



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Letras

Glícia Silva Campos

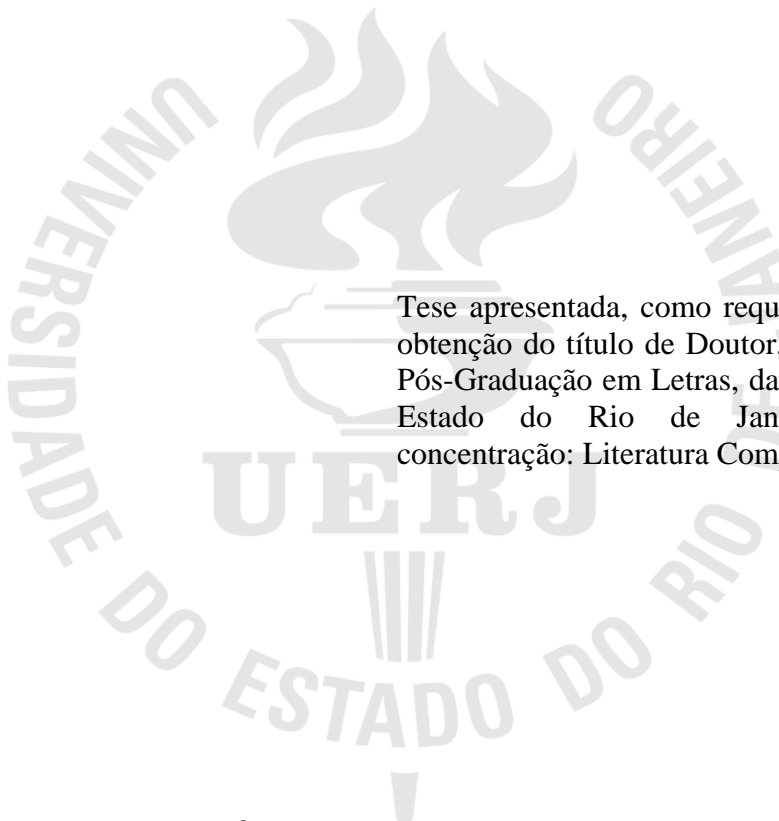
Os pecados capitais e a simbologia animal na prédica de Santo Antônio

Rio de Janeiro

2015

Glícia Silva Campos

Os pecados capitais e a simbologia animal na prédica de Santo Antônio



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Área de concentração: Literatura Comparada

Orientadora: Prof^ª. Dra. Maria do Amparo Tavares Maleval

Rio de Janeiro

2015

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/B

A635 Campos, Glícia Silva.
Os pecados capitais e a simbologia animal na prédica de Santo Antônio
/ Glícia Silva Campos. – 2015.
176 f.

Orientadora: Maria do Amparo Tavares Maleval.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
Instituto de Letras.

1. Antônio, de Pádua, Santo, 1195-1231 – Crítica e interpretação -
Teses. 2. Antônio, de Pádua, Santo, 1195-1231. Sermões – Teses. 3.
Bestiários – História e crítica – Teses. 4. Retórica medieval – Teses. 5.
Pecados capitais – Teses. 6. Pregação – Teses. 7. Animais na literatura –
Teses. I. Maleval, Maria do Amparo Tavares. II. Universidade do Estado do
Rio de Janeiro. Instituto de Letras. III. Título.

CDU 869.0-95

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Glícia Silva Campos

Os pecados capitais e a simbologia animal na prédica de Santo Antônio

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Área de concentração: Literatura Comparada

Aprovado em 31 de março de 2015.

Banca Examinadora:

Prof^a. Dra. Maria do Amparo Tavares Maleval (Orientadora)
Instituto de Letras - UERJ

Prof^a. Dra. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Paulo Duarte Silva
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof^a. Dra. Cláudia Maria de Souza Amorim
Instituto de Letras - UERJ

Prof. Dr. Henrique Marques Samyn
Instituto de Letras - UERJ

Rio de Janeiro

2015

DEDICATÓRIA

À memória da minha avó, Lyris, com saudades: “Observai os lírios do campo, como eles crescem; não trabalham, nem fiam”

(Mateus, 6, 28)

AGRADECIMENTOS

Este trabalho, como todo processo de amadurecimento, foi pontuado de convicções e incertezas, crenças e descrenças, avanços e retrocessos. Durante o percurso, foram determinantes o apoio, o incentivo e o exemplo da Professora Maria do Amparo Tavares Maleval, a quem sou especialmente grata.

Agradeço à Professora Cláudia Almeida, por me indicar a direção a ser seguida.

Agradeço a minha família pela compreensão e pelo apoio, e, principalmente, aos meus sobrinhos queridíssimos Ícaro, Jade, Ágata e Fabrício.

Senhor, dá-me o conhecimento de ti e o conhecimento de mim.

Santo Antônio (em referência a *Soliloquiorum* de Santo Agostinho)

RESUMO

CAMPOS, Glícia Silva. *Os pecados capitais e a simbologia animal na prédica de Santo Antônio*. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

O objetivo principal deste trabalho é a análise do sermão “Pecados capitais e hipocrisia, simonia, detração e adulação”, circunscrito no conjunto dos escritos antonianos que se reportam ao universo dos bestiários medievais. Na obra em questão, os respectivos vícios humanos são evocados, cada qual, a partir da analogia estabelecida com o comportamento de determinados animais. Santo Antônio de Lisboa (1192-1231) viveu a maior parte de sua vida durante as primeiras décadas do período conhecido como Baixa Idade Média (século XIII ao XV). Data do início dessa era o estabelecimento de uma arte de pregar medieval, que toma como referência as idéias propaladas no princípio do Cristianismo, a filosofia dos Padres da Igreja e, por fim, os diversos preceptores do século XIII, que espelhavam o novo contorno do qual havia se revestido a teoria da prédica, em que se sublinhava também a forma de pregar, até então preterida em função do conteúdo da oratória. É também nessa época que tomam vulto as ordens mendicantes, dentre as quais se destacam os franciscanos. Santo Antônio, como pregador dos Frades Menores, valeu-se dos conhecimentos adquiridos durante o período em que integrou a Ordem dos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho; da filosofia propalada pelo fundador da Ordem instituída por São Francisco de Assis; e, por fim, de todos os artifícios que lhe oferecia a oratória de seu tempo. Dirigiu sua prédica, sobretudo, aos cátaros, hereges que desprezavam as coisas materiais, inclusive a natureza. Ao utilizar o simbolismo dos bestiários medievais, estima-se que Santo Antônio conciliou três fatores fundamentais na eficácia de seu discurso. O primeiro deles se refere à plena comunhão entre os recursos da *ars praedicandi* e a alegoria do bestiário medieval. Em seguida, ressalta-se a própria utilização do mundo animal como fator de eficaz eloquência, considerando-se a concepção, em voga na sociedade medieval, de que a natureza seria um espelho codificado do universo espiritual, e nela estariam subjacentes os propósitos de Deus para com os homens. O terceiro fator a ser destacado é a harmonia entre a utilização do bestiário medieval como subsídio retórico e a filosofia dos franciscanos, que confere valor especial à natureza, sobretudo aos animais.

Palavras-chave: Idade Média. Santo Antônio. Prédica. Retórica. Sermão. Bestiário. Pecados capitais.

RÉSUMÉ

CAMPOS, Glícia Silva. *Les péchés capitaux et la symbolologie animal dans la prédication de Saint Antoine*. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

Le but principal de cette recherche est l'analyse du sermon "Les péchés capitaux et l'hipocrisie, la simonie, la détraction et l'adulation", qui font partie de l'ensemble des oeuvres antoniennes appartenant à l'univers des bestiaires médiévaux. Dans l'oeuvre en question, les vices des personnes sont évoqués à partir de l'analogie avec le comportement des certains animaux. Saint Antoine de Lisbonne (1192-1231) a vécu la grande partie de sa vie pendant les premières décennies de la période connue par Bas Moyen Âge (treizième au quinzième siècle). C'est justement au début de cette ère qu'on arrive l'établissement d'un art de prêcher médiéval, prenant pour référence les idées répandues au début du Christianisme, la philosophie des Saints Prêtres de l'Église et, enfin, les plusieurs précepteurs du treizième siècle, qui réfléchissaient le nouveau contour sur lequel il y avait se revêti la théorie de la prédication, où on soulignait la façon de prêcher, jusqu'au moment oubliée en faveur du contenu de l'oratoire. C'est aussi à cette époque que les ordres mendicantes se sont aggrandies, parmi lesquelles on cite les franciscains. Saint Antoine, pendant que prêcheur des Frères Mineurs, a employé les connaissances qu'il a acquises pendant la période dont il a fait partie de l'Ordre des Chanoines Réguliers de Saint Augustin ; les connaissances de la philosophie diffusée par le fondateur de l'Ordre Franciscain, Saint François d'Assise ; et, enfin, les connaissances de tous les artifices offerts par l'oratoire de son époque. Il a dirigé sa prédication, surtout, aux catares, qui étaient hérétiques et méprisaient toutes les choses matérielles, y compris la nature. On pense que, en utilisant le symbolisme des bestiaires médiévaux, Saint Antoine a concilié trois facteurs de grande efficacité dans son discours. Le premier facteur concerne à la pleine conciliation entre les recours de l'*ars praedicandi* et l'allégorie du bestiaire médiéval. Ensuite, on relève l'utilisation même du monde animal pendant que facteur d'efficacité du discours, prenant en consideration la conception selon laquelle la nature serait un miroir codifié de l'univers spirituel, où les propos de Dieux envers les hommes seraient déposés de façon implicite. Cette conception était très diffusée pendant le Moyen Âge. Le troisième facteur est l'harmonie entre l'utilisation du bestiaire médiéval comme recours rhétorique et la philosophie des franciscains. Cette dernière attribue une valeur spéciale à la nature, surtout aux animaux.

Mots-clés : Moyen Âge. Saint Antoine. Prédication. Rhétorique. Sermon. Bestiaire. Péchés capitaux.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
1	DADOS BIOGRÁFICOS DE SANTO ANTÔNIO	13
1.1	As origens: no princípio...	13
1.2	“Bem-aventurados os que têm um coração de pobre, porque deles é o reino dos céus!” (Mt 5,3)	16
1.3	“Sede santos, porque eu sou santo” (Lev 11,44)	22
2	SERMÕES ANTONIANOS: CONFLUÊNCIAS E INFLUÊNCIAS	26
2.1	A Sagrada Escritura	26
2.1.1	<u>“O pelicano comparado a Cristo”</u>	29
2.2	O pensamento dos Padres da Igreja	35
2.2.1	<u>Santo Agostinho</u>	35
2.2.2	<u>São Gregório Magno</u>	38
2.3	Os compêndios de história natural	39
2.3.1	<u>O simbolismo medieval</u>	40
2.3.2	<u>Os bestiários medievais</u>	41
2.3.3	<u>A alegoria</u>	44
2.4	O desenvolvimento da prédica	46
2.4.1	<u>Primeira fase: Jesus e a tradição judaica</u>	48
2.4.2	<u>Primeira fase: o legado de Paulo</u>	50
2.4.3	<u>Segunda fase: Santo Agostinho</u>	56
2.4.4	<u>Segunda fase: São Gregório Magno, Guiberto de Nogent, Alain de Lille e São Bernardo</u>	58
2.4.5	<u>Terceira fase: <i>Ars praedicandi</i></u>	62
2.4.6	<u>“A beleza e o aroma da pantera”</u>	66
2.4.7	<u>A prédica e a estética da recepção</u>	71

2.4.7.1	A Sagrada Escritura e o pensamento dos Santos Padres	74
2.4.7.2	Os bestiários	77
2.4.7.3	A teoria da prédica	78
3	OS PECADOS CAPITAIS E A PRÉDICA DE SANTO ANTÔNIO	82
3.1	A gênese do pecado	82
3.1.1	<u>Antiguidade Clássica</u>	82
3.1.2	<u>O advento do Cristianismo</u>	86
3.1.3	<u>Patrística</u>	89
3.1.4	<u>Escolástica</u>	97
3.1.5	<u>“O ouriço (cacheiro) é o pecador obstinado)</u>	102
3.2	Os sermões de Santo Antônio	106
3.3	Análise do sermão “Pecados capitais e hipocrisia, simonia, detração e adulação”	111
3.3.1	<u>O leão e a soberba</u>	114
3.3.2	<u>Dragões: ira e inveja</u>	130
3.3.3	<u>Avestruz e hipocrisia</u>	140
3.3.4	<u>Sátiros: avareza e simonia</u>	147
3.3.5	<u>Corujas como símbolo de adulação e detração</u>	155
3.3.6	<u>A sereia e o pecado da gula e da luxúria</u>	159
3.3.7	<u>Súplica</u>	166
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	168
	REFERÊNCIAS	171

INTRODUÇÃO

Este trabalho consiste em um desdobramento da dissertação de mestrado intitulada *Simbolismo animal: os sermões de Santo Antônio de Lisboa e o bestiário medieval*, elaborada sob orientação da Professora Doutora Maria do Amparo Tavares Maleval e apresentada à Universidade do Estado do Rio de Janeiro em 2010. Na ocasião, determinamos como proposta principal de pesquisa a análise dos sermões de Santo Antonio de Lisboa¹ em que se observa a utilização do simbolismo animal, tal qual se apresenta nos bestiários medievais. Desta forma, foram analisados os seguintes sermões: “A aranha e a mosca”, “O ouriço (cacheiro) é o pecador obstinado”, “A beleza e o aroma da pantera”, “Rola comparada ao penitente”, “O pelicano comparado a Cristo” e “O basilisco vencido pelas doninhas”.

Entretanto, o aprofundamento das pesquisas realizadas durante o curso do doutorado, bem como a releitura das fontes consultadas na ocasião da elaboração da dissertação anteriormente referida, apontaram-nos uma nova abordagem, que se diferencia da anterior, sobretudo, pelo contorno do *corpus* utilizado.

A partir de então, definimos como objetivo principal a análise do sermão “Pecados capitais e hipocrisia, simonia, detração e adulação”, inscrito, igualmente, no conjunto dos escritos antonianos que se reportam ao universo dos bestiários medievais. Na obra em questão, os respectivos vícios humanos são evocados, cada qual, a partir da analogia estabelecida com o comportamento de determinados animais.

Serão mantidas, a título de exemplo, as análises dos sermões “O pelicano comparado a Cristo”, “A beleza e o aroma da pantera” e “O ouriço (cacheiro) é o pecador obstinado”, relativas à concepção de Antônio sobre, respectivamente, a utilização da Sagrada Escritura, a pregação e o pecado.

Para a comparação entre os elementos do simbolismo animal apresentados no sermão e os bestiários medievais, considerando-se a evolução do gênero no decorrer da Idade Média, utilizamos, sobretudo, a *História dos animais*, de Aristóteles; *Bíblia de Jerusalém*; *História natural*, de Plínio, o Velho; *Physiologos*, obra considerada a matriz direta dos bestiários, em edição traduzida e comentada por Arnaud Zucker; *Etimologias*, de Santo Isidoro de Sevilha; *Bestiário medieval*, editado e traduzido por Ignácio Malaxcheverria, que contém uma

¹ Utilizamos, neste trabalho, indiscriminadamente, o qualificativo atribuído pela Igreja aos fiéis canonizados (“santo”). Consideramos, tão simplesmente, o âmbito da hagiografia em que esta pesquisa se insere, não nos ocupando da questão da crença na santidade propriamente dita.

compilação de vários bestiários medievais; *Bestiaries du Moyen Age*, traduzido e apresentado por Gabriel Bianciotto, que permite, igualmente, a comparação entre as versões contidas em vários bestiários; e *Simbolismo animal medieval: os bestiários*, de Maurice van Woensel.

Consideramos essencial o cotejo das obras mencionadas tendo em vista as transformações que se operam na analogia e interpretação dos itens retratados no simbolismo animal medieval. Do mesmo modo, a incidência de determinadas alegorias empregadas no sermão em foco, dentro da perspectiva do conjunto da obra antoniana, é outro fator fundamental para a compreensão das opções efetuadas por Santo Antônio, e deflagram as influências advindas das circunstâncias históricas, geográficas, filosóficas e doutrinárias expressas em seu discurso.

Nota-se que a Ordem dos Frades Menores nasceu no decorrer do século XIII, período de ampla revolução intelectual, em que foram recuperados textos fundamentais da Antiguidade. Como primeiro mestre de teologia dos franciscanos, Santo Antônio nos legou, através dos sermões, a gênese do pensamento franciscano, em seu primeiro século de existência. Trata-se do testemunho de uma época de convergência entre a extrema disseminação dos bestiários medievais, sobretudo pelo estimado valor didático que representam para a sociedade composta, principalmente, de iletrados; o pleno amadurecimento da arte da pregação medieval, tendo em vista a necessidade premente de se combaterem as crescentes heresias; e a investigação acerca da natureza do pecado, em consonância com o estabelecimento da obrigatoriedade da penitência anual do fiel, estabelecida em 1215, apontado por especialistas, como veremos posteriormente, o ano do “apogeu da Teocracia Pontifícia” (SILVA, 1995, p. 95-101).

Consideramos que esses fatores permitem uma maior amplitude de evocação dos elementos mais representativos da *ars praedicandi*, além da compreensão mais ampla da filosofia franciscana inserida no referido contexto retórico, em que o discurso cristão espelha uma faceta determinante do monopólio da Igreja durante o período medieval, notado através da exortação dos fiéis ao exercício da confissão, do controle amplo sobre a concessão dos perdões e a prescrição das respectivas penas. Trata-se, em última análise, conforme nos indica o conhecido sistema de indulgências, da sustentação de um mecanismo de trocas e de correlação entre o mundo material e o mundo espiritual, verificado em diversos aspectos da cultura e da arte medieval, dentre os quais destacamos os bestiários.

O franciscanismo, desde suas origens, sempre atribuiu especial importância à natureza, percebida como um livro escrito por Deus, tal qual as Sagradas Escrituras, pensamento que está em plena consonância com a concepção do homem medieval. Cita-se uma passagem da

Primeira vida de São Francisco de Assis, escrita por Tomás de Celano em 1228, pouco depois da morte do santo, em que se nota claramente a deferência com que São Francisco tratava os seres vivos de forma geral:

Tinha tanta caridade que seu coração se comovia não só com as pessoas que passavam necessidade mas também com os animais, os répteis, os pássaros e as outras criaturas sensíveis e insensíveis. Mas, entre todos os animais, tinha uma predileção pelos cordeirinhos, porque a humildade de Nosso Senhor Jesus Cristo foi comparada muitas vezes na Bíblia ao cordeiro, e com muito acerto. Gostava de ver e de tratar com carinho todas as criaturas, principalmente aquelas em que podia descobrir alguma semelhança alegórica com o filho de Deus (CELANO, 1986, p. 59).

No trecho transcrito, transparece não somente a reverência com que o fundador da Ordem dos Frades Menores se relacionava com a natureza, mas também o aspecto alegórico intrínseco que se estabelecia na ligação do homem medieval com o ambiente que o circundava, a exemplo do particular zelo conferido ao cordeiro, símbolo da humildade de Jesus.

Enfim, é relevante que o legado de São Francisco de Assis esteja, ainda hoje, tão intrinsecamente associado ao respeito pela natureza. É também significativo o fato de São Francisco de Assis ter sido declarado patrono dos ecologistas pelo Papa João Paulo II, em 29 de novembro de 1979.

Entende-se que o homem atual perdeu o elo original que o inseria na “engrenagem” do planeta em sua essência, e se sente desarticulado do meio ambiente. A mensagem franciscana acaba por reaver valores fundamentais para a recuperação do nosso “habitat”, em seu sentido mais amplo. Assim, o legado de São Francisco é de extrema importância não só para resgatar a consciência do papel do homem dentro do universo, como também para evocar elementos que já estão potencialmente dispostos no nosso cotidiano, como é o caso da alegoria animal, amplamente explorada na literatura, em comerciais, em filmes e outros meios de comunicação. Conforme nos lembra Joaquim Cerqueira Gonçalves, em seu artigo intitulado “Cosmologia”, “O símbolo nunca se esgota nem é esgotável” (GONÇALVES, 2006, p. 244).

1 DADOS BIOGRÁFICOS DE SANTO ANTÔNIO

Este breve relato sobre a vida de Santo Antônio está fundamentado, sobretudo, na *Vida primeira de Santo António - também denominada Legenda Assidua*, considerada, à época, a mais fiel biografia do santo. Trata-se do primeiro relato escrito sobre a vida de Antônio, escrito em 1232 por um frade franciscano, cuja identidade nos é desconhecida. O autor utilizou como fontes de informação, além da própria memória dos fatos, testemunhos orais e escritos e, principalmente, o processo de canonização. Foi retirada dessa obra a quase totalidade dos trechos utilizados para ilustrar os acontecimentos mais expressivos da vida do santo.

Outra fonte hagiográfica igualmente essencial para o conhecimento da “autêntica”² trajetória de Santo Antônio, tal qual ecoava nos anos que se seguiram à sua morte, é o primeiro volume da *Crónica da Ordem dos Frades Menores*, do qual foram extraídos vários exemplos que testemunham episódios de monumental valor histórico. Trata-se da tradução parcial, datada de 1470, do manuscrito intitulado *Chronica XXIV generalium Ordinis Minorum*, redigido em latim em meados do século XIV, em que se descreve o período de formação da ordem franciscana, ou seja, os eventos ocorridos entre 1209 e 1285, intervalo de tempo que circunscreve a transferência de Antônio para o Mosteiro de Coimbra, sua opção pela Ordem de São Francisco, a pregação aos hereges, os últimos dias de vida e a subsequente canonização, como veremos a seguir.

1.1 As origens: no princípio...

Fernando Martins era o nome de Santo Antônio antes de adotar o hábito da Ordem dos Frades Menores e se tornar o primeiro grande pregador franciscano. Nasceu em Lisboa, por volta de 1190, descendente de família com notável prestígio social. Frequentou a escola da Catedral da Sé de Lisboa e, em seguida, ingressou no Mosteiro de São Vicente de Fora, construído em 1147 a mando do monarca D. Afonso Henriques e entregue à Ordem dos

² Entende-se, contudo, que o termo “autêntico” refere-se, aqui, tão-somente aos registros mais aproximados cronologicamente dos fatos, sem levar em conta o grau de isenção e imparcialidade na interpretação dos mesmos.

Cônegos Regrantes de Santo Agostinho. Segue-se a descrição da tomada de hábito de Santo Antônio tal como consta na *Legenda Assidua*:

4. Ora, junto da mesma cidade que já referimos, há um mosteiro da Ordem de S. Agostinho, que não dista muito longe das suas muralhas, onde varões famosos em religião servem ao Senhor com o hábito de Cônego Regrante. 5. Para aqui, finalmente, abandonadas as seduções do mundo, se transferiu o varão de Deus e, com humilde devoção, recebeu o hábito de Cônego Regrante (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 36).

Por volta de 1210, Fernando Martins, em busca de uma atmosfera mais favorável à contemplação espiritual, transferiu-se de Lisboa para o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, que havia sido fundado em 1131 e pertencia igualmente à Ordem de Santo Agostinho; era considerado, à época, um dos mais notáveis centros de cultura monástica.

6. Aqui, tendo permanecido quase dois anos, e aturado um sem número de amigos, importunos para os espíritos piedosos, com o fim de acabar com toda a ocasião de perturbação desta natureza, decidiu deixar a terra natal, e aferrar em porto mais sossegado e seguro, onde sem empecilhos pudesse entregar-se a Deus e em paz cultivar a perfeição. 7. Obtida, com dificuldade, a licença do superior, à força de muitas preces, não mudou de Ordem, mas de lugar e transitou para o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra com entusiasmo de espírito (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 36).

Em Santa Cruz de Coimbra, sedimentou seus profundos conhecimentos da Sagrada Escritura, da obra dos Santos Padres e dos compêndios de ciências naturais:

5. Se por um lado, pesquisando com afortunada curiosidade a profundidade das sentenças de Deus, fortificou a inteligência com os testemunhos da Escritura, face às insídias do erro; por outro, examinou com aprimorada investigação as sentenças dos Santos. 6. Por último, confiava o que lia à memória com tanta segurança, que conseguia revelar a todos prontamente os segredos da Sagrada Escritura (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 37).

Em paralelo às mudanças ocorridas na vida monástica de Fernando Martins, neste mesmo ano de 1210, o pensamento religioso medieval reafirmava uma tendência cada vez mais recorrente na tentativa de reaproximar a Igreja, já distante do ideal de pobreza, humildade e caridade dos primeiros séculos da nossa era, da filosofia do Cristianismo original, apregoada por Jesus: o Papa Inocêncio III reconhecia a legitimidade da filosofia de vida da recém formada Ordem dos Frades Menores, e autorizava a pregação de seus seguidores. Note-se que São Francisco de Assis (c. 1191-1226), filho de um abastado comerciante de tecidos, havia adotado, em 1208, um modo de vida de pobreza e pregação itinerante, em conformidade com a prescrição do evangelho. A partir de então, aos poucos,

foi-se multiplicando o número de fiéis. A regra da Ordem dos Frades Menores seria aprovada oficialmente em 1223 pelo Papa Honório III, sucessor de Inocêncio III.

Fernando Martins permaneceu em Santa Cruz de Coimbra durante os dez anos que se seguiram, e sua história começa a se agregar à própria história da Ordem Franciscana a partir de 1219, quando Francisco obteve a autorização do sultão Al-Kamil para pregar em território muçulmano. Nessa ocasião, foram enviados seis frades a Marrocos em missão de evangelização. Entretanto, apenas cinco membros da ordem alcançaram o reino islâmico: um dos frades ficou impossibilitado de seguir viagem em virtude de grave enfermidade.

E em este meesmo tempo Sam Francisco enviou de vomtade de Deus seis fraires mui perfeitos ao Reino de Marocos, por tal que firmemente pregassem a samtafe católica dos cristaãos aos infiees[...]. E, quando foram em no reino de Aragom, Frey Vitall começou de emfermar gravemente, e veemdo prelongada a sua enfermidades, nom queremdo que por sua emfirmidade corporall fosse embargado o negoçio de Deus, mandou aos outros çinquo fraires sobreditos que fosem a cumprir o mandamento de Deus e de Sam Françisquo. E os fraires obidientes foram-se e chegaram a Portugall a cidade de Coinbra (CRÓNICA DA ORDEM DOS FRADES MENORES, 1918, p. 23).

Ao longo do percurso, como relatado no fragmento citado, os frades passaram pela cidade de Coimbra. Em seguida, dirigiram-se ao norte da África. Lá, todos foram degolados em 16 de janeiro de 1220, e seus restos mortais, entregues pelo Príncipe D. Pedro, irmão do então rei de Portugal, D. Afonso II, ao Mosteiro de Santa Cruz, onde Fernando Martins cumpria a regra monástica, para que fossem depositados na igreja. O martírio dos frades tornou-se fonte de inspiração e exemplaridade para os membros da ordem de São Francisco, e encontra-se registrado na *Crônica da Ordem dos Frades Menores*, da qual se transcreve o fragmento a seguir:

E emtam el-rey emçedido com sanha tomou huum coitelloe, apartados os santos huus dos outros, lhes partio as cabeças por meeo da fromte com aquelle cuitello com sua mão, com grande sanha. E conpriram elles o seu marteiro em no ano do Senhor de mil duzemos e vinte anos [...] (CRÓNICA DA ORDEM DOS FRADES MENORES, 1918, p. 30)

Tanto a *Crônica* quanto a *Legenda Assídua* assinalam a influência desse episódio na resolução de Fernando Martins em adotar o hábito franciscano:

E samto Antonino emtam era canônico em aquelle moesteiro de Samta Cruz e era chamado Fernam Martinz, e cobiçamdo e avemdo desejo de marteiro, a exemplo de aquestes santos fraires que foram marterezados em Marrocos, emtrou em aquesta hordem dos fraires menores aos vinte e çimquo anos de sua ydade e viveo dez anos em na hordem [...] (CRÓNICA DA ORDEM DOS FRADES MENORES, 1918, p. 37).

Ao contrário da *Crónica*, na versão da *Legenda Assídua* o relato do episódio demonstra-se mais interpretativo e eloquente, e menos descritivo, como se pode depreender das seguintes passagens: “revestir-se da fortaleza do Espírito Santo”, “cinturão da fé”, “armadura do bom zelo”, bem como pelo recurso de se introduzir na narrativa o próprio pensamento de Fernando Martins, com vistas a conquistar maior credibilidade do leitor para o fato narrado:

1. Passados tempos, havendo o Infante D. Pedro trazido os restos mortais dos santos Mártires dos Frades Menores de Marrocos, e tendo-se divulgado, em todas as províncias da Espanha, que ele havia sido miraculosamente libertado pelos méritos dos mesmos; ouvindo o servo de Deus Antônio as maravilhas que este Senhor fazia pelos merecimentos destes santos, como que sentiu o seu coração a revestir-se da fortaleza do Espírito Santo, e cingindo os seus rins com o cinturão da fé, fortificava o seu braço com armadura do bom zelo: e dizia para si: Oh! se o Altíssimo se dignasse fazer-me participante da coroa destes mártires! [...] (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 37).

1.2 “Bem-aventurados os que têm um coração de pobre, porque deles é o reino dos céus!” (Mt, 5, 3)

Em 1220, Fernando, que havia sido ordenado sacerdote entre 1218 e 1219, substituiu o ambiente dos claustros do magnífico Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra pela vida de peregrinação e pobreza apregoada por São Francisco de Assis, com o claro propósito de seguir o exemplo dos mártires franciscanos. Dirigiu-se, então, a um grupo de frades menores instalados em um acampamento localizado nas proximidades do mosteiro, com o qual já havia travado conhecimento:

3. Ora, nessa ocasião, encontrava-se a morar não longe de Coimbra, no lugar que se chama Santo Antão, os frades da Ordem dos Menores, ignorantes, por certo, das letras, mas mestres da virtude pelas suas obras. 4. Estes, segundo os estatutos da Ordem, costumavam vir muitas vezes pedir esmola ao Mosteiro em que morava o homem de Deus.

5. Certo dia, como já era habitual, veio ele em segredo à sua residência e, entre outras coisas, disse também o seguinte: Irmãos caríssimos, desejaria receber do fundo da minha alma o hábito da vossa Ordem, se me prometerdes enviar, mal eu tenha ingressado, à terra dos Sarracenos, para eu merecer também partilhar da coroa dos mártires (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 38).

Nesse eremitério, denominado Santo Antão dos Olivais, Fernando Martins toma o hábito e adota o nome de Antônio, versão latina de Antão, santo ermitão egípcio que viveu

entre meados do século III a meados do século IV, em homenagem ao qual a capela da ermida havia sido batizada. O acampamento, situado próximo a Coimbra, havia abrigado os primeiros franciscanos que chegaram a Portugal, e acolhido também os Santos Mártires de Marrocos, em sua passagem pela região.

Enfim, Antônio embarca para o Norte da África; porém, ao chegar a Marrocos, em 1221, adoece. Na tentativa de retornar de barco a Coimbra, por força de uma tempestade, acaba por desembarcar no litoral da Sicília, na Itália, onde toma conhecimento da realização do Capítulo das Esteiras, reunião de frades franciscanos vindos de diversas regiões da Europa. Na ocasião, Antônio conhece pessoalmente São Francisco de Assis. Estes fatos que caracterizam o início da trajetória de Santo Antônio como membro da Ordem dos Frades Menores, a saber, o desejo de martírio, a enfermidade em Marrocos, a tentativa de retorno a Coimbra, o desembarque em Sicília e a participação no Capítulo das Esteiras, são assim descritos na sua primeira biografia:

3. Mas, conhecendo o Altíssimo a natureza do homem, resistiu-lhe frontalmente com grave doença que o açoitou duramente, durante todo o inverno. 4. E assim aconteceu que, não vendo nada do seu propósito concretizado de modo favorável, voltaria obrigado à sua terra natal para recuperar ao menos a saúde do corpo. 5. Enquanto navegava, [...], impelido pelos ventos, foi-se encontrar nas costas na Sicília. 6. Ora, por aquele tempo, ficara estabelecido que o Capítulo Geral se celebraria em Assis. Como a notícia chegou ao conhecimento de Antônio pelos frades da cidade de Messina, ele, retirando forças da própria fraqueza, chegou, fosse como fosse, por último, ao local do Capítulo (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 39).

Ao fim do Capítulo, os frades são encaminhados ao acampamento dos seus respectivos ministros. Entretanto, Antônio, não tendo sido requisitado por nenhum ministro em especial, permanece sob guarda do ministro geral. Com a intenção de se aperfeiçoar na doutrina espiritual dos franciscanos, invoca o acolhimento do ministro dos frades da Romagna, Frei Graciano, sem, contudo, mencionar a notável erudição que havia adquirido, enquanto membro da Ordem dos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho. Obtido o consentimento de Graciano, parte para o eremitério de Monte Paulo e, acompanhado de alguns confrades, consagra-se a uma vida contemplativa:

[...] 2. Por último, tendo chamado à parte o Frei Graciano, que ao tempo exercia o ministério dos Frades na Romagna, começou o servo de Deus a suplicar-lhe que, uma vez recebido pelo Ministro Geral, o levasse para a Romagna e, aí o formasse nos rudimentos da disciplina espiritual. 3. Da sua boca, não se ouvia alusão alguma aos conhecimentos literários, que lhe haviam sido ministrados, [...] (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 40).

Em 1222, por ocasião das ordenações de alguns frades na cidade de Forli, Santo Antônio é convocado pelo ministro local a proferir algumas palavras, após a recusa dos dominicanos a pregar sem preparação prévia:

[...] Chegada a colação, e juntos os frades segundo o costume, o Ministro do lugar principiou de suplicar aos Frades Pregadores, que presentes eram, que algum deles expusesse a palavra da salvação aos que estavam sequiosos dela, a fim de se instruírem e edificarem. 4. E tendo cada um afirmado com muita decisão não querer nem dever pregar de improviso, voltando-se para Frei Antônio, ordenou-lhe que pregasse aos irmãos ali reunidos, o que quer que fosse que o Espírito Santo lhe sugerisse (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 41).

Contrariando sua própria vontade, Antônio sobe ao púlpito. Revela-se, nesse momento, sua capacidade de aliar três elementos que se mostrariam essenciais na sua pregação: simplicidade, profundo conhecimento das Escrituras e incomum habilidade oratória. Inicia-se, assim, sua atividade como pregador, germe do seu posterior legado retórico-poético:

7. Para que dizer mais? Escusou-se com todas as forças, mas teve que render-se às instâncias do Ministro e começou primeiramente de falar com simplicidade, e tendo a sua língua ou antes, pena do Espírito Santo, mostrado no decorrer do sermão a mais rara eloquência, e o dom de dissertar muito em pouco, os Frades, pasmados ao extremo, ouviam mui atentos, todos sem exceção, a pregação do servo de Deus (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 42).

Cumprir observar, no exemplo citado, que a língua de Santo Antônio, posteriormente transformada em relíquia, é comparada à pena do Espírito Santo, em uma alusão à submissão da eficácia do discurso do pregador à graça divina. Este tópico constitui uma concepção fundamental da pregação medieval, e será retomado mais detidamente ao tratarmos do tema.

Em fins de 1223, Antônio torna-se o primeiro mestre de teologia dos franciscanos, a pedido do próprio fundador da Ordem, apesar das reservas de Francisco quanto aos benefícios do estudo para a manutenção do espírito de devoção e humildade característico da Ordem dos Frades Menores. Eis o registro, extraído da *Crónica dos frades menores*, no qual São Francisco expressa o desejo de que Antônio passe a se dedicar, também, ao ensino da teologia dentro da Ordem, bem como de que forma deveria fazê-lo sem contradizer os princípios franciscanos: “Praz-me que tu leas aos fraires a samta theologia em tall maneira que nom afoguem por esto o espírito da samt aoraçom e devaçom, segundo que em na regra se contem, por este tal estudo” (CRÓNICA DA ORDEM DOS FRADES MENORES, 1918, p. 245)

A partir de então, Antônio inicia suas atividades como professor em algumas escolas conventuais. Em 1227, os confrades lhe pedem que exponha por escrito a doutrina que ensinava nas escolas e que proferia nos púlpitos. Dessa forma, a organização dos seus *Sermões Dominicais* e *Sermões Festivos*, ambos redigidos em Pádua, é destinada a fornecer aos frades franciscanos subsídios para exercerem o ofício da pregação.

Segue-se um período de viagens, que tinham como propósito a evangelização:

3. Apoiado, portanto, na autoridade de quem manda, tanto se esforçou por cumprir o ministério da pregação, que havia de justificar com a coragem dos seus actos o nome de evangelista. Percorria as cidades, as praças fortes, as aldeias e as povoações e espalhava a sementeira da vida tão abundante como ardorosamente por todos e cada um..." (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 43).

No sul da França, dirige sua prédica aos cátaros e albigenses, surgidos na região por volta de 1140. Eram considerados hereges por adotarem concepções maniqueístas e, desde 1209, considerados pelo Papa Inocêncio III como inimigos da fé a serem combatidos. O maniqueísmo, por sua vez, interpretava o mundo sob a ótica do antagonismo entre o bem e o mal, além de negar os sacramentos e a encarnação e ressurreição de Cristo; havia sido fundado no século III pelo mestre religioso Manis. Neste ponto, cumpre sublinhar que Santo Agostinho, cuja filosofia inspirou a regra da Ordem dos Cônegos Regrantes à qual pertenceu Antônio, além de ter sido personalidade dominante na teoria da predicação de meados do século V ao início do século XIII, havia se tornado maniqueísta aos dezenove anos, em 373. Dez anos mais tarde, iniciado o processo de afastamento da doutrina, escreveu várias obras em contestação às ideias pregadas por Manis, a exemplo de *Sobre os costumes da Igreja católica e os costumes dos maniqueus*, concluída em 389.³ Desta forma, estima-se que a doutrina maniqueísta, na qual se apoiavam os cátaros combatidos por Antônio, era profundamente familiar ao frade. Os albigenses, por sua vez, compartilhavam a mesma filosofia dos cátaros, e eram assim denominados em razão de a cidade de Albi ser o centro do movimento. Em 1209, o Papa Inocêncio III havia declarado o início da guerra a esses grupos de infiéis.

Em Rimini, na Itália, Antônio conquista a atenção dos descrentes, que inicialmente o haviam recebido com indiferença; o episódio é desta forma narrado na *Legenda Assidua*:

4. Durante este seu peregrinar e, porque rejeitava para si descanso algum por causa do zelo das almas, aconteceu que ele se dirigiu, por inspiração divina, à cidade de

³ Outras obras de autoria de Santo Agostinho que abordam a doutrina maniqueísta são: *Sobre o livre-arbítrio*, concluída em 395, *A verdadeira religião*, de 390, e *Sobre o Gênesis contra os maniqueus*, de 398.

Rimini. Aqui, tendo visto muita gente levada pelo erro da heresia, convocada de imediato toda a população, começou de pregar com fervor de espírito; e aquele que não conhecia a argúcia dos filósofos, refutou de um modo mais brilhante que o sol os retorcidos dogmas dos heréticos. 5. Assim, enraizou de tal modo a palavra da virtude e a salutar doutrina nos corações dos ouvintes que, eliminada a impureza do erro, grande multidão de crentes aderiu fielmente ao Senhor (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 43).

Entretanto, a *Crónica da Ordem dos Frades Menores* nos conta outra versão do polêmico episódio: segundo a obra, na ocasião da pregação em Rimini, Antônio teria conquistado a atenção dos hereges dirigindo sua prédica aos peixes, a exemplo do que havia feito São Francisco com as aves, como se pode observar da transcrição que se segue:

Como santo Amtonio pregasse em Arrimyo, onde morava grande copia de hereges, [...] cobiçava tragerllos ao lume da verdade [...]. E samto Amtonio por espiração de Deus achegou-sse hum dia aa foz de huum rio honde entrava o mar e começou em maneira de pregaçom de chamar aos peixes da parte de Deus dizendo: Oo pexees do mar e do rio, ouvide a palavra do Senhor, pois que os infiees menospreçam de a ouvir (CRÓNICA DA ORDEM DOS FRADES MENORES, 1918, p. 227).

O capítulo “A vida do beaventurado Sancto Antonio de Pádua”, da obra *Flos Sanctorum*, também registra, em consonância com a obra citada anteriormente, o mesmo evento, como se verá a seguir. Vale ressaltar que esta segunda versão, presente tanto na *Crónica da Ordem dos Frades Menores* quanto em *Flos Santorum*, será adotada no famoso *Sermão de Santo Antônio aos Peixes*, de 1654, um dos nove sermões que Antônio Vieira dedicou ao santo homônimo (PÉCORRA, 2000).

[...] assi como se aconteceo seendo elle huu dia, por causa dos mesmos herejes que privavã a entrada da cidade ao santo home, elle se pôs sobre a ponte a preegar aos peyxes, dizendo-lhes suas liberdades, *scilicet*, como no diluvio todallas cousas foro mortas mas a elles fora dada vida e andar per todo o mudo. E outrosy, como sempre se lee, Nosso Senhor comer sempre peyxes e nunca carne, senõ na Ceea ho cordeyro e outras cousas. E a multidõ dos peixes se ajuntou a ouvir a preegaçã co as cabeças sobre a agua, estando os pequenos mais perto e os grãdes mais lõge e, dando-lhes sua bençã, se forã em paz. O qual veendo-o os herejes tornarõ-se a Deos (FLOS SANCTORUM, 1869, p. 653).

A eficácia da prédica de Antônio pode ser explicada através do emprego de vários recursos retóricos amplamente difundidos entre os pregadores da época. Dentre esses meios de persuasão, citam-se o exemplo de conduta do próprio orador, a clareza da enunciação, a utilização de alegorias e, principalmente, dos chamados *exempla*, em que se usam fatos e situações já conhecidos do interlocutor com o fim de induzi-lo a generalizar as ideias aferidas da questão particular. Dignas de nota são também a simplicidade e brevidade dos discursos de Santo Antônio, em total consonância com o princípio de humildade que norteia a Ordem dos

Frades Menores. A *Legenda Assidua* nos fornece vários testemunhos do poder de eloquência do santo, dentre os quais citamos:

2. Na verdade, proferia coisas tais e tão profundas com desusada eloquência sobre as Escrituras, que pelo próprio Papa seria denominado com uma prerrogativa familiar: Arca do Testamento (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 43).

1. Efectivamente, depois que Antônio, o servo de Deus, viu abrir-se-lhe a porta da pregação e o povo em multidão compacta a ele acorrer de todos os lados, qual terra sequiosa de água, resolveu que se organizassem encontros diários pelas igrejas da cidade. Mas, como em virtude da multidão dos homens e mulheres que acorriam, o recinto das igrejas não bastava para receber toda a gente, uma vez que o número crescia sempre cada vez mais, retirou-se para locais planos e espaçosos (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 46).

Igualmente cumpre ser mencionada como testemunho do poder de eloquência de Antônio a passagem da *Crónica da Ordem dos Frades Menores* em que o santo é comparado aos discípulos de Cristo no episódio de Pentecostes, quando os apóstolos, sob a graça do Espírito Santo, são investidos do poder de pregação em outras línguas, possibilitando a compreensão da palavra de Jesus por diferentes povos nos seus respectivos idiomas:

[...] o Espirito samto feze a sua língua maravilhosa, asy como feze em outro tempo a língua dos seus decipollos, (e) em tall maneira que todos os que os ouviam e nom sem grande maravilha o entendiam claramente e cada hum o ouvia em sua lingoa em que elle fora naçido (CRÓNICA DA ORDEM DOS FRADES MENORES, 1918, p. 226).

Neste ponto faz-se necessário suspender brevemente o curso deste relato para nos atermos a um dado de significativa importância no que se refere ao reconhecimento do poder oratório de Antônio: trata-se da narrativa que sublinha a presença do Espírito Santo no discurso do pregador, através do simbolismo que se pode aferir do milagre da conservação da integridade física da língua do santo, mesmo passados mais de vinte anos após sua morte. Neste caso, o alcance do discurso de Antônio, aqui representado pela língua que não se corrompe com o passar dos anos, nem mesmo após a morte física, sobrepor-se-ia às barreiras temporais, porque sua mensagem transcende o mundo sensível. Eis o fragmento da *Crónica da Ordem dos Frades Menores* em que este milagre é transcrito:

Em no año da emcação do Senhor de Mill e duzemos e sassenta e três anos [...], os cidadãos della (Pádua), fervendo com devaçom de dentro que aviam a samto Antonio, fezerom-lhe huua igreja muy gramde e solene. E ordenamdo de trasladar o seu corpo, como em na outava da resureiçom cavassem aly homde elle avia estado vimte e sete annos, so a terra, acharom a sua língua, que estava aly reseme e vermelha e ferosa, como se aquela ora elle ouvesse finado (CRÓNICA DA ORDEM DOS FRADES MENORES, 1918, p. 292).

1.3 “Sede santos, porque eu sou santo” (Lev 11, 44)

Retomemos, neste momento, o percurso que nos conduz aos últimos acontecimentos da biografia de Antônio. Aproximadamente quinze dias antes de sua morte, o santo prevê que a cidade de Pádua será honrada com um notável acontecimento, e relata essa visão ao frade que o acompanha em suas peregrinações. Nesse mesmo período, a população local aguarda a época da colheita. O momento torna-se, então, oportuno para que Antônio descanse de suas atividades como pregador. Em maio de 1231, retira-se para Campo de Sampiero, próximo a Pádua, em um eremitério doado aos franciscanos:

1. Aconteceu que, enquanto se desenrolavam estes factos se avizinhava a época das colheitas. 2. Vendo, pois, o servo fiel e prudente do Senhor que o povo tinha necessariamente de se ocupar com fazer as colheitas, houve por bem dever interromper a pregação até uma ocasião com um sermão apropriado. E, despedidas as multidões do povo, procurou locais, confidentes do segredo, e fez-se transportar, em busca de uma solidão repousante, para um local, que se chama Camposampiero (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 49).

Digna de nota é a passagem da *Legenda Assidua* que relata a construção, em Campo de Sampiero, de uma cela para Santo Antônio sobre os galhos de uma noqueira com a copa em forma de coroa. Note-se que, segundo Jean Chevalier, a noqueira está associada, na tradição grega, ao dom da profecia (CHEVALIER, 1992, p. 639), e a coroa simboliza “o caráter transcendente de uma realização qualquer bem-sucedida” (CHEVALIER, 1992, p. 289). Considerando-se os profetas aqueles que falam em nome de Deus, a imagem da “coroa” apenas reforça a essência divina da pregação de Antônio, alegoricamente referida na seguinte passagem do texto hagiográfico:

3. Tendo-se regozijado muito com a sua chegada um nobre varão, de nome Tiso, devoto, foi apresentar ao homem de Deus Antônio, os seus sinceros préstimos de delicadeza. [...]. 4. Na verdade, o referido varão possuía, não longe da habitação dos frades, um local plantado de árvores, onde se desenvolvera simultaneamente, entre as árvores da floresta, uma noqueira de um modo estranho na formação da sua copa: seis pernas que saíram do seu tronco, tendo-se erguido para as alturas, formavam uma coroa com os ramos. 5. Um dia, o varão de Deus contemplando a sua admirável beleza, aconselhado de imediato pelo Espírito Santo, resolveu mandar fazer para si, sobre ela, uma cela, sobretudo, porque o local oferecia uma oportunidade para a solidão e um repouso propício para a contemplação (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 49).

Sentindo que o esgotamento de sua disposição física se agrava, pede a um de seus companheiros, de nome Rogério, que seja conduzido a Pádua, para a Igreja de Santa Maria. Apesar da oposição dos demais frades, Frei Rogério atende ao pedido de Antônio. Após preparar o carro para a viagem, parte com o santo rumo a Pádua. Próximo à cidade, encontram Frei Vinoto, que estava justamente se dirigindo a Campo de Sampiero a fim de visitar Antônio. Ao perceber o sensível agravamento do estado de saúde do confrade, Frei Vinoto o convence a desistir do seu propósito e se instalar em Arcella, a caminho de Pádua, no acampamento dos irmãos.

Em Arcella, sua saúde se torna ainda mais debilitada. Um irmão confere-lhe a sagrada unção. Santo Antônio irá falecer no dia 13 de junho de 1231: “15. E de mãos estendidas e as palmas juntas, cantando com os irmãos os salmos penitenciais, finou-se. E tendo-se aquela santíssima alma mantido suspensa quase meia hora, foi absorvida no abismo da claridade.”(VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 56).

Prevedendo o impacto que o anúncio do falecimento do santo causaria na população, e temendo o afluxo de fiéis ao acampamento, os frades tentaram, em vão, manter o controle da situação com a ocultação da triste notícia. Entretanto, o povo acabou por tomar conhecimento da morte de Antônio, e, comovido, dirigiu-se à habitação dos frades, em Arcella, onde se resguardava o corpo:

1. Enquanto os frades ocultavam em absoluto aos estranhos e, com toda a precaução, aos amigos e conhecidos, o seu ditoso trânsito, para que, não fossem massacrados pela afluência do público, meninos em bando, percorrendo a cidade, bradavam dizendo: “Morreu o padre santo! Morreu santo Antônio!”, 2. Quando o povo ouviu estes brados, ocorreu a Arcella, em grossas fileiras, e completamente esquecido da sua profissão, com a qual angariava o pão de cada dia, como um enxame de abelhas, assedia a residência dos frades (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 56).

Como nos informa o notório historiador Jacques Le Goff, “Desde a origem, a importância central do corpo durante a vida e após a morte constitui [...] o aspecto primordial do culto dos santos” (LE GOFF, 202, v. 2, p. 451). E os devotos de Santo Antônio não constituíram exceção: resistiram de forma contundente ao traslado do corpo:

1. Tendo, pois, os frades, que residem junto à igreja Santa Mãe de Deus, chegado a Arcella, dispunham-se a levar o corpo sacratíssimo do bem-aventurado Antônio, para a sua residência. [...] 3. Mas os habitantes de Capo di Ponte, quando se aperceberam disso, opuseram-se unânime e fortemente aos frades e, para que se não pudesse fazer de modo nenhum o que tinham planejado, depois de multiplicarem os piquetes de homens armados, fizeram com que a residência fosse guardada, dia e noite (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 58).

Enfim, foi necessária a mobilização das personalidades mais influentes do mundo religioso e laico da cidade para que o corpo do santo fosse conduzido com segurança até a Igreja de Santa Maria, Mãe de Deus, em Pádua, onde seria sepultado. Durante o percurso, o povo formou um extenso cortejo, em que vários fiéis seguravam velas acesas, que produziam o efeito de uma infinita quantidade de luminárias, clarificando toda a cidade:

[...] 11. Efectivamente, o Podestá da cidade, não podendo tolerar a sublevação do povo, convocou, pela voz dos pregoeiros, toda a população civil, para junto do seu palácio e, reunido o conselho, isolando na zona sul aquela facção que cortara a ponte, proibiu, mandando anunciar pelos pregoeiros, que não regressassem aos seus lares, por todo aquele dia, sob ameaça de juramento e perda de todos os bens.
12. Depois destes acontecimentos, o Bispo da cidade com todo o clero e bem assim o Podestá com um grande número de cidadãos vão a Arcella e, organizadas as procissões, ao som de hinos, aplausos e cânticos religiosos, com o admirável júbilo de toda a gente, transportaram o corpo do bem-aventurado Antônio através de Capo di Ponte para a igreja de Santa Maria, Mãe de Deus (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 65).

Segundo a *Legenda Assidua*, Antônio não realizou milagres em vida: as graças alcançadas através da intercessão do santo teriam se iniciado no mesmo dia do sepultamento. Trata-se, sobretudo, da cura de doentes, levados à Igreja de Santa Maria. Com a rápida propagação dos milagres atribuídos a Santo Antônio, multiplicou-se o número de fiéis e acentuou-se a profundidade da devoção. O local de seu sepulcro passou a ser cada vez mais reverenciado. Por fim, tanto o povo quanto o clero rogavam pela beatificação. Dessa forma, o processo de canonização foi iniciado apenas um mês após o sepultamento:

2. Canta a assembléia sagrada do clero; clama o povo devoto; todos, a uma só voz e querer unânime, concordam e insistem, com o voto de todos, em que se envie à Cúria delegados, para tratarem da canonização do bem-aventurado Antônio. 3. De seguida, convoca-se uma conferência solene para tratar, entre o clero e o povo, precisamente deste assunto e, para que se ausculte um só coração da multidão, decide-se pela assembléia plenária. 4. Que mais? Assina o Bispo e o clero; o Podestá da cidade, com os nobres e o povo. Ainda não havia decorrido um mês completo depois da morte do Santo e já enviam à Sé Apostólica delegados que sobressaem pela nobreza de costumes e venerandos pela sua condição social (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 70).

No ano seguinte, após a publicação e aceitação dos milagres pela Cúria Pontifícia, o processo foi concluído. Em 30 de maio de 1232, Santo Antônio foi canonizado sob o pontificado do Papa Gregório IX,⁴⁴ que havia sido declarado protetor da Ordem em 1220, a pedido do próprio Francisco de Assis.

⁴⁴ O Papa Gregório IX, amigo pessoal de São Francisco, exerceu o pontificado entre 1227 e 1241. Em 1228, havia sido responsável pela canonização do santo de Assis, e, logo em seguida, encomendou a Tomás de Celano

Em 1946, foi proclamado Doutor da Igreja através da bula *Exulta Lusitania Felix*, promulgada pelo Papa Pio XII.

Por fim, ressaltamos que Santo Antônio é representado na iconografia cristã essencialmente de duas formas: na mais antiga, aparece portando a Bíblia, em alusão ao seu notório conhecimento das Escrituras. A partir de meados do século XV e, sobretudo no decorrer do século XVI, figura segurando o Menino Jesus no colo. Esta última imagem associada ao santo tem origem em relatos hagiográficos, a exemplo do trecho que se segue, registrado na *Crónica da Ordem dos Frades Menores*, onde Antônio é visto por um hospedador em uma câmara, em oração, com Jesus nos braços, conforme fragmento transcrito a seguir:

E parou mentes cuidadosamente contra o lugar donde horava samto Amtonio soo e vio escomdidamente per huua fresta aberta huum moço em nos braços de samto Amtonio, muy fermoso e alegre, em figura de Christo, ao quall samto Amtonio abraçava e beijava muitas, vegadas, comtemplando ena cara delle (CRÓNICA DA ORDEM DOS FRADES MENORES, 1918, p. 248).

a *Primeira Vida de São Francisco*, como consta no prólogo da obra: “Fiz isso por ordem do glorioso Papa Gregório, conforme consegui, embora em linguagem simples” (CELANO, 1986, p. 17). Gregório IX, conhecido pelo combate aos hereges, é considerado o fundador da inquisição papal, instituída em 1231, em que os infieis eram submetidos ao julgamento do tribunal eclesiástico e, em seguida, à autoridade civil para o cumprimento da pena a eles imputada. Para desempenhar a tarefa de interrogar os acusados, Gregório IX designara as Ordens Mendicantes, sobretudo os dominicanos (ver LOYN, 1992, p. 208).

2 SERMÕES ANTONIANOS: CONFLUÊNCIAS E INFLUÊNCIAS

A obra de Santo Antônio de Lisboa é conduzida por três vertentes fundamentais: a Sagrada Escritura, considerada a obra mais lida na Idade Média; o pensamento dos Padres da Igreja, essencial para o direcionamento da exegese bíblica; e os compêndios de história natural, com particular relevo para o bestiário medieval, reputado como o segundo livro mais manuseado no período medieval, depois da Bíblia (WOENSEL, 2001, p. 15). Todos esses elementos caracterizam de maneira singular a forma como a sociedade medieval percebia o mundo, o que faz dos *Sermões* um reflexo da visão que os homens da Idade Média possuíam a respeito do universo que os cercava.

Acrescentam-se a essas influências todos os traços constituintes do que ficou conhecido como *arspraedicandi*, teoria da oratória sacra que se sedimentou justamente no período em que Antônio produziu seus sermões, e que tem a sua origem, essencialmente, nos cultos realizados pelos judeus antes mesmo do nascimento de Jesus. A predicação de Antônio representa, dessa forma, um espelho dos preceitos retóricos de sua época, amplamente empregados em seus sermões. Em seguida, serão abordados os principais tópicos que influenciaram o legado retórico-poético de Santo Antônio.

2.1 A Sagrada Escritura

A Bíblia foi a fonte de inspiração da maioria das produções intelectuais da Idade Média. Também como atributo, foi cultuado desde os primeiros anos da nossa era: ainda no século III, as Escrituras surgiram em formato de lâminas, que substituíram os cilindros de difícil manuseio, onde era preciso desenrolar o suporte da leitura. Esse fato é indicativo da premência dos clérigos em consultar constante e livremente o livro sagrado. Entretanto, apesar da necessidade da Igreja de utilizar a Bíblia enquanto depositária das intenções de Deus para com os homens, somente no segundo terço do século XIII foi possível difundir um texto mais exato das Escrituras (LOBRICHON, 2002, v. 1, p. 108). Trata-se justamente do

século de grande florescimento da *ars praedicandi*, e da composição dos sermões de Santo Antônio de Lisboa.

Há cerca de 6.000 citações de passagens bíblicas nos sermões de Santo Antônio, sejam elas implícitas ou explícitas. Essas referências permitem uma interpretação, sobretudo, de sentido moral, em harmonia com o que pregava o beneditino Guiberto de Nogent, mentor de Antônio no que se relaciona à exegese bíblica. Segundo Nogent, conforme veremos adiante, há quatro interpretações possíveis da Sagrada Escritura: histórica, que privilegia a perspectiva considerada “real” dos acontecimentos; alegórica, em que predomina o sentido simbólico dos fatos; a tropológica ou moral, que se concentra sobre a questão da edificação e exemplaridade; e, por fim, a anagógica, cuja compreensão prescinde de um estágio mais elevado de espiritualidade. A preferência de Antônio pelo sentido tropológico ou moral reflete uma tendência não rara na visão de mundo do homem medieval: nota-se que um dos principais aspectos dos bestiários é a conotação moral que se atribui à história narrada. Apesar da predominância da interpretação de sentido moral no que se refere à exposição dos fatos bíblicos, podem-se observar também nos sermões fragmentos onde prevalecem os sentidos anagógico e alegórico.

A importância da Sagrada Escritura nos sermões de Santo Antônio é explicitada no Prólogo Geral de sua obra, onde o santo compara a Bíblia à terra fecunda, da qual se extrai a erva, que representa o sentido alegórico; a espiga, que significa o sentido moral; e o grão maduro, que simboliza o sentido anagógico, reservado àqueles que possuem elevado grau de espiritualidade. Essa comparação da Escritura com a terra traduz com propriedade a forma como o homem medieval concebe o mundo material: um conjunto em que os elementos estão dispostos de forma harmoniosa e interdependente, de acordo com as leis divinas. Cada elemento precisa ser devidamente decifrado para que se cumpram os desígnios de Deus:

Está escrito no Gênesis: na terra de Hevilat nasce ouro e o ouro daquela região é ótimo. Hevilat interpreta-se parturiente e significa Sagrada Escritura, a qual é como a terra, que primeiramente produz a erva, depois a espiga e, finalmente, o grão maduro na espiga. A erva constitui a alegoria, que edifica a fé, segundo o dito: produza a terra erva verdejante; na espiga, chamada assim de *spiculus* (ponta), entende-se a moralidade, que informa os costumes e com a sua doçura traspassa e fere o ânimo; no grão maduro, figura-se a anagogia, que trata da plenitude do gozo e da felicidade angélica [...] (ANTÔNIO, 1997, p. 5).

Nota-se nos *Sermões* a utilização frequente do método da concordância, em que textos bíblicos são expostos em consonância uns com os outros. Esse método proporcionaria ao orador a faculdade de somente expor aos ouvintes a doutrina aceita como autêntica palavra de

Deus, evitando-se, assim, interpretações e testemunhos equivocados. Por vezes, Antônio substitui citações da Sagrada Escritura por enunciados retirados dos bestiários medievais, principalmente no início dos sermões. Essa reciprocidade entre os dois livros mais lidos durante a Idade Média é possibilitada tanto pela própria origem eclesiástica dos bestiários, como pelo caráter alegórico da Bíblia e pela concepção que os medievais guardavam da natureza, simbolizada através da imagem de um outro livro escrito por Deus, tal qual as Escrituras.

É importante ressaltar que a prática de interpretação dos livros sagrados teve início em épocas remotas: a leitura e os comentários dos textos bíblicos eram realizados nos cultos judeus anteriores ao nascimento de Cristo. Nos primeiros anos da nossa era, Jesus participava ativamente dessa tradição “retórica”. Por fim, o Cristianismo acabou por propagá-la, mais tarde, utilizando também como fonte ou prova apodíftica o Novo Testamento. Este seria compreendido pelos cristãos como o cumprimento das profecias anunciadas no Primeiro Testamento. Dessa forma, eram comuns as correlações entre fatos enunciados, respectivamente, no Antigo e no Novo Testamentos.

Digna de menção é a reverência de São Francisco à Sagrada Escritura. A Ordem dos Frades Menores surgiu justamente em função da insatisfação de Francisco no que se refere ao cumprimento dos verdadeiros preceitos cristãos, tais como eram mencionados no Evangelho, e dos quais a Igreja havia se afastado. A essência da doutrina de São Francisco consistia, portanto, em viver estritamente de acordo com a filosofia de Jesus, expressa no Novo Testamento.

Considera-se Francisco uma das personalidades mais notáveis da Idade Média. Sua figura influenciou especialmente a sociedade do século XIII, fato que contribuiu para acentuar a expansão e eficácia do discurso de Antônio como membro da ordem franciscana. Erich Auerbach nos proporciona uma sensível descrição da natureza do pensamento de Francisco, onde resplandece a perfeita comunhão entre a suavidade de sua mensagem e o rigor de seus princípios: “Sua personalidade sobressai em virtude de seus muitos contrastes. Sua piedade, ao mesmo tempo solitária e popular, seu caráter, ao mesmo tempo doce e austero, e seu comportamento, ao mesmo tempo humilde e áspero, tornaram-se inesquecíveis” (AUERBACH, 1997, p. 65).

Santo Antônio, ao abraçar a Ordem dos Frades Menores, pode propagar, através dos seus sermões, a doutrina da Igreja em sua essência, doutrina esta que havia profundamente estudado na época em que frequentava as bibliotecas do Mosteiro de São Vicente de Fora e do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Antônio orientou sua prédica, principalmente, aos

cátaros e albigenses, adeptos de concepções maniqueístas, desprendidos de todo bem material, inclusive a natureza, e cépticos no que diz respeito à encarnação e ressurreição de Cristo, bem como aos sacramentos, incluindo-se o casamento. Por conseguinte, para Antônio, o ensinamento e a conseqüente aceitação da doutrina do Novo Testamento se transfiguravam na própria conversão.

Para exemplificar o emprego proficiente do recurso à autoridade bíblica que Antônio apresenta em seus escritos, valemo-nos da análise do sermão “O pelicano comparado a Cristo”, que contém várias alusões à Sagrada Escritura.

2.1.1 “O pelicano, comparado a Cristo”

O pelicano é uma ave pequena que se deleita com a solidão. Diz-se que mata os seus filhos pequenos, agredindo-os, e os chora. Três dias depois, fere-se, e eles voltam à vida com o seu sangue derramado. Também Cristo, pequeno pela humildade, solitário na oração, porque, no dizer dos Evangelhos, *pernoitava em orações e habitava em lugares desertos*, matou com uma espécie de agressões os seus filhos Adão e Eva juntamente com a sua posteridade, quando disse: *Maldita a terra nas tuas obras, etc. e: És pó e ao pó hás-de voltar*. Mas depois chorou-os. Diz no Salmo: *Como quem chora e está em tristeza, assim eu me humilhava*.

Lê-se no segundo livro dos Reis que David, *cheio de tristeza, subiu ao cenáculo e chorou, dizendo: Filho meu Absalão, filho meu Absalão, quem me dera morrer por ti?* Também Cristo, contristado com a morte do gênero humano, subiu ao cenáculo da cruz, e ali chorou, porque, na frase do Apóstolo aos Hebreus, *ofereceu com lágrimas e com um grande clamor*. Pôde dizer: Filho meu Adão, Adão meu filho! Quem me dera morrer por ti, isto é, que a minha morte te aproveite!

Passados três dias, figura dos três tempos da natureza, da letra e da graça, feriu-se a si mesmo, ou seja, permitiu ser ferido, cobriu com o seu sangue os filhos mortos e fê-los reviver. E tudo isto procedeu do nímio amor com que nos amou. S. João: *Como amasse os seus que estavam no mundo, amou-os até o fim, até a morte*.

Portanto, os teus filhos são verdadeiramente teus, porque remidos com o teu sangue. Oxalá sejam teus e não seus, isto é, dados à sua carne: *Os seus não o receberam*. Para serem teus importa que sejam como renovos de oliveiras (ANTÔNIO, 2000, p. 293).

O sermão “O pelicano comparado a Cristo” foi escrito em celebração à Festa dos Santos Inocentes, considerados os primeiros mártires cristãos. Dessa forma, o episódio bíblico que fundamentará todo o sermão se encontra no Evangelho Segundo São Mateus, intitulado “Fuga para o Egito e massacre dos inocentes”: “Então Herodes, percebendo que fora enganado pelos magos, ficou enfurecido e tentou matar, em Belém e em todo o seu território, todos os meninos de dois anos para baixo, conforme o tempo de que havia se certificado com os magos” (Mt 2, 16-18).

Trata-se da seguinte passagem bíblica: os três reis magos procuraram o rei Herodes com a intenção de localizarem o recém-nascido Rei dos judeus. Os sacerdotes de Herodes apontaram Belém de Judá, na Palestina, como o local de nascimento. Herodes, então, dissimulando suas verdadeiras intenções, pediu que os reis magos voltassem para confirmar se haviam encontrado o futuro Rei. Entretanto, ao retornarem de Belém, os magos receberam o anúncio, através da visita de um anjo, de que deveriam evitar o encontro com Herodes, pois o Menino Deus corria risco de vida. Dessa forma, regressaram por outro caminho. Herodes, ao perceber que seu plano havia fracassado, mandou que fossem executados todos os meninos com menos de dois anos de idade da região, decreto cumprido imediatamente pelos soldados do seu exército. A Festa dos Santos Inocentes remonta ao século IV.

Neste sermão, Santo Antônio estabelece um paralelo do episódio dos Santos Inocentes com o simbolismo do pelicano, que mata os filhotes para lhes devolver a vida com seu próprio sangue. Da mesma forma, Jesus, involuntariamente causa a morte de várias crianças inocentes, sacrificadas por ordem do rei Herodes, redimiu a todas as pessoas com seu próprio sangue, e restituiu aos inocentes a vida eterna. Deve-se assinalar que o sermão se inicia com um comentário significativo: “O pelicano é uma ave pequena que se deleita com a solidão”. O adjetivo “pequena” significa a humildade de Jesus, e, em uma segunda acepção, a própria humildade dos franciscanos, que se intitulam “frades menores” e abraçam a pobreza como símbolo do desapego às coisas materiais. O fato de a ave se deleitar com a solidão nos remete ao estado de contemplação, necessário para se alcançar a transcendência e a ascese espiritual, bem como à origem monástica do franciscanismo,

Nota-se que o sermão contém várias citações bíblicas, tanto explícitas quanto implícitas. As citações explícitas são facilmente identificadas. A primeira pode ser observada logo no início do sermão, quando Santo Antônio compara Cristo ao pelicano: “Também Cristo, pequeno pela humildade, solitário na oração, porque, no dizer dos Evangelhos, *pernoitava em orações e habitava em lugares desertos*, matou com uma espécie de agressões seus filhos [...]”. Esse trecho se refere, respectivamente, às seguintes passagens do Evangelho Segundo São Lucas: “Naqueles dias, ele foi à montanha para orar e passou a noite inteira em oração a Deus” (Lc, 6, 12), e “O menino crescia e se fortalecia em espírito. E habitava nos desertos” (Lc, 1, 80). Assim, a alegoria expressa pelo pelicano torna-se manifesta logo no princípio do sermão, tendo em vista que o assunto a ser tratado, por si só, já se converte em um “recurso” eloquente, capaz de captar a atenção do público. A partir de então, o ouvinte se mantém atento e desejoso de conhecer os desdobramentos do pensamento inicial.

Já no primeiro parágrafo do sermão, Antônio estabelece a analogia entre o Antigo e o Novo Testamentos, explicitada na seguinte passagem: Cristo “matou com uma espécie de agressões os seus filhos Adão e Eva juntamente com a sua posteridade”. Ora, a vida de Jesus, a quem se designa Cristo, é relatada no Segundo Testamento, enquanto o episódio de Adão e Eva é descrito no Gênesis, que pertence ao Primeiro Testamento. Logo, a referência à “morte” de Adão e Eva reflete a concepção de correspondência entre os Testamentos, idéia recorrente no universo medieval.

A segunda citação explícita está presente ainda na primeira parte do sermão, quando Santo Antônio menciona o salmo de onde se extraiu a idéia que será desenvolvida: “Diz no salmo: Como quem chora e está em tristeza, assim eu me humilhava”. Cumpre notar que a alusão à humilhação também está em harmonia com o princípio de humildade da Ordem Franciscana, consoante à referência ao Evangelho segundo São Lucas que encerra o sermão “Através da humildade se alcança a glória”, de Santo Antônio: “Todo o que se humilha será exaltado” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 233).

No início do segundo parágrafo, pode-se verificar a terceira citação bíblica explícita, referente ao Livro dos Reis: “Lê-se no segundo livro dos Reis que David, cheio de tristeza, subiu ao cenáculo e chorou, dizendo: Filho meu Absalão, [...], quem me dera morrer por ti”, onde se compara David a Cristo, que subiu à cruz para morrer em salvação do “gênero humano”, reforçando-se a analogia entre os dois Testamentos.

A quarta citação explícita é expressa na seguinte passagem: “[...] na frase do Apóstolo aos Hebreus, ofereceu com lágrimas e com um grande clamor”. Segundo a *Bíblia de Jerusalém*, esse extrato é inserido em Hebreus, “O sacerdócio de Cristo”, e relatado como se segue: “É ele que, nos dias de sua vida terrestre, apresentou pedidos e súplicas, com veemente clamor e lágrimas, àquele que o podia salvar da morte; e foi atendido por causa da sua submissão” (Heb. 5,7). O fragmento confirma a idéia de humildade já referida na primeira citação explícita, quando, ainda no princípio do sermão, Antônio compara Cristo ao pelicano.

Logo após, traça-se um paralelo entre a frase de David e as palavras comovidas de Jesus: “Filho meu Adão [...] Quem me dera morrer por ti”. Tal citação reitera, mais uma vez, a analogia entre os dois testamentos, tornando transparente a concepção segundo a qual o Novo Testamento seria o cumprimento do Antigo, tão cara ao homem medieval. A quinta citação explícita da Bíblia pode ser percebida no terceiro parágrafo, e refere-se à crucificação de Cristo, conforme nos relata São João: “S. João: Como amasse os seus que estavam no mundo, amou-os até o fim, até a morte”, idéia correlata à atitude dos pelicanos, que amam

seus filhotes até à morte, uma vez que, para fazê-los reviver, derramam sobre eles o seu próprio sangue.

As primeiras citações bíblicas implícitas presentes no sermão encontram-se logo no primeiro parágrafo: “Maldita a terra nas tuas obras” e “És pó e ao pó hás-de voltar”. Ambas são extraídas do Livro do Gênesis, no Primeiro Testamento, e são assim expressas, respectivamente: “Ao homem, ele disse: ‘Porque escutaste a voz da tua mulher, e comeste da árvore que eu te proibia comer, maldito é o solo por causa de ti! Com sofrimento dele te nutrirás todos os dias de tua vida’” (Gen., 3, 17), e “Com o suor de teu rosto comerás teu pão até que retornes ao solo, pois dele foste tirado. Pois tu és pó e ao pó tornarás” (Gen., 3, 19). Nota-se que tais alusões ao Gênesis ocorrem imediatamente após o trecho do sermão onde Antônio enuncia que “Cristo matou [...] Adão e Eva juntamente com a sua posteridade”, e enfatizam a noção do pecado e da fugacidade do mundo terreno. No final do primeiro parágrafo, sugere-se a idéia de remissão: “depois chorou-os”, ou seja, depois, no Novo Testamento, Jesus chorou na cruz, “contristado com a morte do gênero humano”. No final do segundo parágrafo, torna-se transparente a idéia de perdão concedido através da imolação de Cristo: “Adão, meu filho! Quem me dera morrer por ti”.

A terceira citação implícita está presente no último parágrafo do sermão: “Oxalá sejam teus e não seus, isto é, dados à sua carne: Os seus não o receberam”, e se refere ao Evangelho segundo São João: “Veio para o que era seu e os seus não o receberam” (Jo., 1, 11). Representa o não reconhecimento do Messias pela humanidade e a conseqüente imolação de Jesus Cristo.

No que se refere ao simbolismo animal, observa-se que os pelicanos são descritos desde a Antiguidade, conforme nos demonstra o trecho abaixo, extraído da *História dos animais*: “Quanto aos pelicanos, que vivem sobre o curso das águas, eles engolem as grandes conchas lisas; após tê-las feito cozinhar na parte que precede seu estômago, eles as expõem para poder abri-las, extrair a carne e comê-las” (ARISTÓTELES, 1969, p. 160; traduzimos).

A exposição de Plínio sobre os pelicanos, em *História natural*, assemelha-se muito à de Aristóteles:

[...] se parecem com os cisnes, e não se veria nenhuma diferença se eles não tivessem na própria garganta uma espécie de primeiro ventre. É lá que esse animal insaciável acumula tudo, e a capacidade desse papo é surpreendente; pois, tendo acabado sua provisão, ele a reconduz pouco a pouco ao seu bico, e a faz descer, por uma espécie de ruminação no ventre verdadeiro (PLÍNIO, 1850, LXVI, 1, não paginado; traduzimos)

A idéia da recondução apresentada em Aristóteles e Plínio se manteve nos bestiários, porém sob outro prisma. Está no *Fisiólogo* a origem da legenda de acordo com a qual o pelicano, após matar seus filhotes, faz com que eles ressuscitem derramando seu próprio sangue sobre eles. Mantém-se, assim, a metáfora da recondução, agora associada aos filhotes dos pelicanos, que são reenviados à vida através do sangue dos pais. Vejamos o que nos aponta o bestiário de Pierre de Beauvais:

David disse no salmo CI: ‘Sou semelhante a um pelicano’. O Fisiólogo diz do pelicano que ele gosta muito dos seus filhotes. Uma vez que nascem e crescem, batem no rosto do pai, e o pai, com raiva, por sua vez lhes bate e os mata. Após três dias, abre seu próprio flanco com bicadas e se deita sobre os filhotes mortos; derrama o sangue de seu flanco sobre eles, e é assim que os ressuscita.

[...] Nós lhe batemos no rosto, pois servimos a todas as criaturas que ele fez, e não servimos ao próprio Criador. É por isso que Nosso Senhor Jesus Cristo subiu sobre a Santa Cruz, e consentiu que se abrisse seu flanco, de onde saíram o sangue e a água que permitiram nossa salvação na vida eterna. A água é a graça do batismo; o sangue é o cálice do Novo Testamento que Nosso Senhor recebeu entre as mãos [...] (BESTIAIRES, 1995, p. 25; traduzimos).

Nota-se que, já no relato de Pierre de Beauvais, tanto David quanto Jesus estão associados à simbologia do pelicano, perfazendo uma analogia entre os dois Testamentos e o *Fisiólogo*, analogia esta que se mantém no sermão de Santo Antônio.

Em *Bestiairedivin*, GuillaumeleClerc também faz menção à comparação de David com o pelicano, e narra o episódio em que o pelicano mata seus filhotes, que lhe são ingratos, para depois, passados três dias, ressuscitá-los com seu próprio sangue. Ao fim do relato, Guillaume acrescenta o sentido moral da história:

Senhores, escutem agora o que isso significa: [...] Deus é o verdadeiro pelicano que, por nós, suportou tormentos e sofrimentos. [...] somente ele é a verdadeira autoridade; nós somos seus filhos, seus filhotes; enquanto filhos maus e perversos, batemos no rosto de Nosso Senhor [...] (BESTIAIRES, 1995, p. 64; traduzimos).

Em seguida, Guillaume faz menção à salvação através da água e do sangue de Cristo, a exemplo do bestiário de Pierre de Beauvais.

Em *Bestiaire d’unpoète*, de Thibaut de Champagne, considerada uma das grandes obras do século XIII, a história ganha outra versão: em vez de o pelicano ser responsável pela morte dos filhotes, quem os mata é um pássaro “mau e perverso”, personificação da figura do diabo. No final, desvenda-se a alegoria: “Deus agiu da mesma maneira, no momento de sua Paixão: com seu doce Sangue, resgatou seus filhos do Diabo, do qual era grande o poder” (BESTIAIRES, 1995, p. 106; traduzimos).

Brunetto Latini, em seu *Livredutrésor*, nos revela uma versão parecida com as anteriores, mas com pequenas alterações. Nesse caso, o pai mata os filhotes, mas é a mãe quem os ressuscita com seu próprio sangue. Em seguida, Latini nos relata que, em outra interpretação da história, os filhotes nascem desprovidos de vida, e seus pais os reanimam com o próprio sangue. Segue-se a moral da história: “Mas seja como for, a Santa Igreja dá um bom testemunho dessa ressurreição, quando Nosso Senhor diz: ‘Sou semelhante a um pelicano’” (BESTIAIRES, 1995, p. 180; traduzimos). Tal qual o pelicano, a Igreja, que representa Jesus, ressuscita seus filhos, ou seja, seus fiéis, para a vida eterna

Na interpretação do *Fisiólogo grego*, escrito entre os séculos III e V d. C., os pais matam os filhotes, mas cabe à mãe ressuscitá-los com seu sangue. No final da narrativa, desvenda-se o simbolismo: “O pelicano é o Senhor, e os filhotes são Adão e Eva” (BESTIÁRIO, 2008, p. 115; traduzimos). No bestiário apresentado por Maurice van Woensel, a analogia entre o pelicano e a figura de Cristo é preservada: “Na iconografia cristã, o pelicano tornou-se o símbolo da Eucaristia e de Cristo, que derramou seu sangue para salvar os homens” (WOENSEL, 2001, p. 213).

Em suma, há basicamente duas versões da história contada nos bestiários medievais sobre os pelicanos. Na primeira, os filhotes agredem os pais, que, por sua vez, matam a cria. Na segunda versão, um animal inimigo mata os filhotes do pelicano. Nas duas interpretações, o final se mantém igual: os pelicanos reanimam seus filhotes com o próprio sangue, o que remete à idéia de recondução apresentada na descrição do animal presente tanto em Aristóteles quanto em Plínio, o Velho.

Deduz-se que, para restituir a vida à cria, os pelicanos morrem, assim como Jesus foi crucificado para a remissão dos pecados humanos. Dessa forma, em todos os bestiários analisados, a alegoria do pelicano representa a imolação de Cristo, cujo sangue remiu os pecadores. Percebe-se de forma latente o paralelo entre o Antigo e o Novo Testamento, em perfeita comunhão com o princípio cristão de que o Novo Testamento seria um cumprimento das profecias do Antigo.

Enfim, o sermão está em total consonância com o simbolismo da festa litúrgica à qual se destina, a Festa dos Santos Inocentes, quando várias crianças foram executadas com a finalidade de se eliminar o recém-nascido Rei dos Judeus, e depois foram agraciadas com a vida eterna, através da crucificação de Jesus. A alegoria do pelicano é esclarecida logo no início do sermão, ainda no primeiro parágrafo. A partir de então, a idéia principal é desenvolvida e traça-se o paralelo entre os dois Testamentos.

Digno de nota é o fato de Antônio abordar o mesmo simbolismo suscitado pelo pelicano no sermão intitulado “Prelado, comparado ao pelicano”. Nesse discurso, cabe ao prelado reconduzir o fiel ao caminho da vida eterna, através da repreensão: “Assim o prelado deve chamar os seus filhos [...], os quais corrige com o flagelo da disciplina e mata com a espada da áspera reprimenda” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 74).

Para finalizar o sermão, Santo Antônio faz uma advertência: “Para serem teus importa que sejam como renovos de oliveiras”, ou seja, para serem consagrados a Cristo é preciso que sejam como brotos de oliveiras, árvore que, dentro do universo cristão, simboliza a paz, conforme nos lembram Chevalier e Gheerbrant, no *Dicionário de símbolos*: “[...] foi um ramo de oliveira que a pomba trouxe a Noé no fim do dilúvio. A cruz de Cristo, segundo uma velha lenda, era feita de oliveira e cedro. É, além disso, na Idade Média, um símbolo do ouro e do amor” (CHEVALIER, 1982, p. 656). A mensagem que subjaz é: para pertencer ao reino dos céus, é preciso que o fiel busque a virtude acima de quaisquer outros bens.

2.2 O pensamento dos Padres da Igreja

No que se refere à influência do pensamento dos Padres da Igreja, observam-se, nos sermões, a presença da filosofia de Santo Agostinho, particularmente em relação ao aspecto doutrinal, sobretudo a explicação das parábolas e alegorias, e de São Gregório Magno, o principal mentor da oratória sacra. Digna de nota é ainda a presença do legado de Santo Isidoro na obra de Santo Antônio. A principal obra de Isidoro, *Etimologias*, obteve ampla repercussão durante a Idade Média.

Estima-se que a fonte de acesso ao pensamento dos Santos Padres possa ter sido as chamadas *glosas*, que consistiam em comentários de passagens da Escritura registrados nas margens e nas entrelinhas do livro sagrado. Nessas anotações, eram utilizados textos dos Padres da Igreja. Supõe-se também que Antônio tenha recorrido às *Sentenças* de Pedro Lombardo, obra oficialmente adotada do século XII ao XVI no estudo da teologia. Trata-se de um compêndio de caráter didático, onde as citações são organizadas por tópicos e dispostas em determinada sequência, em vez de acompanhar a ordem preconizada pela Bíblia. Entretanto, ainda que Santo Antônio possa ter recorrido às *glosas* ou às *Sentenças* de Pedro Lombardo à época da elaboração dos sermões, o mais provável é que tivesse conhecido os

escritos originais dos Padres da Igreja durante o período em que frequentava as bibliotecas dos mosteiros dos Cônegos Regrantes de Lisboa e de Coimbra.

2.2.1 Santo Agostinho

A figura de Santo Agostinho influenciou notadamente a cultura medieval. Estima-se que essa influência tenha sido especialmente significativa na obra de Santo Antônio de Lisboa, uma vez que, antes de ingressar na Ordem dos Frades Menores, Antônio pertenceu à Ordem dos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho. Naturalmente, durante este primeiro período, aprofundou seus conhecimentos da filosofia do Bispo de Hipona, para, mais tarde, agregá-lo à doutrina de São Francisco de Assis. A obra de Santo Agostinho toma como referência elementos da cultura antiga, para adaptá-los ao pensamento cristão. Esse ideal é expresso no Livro II, Capítulo 41, número 60, do seu tratado *A doutrina cristã*, onde Agostinho anuncia que as concepções dos antigos devem ser restituídas à sua origem: uma vez que Jesus nasceu após as grandes obras da Antiguidade Clássica, os filósofos antigos desconheciam a mensagem cristã; portanto, não puderam reverenciá-la, nem decodificar adequadamente o conhecimento do qual dispunham. Dessa forma, é preciso utilizar os preceitos antigos sob a perspectiva cristã, para recuperar o seu verdadeiro sentido essencial:

Os que são chamados filósofos, especialmente os platônicos, quando puderam, por vezes, enunciar teses verdadeiras e compatíveis com a nossa fé, é preciso não somente não serem eles temidos nem evitados, mas antes que reivindicemos essas verdades para nosso uso, como alguém que retoma seus bens a possuidores injustos (AGOSTINHO, 2007, p. 144).

O ponto de vista adotado pelo Bispo de Hipona é justificado por uma conhecida e controversa passagem bíblica, citada no mesmo texto, mais adiante:

Ora, o povo hebreu, ao deixar o Egito, apropriou-se, sem alarde, dessas riquezas (Ex 3,22), na intenção de dar a elas melhor emprego. E não tratou de fazê-lo por própria autoridade, mas sob a ordem de Deus (Ex 12,35.36). E os egípcios lhe passaram sem contestação esses bens, dos quais faziam mau uso. Ora, dá-se o mesmo em relação a todas as doutrinas pagãs (AGOSTINHO, 2007, p. 144).

No referido episódio contido no livro do *Êxodo*, Deus determina que os judeus, ao deixarem o Egito, levem consigo as riquezas dos egípcios. Santo Agostinho transporta esse

pensamento para o universo da cultura pagã, relacionando as idéias dos antigos às riquezas dos egípcios, e o universo cristão, aos hebreus.

No que se refere à arte da retórica, Santo Agostinho inspira-se em Cícero, que, por sua vez, foi o responsável pela transmissão de uma espécie de síntese da retórica grega a Roma. A figura de Agostinho dominou a teoria da pregação desde 426, ano em que finalizou a *Doutrina cristã*, até o início do século XIII. Nessa obra, dividida em quatro livros, abordam-se aspectos dogmáticos e morais e, em seguida, expõe-se o método que deve ser utilizado na interpretação da Bíblia. Finalmente, no quarto livro, considerado a última retórica antiga e a primeira retórica eclesiástica, expõe-se um tratado de oratória sagrada, a despeito das reservas do teólogo em apresentar a obra como tal. Os três primeiros livros de *A doutrina cristã* preparam para o último, de modo a submeter a pregação à sabedoria, ou seja, ao profundo conhecimento bíblico. Nesse contexto, o orador representa o veículo através do qual são revelados os sentidos ocultos das Escrituras.

Conforme demonstra o fragmento abaixo, extraído de *A doutrina cristã*, Santo Agostinho aponta três gêneros de eloquência, que correspondem aos três estilos abordados por Cícero: o estilo simples; o estilo médio, que Agostinho denomina temperado; e o sublime. Esses estilos estão em comunhão, respectivamente, com os três objetivos da pregação. O estilo simples tem como finalidade propiciar o conhecimento; o temperado, agradar ou louvar; e o sublime, comover ou converter:

A esses três objetivos (instruir, agradar e converter) correspondem três tipos de estilo, como parece ter desejado demonstrar aquele mestre da eloquência romana quando disse de modo análogo: “Ser eloquente é poder tratar de assuntos menores em estilo simples; assuntos médios em estilo temperado e grandes assuntos em estilo sublime” (Cícero, *De oratore*, 29,10s). É como se ele anexasse os três objetivos aos três estilos, desenvolvendo um só e único pensamento em sua frase: “Ser eloquente é ser capaz de falar para ensinar em estilo simples as pequenas questões; para agradar, tratando questões médias, em estilo temperado; e para convencer, expondo grandes questões, em estilo sublime.” (AGOSTINHO, 2002, p. 241).

Em conformidade com o pensamento de Cícero, Agostinho preconiza a necessidade de se misturar convenientemente os estilos de acordo com a natureza do tema abordado. O estilo simples deve favorecer a clareza; o estilo médio, o prazer; o sublime deve proporcionar uma mudança de comportamento do auditório. Observa-se que a adequada dosagem no emprego dos estilos é um importante instrumento de contenção do excesso de subjetividade e vaidade do predador. A observação da justa medida de utilização desses estilos é um dos traços que mais caracterizam a convergência da doutrina dos dois pensadores.

Em Cícero, os componentes da retórica que devem predominar em relação aos demais são o próprio orador e a eloquência, ou seja, são eles que determinam o grau de verossimilhança possível de ser atribuído a determinada circunstância. Diferentemente, Santo Agostinho atribui maior relevância à verdade e ao auditório: o predicador é considerado apenas um mediador (FUMAROLI, 1994, p. 72). Esse pensamento, por sua vez, encontra raízes na prédica de Paulo, preconizador da idéia da graça divina adaptada ao orador e ao público. De acordo com essa perspectiva, o poder de persuasão do ser humano está submetido à vontade de Deus, e o orador deixa de ser o foco da retórica, embora permaneça imprescindível a conduta exemplar do predicador para o pleno convencimento da mensagem.

O posicionamento de Santo Antônio face à arte de pregar está em total consonância com o pensamento de São Paulo e Santo Agostinho, como se pode notar no fragmento que se segue, retirado do sermão de Santo Antônio intitulado “Pregadores”: “Domina a sabedoria quem a atribui, não a si, mas ao Senhor. Esse tal vive segundo o que prega” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 102). Nesse trecho, Antônio enuncia que o homem sábio é aquele que confere suas virtudes, dentre elas o dom de pregar, não a si, mas à graça do Senhor. Somente assim é possível viver de acordo com a mensagem da prédica: sobretudo, com humildade.

Por fim, Cícero distingue a correção, a clareza e a conveniência como as principais qualidades do estilo eloquente. Para o Bispo de Hipona, porém, a clareza ocupa lugar de primazia sobre as demais qualidades, uma vez que o propósito do predicador é, antes de tudo, tornar transparentes as passagens obscuras da Sagrada Escritura.

2.2.2 São Gregório Magno

São Gregório Magno, no tratado *Regla pastoral*, influenciou a retórica sacra desde 591, ano em que foi publicada, pouco depois de São Gregório ter se tornado papa, até o começo do século XIII. A obra versa sobre o ofício sacerdotal de forma geral, e reserva uma posição de destaque para a pregação, vista como uma das obrigações essenciais dos clérigos.

São Gregório concebe o exemplo de vida do predicador como um elemento retórico fundamental e eficaz na busca do convencimento. Entretanto, sob seu ponto de vista, é para a questão do tema que as atenções devem estar voltadas, pensamento que se reflete na sua forma de explanação da oratória. Primeiramente, são enumerados trinta e seis pares de caracteres diversos opostos; em seguida, apresentam-se sermões que servirão como modelos a

serem utilizados em comunhão com os respectivos tipos de personalidade. Essas amostras de discursos devem sempre se apoiar em citações bíblicas, e dar preferência à interpretação moral dos textos selecionados. Tal método pressupõe que o pregador deva aprender seu ofício observando os modelos que são propostos.

Enfim, a grande contribuição de São Gregório à retórica de uma forma geral encontra-se na abordagem da diversidade do auditório. Aristóteles já havia considerado os múltiplos tipos de público ao tratar dos gêneros em *Arte retórica*: “São três os gêneros da Retórica, do mesmo modo que três são as categorias de ouvintes dos discursos” (ARISTÓTELES, s.d., p. 39). Entretanto, não havia escrito sobre a forma de se considerar a heterogeneidade contida em cada tipo. Sob essa nova perspectiva, o orador deve adaptar seu discurso à variedade de ouvintes, e não somente de auditório. É o que ilustra o trecho seguinte, extraído de *Regla pastoral*: “O discurso deve adequar-se com tal arte que, sendo variados os vícios dos ouvintes, sejam-lhes apropriados de variados modos, sem diferir de si mesmo” (MAGNO, 1993). Note-se que a essência do discurso não pode “diferir de si mesma”, ou seja, a verdade nunca se altera; apenas os ouvintes são diversos.

Em *Moralia in Job*, Gregório Magno comenta o sentido moral do Livro de Jó. A partir dessa apreciação, apresenta um inventário de oito pecados capitais, liderados pelo orgulho, ao qual se seguem a vaidade, a inveja, a raiva, a melancolia, a avareza, a gula e a luxúria. Segundo o Papa Gregório, uma vez instaurados, tais vícios possibilitariam o alojamento de uma multidão de outros males. Santo Antônio, ao compor o sermão “Pecados capitais e hipocrisia, simonia, detração e adulação”, fundamenta-se amplamente na relação de vícios proposta por Magno, e nos remete, em algumas passagens, a fragmentos contidos na *Moralia*, conforme será visto no capítulo dedicado à análise da obra. Por fim, o sistema de pecados apontado pelo Papa Gregório, dentre outras muitas tentativas de classificação dos vícios humanos, se tornará o mais disseminado até fins da era medieval.

2.3 Os compêndios de história natural

Santo Antônio, em seus sermões, ao abordar a simbologia presente no universo da história natural, privilegia o mundo animal. Considerando-se o simbolismo dos bichos como instrumento retórico, essa atitude é plenamente justificável, uma vez que o bestiário medieval havia alcançado, na época em que Antônio escreveu os *Sermões*, a plenitude do

desenvolvimento e repercussão dentro da sociedade,⁵ e continha em si alguns dos elementos mais característicos do pensamento medieval, a exemplo da íntima reciprocidade entre o transcendental e o material. Trata-se, portanto, da utilização de uma “ferramenta” retórica determinante para a eficácia do discurso, tendo em vista o momento histórico em que os *Sermões* foram produzidos, bem como o público alvo a que se destinavam.

2.3.1 O simbolismo medieval

Antes de discorrer sobre o papel que os bestiários medievais desempenharam na obra de Santo Antônio de Lisboa, faz-se necessário tecer alguns comentários sobre o universo simbólico da Idade Média. Em princípio, considera-se que a Cristandade tenha funcionado como “unidade cultural” em grande parte da Europa, pelo menos no que se refere aos séculos que precederam imediatamente o advento do Renascimento. Entretanto, essa unificação não pode ser estendida de forma indiscriminada a todos os aspectos culturais que caracterizam o período.

No que se refere em especial ao universo simbólico, tendo-se em conta o elevado patamar que ocupava o símbolo na concepção de mundo do homem medieval, é preciso considerar o sentido ambivalente inerente a cada elemento configurado. Assim, a um único elemento podem ser atribuídas significações diversas, por vezes até antagônicas. É o caso da simbologia da qual é revestido o leão, animal que tanto pode ser associado ao diabólico quanto ao sagrado. A primeira acepção está relatada no Livro dos Salmos: “Salva-me da goela do leão, dos chifres do búfalo minha pobre vida!” (Salmo 22, 22). A segunda está presente nos bestiários, de acordo com os quais o leão ressuscitaria seus natimortos, personificando, assim, a imagem de Deus: “(o leão) dorme de olhos abertos e quando nascem seus filhotes estes ficam inertes até que, no terceiro dia, o pai leão, rugindo com força, desperta o filhote para a vida” (WOENSEL, 2001, p. 207). Essa duplicidade de significados pode ser observada em grande parte dos animais que povoam o imaginário medieval, fato que nos aponta para uma questão crucial, quando se trata de decodificar qualquer sistema simbólico: a necessidade de se contextualizar histórica, social e culturalmente os elementos em jogo. Michel Pastoureau põe em relevo o caráter indissociável entre os símbolos e as circunstâncias em que foram criados ou estiveram em vigor, através do seguinte relato:

⁵ “Depois da chamada ‘Renascença medieval do século XII’ (...) e com o surgimento do espírito humanista, os bestiários devotos e moralizantes vão perdendo sua utilidade e popularidade” (WOENSEL, 2001, p. 31).

Outro exemplo, relativo ao mundo animal: o pesquisador que apoiasse seus trabalhos em nossas taxonomias modernas – considerando a simples noção de “mamíferos”, [...] – provavelmente nada entenderia da simbólica animal na arte e na literatura da Idade Média. O golfinho, por exemplo, não figura como mamífero (noção evidentemente desconhecida), mas como rei dos peixes, encontrando-se por isso dotado de uma coroa e de forte significação cristológica (PASTOUREAU, 2006, v. II, p. 498).

Outro fator digno de nota, no que diz respeito à simbologia medieval, é o fato de o símbolo resultar, ou de uma analogia entre dois elementos, ou da relação de semelhança que possa haver entre determinada coisa e uma idéia. Na Idade Média, são comuns associações entre o universo terreno e o transcendental. O homem medieval busca decodificar essa relação entre os dois planos, o material e o espiritual, com o fim de decifrar a verdadeira essência que o mundo visível oculta. É nesse sentido que deve ser entendido o bestiário, onde são atribuídos aos animais comportamentos ou características relacionadas ao mundo sensível (que representam, portanto, “coisas”), mas que revelam virtudes ou vícios fundamentalmente humanos (associados, dessa forma, a “idéias”). A etimologia, representada na Idade Média principalmente pelo célebre Isidoro de Sevilha, compartilha do mesmo mecanismo. Nesse caso, são as palavras que escondem a verdade transcendental dos seres e das coisas. Naturalmente, a idéia de etimologia do homem medieval exclui a concepção da lingüística moderna proposta por Saussure no que se refere à “arbitrariedade do signo”, que desarticula a possível relação entre o conceito, por um lado, e a grafia e o som a ele correspondentes, por outro.

Nota-se que o simbolismo da Idade Média está fundamentado, sobretudo, em três tradições: o universo bíblico, preponderante sobre as demais heranças; a cultura greco-romana; e a cultura dos ditos povos bárbaros, dentre os quais figuram os celtas. No mundo medieval, os componentes essenciais dessas três tradições se sobrepõem e se mesclam. Por essa razão, é tão comum encontrar elementos simbólicos pertencentes ao mundo medieval em sociedades que atingiram o auge de seu amadurecimento em período bem anterior. Essa característica é refletida na noção de ambivalência que perpassa uma vasta parcela da simbologia medieval. Cita-se como exemplo a aranha: no sermão de Santo Antônio de Lisboa intitulado “A aranha e a mosca”, o animal aparece como representação do diabo, de acordo com o simbolismo propagado através dos bestiários medievais; na lenda grega da Aracne, a mortal é transformada em aranha após desafiar as habilidades da deusa Atena na arte da tecelagem, o que caracteriza a submissão do mundo terreno ao mundo espiritual.

Enfim, para concluir essa breve exposição sobre a simbologia medieval, cita-se uma frase representativa deste sistema de códigos que, embora sejam passíveis de serem

decodificados, nem por isso abandonam seu caráter enigmático: “No mundo dos símbolos, sugerir é frequentemente mais importante que dizer, sentir que compreender, evocar que provar” (PASTOUREAU, 2006, v. II, p. 508).

2.3.2 Os bestiários medievais

Definidas essas concepções preliminares sobre o símbolo, e para retomar o fio condutor mais precisamente do simbolismo animal, é preciso observar que as ciências naturais se fazem presentes nos sermões, sobretudo, através da utilização do bestiário medieval. Segundo Maurice van Woensel, os bestiários são

[...] textos alusivos que tomam os bichos como imagens, metáforas, representações deformadas dos seres humanos. Como tais, permitem ao homem um distanciamento em relação a si mesmo que o torna *desarmado* para absorver, sem maiores defesas narcísicas, as intenções críticas moralizantes que neles se expressam (WOENSEL, 2001).

Os bestiários medievais, amplamente reconhecidos pelo caráter didático possibilitado pela alegoria que empregam, manifestam-se não somente na produção textual do período, mas também na arquitetura, sobretudo através das famosas gárgulas, e nas iluminuras. Na origem dos bestiários medievais, estão os tratados de história natural, que, por sua vez, remontam à Antiguidade grega, a exemplo da *História dos animais*, de Aristóteles (344 – 322 a.C.). O filósofo viveu em um período em que a Grécia representava o centro intelectual do Ocidente. Dedicou-se a quase todas as ciências de seu tempo, como a química, a geologia, a física, a astronomia e, especialmente, a biologia. Tal interesse particular pelas leis que regem os seres vivos advém, em parte, do fato de a família do filósofo grego ser composta, essencialmente, de médicos. Dentre seus escritos sobre biologia, o mais acessível é *História dos animais*. Trata-se de uma obra de grande vulto, produzida em meados do século IV antes da nossa era, em que são classificados animais, tendo-se como referência aspectos biológicos e comportamentais. No que se refere ao plano da obra em relação aos feitos dos animais, primeiramente são considerados a anatomia e os modos de reprodução. Por fim, são expostos os capítulos que mais interessam aos leitores modernos e a este trabalho particularmente: os hábitos. Sobretudo em relação a este último aspecto, o filósofo acaba por incluir em suas descrições algumas crenças populares que atribuíam aos animais características inverossímeis.

No primeiro século da nossa era, a obra de Aristóteles foi retomada pelo cientista, militar e diplomata Plínio, o Velho, em seu tratado *Historia naturalis*, composto de 37 livros, dos quais quatro eram dedicados aos animais: o “Livro VIII” versa sobre os animais terrestres; o “Livro IX”, sobre os aquáticos; o “Livro X” e o início do XI, sobre os animais que vivem no ar. Cada livro começa pelo animal de maior porte dentro da categoria que explora. Dessa forma, o elefante é o primeiro bicho a ser descrito no livro dedicado aos animais terrestres; a baleia inaugura o livro de animais aquáticos, e assim por diante. Trata-se da única obra da produção de Plínio que não se perdeu, e pode ser apreciada nos nossos dias. Menos criterioso que seu antecessor, Plínio incluiu em seu livro vários animais que habitavam o universo mitológico e lendário, e se tornou a principal fonte clássica dos bestiários medievais. Cumpre notar que Plínio é considerado um dos autores antigos mais copiados na Idade Média. Contam-se mais de duzentos manuscritos medievais, sejam eles completos ou incompletos, de *História Natural*. Uma das principais fontes de acesso ao conhecimento do compêndio original de Plínio é a antologia *De floratio naturali shistoriae Plinii Secundi*, que Robert de Crickelade dedicou ao rei Henrique II da Inglaterra, em fins do século XII, em função da qualidade e fidelidade do texto apresentado.

A terceira fonte principal dos bestiários, sobretudo no que se refere ao estilo, é a própria Bíblia. Sabe-se que os bestiários surgiram em ambiente eclesiástico, e que tinham função de catequese. Por isso, era natural que os seus modelos fossem inspirados em passagens da Sagrada Escritura. Nesse sentido, destacam-se o Livro de Jó, considerado o “protótipo dos bestiários”, o “Livro dos Salmos”, do profeta Daniel e o Apocalipse.

O primeiro bestiário, conhecido como *Fisiólogo*, data aproximadamente do segundo século da nossa era. Considera-se que tenha surgido nos círculos cristãos de Alexandria (Egito), cidade que, à época, mantinha o *status* de um dos mais notáveis centros de estudos e de cultura. Nesse período, conhecido como Patrística, dois grandes professores e teólogos sobressaíram: Clemente de Alexandria, nascido por volta do ano 150, e seu discípulo Orígenes, de aproximadamente 185. Esses mestres se consagraram, dentre outras razões, por utilizarem uma interpretação alegórica das Escrituras, justificada pela crença de que a natureza e os animais haviam sido criados com o propósito de revelarem a sabedoria de Deus. Essa idéia apareceria como fundamento na concepção do *Fisiólogo*, que se tornaria o livro mais lido durante a Idade Média, depois da Bíblia (WOENSEL, 2001, p. 15). A princípio, o *Fisiólogo* não apresentava um grande número de lições de caráter moral anexadas às descrições dos animais, mas, como se tratava, essencialmente, de uma obra de compilação, com o decorrer do tempo essas lições foram se tornando cada vez mais recorrentes: as lições

morais que encerram os relatos sobre os animais é uma das principais características que distinguem os bestiários dos tratados de história natural anteriores. O texto original grego do *Fisiólogo* se perdeu; entretanto, parte do conteúdo foi recuperada através de referências contidas em outros escritos. Posteriormente, a obra foi traduzida para o latim e, a partir de então, propagada nos principais centros de cultura da época. Os bestiários atingiram o pleno desenvolvimento entre fins do século XII e início do século XIII, em consonância com o período de elaboração dos sermões de Santo Antônio de Lisboa.

Cumprir lembrar que a predicação de Antônio era endereçada, originalmente, aos cátaros e albigenses, que haviam surgido no sul da França em 1140, e “acreditavam que o mundo material era perverso e maligno” (PEDRERO-SÁNCHEZ, 1999, p. 290). Essa concepção implicava em um total desprezo pela natureza. O simbolismo animal proporcionava justamente o resgate do paralelo entre o mundo material e o mundo espiritual, em que subjaz a noção de que o mundo material deveria ser decifrado como um livro escrito por Deus, da mesma forma que o sentido das Escrituras, em sua essência, também deveria ser decodificado pelos homens, para que se pudesse atender aos verdadeiros desígnios divinos.

Nota-se a estreita analogia entre a Bíblia e os bestiários medievais, primeiramente em função da própria origem eclesiástica do livro dos bichos e, em segundo lugar, pela manifesta presença do simbolismo animal na Bíblia. Essa condição de íntimo parentesco possibilita uma relação de permuta entre os dois elementos, observada nos sermões de Santo Antônio: em “A aranha e a mosca”, Antônio utiliza o bestiário para iniciar a narrativa, em vez de recorrer à Bíblia, como preconizava a estrutura do sermão medieval típico.

A função que Santo Antônio reservou ao simbolismo animal em sua obra transparece no Prólogo Geral nº 5 dos *Sermões*:

Em nosso tempo, a estuta sabedoria dos leitores e dos ouvintes degradou-se a tal ponto, que, se não encontram e não ouvem palavras elegantes, rebuscadas e altissonantes de novidade, enfastiam-se de ler e recusam-se a ouvir. E, por isso, para que a palavra de Deus, com dano das suas almas, não lhes mereça desprezo e enfado, [...] inserimos no mesmo trabalho uma exposição moral sobre a natureza de coisas e animais e etimologias de vocábulos (ANTÔNIO, 1997, p. 8).

Através do fragmento acima, percebe-se que os recursos retóricos são empregados por Santo Antônio nos *Sermões* com o declarado propósito de conquistar os ouvintes, ou, mais precisamente, convertê-los. Um dos principais instrumentos utilizados nos sermões que empregam o bestiário medieval é a alegoria. Para se entender melhor o significado de alegoria

no respectivo momento histórico em que Santo Antônio exerceu seu ofício, segue-se uma breve explicação sobre o tema.

2.3.3 A alegoria

O conceito de alegoria está intrinsecamente associado à noção de metáforas sucessivas, fundamentadas em uma relação de analogias entre duas idéias (HANSEN, 2006, p. 7). Assim, a alegoria distingue-se da metáfora porque representa um enunciado na sua totalidade, e não um vocábulo particular. Sabe-se que, enquanto a retórica greco-latina compreendia a alegoria apenas como um simbolismo que se utilizava da ferramenta linguística, os Santos Padres da Igreja e o homem medieval viam nessa possível equivalência de idéias a revelação de uma representação natural, uma espécie de projeção do mundo espiritual, legitimado pela Sagrada Escritura, no mundo material, e vice-versa.

Surgem, portanto, dois tipos de alegoria. João Adolfo Hansen define o primeiro tipo, alegoria dos poetas, como “técnica metafórica de representar e personificar abstrações”, que se utiliza da semelhança para retratar determinado conceito. Ainda segundo Hansen, o segundo tipo, alegoria dos teólogos, “[...] é cristã e medieval, tendo por pressuposto algo estranho à retórica da Antiguidade greco-romana, o essencialismo, ou a crença nos dois livros escritos por Deus, o mundo e a Bíblia” (HANSEN, 2006, p. 11). A alegoria dos teólogos configura-se, então, como um modo de compreender e interpretar o mundo, onde a natureza e a Bíblia refletem, cada qual, duas faces, uma visível e outra codificada, e se refletem reciprocamente.

A partir da segunda metade do século XVI, com a necessidade de reafirmação e expansão dos ideais da Contra-reforma, a antiga interpretação religiosa do mundo, apregoada através da alegoria dos teólogos, vai gradativamente retomando suas forças.

Enfim, a utilização de alegorias provenientes, dentre outras fontes, do bestiário medieval, tinha, para Santo Antônio, sobretudo, a finalidade de difundir os valores professados pela fé cristã, considerando o agrado do receptor/ouvinte. Antônio, como mestre de teologia, fundamentava seus sermões inspirados na simbologia animal exclusivamente na alegoria dos teólogos.

Por fim, cabe reiterar a amplitude da influência que o simbolismo animal exerceu sobre o homem medieval, sobretudo através dos bestiários, que acabariam por possibilitar a

conciliação da visão do mundo animal expresso nas Escrituras, na cultura greco-romana e nos povos bárbaros, especialmente os celtas. Cita-se como exemplo o caso do Papa Clemente VI, relatado por Michel Pastoureau (PASTOUREAU, 2006, vol. II, p. 507). Em 1352, pouco antes de morrer, Clemente VI pediu para ser sepultado “estritamente costurado em uma pele de cervo”. Em dezembro do mesmo ano, o papa faleceu e seu pedido foi atendido.

É notável o fato de, no decorrer do século XIV, o simbolismo do cervo estar associado à figura do fiel que aspira alcançar ao reino de Deus. Esse paralelo entre o cervo e o fiel já era expresso no Antigo Testamento, salmo 41: “Como o cervo bramindo por águas correntes, assim minha alma brame por ti, ó meu Deus! / Minha alma tem sede de Deus, do Deus vivo: quando voltarei a ver a face de Deus?”. Na passagem citada, o fiel se compara ao cervo que tem sede de Deus, e indaga sobre o momento em que se unirá novamente ao Senhor. Dessa forma, a simbologia do cervo acaba por evocar a passagem do mundo terreno e transitório ao mundo espiritual e eterno.

Nas culturas antigas, o cervo já estava associado ao renascimento e à eternidade, uma vez que a ele se atribuía o poder de conduzir as almas dos mortos no mundo transcendental. Tanto entre os romanos como entre os celtas, foram descobertos esqueletos de cervídeos próximos aos túmulos. É, sobretudo, essa analogia entre o cervo e o guia espiritual que encaminha a alma no Além que será preservada na Idade Média, através de textos e comentários dos Padres da Igreja, principalmente o já citado Orígenes.

Nos bestiários, o cervo representa o inimigo do demônio, personificado na figura da serpente, e habita sempre próximo a uma fonte de água pura, onde constantemente satisfaz a sua sede, como se pode observar já no *Fisiólogo grego*, escrito entre III e V d. C.: “O *Fisiólogo* diz que o cervo é muito sequioso, e a razão dessa sede é que come serpentes. Pois a serpente é um inimigo do cervo”; pouco mais adiante, se esclarece a alegoria: “De modo semelhante, a grande serpente que é o demônio será expulsa pelas águas da sabedoria divina. Assim, também foi capaz o Senhor de destruir a grande serpente, quer dizer, o Diabo [...]” (BESTIÁRIO, 2008, p. 106; traduzimos).

Dessa forma, conclui-se que o pedido de Clemente VI estava intimamente relacionado com a concepção do universo que o homem medieval encerrava, em que o mundo material era um código, a ser desvendado, dos propósitos divinos; reflete, ainda, que a simbologia medieval, neste caso em particular a simbologia do século XIV, está entremeada de crenças que remontam a épocas, à primeira vista, insuspeitas.

2.4 O desenvolvimento da prédica

Para tornar mais clara a fundamentação dos recursos retóricos empregados por Santo Antônio tanto na conversão dos hereges quanto no ensinamento da doutrina cristã aos já convertidos, torna-se necessária uma breve abordagem da história da prédica durante a Idade Média.

De forma geral, deve-se sublinhar que a sociedade medieval é composta, basicamente, de iletrados, onde a predicação funciona como um veículo de instrução para os leigos; igualmente relevante é o fato de, durante esse período da história, os aspectos políticos, sociais e religiosos estarem indissociavelmente entrecidos uns nos outros. Considerando-se ainda as características genéricas, nota-se que a prédica medieval tem por modelo a Bíblia, e é influenciada, inicialmente, pelas figuras dos profetas do Antigo Testamento, por Jesus Cristo e pelos apóstolos, particularmente Paulo.

Pode-se dividir o desenvolvimento das teorias da oratória cristã medieval em três momentos essenciais. A primeira fase, que compreende os quatrocentos anos que se seguem após o nascimento de Cristo, está centrada, primeiramente, na própria figura de Jesus, e, em um segundo plano, na personalidade de um dos maiores oradores da história: São Paulo, que viveu entre os anos três e 68 da nossa era.

A segunda fase da predicação compreende a Alta Idade Média, entre os séculos V e X, e a Idade Média Central, delimitada, para fins didáticos, no decorrer dos séculos XI e XII. A *Doutrina Cristã*, de autoria de Santo Agostinho, finalizada em 426, é considerada o marco inicial desse momento da oratória sacra. Durante este período preliminar, alguns fatores influenciaram de forma decisiva a pregação: o ministério do batismo logo após o nascimento; a ampliação das funções do bispo para além das obrigações sacerdotais, como encargos políticos e administrativos; e a concessão da autorização aos padres para exercerem o ofício da pregação, anteriormente reservado somente aos bispos. Outro fator revela o crescente prestígio do qual se revestia a pregação durante a liturgia: foi no decorrer da Alta Idade Média que começaram a ser construídos os púlpitos, inicialmente nas principais igrejas episcopais e monásticas.

Ainda nesta segunda fase da predicação, mas já durante a Idade Média Central (séculos XI e XII), merecem especial menção os teóricos e predicadores São Gregório Magno, autor de *Regla pastoral*, de 591; Rabano Mauro, que escreveu o tratado *De institutione clericorum* em 819; Guiberto de Nogent, criador do *Liber quo ordinesermonum fieri*

deveat, de cerca de 1084; e Alain de Lille, que nos legou a obra *De arte praedicatoria*, redigida em cerca de 1199. Este período está sob o jugo de um fato ao mesmo tempo político e religioso de grande repercussão: o advento das cruzadas.

A terceira e última fase da prédica medieval inicia-se em começos do século XIII, e se prolonga até o século XV, período histórico conhecido como Baixa Idade Média. Neste espaço de tempo, nota-se tanto a consolidação de um gênero de pregação totalmente consagrado ao povo, quanto um aprofundamento do estilo dirigido ao clero. Os papas incentivavam e sublinhavam a importância da prédica, a exemplo de Inocêncio III, que exerceu o pontificado entre 1198 e 1216, e estimulou a pregação, sobretudo, como instrumento de combate à heresia cátara. Enfim, o IV Concílio de Latrão, realizado em 1215, em seu décimo cânone, versava sobre a necessidade de organização da nova arte de pregar, com vistas ao aumento da eficácia do orador. É nesta fase que se estabiliza um novo gênero retórico, a predicação denominada “temática” ou “de estilo universitário”. Os principais preceptores deste período são Alexandre de Ashby, Tomás Chabhan (ou Tomás de Salisbury), Ricardo de Thetford, Juan de la Rochelle e Guillermo de Auvernia, que exerceram suas atividades entre os anos 1200 e 1250. Vale ressaltar que as Ordens Mendicantes surgiram neste período, inclusive a Ordem dos Frades Menores, à qual pertencia Santo Antônio. O santo começou a se dedicar ao ofício de pregador justamente nesses primeiros anos do século XIII, mais precisamente em 1222, ou seja, em pleno amadurecimento do novo estilo de oratória, e utilizou largamente os preceitos de seu tempo. A seguir, serão abordados mais detalhadamente os traços principais de cada etapa acima citada da história da prédica medieval.

2.4.1 Primeira fase: Jesus e a tradição judaica

O germe da predicação medieval encontra-se na pessoa de Jesus. Entretanto, nota-se que duzentos anos antes de Cristo a forma da liturgia judaica já havia se cristalizado. Os elementos dessa tradição retórica eram, basicamente, uma oração, seguida da exposição oral das Escrituras, a saber, o Antigo Testamento, e, por fim, um comentário falado do texto lido. Os debates que ocorriam fora do âmbito da sinagoga apresentavam o mesmo modelo.

Observa-se que os judeus compreendiam a sua própria história sob o prisma religioso, ou seja, o povo judeu considerava-se escolhido por Deus para cumprir uma missão por Ele

designada. Logo, era preciso decodificar os propósitos divinos expressos através de fatos históricos, para que se atingisse a verdade etérea. No que se refere à exegese bíblica, tal pensamento desencadeava uma natural tendência às interpretações múltiplas. Esse conceito, por sua vez, estará fortemente presente nos quatro sentidos de interpretação das Escrituras, amplamente difundidos na Idade Média: sentido literal, sentido moral ou tropológico, sentido alegórico e sentido anagógico. O Testamento era a prova da comunicação de Deus com o povo “eleito”, e, por essa razão, devia ser preservado, estudado e difundido entre os judeus, e somente entre eles. Desse pensamento advinha a grande importância atribuída pela comunidade à palavra.

Todo esse panorama nos revela que Jesus iniciou sua trajetória como orador em uma comunidade já familiarizada com os preceitos da pregação, preceitos estes que foram assimilados e difundidos tanto por ele próprio, quanto pelos fiéis que foram, mais tarde, convencidos por ele a propagar a doutrina cristã. A pregação de Jesus sinaliza justamente o início do Cristianismo. Ressalta-se que, ao determinar aos seus seguidores que propalasses suas idéias a todos os povos através da palavra, Cristo estabeleceu uma postura retórica completamente inovadora na história da humanidade.

É importante assinalar que a população judaica já sabia distinguir entre pregar, prática associada aos profetas que difundiam idéias novas, e ensinar, experiência relacionada à interpretação oral das Escrituras durante os cultos, em que participavam pessoas que já compartilhavam da mesma crença. A pregação de Jesus previa a comunhão dessas duas concepções, e um dos principais meios dos quais lançou mão, principalmente no que se refere ao anúncio de suas idéias inovadoras, foi a utilização de parábolas. Segundo Murphy, “uma parábola pode ser definida como um método de discurso pelo qual se transmite uma lição moral ou religiosa mediante uma analogia com a experiência comum” (MURPHY, 1986, p. 284; traduzimos). Abrimos um parêntese para ressaltar a estreita semelhança entre parábola e alegoria, esta última também fundamentada em uma relação de analogias entre idéias. Utilizada à exaustão nos bestiários medievais, a alegoria se converteu em um dos recursos principais empregados por Santo Antônio nos sermões que tomavam por base os compêndios de história natural.

Retomando a história da prédica em seus primórdios, é digno de nota o fato de Jesus já considerar os distintos tipos de auditório. Em sua prédica, preocupava-se com a adequação de determinado tipo de discurso a um público específico: utilizava as parábolas quando expunha sua doutrina ao público em geral, mas pronunciava suas idéias de modo direto quando se dirigia a seus discípulos.

Enfim, a vida e os ensinamentos de Jesus passaram a constituir um Novo Testamento, cujo significado subjacente era exaustivamente examinado e interpretado, da mesma forma como faziam os judeus com o Antigo Testamento. O princípio das interpretações múltiplas utilizado pelos judeus não só está presente nesta nova fase, como também se tornou o elemento principal da transmissão dos valores cristãos. Uma segunda característica da cultura judaica absorvida pelos novos preceitos cristãos foi o emprego das Escrituras, neste último caso, do Novo Testamento, como prova.

Outro dado importante na prédica de Jesus é o paralelo que procura estabelecer entre o mundo material e o mundo espiritual, expresso na concepção de que o mundo terreno serve como metáfora do mundo espiritual. Esse pensamento será recorrente durante o período medieval, sobretudo na chamada alegoria dos teólogos, em que se estabelece uma correlação entre a Bíblia e o mundo material, considerados, cada qual, como livros escritos por Deus, a serem interpretados pelo homem. Reitera-se que a própria utilização das parábolas, assim como, mais tarde, a difusão dos bestiários medievais, traduzem esse pensamento.

2.4.2 Primeira fase: o legado de Paulo

A segunda grande personalidade desta primeira fase da história da prédica medieval é São Paulo, responsável pela criação de uma verdadeira “teologia da predicação”. São Paulo era detentor de uma extraordinária habilidade oratória. Sua notável presença no Novo Testamento possibilitou a transmissão da “apodicidade das Escrituras a todos os pregadores cristãos posteriores” (MURPHY, 1986, p. 287; traduzimos), e perpetuou a prática da metodologia utilizada pelos judeus bem antes do nascimento de Cristo. São Paulo estabeleceu alguns conceitos retóricos fundamentais para a teoria da predicação que se desenvolveria nos séculos posteriores. Por essa razão, antes de passarmos à segunda fase da prédica, faremos uma explanação mais detida sobre o legado do “décimo terceiro apóstolo”.

Paulo era descendente de judeus praticantes, e herdou do pai a cidadania romana, condição que lhe proporcionava determinados privilégios. Nasceu em Tarso, na Cilícia, aproximadamente durante a primeira década do século I d.C., com o nome Saulo, substituído pelo equivalente romano na ocasião de sua conversão.

Passou a infância em Jerusalém, onde recebeu educação religiosa conforme a doutrina dos fariseus, uma das facções judias surgidas em virtude do descontentamento do povo judeu

com a condição de domínio imposta pelo Império Romano. Como reação à crise, os fariseus reafirmavam de forma incisiva as tradições do “povo eleito”, contrapondo-as às práticas pagãs, consideradas impuras sob o ponto de vista da lei judaica.

Antes de se tornar cristão, Paulo foi perseguidor convicto da Igreja nascente, como se observa em seu depoimento, relatado em Atos dos Apóstolos 22, 4-5:

Persegui de morte este Caminho, prendendo e lançando à prisão homens e mulheres, como o podem testemunhar o sumo sacerdote e todos os anciãos. Deles cheguei a receber cartas de recomendação para os irmãos em Damasco e para lá me dirigi, a fim de trazer algemados para Jerusalém os que lá estivessem, para serem aqui punidos.

Foi justamente no caminho da estrada de Damasco, em cerca de 33 d.C., durante sua perseguição aos cristãos, que Paulo testemunhou o chamado de Jesus para o apostolado, e se tornou um dos maiores pregadores da história do Cristianismo. O momento de sua conversão está registrado em Atos dos Apóstolos, 9, 1-5, de onde se extraiu o fragmento seguinte:

Saulo, respirando ainda ameaças de morte contra os discípulos do Senhor, dirigiu-se ao sumo sacerdote. Foi pedir-lhe cartas para as Sinagogas de Damasco, a fim de poder trazer para Jerusalém, presos, os que lá encontrasse pertencendo ao Caminho, quer homens, quer mulheres. / Estando ele em viagem e aproximando-se de Damasco, subitamente uma luz vinda do céu o envolveu de claridade. Caindo por terra, ouviu uma voz que lhe dizia: ‘Saul, Saul, por que me persegues?’. Ele perguntou: ‘Quem és, Senhor?’. E a resposta: ‘Eu sou Jesus, a quem tu persegues’.

A partir de sua conversão, Paulo se tornou o apóstolo dos gentios. Segundo o *Dicionário de Paulo e suas cartas*, “‘Gentios’ é a tradução comum da palavra grega *ethné*, que em Paulo e alhures no Novo Testamento é empregado com referência às nações, com exceção de Israel” (HAWTHORNE, 2008, p. 593). Dessa forma, o termo “gentio” designava, em última análise, os não-judeus, ou seja, todos aqueles que não haviam sido “eleitos por Deus”. A missão de divulgar o Evangelho entre os judeus havia sido conferida aos líderes da Igreja de Jerusalém: Tiago Menor,⁶ Pedro e João. Assim sendo, cabia a Paulo conquistar a maior parte possível do mundo gentio. Para isso, a estratégia utilizada pelo apóstolo consistia em fundar Igrejas locais que pudessem servir como núcleos relativamente independentes de propagação da fé cristã: o fundamento da doutrina era instituído por ele próprio em cada Igreja, e, a partir daí, alguns membros reconhecidamente aptos pela comunidade passavam a

⁶ Trata-se de Tiago, o Justo, em distinção a Tiago Maior, irmão de João, tomado por padroeiro da Galiza e da Espanha. Tiago, o Justo, não é citado nos Evangelhos: acredita-se que tenha se convertido ao Cristianismo após a morte de Jesus. Tornou-se líder da Igreja em Jerusalém.

orientar o grupo no que se refere ao aspecto doutrinário e espiritual. Aquela unidade cristã assumiria, então, a missão de propagar a mensagem.

Observe-se que o público pagão, centro da missão evangelizadora de Paulo, possuía também suas próprias crenças, incluindo-se o universo de divindades gregas adotado pelos romanos. Além disso, havia cultos locais, geralmente associados ao ciclo de fertilidade da natureza, que contemplavam noções passíveis de servirem como veículos facilitadores da compreensão da mensagem de Jesus, caso fossem interpretados sob essa nova ótica. Paulo conhecia a maior parte dessas crenças, primeiramente através do seu domínio do idioma e da cultura grega e, em segundo lugar, através das diversas viagens que empreendeu.

Uma das mais originais concepções retóricas reveladas por São Paulo foi a idéia da graça divina aplicada tanto ao orador quanto ao público. De acordo com esse novo conceito, o poder de persuasão do ser humano está submetido à vontade de Deus. Isso implica a negação da autonomia do pregador, e introduz a noção de persuasão como fator inerente à mensagem divina. Esse pensamento difere completamente do que pregavam os grandes teóricos da oratória anteriores. Note-se que, na *Primeira Carta aos Coríntios*, Paulo não reconhece a preponderância do emprego da retórica persuasiva em seu discurso, e contrapõe a “linguagem da sabedoria” à inspiração que provém de Deus, para incentivar os fiéis a se deixarem persuadir pelo poder divino, e não apenas pelas palavras dos homens, muito embora o apóstolo reconhecesse a necessidade da linguagem clara e da exemplaridade do orador:

Estive entre vós cheio de fraqueza, receio e tremor; minha palavra e minha pregação nada tinham da persuasiva linguagem da sabedoria, mas eram uma demonstração de Espírito e poder, a fim de que a vossa fé não se baseie na sabedoria dos homens, mas no poder de Deus (1 Cor 2, 3-5).

Outra mudança substancial atribuída a São Paulo é a sobreposição da preocupação com a salvação da alma do ouvinte em relação à ambição de triunfo do pregador como tal. Dessa forma, o novo modelo enfatiza o zelo pelo bem-estar do público, e põe em segundo plano o reconhecimento da eloquência do orador, fato que contrasta profundamente com o modelo da retórica antiga, notadamente a sofisticada, onde o orador ocupava a posição central no discurso. Para São Paulo, o pregador, como conhecedor da mensagem de Jesus, era apenas um veículo de transmissão da verdade.

O terceiro conceito da nova oratória trazido à luz por São Paulo se refere à questão da autoridade e exemplaridade da vida do pregador: é preciso determinar o indivíduo que está apto a pregar. Trata-se, para São Paulo, de uma escolha divina. Naturalmente, o número de

“eleitos”, intitulados bispos, inicialmente é reduzido, sendo que no século IV, quando o Cristianismo torna-se religião oficial, a concepção do ofício da pregação como parte da vida sacerdotal já se encontrava definida.

Por fim, atribui-se a São Paulo a permanência, dentre as comunidades dos primeiros anos do Cristianismo, da posição privilegiada que a palavra já havia conquistado nos cultos judeus. Recorde-se que São Paulo, para manter a prática da leitura durante a liturgia, enviava cartas aos círculos cristãos, cartas estas que deveriam ser lidas em voz alta para a toda a comunidade. Essa atitude possui deliberadamente o intuito de estimular a palavra falada e estabelecer a interligação das igrejas cristãs primitivas.

Paulo, no cumprimento de sua missão, empregava vários recursos retóricos em suas cartas, tanto para conferir um tom didático ao seu discurso, o que tornava as idéias mais facilmente apreendidas pelos seus seguidores, quanto para conquistar a adesão, à sua mensagem, de um público heterogêneo e distinto. Trata-se de procedimentos amplamente difundidos em sua época, descritos em manuais de retórica desde Aristóteles, em *Arte retórica*, que data de meados do século IV a.C., ao anônimo autor de *Retórica a Herênio*, de cerca de 84 a.C, e Cícero, que nos legou, dentre outras obras, *De inventione* e *De oratore* (ambas de cerca de 87 a.C.). Já o famoso tratado de Quintiliano, *Institutio oratoria*, de grande repercussão posterior, foi escrito após o fim da era apostólica, em cerca de 92 d.C.

Em seguida, serão analisadas sumariamente algumas das técnicas discursivas mais empregadas pelo apóstolo nas epístolas em geral, tomando-se como exemplo versículos da Epístola aos Romanos.

Paulo se utilizava, com frequência, de uma das mais conhecidas e eficazes figuras de estilo: a metáfora, que se baseia, principalmente, em analogias, e possui amplo efeito didático, conforme nos aponta Aristóteles:

É naturalmente agradável a todos aprender sem dificuldade; ora, as palavras têm uma significação; por conseguinte, as mais agradáveis das palavras são as que nos trazem algum conhecimento. Mas as palavras obsoletas nos são desconhecidas, ao passo que conhecemos os termos próprios. Este efeito é muito particularmente produzido pela metáfora (ARISTÓTELES, s.d., p. 195).

Paulo emprega inúmeras vezes a metáfora da prisão física para se referir à prisão espiritual. Na “Carta aos Romanos”, esse recurso reveste-se de especial valor, uma vez que, conforme nos aponta o *Dicionário de Paulo e suas cartas*, “nos séculos I e II d.C., de oitenta e cinco a noventa por cento dos habitantes de Roma e da Itália peninsular eram escravos ou de

origem escrava” (HAWTHORNE, 2008, p. 479). Tal fato indica que o conceito de “escravidão” era bastante familiar para os seguidores da Igreja de Roma.

Sabe-se também que a escravidão está associada a um dos episódios mais conhecidos do Antigo Testamento: o “Êxodo”, quando Moisés liberta o povo hebreu do cativeiro no Egito. Veja-se a intensidade da passagem bíblica citada, representativa deste momento pontual da história do povo judeu: “Agora, os gritos dos israelitas chegou até mim, e também vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo. Vai, pois, e eu te enviarei a Faraó, para fazer sair do Egito o meu povo, os israelitas” (Ex, 3, 10).

Dessa forma, pode-se concluir que, especialmente entre os judeus, o impacto da imagem da escravidão possuía forte apelo psicológico. O trecho que se segue, retirado de *Romanos*, exemplifica a metáfora em questão:

Mas, graças a Deus, vós, outrora escravos do pecado, vos submetestes de coração à forma de doutrina à qual fostes entregues e, assim, livres do pecado vos tornastes servos da justiça. –Emprego uma linguagem humana, em consideração de vossa fragilidade. Como outrora entregastes vossos membros à escravidão da impureza e da desordem para viver desregradamente, assim entregai agora vossos membros a serviço da justiça para a santificação (Rm 6,17-19).

É importante observar que, no exemplo citado, Paulo, após se utilizar da analogia entre o cativeiro material e o espiritual, explica as razões que o levaram a optar pelo recurso: é preciso utilizar uma “linguagem humana”, compatível com a condição de “fragilidade” a que estamos submetidos no mundo terreno, para tornar a mensagem o mais clara possível ao maior e mais heterogêneo grupo de pessoas.

Típica do estilo paulino é a estrutura quiástica, na qual se repetem proposições, invertendo-se a ordem das palavras (HAWTHORNE, 2008). Note-se que o termo “quiasmo” significa “ação de dispor em cruz”, e se relaciona com a letra grega “chi”, cuja representação se assemelha a nossa romana X. A passagem que segue exemplifica de forma emblemática a figura em questão no discurso de Paulo, além de resumir um dos pontos de maior relevo abordados em *Romanos*, a saber, o problema do cumprimento da lei entre judeus e gentios, como veremos mais adiante: “Portanto, todos aqueles que pecaram sem Lei, sem Lei perecerão; e todos aqueles que pecaram com Lei, pela Lei serão julgados” (Rm 2,12). Observa-se que essa disposição provoca no ouvinte uma sensação de equivalência entre as duas proposições, equivalência esta que se expande para o campo das idéias. Dessa forma, para Paulo, se os gentios (“aqueles que pecaram sem Lei”) se equivalem aos judeus (“aqueles que pecaram com Lei”) diante de Deus, o “orgulho” conservado pelos judeus, ao se

conceberem únicos representantes legítimos do “povo eleito”, não se justifica. O significado do enunciado de Paulo é justamente a universalidade da mensagem de Cristo.

A diatribe também está presente no legado de Paulo, e é considerada uma peça essencial na construção retórica de Romanos. Trata-se de um método de ensino difundido na Antiguidade, em que se procura conduzir o ouvinte à verdade através de perguntas e respostas fundamentadas na censura ou exortação de determinados valores. Dessa forma, o questionamento crítico pode ser considerado característica preponderante da diatribe, e é sob esse enfoque que Paulo se vale do procedimento, como se pode observar na construção seguinte, que aparece logo no início da carta:

Ou pensas tu, ó homem, que julgas os que tais ações praticam e tu mesmo as praticas, que escaparás do julgamento de Deus? Ou desprezas a riqueza da sua bondade, paciência e longanimidade, desconhecendo que a benignidade de Deus te convida à conversão? (Rm 2, 3-4)

O fragmento em questão foi retirado de uma passagem de Romanos que manifesta claramente um caráter escatológico. Assim, Paulo repreende aqueles que julgam indevidamente, e incentiva seus ouvintes a agirem conforme a lei de Deus, pois, no “Dia do julgamento”, receberão aquilo que lhes for devido.

Por fim, merece especial menção a forma como Paulo manifesta sua autoridade no contexto da missão da qual foi incumbido. Esse recurso, que remete ao caráter moral do orador, foi assim descrito por Aristóteles:

Entre as provas fornecidas pelo discurso, distinguem-se três espécies: umas residem no caráter moral do orador; outras, nas disposições que se criaram no ouvinte; outras, no próprio discurso [...]. 4. Obtém-se a persuasão por efeito do caráter moral, quando o discurso procede de maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de confiança. As pessoas de bem inspiram confiança mais eficazmente e mais rapidamente em todos os assuntos, de um modo geral; mas nas questões em que não há possibilidade de obter certeza e que se prestam a dúvida, essa confiança reveste particular importância (ARISTÓTELES, s.d., p. 33).

Cumprir lembrar que o apostolado de Paulo está fundamentado no relato da sua visão de Jesus no caminho de Damasco, e que não houve testemunha do episódio. Ao iniciar a “Carta aos Romanos”, Paulo se coloca, primeiramente, como “servo de “Cristo”, e, logo em seguida, na condição de apóstolo escolhido por Jesus para “anunciar o Evangelho de Deus”: “Paulo, servo de Cristo Jesus, chamado para ser apóstolo, escolhido para anunciar o evangelho de Deus, que ele já tinha prometido por meio de seus profetas nas Sagradas Escrituras [...]” (Rm 1,1-2). Naturalmente, o reconhecimento de seu apostolado por parte da Igreja de Jerusalém e,

dentre outros fatores, a amplitude e o sucesso que havia alcançado sua missão à época da redação da carta lhe serviam de credenciais. Entretanto, todos esses fatores estavam submetidos a uma condição que lhe havia sido outorgada por um poder supremo, e que, de certa forma, também lhe revestia uma autoridade suprema.

Paulo se vale do recurso de “apelo à autoridade” também quando cita o Antigo Testamento. Nesse caso, o procedimento só é válido quando a pregação se dirige aos judeus, que reconhecem a inspiração divina nesses escritos, e, conseqüentemente, admitem sua veracidade. Toma-se como exemplo o seguinte fragmento de *Romanos*, em que o apóstolo cita uma profecia do Antigo Testamento onde se anuncia a vinda do Messias, que somente será cumprida com a conversão dos judeus: “[...] e assim todo Israel será salvo, conforme está escrito: ‘De Sião virá o libertador / e afastará as impiedades de Jacó, / e esta será minha aliança com eles / quando eu tirar seus pecados’” (Rm 11, 26-27).

Para concluir esta breve explanação sobre a importância de Paulo para o Cristianismo e, em especial, para a história da pregação, faz-se necessário recordar que o estudo da obra do apóstolo suscita questões relacionadas à própria sedimentação do pensamento cristão, que constituiu o fundamento da sociedade ocidental em séculos posteriores. A famosa “Carta aos Romanos” trata de um tema essencial para a compreensão da amplitude da mensagem de Jesus Cristo, que se converte no caráter universal da fé cristã. No documento em foco, essa idéia é expressa pelo anúncio de que o Evangelho é “a salvação de todo aquele que crê” (Rm 1,16), tanto do judeu como do gentio.

As epístolas de Paulo retratam os valores da época em que o apóstolo viveu. Dessa forma, utilizam os recursos preconizados pela tradição epistolar e pelos manuais retóricos amplamente difundidos no período. Paulo ultrapassou os preceitos de seu tempo e instituiu conceitos que se tornariam fundamentais para a prédica. Cita-se como exemplo a utilização da Sagrada Escritura como prova apodítica, a submissão do poder de persuasão do orador à graça divina e a sobreposição da preocupação com a salvação da alma do ouvinte em relação à ambição de triunfo do predicador.

Enfim, Paulo foi responsável pela manutenção, na liturgia cristã, da importância que a palavra já havia adquirido no culto judeu, através da orientação a seus seguidores para que suas cartas fossem lidas às comunidades em voz alta. Essa atitude proporcionava a interligação das Igrejas cristãs primitivas e, em última análise, fundava os alicerces sobre os quais se construiria o culto da nova seita.

2.4.3 Segunda fase: Santo Agostinho

Retomando o curso da história da pregação, passaremos à segunda fase do desenvolvimento do discurso eclesial, dividida em dois momentos distintos: o primeiro transcorre durante a Alta Idade Média (séculos V ao X), em que a pregação era essencialmente dirigida aos clérigos; o segundo momento coincide com a Idade Média Central (séculos XI ao XII), período em que a pregação se diversificou ao mesmo tempo em que assumiu contornos mais definidos.

Dentre os autores que se destacaram nos dois momentos desta segunda fase da pregação nos interessam particularmente, pela influência direta que tiveram na obra de Santo Antônio, os Padres da Igreja Santo Agostinho, no que se refere ao aspecto doutrinário, e São Gregório Magno, no que diz respeito à oratória sacra propriamente dita. Cita-se também o beneditino Guiberto de Nogent, mentor de Santo Antônio no que se relaciona à opção do santo pelo emprego da interpretação moral da Sagrada Escritura. Entretanto, não se podem omitir alguns grandes nomes que contribuíram para a diversificação e conseqüente transformação da pregação medieval, como Yves de Chartres, Pedro Abelardo e Pedro Lombardo.

A obra *De doctrina christiana*, de Santo Agostinho, finalizada em 426, é considerada o marco inicial da segunda fase da pregação. Trata-se do único tratado normativo de destaque durante os primeiros séculos que se seguiram ao aparecimento de Jesus e de São Paulo. A elaboração da obra *De doctrina christiana* coincide com o momento em que a Igreja discutia o papel que a cultura pagã, incluindo-se a retórica, poderia desempenhar dentro da nova concepção cristã, questionamento recorrente durante os séculos IV e V.

Agostinho (354-430) havia sido educado como cristão, por influência da mãe. Entretanto, aos vinte anos, ingressou na seita dos maniqueus; a essa época, dedicou-se ao ensino da gramática e, em seguida, da retórica. Retomaria a antiga fé em 387, tornando-se Bispo de Hipona em 396 (AGOSTINHO, 2006, p. 6-9).

Vale lembrar que Santo Agostinho, na elaboração de sua obra, utilizou-se de concepções platônicas para fundamentar preceitos cristãos de grande repercussão na Igreja. No que se refere à retórica em especial, o Bispo de Hipona toma explicitamente como referência a obra de Cícero, sobretudo no que se refere à teoria da pregação apresentada no Livro IV de *De Doctrina christiana*. Recordamos que as primeiras tentativas de se estabelecerem preceitos retóricos tiveram origem na Grécia antiga, principalmente através de Aristóteles; em seguida, esses preceitos foram assimilados pelos romanos, com destaque para

Quintiliano e para Cícero, este último considerado o responsável pela propagação da essência da oratória grega em Roma; e, mais tarde, transmitidos à Europa medieval, pelas mãos de Santo Agostinho. Os romanos tiveram, dessa forma, uma notável influência no discurso medieval que tomava por base a obra dos Santos Padres.

Digno de nota é o conceito de signo na obra de Santo Agostinho. Inicialmente, Agostinho entende o homem como um ser dotado por Deus da capacidade de compreensão do universo e de seu próprio papel dentro desse organismo. Para o Bispo de Hipona, os elementos materiais que compõem o universo representam signos pelos quais são transmitidas mensagens divinas. Nos três primeiros livros de *De doctrina christiana*, Agostinho aborda o conceito de signos convencionais, dentre os quais citamos as palavras. Os signos convencionais seriam símbolos que os seres humanos decodificam por meio de um consenso previamente estabelecido. Seguindo esse raciocínio, conclui que a utilização de recursos retóricos tem por finalidade resgatar conceitos que já estariam internalizados no ser humano, ou seja, ativar o processo de compreensão da verdade. Nas palavras de James Murphy, “Deus controla a mensagem e o retórico escolhe o meio” (MURPHY, 1986, p. 297; traduzimos).

Assim, o emprego adequado ou inadequado que se possa fazer desses signos é capaz de determinar a aproximação ou o afastamento do homem em relação a Deus, o que implica a noção de que a retórica, em si, não é prejudicial nem benéfica; o uso que se faz dela é que determinará a propriedade moral intrínseca: a prática da virtude ou do vício. A obrigação do homem torna-se, dessa forma, dispor dos recursos retóricos disponíveis visando ao auxílio da condução do próximo ao conhecimento de Deus, ou seja, a comunicação entre o orador e o ouvinte só será possível através do verdadeiro amor cristão.

Enfim, segundo nos aponta James Murphy,

Todo esse acúmulo de idéias[...] põe o acento no juízo individual; incentiva a interpretação particular das mensagens recebidas; declara plenamente que não são os oradores que persuadem, e sim os ouvintes que se persuadem a si mesmos, e que não são os mestres que ensinam, mas os alunos que aprendem. Trata-se, em última instância, das teorias preceptivas implícitas na educação romana, cujo corolário é uma grande confiança na *imitatio* como processo de aprendizagem [...] (MURPHY, 1986, p. 295; traduzimos).

Ressalta-se que a filosofia de Santo Agostinho exercerá, de forma geral, profunda influência na cultura medieval, e notadamente na obra de Santo Antônio, durante o século XIII.

2.4.4 Segunda fase: São Gregório Magno, Guiberto de Nogent, Alain de Lille e São Bernardo

Depois do Bispo de Hipona, considera-se de especial relevo na segunda fase da história da pregação medieval o papa São Gregório Magno (c. 540-604). Porém, Gregório Magno não deu seguimento à perspectiva teórica da pregação que havia sido desenvolvida por Santo Agostinho. Sob a luz de sua doutrina, o foco da oratória cristã volta a recair sobre o tema, a saber, o assunto, deixando novamente à sombra do cenário retórico a forma como pregar. Sua obra retórica principal, *Regla pastoral*, foi trazida a lume em 591. Não se trata de um tratado preceptivo, em que são apresentadas normas que visem à eficácia da pregação, mas de um compêndio exemplificativo, onde são expostos trinta e seis sermões que devem servir de modelos para se abordarem determinadas características morais do público.

Regla pastoral versa, de forma geral, sobre o ofício do bispo, e aponta como uma das obrigações principais a prédica. O único dado propriamente inovador no tratado de São Gregório Magno é a perspectiva sob a qual exhibe a questão da heterogeneidade de público: o orador, segundo sua doutrina, deve adequar seu discurso à variedade de ouvintes, ou seja, à diversidade de caracteres pessoais que podem existir dentro de um mesmo auditório. A configuração retórica que São Gregório Magno apresenta em *Regla pastoral* foi amplamente aceita e utilizada até o começo do século XIII. Segundo Henrique Pinto Rema, São Gregório Magno foi o principal mentor de Antônio no que se refere à oratória sacra (REMA, 2000, vol. 1, p. LXIV).

Outra personalidade de destaque ainda nesta segunda fase é Rabano Mauro. Seu manual, intitulado *De institutione clericorum (Sobre a formação dos clérigos)*, data de 819. No que se refere à pregação em especial, essa obra é largamente influenciada por *De doctrina christiana*, de Santo Agostinho, e *Regla pastoral*, de São Gregório Magno. Conclui-se, dessa forma, que a importância de Rabano Mauro repousa na confirmação de preceitos já expostos anteriormente, e não propriamente na inovação de sua teoria da pregação.

Guiberto de Nogent (1053-1124) também nos legou uma obra de vulto para a história da pregação. Trata-se de *Liber quo ordine sermo (Livro sobre a ordem que se deve seguir para fazer um sermão)*, escrita ainda na juventude. Vale ressaltar que, apesar da repercussão de seu tratado, Guiberto, como monge beneditino, possivelmente não predicava em público, e, em consequência, não possuía experiência que lhe conferisse autoridade no assunto (MURPHY, 1986, p. 307). A notabilidade de sua doutrina consiste no comentário que tece

sobre as múltiplas interpretações das Escrituras, onde destaca o sentido tropológico ou moral. De acordo com Murphy, “O tratado de Guiberto constitui uma primeira explicação medieval de como se utilizam os quatro sentidos da interpretação bíblica para a busca do material de predicação” (MURPHY, 1986, p. 309; traduzimos). Segundo Guiberto, a alegoria é útil no que se refere ao fortalecimento da fé, mas a preocupação cotidiana com a virtude e o vício torna o enfoque moral mais urgente. Nota-se que essa concepção está em perfeita comunhão com o princípio básico dos bestiários medievais, e é plenamente adotada por Santo Antônio em seus sermões.

É importante lembrar que a utilização de interpretações múltiplas do Testamento remonta à exegese judaica; logo, bem anterior ao aparecimento do Cristianismo. Dessa forma, a abordagem de Guiberto reflete a necessidade de sistematização e fundamentação dessa concepção, uma vez que a idéia já era amplamente aceita e compreendida.

Alain de Lille é o último grande nome da segunda fase da história da predicação medieval. O monge cisterciense escreveu, em aproximadamente 1199, o tratado *De arte praedicatoria* (*Sobre a arte da predicação*). Sua doutrina sofre influências do legado cristão, mas também das obras clássicas. *De arte praedicatoria* é composto de quarenta e oito capítulos, e apenas o primeiro versa sobre a forma de pregar; os demais são dedicados à matéria ou assunto a ser explorado. A exemplo do que havia feito São Gregório Magno em sua *Regla pastoral*, Alain de Lille apresenta pequenos sermões que deverão ser utilizados como modelo, com exceção da primeira parte. Ambos teóricos dirigem o foco da predicação para o combate aos vícios, em detrimento da exaltação da prática das virtudes.

A obra de Alain de Lille reflete, em fins do século XII, a vigência de conceitos que seriam usados à exaustão a partir da fase seguinte da prédica, e durante toda a Idade Média, como *divisio*, *auctoritas* e *correspondentia*. Alain antecipa também o germe da estrutura do que seria, no período seguinte, conhecido como sermão temático, em que se propõe uma citação bíblica como tema, seguida de uma proposição, de divisões e de amplificações; por fim, reintroduz-se o tema. Esse será o esquema mais tarde adotado pelos pregadores cristãos, incluindo-se Santo Antônio de Lisboa, na elaboração de sermões.

Considera-se que Alain de Lille demonstra, em *De arte praedicatoria*, a utilização da Escritura como matéria, de onde são retirados os fundamentos da doutrina, e também como autoridade, de onde podem emergir explicações e provas que confirmem os princípios cristãos. Essa concepção reflete a manutenção do pensamento que acompanhou a história da predicação desde os cultos judeus anteriores ao nascimento de Cristo. A importância de Alain

de Lille deve-se também à tentativa de fundamentar a prática da oratória cristã: trata-se do único autor a trilhar esse caminho após Santo Agostinho.

Enfim, é expressivo o fato de uma das grandes personalidades do universo monástico deste período ser São Bernardo. Bernardo utilizava o latim para pregar junto ao clero, e empregava a língua vulgar nos sermões dirigidos ao povo, discursos estes que tinham como alvo os hereges cátaros. Esse grupo de leigos, do qual faziam parte homens e mulheres, exercia o ofício sagrado da pregação sem qualquer controle por parte da Igreja. Nota-se que o domínio sobre a determinação do grupo que possuía autoridade para exercer o ofício da pregação havia se tornado fundamental para o clero, conforme nos aponta Marie-Anne Pólo de Beaulieu: “Diante do crescimento dos movimentos heterodoxos e do perigo sarraceno na Terra Santa, o controle da pregação popular tornou-se prioridade para a Igreja” (BEAULIEU, 2002, v. II, p. 371).

Antes de se iniciarem os comentários que dizem respeito à terceira fase da história da prédica medieval, faz-se necessário abrir um parêntese para abordar brevemente um modo especial de predicação praticada desde os primeiros tempos do Cristianismo. Trata-se da homilia, que tem origem nos cultos realizados nas casas dos fiéis no início da era cristã, onde a leitura e o comentário da Bíblia tinham como traços principais uma notável simplicidade e naturalidade. Esta se tornou a principal característica do discurso homilético: o desprestígio que se atribuía à organização formal e à teoria da predicação. Essa forma de discurso se tornou constante durante toda a história da Igreja, e possuiu notórios representantes nos diversos períodos históricos. O próprio São Francisco de Assis e os primeiros franciscanos eram, inicialmente, adeptos dessa concepção. Como nos lembra Henrique Pinto Rema, “Se São Francisco de Assis não foi propriamente um iletrado e se venerou os doutos e os teólogos, levantou algumas reservas acerca do estudo em si, enquanto poderia tirar os frades do seu estado de autêntica ‘menoridade’, afastando-se do espírito de oração e devoção” (REMA, 2000, v. 1, p. XVII). São Francisco temia que o estudo deixasse de ser instrumento de ascese e passasse a encerrar um fim em si mesmo, suscitando a vaidade do religioso e deixando à sombra a verdadeira essência da pregação e da espiritualidade.

É importante lembrar que Santo Antônio muito possivelmente adquiriu todo o conhecimento formal sobre os Padres da Igreja, as Sagradas Escrituras, a história natural e a teoria da predicação quando ainda pertencia à Ordem dos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho, ou seja, antes de adotar o hábito franciscano. Quando São Francisco concedeu a Antônio a autorização, por escrito, para que ensinasse teologia e oratória aos frades menores, já havia se convencido da possibilidade de se conciliar a atividade intelectual com a essencial

humildade da devoção dos franciscanos: “Antônio era a prova viva de que estudo e piedade podem não só conviver, mas influenciar-se positivamente” (REMA, 2000, v. 1, p. XVII). A redação dos *Sermões* foi uma consequência da comunhão das atividades de Santo Antônio como professor e pregador: “As suas aulas e seus escritos tiveram vasta ressonância na Ordem, ao ponto de ser considerado justamente Doutor Escolástico e precursor da Escola Teológica Franciscana” (REMA, 2000, v. 1, p. XIX). Os sermões de Santo Antônio são um testemunho do seu êxito em conciliar simplicidade e erudição.

2.4.5 Terceira fase: *Ars praedicandi*

A terceira e última fase da história da pregação medieval se estabeleceu no período conhecido como Baixa Idade Média, que tem início no século XIII e se estende até o século XV. A recente teoria encontra-se completamente estabilizada já por volta de 1250. Trata-se de uma forma inovadora de pregação, denominada *ars praedicandi*, que desencadeou a publicação de centenas de manuais sobre o tema. De acordo com a nova doutrina, a matéria deixa de ser o foco principal da pregação, e o estudo da forma de pregar é revestido de renovado interesse. Destacam-se, como alguns dos mais relevantes preceitos deste terceiro estágio, o nítido conceito de invenção e organização do discurso, a clareza da meta a ser atingida, tanto lógica quanto psicológica, um grande número de material que serviria de apoio ao predicador e a estabilização de um novo vocabulário técnico. É relevante o fato de a Inquisição tomar vulto a partir de 1230, coincidindo com a época de estabilização do novo modo de pregar: “Nos anos 1230 desenvolve-se a Inquisição, quando se dissemina o chavão do herege servidor do Diabo, recorrente desde a Antiguidade” (ZERNER, v. 1, p. 504). Essa convergência de acontecimentos traduz a intensa preocupação que a Igreja, à época, manifestava com a heresia.

Embora esse gênero de sermão seja comumente conhecido como “estilo universitário”, por pressupor um auditório letrado, ele não surgiu nas universidades, mas foi adotado e divulgado pelo círculo acadêmico. O germe da estrutura dos também chamados “sermões temáticos” já estava presente, embora apenas parcialmente desenvolvido, em manuais anteriores ao século XIII, com especial destaque para a obra do já citado Alain de Lille. Dentre os novos preceptores, três representam de forma mais destacada a evolução do novo estilo: Alexandre de Ashby, Tomás de Salisbury e Ricardo de Thetford.

Vale sublinhar que as Ordens Mendicantes, a exemplo da Ordem dos Frades Menores, fundada por São Francisco de Assis, foram instituídas justamente neste período, nas primeiras décadas do século XIII, e alcançaram franco êxito em menos de quinze anos de existência, inclusive no que se refere ao domínio da pregação. A Ordem Dominicana nasceu da urgência em combater de forma eficaz a heresia dos cátaros. Os sermões de Santo Antônio de Lisboa, por sua vez, também eram, em sua maioria, dirigidos aos cátaros. Redigidas no curso do amadurecimento pleno da nova oratória sacra, ou seja, em fins da década de 1220 e início de 1230, a obra de Antônio revela amplamente os recursos previstos nos novos preceitos. Beaulieu, no *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, descreve-nos brevemente a eficácia de seu discurso: “Na maioria das vezes, os pregadores atraíam multidões consideráveis, transformando praças públicas e monumentos profanos em locais de pregação, como as arenas de Limoges onde Antônio de Pádua pronunciou seus sermões” (BEAULIEU, v. 2, p. 373).

Por volta de 1200, o prior do convento de Ashby, Alexandre, escreveu um tratado intitulado *De modo praedicandi (Sobre o modo de pregar)*. Essa obra representa a primeira prova concreta de que a teoria da pregação estava trilhando um novo caminho. Por conseguinte, Alexandre de Ashby é considerado o primeiro autor a abordar de forma concreta a inovadora doutrina oratória. Seu tratado revela uma diferença fundamental em relação ao estilo precedente, uma vez que investe no modo de pregar, e não na matéria do sermão. Destaca ainda a necessidade de o orador tornar o auditório dócil e, em consequência, receptivo à mensagem.

Outro conceito determinante que pode ser notado diz respeito ao aspecto estrutural. Para Alexandre, o modo de pregar pode ser dividido em duas partes. A primeira refere-se ao sermão propriamente dito, e a segunda, à pronúncia. O sermão, por sua vez, é composto por quatro partes: prólogo, divisão, prova e conclusão. Essa noção implica a admissão da existência de uma forma que deve ser seguida na elaboração do discurso religioso, elemento que não se encontrava presente nas fases anteriores da pregação.

A obra de Alexandre estende-se também sobre a alegoria, conforme o trecho seguinte de James Murphy: “[...] se há de apresentar às vezes uma alegoria encantadora e às vezes uma história (*exemplum*) agradável, de modo que os cultos saboreiem a profundidade da alegoria, enquanto os ignorantes aproveitem a ligeireza da historieta” (MURPHY, 1986, p. 320; traduzimos). Nota-se que esse recurso é exaustivamente utilizado por Antônio na elaboração dos sermões que lançam mão do bestiário medieval como apoio. O procedimento é justificado por possibilitar a persuasão de um público heterogêneo (“cultos” e “ignorantes”).

Sobre o modo de pregar inclui ainda algumas observações que dizem respeito à técnica da divisão, e considera o conteúdo das Escrituras como o material a ser dividido, seguindo os preceitos dos pregadores anteriores. Em suma, o valor atribuído ao tratado de Alexandre deve-se à atitude renovadora face aos preceitos da pregação, sobretudo no que se refere à “disposição normalizada das partes, uma ‘divisão’ posta em relevo e a enumeração de certos métodos importantes para a ‘prova’” (MURPHY, 1986, p. 323; traduzimos).

Tomás, subdiácono em Salisbury, escreveu o tratado considerado o mais importante do século XIII sobre o assunto. Em *Summa de arte praedicandi*, o autor revela mais explicitamente o desenvolvimento do novo gênero de oratória, e define o significado de vocábulos recentemente associados à teoria da pregação, como *thema*, *antethema* e *divisio*. Sua obra é entremeada de referências a Horácio, ao tratado anônimo *Rhetorica ad Herennium*, às Sagradas Escrituras e a gramáticos do século XII, trazendo a lume, conforme nos aponta James Murphy, os valores que estavam em voga na época em que foi redigido: “O tom geral do tratado reflete os interesses do ‘Renascimento’ de finais do século XII: a relação entre as diversas artes, e entre a cultura antiga e a moderna” (MURPHY, 1986, p. 324; traduzimos).

Segundo Tomás de Salisbury, configuram a estrutura do sermão a oração inicial, que tem por fim obter o auxílio divino; o protema, onde se apresenta o tema; o tema propriamente dito ou enunciado de uma citação bíblica; a divisão, onde se expõem partes do tema; o desenvolvimento das partes mencionadas na divisão; e a conclusão. Essa formação básica do sermão denominado “temático” ou “de estilo universitário” é por ele apresentada integralmente pela primeira vez. Trata-se da teoria que irá reger a arte da pregação até o advento da Reforma. A exemplo de Alexandre de Ashby, Tomás não criou o sermão moderno, mas apresentou uma sistematização que permitiu a compreensão do gênero que se delineava. Santo Antônio, em total sintonia com os preceitos e tendências da sua época, empregará, em sua quase totalidade, essa disposição de elementos na estrutura de seus sermões.

Na segunda parte da *Summa de arte praedicandi*, Tomás enumera itens que devem ser considerados na pregação, como, por exemplo, a distinção entre retórica e prédica, as partes da pregação e da invenção, a narração, a forma como se podem variar as narrações e as parábolas, a persuasão através da semelhança entre as coisas e a divisão do sermão, dentre outros. Alguns tópicos abordam comparações entre a pregação e as seis partes do discurso romano (exórdio, narração, divisão, confirmação, refutação e peroração) e entre as cinco partes da retórica (invenção, disposição, estilo, memória e pronúnciação), fato que confirma o interesse da época pela relação entre as artes.

A noção dos quatro sentidos de interpretação bíblica (literal, tropológico, alegórico e anagógico) é retomada por Tomás de Salisbúry. É possível perceber através do método de interpretações a importância retórica da simbologia animal enquanto alegoria ou enquanto metáforas sucessivas, tal qual empregada nos sermões de Santo Antônio que tomam como referência a simbologia animal. De acordo com Tomás,

[...] dos quatro tipos de “significados”, o sentido literal ou histórico corresponde em particular à filosofia e à teologia, ao passo que os outros três [...] pertencem ao estudo das Sagradas Escrituras. O sentido literal tira o significado de uma *coisa* (*res*), enquanto os outros três restantes o derivam de uma *locução* (*locum*). As locuções implicam relatos verbais de coisas, em forma de fábulas, argumentos ou descrições verdadeiras de sucessos. A analogia e a metáfora servem para derivar significados por meio de palavras [...] (MURPHY, 1986, p. 327; traduzimos).

A *Summa de arte praedicandi* reafirma o que Santo Agostinho já havia asseverado séculos antes, mas que não tinha encontrado eco até então: a importância da doutrina retórica para o pleno êxito da pregação. Fala do papel da oração antes de se iniciar a pregação, como forma de assegurar que a palavra divina se sobreponha à possível vaidade do orador, e reitera a utilização das Sagradas Escrituras como prova e como fonte principal do pregador. Destaca-se, ainda, na obra de Tomás, a função que desempenham a dialética e a gramática no desenvolvimento das idéias. Enfim, esse modelo, também denominado “sermão artístico”, fixou-se como um gênero autônomo, abrangendo todas as noções necessárias para se alcançar o êxito na arte da pregar.

Outro teórico da pregação que ocupou lugar de prestígio no século XIII foi Ricardo de Thetford, provavelmente cônego da Ordem do Santo Sepulcro e cujo apogeu se situa aproximadamente em 1245. Ricardo é autor da *Ars dilatandi sermones* (*A arte de amplificar sermões*), obra que exerceu notória influência sobre vários escritores versados na arte de pregar, e que foi redigida em data anterior a 1268. O tratado indica oito maneiras de se amplificar determinado tema:

1. Colocar uma locução no lugar de um nome [...]. 2. Dividir. 3. Raciocinar, valendo-se do silogismo, da indução, do exemplo e do entimema. 4. Recorrer a autoridades concordantes. 5. Basear-se nas raízes do conhecido. 6. Propor metáforas e mostrar que são apropriadas para a instrução. 7. Expor o tema de diversos modos, a saber, nos sentidos literal, alegórico, tropológico ou moral e anagógico. 8. Assinalar a causa e o efeito (MURPHY, 1986, p. 334; traduzimos).

Apesar de essa relação não ser propriamente original, na medida em que não nos aponta novidades a respeito das formas até então empregadas para se amplificar um tema,

possui um valor intrínseco a ser considerado: ela é uma lista sistematizadora, de grande utilidade para o pregador. Observa-se a reiteração do amplo uso dos quatro sentidos de interpretação da Sagrada Escritura, a aplicação do recurso da metáfora como forma de apoio e a citação da argumentação em posição de igualdade com outros métodos disponíveis.

Enfim, vale ressaltar que a obra de Ricardo de Thetford atendia a uma necessidade específica do predicador da época, ou seja, versava sobre um ponto peculiar da pregação, a amplificação. Seu valor está, portanto, vinculado ao gênero do qual é parte integrante. Dessa forma, reitera-se que, nesse período, já se nota o aprofundamento da teoria da pregação enquanto estudo da forma de pregar, e não mais apenas como investigação da matéria a ser desenvolvida no sermão.

Em resumo, pode-se concluir que o desenvolvimento do gênero denominado *arspraedicandi*, em sua essência, originou-se aproximadamente antes de 1200. A *ars praedicandi* institui uma estrutura específica para os sermões, composta de protema, oração, apresentação do tema através de uma citação bíblica, seguida da divisão e subdivisão dessa citação e, por fim, amplificação. De acordo com James Murphy, “Esse foi o primeiro e principal novo plano de oratória proposto no mundo ocidental desde 125 a.C.” (MURPHY, 1986, p. 338; traduzimos), época em que surgiram os tratados de Cícero e do autor anônimo de *Retórica a Herênio*, conhecidos na Idade Média. Considera-se recorrente nesse novo gênero, principalmente, o uso dos quatro sentidos de interpretação bíblica e dos *exempla*. Os sermões de Santo Antônio de Lisboa estão em comunhão com os preceitos do novo modelo de prédica, e empregam, especialmente, o recurso dos *exempla*, utilizando, para tal finalidade, o simbolismo animal presente nos bestiários. Por fim, é digna de nota uma observação expressiva sobre os sermões medievais de forma geral, que revela o valor testemunhal dessas obras face o período histórico em que emergiram:

Recolocado em seu contexto, o sermão constitui um observatório privilegiado da sociedade medieval porque se situa entre a oralidade e a escrita, na encruzilhada entre literatura latina e literatura vernácula, entre cultura erudita e cultura folclórica (BEAULIEU, 2002, v. II, p. 375).

Segue-se o comentário do sermão intitulado “A beleza e o aroma da pantera”, escrito em celebração à Conversão de São Paulo, um dos maiores oradores cristãos. No texto, convertido em exemplo da concepção antoniana acerca da função da prédica, Antônio utiliza como modelo de oratória a suavidade e eficácia do discurso de Jesus.

2.4.6 “A beleza e o aroma da pantera”

Eis as palavras de Antônio em homenagem à Conversão de Paulo:

Diz-se em Ciências Naturais que a pantera é de beleza admirável. O seu odor é de tamanha suavidade, que supera todos os aromas. Por isso, quando os outros animais a pressentem, acto contínuo reúnem-se e seguem-na, por se sentirem encantados a cheirá-la e a contemplá-la. De quanta beleza e suavidade seja Nosso Senhor Jesus Cristo, experimentam-no os bem-aventurados na pátria, os justos, de algum modo, neste mundo. Logo que os apóstolos lhe pressentiram a suavidade, acto contínuo, *tendo deixado tudo*, o seguiram (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 285).

Neste sermão, Antônio compara a beleza da pantera e a delicadeza do seu aroma à graça e suavidade do discurso de Jesus. Observa-se que, já em Aristóteles, o poder do odor da pantera é relatado e associado ao poder de congregação em torno de si: “[...] Diz-se que a pantera, quando se dá conta de que os animais selvagens gostam de sentir seu odor, esconde-se para caçá-los: eles se aproximam bem perto, e, dessa maneira, ela pega os bichos [...]” (ARISTÓTELES, 1969, p. 153; traduzimos).

A descrição de Plínio não difere muito do relato de Aristóteles: “[...] Diz-se que todos os quadrúpedes são singularmente atraídos pelo odor que ela (*a pantera*) exala (XXI, 18), mas que se assustam com o aspecto feroz da sua cabeça; por isso ela se esconde: resta somente o odor agradável que os atrai, e ela os apanha” (PLÍNIO, 1850, XXIII,1, não paginado; traduzimos).

Até então, não se constata nenhum valor moral agregado à característica comportamental apresentada pela pantera. Entretanto, pouco antes da descrição acima citada, Plínio nos conta a seguinte história, segundo ele propagada por Demétrio, o Naturalista: uma pantera estava deitada em um caminho, esperando encontrar algum homem. Foi quando passou o pai de um filósofo chamado Philinus. Ao vê-la, o homem se afastou, assustado. Então, a pantera se aproximou carinhosamente dele: “O medo do homem diminuiu, esse foi o primeiro grau da compaixão; ele quis cuidar dela, esse foi o segundo” (PLÍNIO, 1850, 6, XVII, não paginado; traduzimos). Enfim, o homem seguiu a pantera, que o levou a uma vala onde estavam presos os filhotes do animal. O pai de Philinus libertou os filhotes, e a pantera, juntamente com sua cria, o conduziu ao regresso. Assim termina a exposição de Plínio: “[...] e se via facilmente que ela manifestava seu reconhecimento sem se dar conta do próprio bem que fazia; o que é raro, mesmo entre os homens” (PLÍNIO, 1850, 6, XVII, não paginado;

traduzimos). Esta última narrativa de Plínio já demonstra um valor moral intrínseco, embora não associado ao perfume do animal.

Nota-se que a pantera produziu no homem, primeiramente, a compaixão, e, em segundo lugar, a vontade de ajudar. Esses são justamente os objetivos da pregação: inicialmente, agradar e comover, através de uma exposição suave e aprazível da doutrina; em seguida, converter, ou seja, provocar uma mudança de atitude no ouvinte. Esses valores morais que o animal suscita são confirmados no final do relato, quando a pantera se mostra tão agradecida ao homem que se esquece do próprio benefício que prestou, demonstrando capacidade de humildade e gratidão, sentimentos apontados como raros até mesmo entre seres humanos. A pantera seria, dessa forma, dotada de um grau de sensibilidade mais nobre que os próprios humanos. Essa simbologia da pregação em comunhão com o caráter de “transcendência” do animal será recuperada nos bestiários medievais e associada à característica da suavidade do odor.

No bestiário denominado *Fisiólogo armênio*, cuja data de publicação nos é desconhecida, é flagrante a aproximação do simbolismo da pantera com a imagem de Jesus. O animal, após ter se alimentado, descansa durante três dias, tal qual Jesus, que, após remir a humanidade com sua morte, ressuscitou em três dias; a boca da pantera exala um hálito perfumado que atrai os mais distantes, assim como a palavra de Jesus, que difundiu a paz “assim na terra como no céu”:

Este animal (*a pantera*) é pacífico e muito inteligente; uma vez que tenha saciado a sua fome, descansa durante três dias, e ao cabo desse tempo se levanta. Do mesmo modo ressuscitou Nosso Senhor depois de três dias. Quando desperta a pantera, lança um rugido com toda a força de seus pulmões, e de sua boca sai um hálito perfumado. Os animais próximos e os distantes se dirigem ao lugar de onde provêm o som e o suave aroma. É assim como o Senhor ressuscitado fez perceber um doce perfume “aos que estavam perto d’Ele e aos que estavam longe”, e difundiu a paz, assim na terra como no céu (BESTIÁRIO, p. 95, 2008).

Digno de nota é o fato de o número três ser dotado de um significado especial no Cristianismo, principalmente em razão do mistério representado pela Santíssima Trindade. No relato do bestiário, faz-se um paralelo entre o tempo em que a pantera descansou após ter saciado sua fome, e o tempo transcorrido entre a morte e a ressurreição de Jesus.

O *Bestiário moralizado de Gúbio* nos fornece uma descrição mais precisa da ligação do aroma perfumado com a pregação e a mensagem: “[...] Quando os demais animais ouvem sua voz (*da pantera*), se reúnem todos; os que se encontram longe, como os que estão perto, são atraídos pelo suave perfume que brota da sua boca” (BESTIÁRIO, p. 96, 2008;

traduzimos). Entende-se por “suave perfume que brota da sua boca” as palavras suaves que Jesus pregou. Essa relação encontra paralelo no seguinte trecho do sermão de Santo Antônio: “Logo que os apóstolos lhe presentiram a suavidade, acto contínuo, *tendo deixado tudo*, o seguiram”. Nessa passagem, Antônio correlaciona o perfume à mensagem propalada por Jesus, tão poderosa que levou os apóstolos a segui-lo, ou seja, provocou a mudança de comportamento do ouvinte, idéia presente de forma implícita no relato que Plínio atribui a Demétrio, anteriormente mencionado.

Mais adiante, o *Bestiário moralizado de Gúbio* torna evidente a relação simbólica entre a pantera e Jesus:

[...] Assim como a pantera desperta no terceiro dia lançando um grande rugido, e difunde então o suave perfume que brota de sua boca, igualmente Jesus Cristo ressuscitou no terceiro dia depois de sua morte; imediatamente, lançou tal grito que seu som se ouviu em todos os países [...] (BESTIÁRIO, p. 97, 2008; traduzimos).

Destaque-se o fato de o rugido da pantera ser grande, mas o perfume que brota da sua boca, suave, ou seja, embora a mensagem propalada nos remeta a noções de extrema delicadeza, como a caridade e o amor ao próximo, não é frágil: possui amplo alcance e repercussão.

Por fim, a relação entre a pregação e a pantera torna-se evidente no *Bestiaris I*:

E assim como a pantera dorme três dias e depois torna a rugir como havia feito no princípio, e se aproximam dela os animais dos quais se alimenta, assim obram os bons predicadores; pois mais se demoram em ler e em meditar sobre as Sagradas Escrituras, e em pensar nas profundidades de Deus, que em pregar às gentes (BESTIÁRIO, p. 99, 2008; traduzimos).

Observa-se que essa alegoria é correlata à idéia de que a mensagem prevalece na pregação, mesmo que seja em detrimento da forma de pregar. Destaca-se que o *Bestiaris I* está em total consonância com a doutrina cristã, conforme nos demonstram os escritos de Santo Agostinho: “Um homem fala com tanto maior sabedoria, quanto maior ou menor progresso faz na ciência das Santas Escrituras” (AGOSTINHO, 2007, p. 213).

O bestiário de Pierre de Beauvais é considerado uma tradução bastante próxima do *Fisiólogo*. Dentre os bestiários franceses, é o que mais se aproxima da obra, fonte comum a todos os bestiários. Nota-se que o período de maior produção de Beauvais foi aproximadamente nos primeiros anos do século XIII, período em que se multiplicam várias traduções “de inspiração moral e teológica: vida de santos, obras didáticas e históricas” (BESTIAIRES, 1995, p. 17; traduzimos). Nessa mesma época, Santo Antônio frequentava as

bibliotecas dos mosteiros de Santa Cruz e de Coimbra, e, mais tarde, em 1220, abraçava a Ordem dos Frades Menores. Em Beauvais, também se nota a estreita associação da pantera à imagem de Jesus, e a associação do dragão, tido, nos bestiários de uma forma geral, como inimigo da pantera, à “personificação” do diabo, conforme se percebe no trecho que se segue:

Mas quando o dragão escuta sua voz (*da pantera*), todos os seus membros tremem de medo, e ele vai se enterrar em uma toca subterrânea, porque não pode suportar o odor tão doce da sua boca [...].

Da mesma maneira Nosso Senhor, a verdadeira pantera, pela santa Encarnação atrai para Ele a raça humana que o dragão, quer dizer, o Diabo, mantém-se em um estado comparável à morte (BESTIAIRES, 1995, p. 40; traduzimos).

O sermão se encerra com a seguinte passagem: “Logo que os apóstolos lhe pressentiram a suavidade, acto contínuo, tendo deixado tudo, o seguiram”, alusão implícita ao Evangelho segundo São Mateus, onde se lê: “Pedro, tomando então a palavra, disse: ‘Eis que nós deixamos tudo e te seguimos [...]’” (Mt. 19, 27). O epílogo cumpre, assim, sua função de expor a idéia principal do sermão resumidamente, idéia esta que coincide com o verdadeiro sentido oculto na alegoria da pantera.

É importante sublinhar que esse sermão foi composto por Santo Antônio para ser proferido em homenagem à Conversão de São Paulo, o primeiro grande pregador do Cristianismo, depois de Jesus. Vale lembrar que Paulo, antes da conversão, era um perseguidor aferrado dos cristãos, como atesta o trecho seguinte, retirado dos Atos dos Apóstolos: “Eles (*todos os judeus*) me conhecem de longa data e podem atestar, se quiserem, que tenho vivido segundo a seita mais severa de nossa religião, como fariseu” (Atos, 26,5). Os fariseus surgiram no século II a.C. Compunham um grupo religioso que observava estritamente os preceitos do Antigo Testamento e da tradição oral. A partir da nossa era, os fariseus passaram a condenar e perseguir os seguidores da filosofia cristã, então nascente. Paulo se dirigia a Damasco com o fim de punir os cristãos da região quando, no caminho, foi rodeado com uma grande luz vinda do céu. Segue o relato do que então se passou: “Caí ao chão e ouvi uma voz que dizia: ‘Saul, Saul, por que me persegues?’ Respondi: ‘Quem és, Senhor?’ Ele me disse: ‘Eu sou Jesus, o Nazareu, a quem tu persegues’” (Atos, 22, 6). A partir desse momento, Paulo se transforma no grande propagador da mensagem de Jesus e em uma das mais proeminentes figuras da história da pregação. Por essa razão, para celebrar a conversão do apóstolo, Santo Antônio estabeleceu uma correspondência entre o simbolismo da pantera, a eficácia da oratória de Paulo e o poder da pregação de Jesus.

Observa-se que a relação entre aroma e pregação também está presente em outro sermão de Santo Antônio, intitulado “Pregadores”: “Os canais, portanto, são os pregadores humildes, através dos quais corre a água da doutrina a regar os canteiros dos perfumes, isto é, as almas dos fiéis” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 103). Nesse caso, o aroma está associado à alma do fiel que se deixa persuadir pela verdadeira doutrina, preceitos estes pregados pelos humildes, ou seja, os franciscanos, tendo em vista que um dos objetivos da Ordem dos Frades Menores é propalar a doutrina original do pensamento cristão, tal qual Jesus preceituou.

Para concluir, deduz-se que Santo Antônio se inspirou diretamente nos bestiários medievais quando abordou a simbologia da pantera, e estabeleceu um paralelo entre a suavidade do aroma que exala o animal e a pregação de Cristo. O tema do sermão está em perfeita comunhão com o calendário litúrgico, considerando-se que o sermão foi escrito para ser enunciado em celebração à Conversão de São Paulo, considerado um dos maiores oradores cristãos. Santo Antônio expõe a alegoria da pantera do início até aproximadamente a metade do sermão (“[...] por se sentirem encantados a cheirá-la e a contemplá-la”). Do trecho seguinte (“De quanta beleza e suavidade seja Nosso Senhor Jesus Cristo [...]”) até o final, Antônio desvenda o simbolismo empregado na primeira parte, e esclarece o sentido moral da alegoria, destacando a docilidade e a importância da mensagem de Jesus. É preciso recordar que este foi o preceito fundamental da Ordem dos Frades Menores: viver conforme os ensinamentos originais de Jesus, o que significa, sobretudo, viver de acordo com o que prescreve o Novo Testamento.

2.4.7 A prédica e a estética da recepção

A seguir, trataremos, em linhas gerais, dos sermões que utilizam a alegoria do mundo animal produzidos por Santo Antônio, tendo como fio condutor a estética da recepção, que reflete a preocupação com o auditório já observada em Aristóteles em *Retórica*, como vimos anteriormente. Estabelecemos, como finalidade última das considerações que registramos a seguir, a investigação da eficácia dos recursos persuasivos utilizados pelo santo franciscano, bem como da própria contemporaneidade da mensagem do exímio pregador e, conseqüentemente, a validade e relevância dos estudos a ele dedicados.

Como fundamentação teórica, serão utilizados, sobretudo, os textos de Hans Robert Jauss intitulados *A história da literatura como provocação à teoria literária* e “A estética da

recepção – colocações gerais”, este último publicado como parte integrante de uma coletânea de textos sobre o assunto, sob o título *A literatura e o leitor*. Considera-se igualmente relevante o texto do mesmo autor, “Littérature médiévale et théorie des genres”, que compõe, dentre outros escritos de autores diversos, o livro *Théorie de genres*.

Segundo Jauss, “A experiência primária de uma obra de arte realiza-se na sintonia com [...] seu efeito estético” (JAUSS, 2002, p. 46). Essa afirmação nos faz refletir sobre a questão da fruição, que antecede à análise literária, e que guarda uma estreita relação com o contexto de recepção da obra. É interessante observar que, sob esse ponto de vista, a obra pode ser revitalizada e reatualizada de acordo com os diversos momentos em que o ambiente de recepção permita seu acolhimento.

Conforme nos aponta H. R. Jauss:

A experiência primária de uma obra de arte realiza-se na sintonia com [...] seu efeito estético, i. e., na compreensão fruidora e na fruição compreensiva. Uma interpretação que ignorasse esta experiência estética primeira seria própria da presunção do filólogo que cultivasse o engano de supor que o texto fora feito, não para o leitor, mas sim, especialmente, para ser interpretado (JAUSS, 2002, p. 46).

Seguindo o pensamento do teórico e medievalista, não se pode desconsiderar, em uma análise literária comprometida com o amplo universo de questões inerentes à determinada obra, os diversos aspectos relacionados à recepção do texto em foco, tanto do ponto de vista do público quanto do ponto de vista do próprio autor, uma vez que o horizonte de expectativas do leitor possui uma relação estrita com o sermão. Esse fato se reveste de particular notabilidade se considerarmos o objetivo primordial dos sermões: o convencimento a adotar determinada ideia ou comportamento e a conseqüente conversão do ouvinte, ou ainda, como no caso específico de determinados sermões registrados por Santo Antônio, a mudança de atitude do próprio clero face à deterioração da instituição clerical.

Os preceitos da retórica clássica foram amplamente utilizados na fundamentação teórica da arte de pregar desenvolvida no decorrer da Idade Média, e estão presentes também no legado de Santo Antônio. Tendo em vista esse fato, é preciso recordar que a importância da qual se reveste o auditório nos discursos em geral constitui um desdobramento do próprio conceito de retórica, de acordo com o primeiro sistematizados dessa disciplina: “[...] a Retórica é a faculdade de ver teoricamente o que, em cada caso, pode ser capaz de gerar persuasão” (ARISTÓTELES, s. d., p. 33). Ora, não se pode convencer determinado público sem que se lhes conheçam as “disposições”, determinadas, dentre outros fatores, pelo contexto histórico, geográfico, religioso etc. Veja-se a importância que Aristóteles confere ao

auditório, ao considerar a reação do público ante um pronunciamento dentre os três tipos de provas obtidas através do discurso, constituindo os outros dois no caráter do orador e no próprio discurso em si:

Entre as provas fornecidas pelo discurso, distinguem-se três espécies: umas residem no caráter moral do orador; outras, nas disposições que se criaram no ouvinte; outras, no próprio discurso, pelo que ele demonstra ou parece demonstrar (ARISTÓTELES, s. d., p. 33).

Desse modo, reveste-se de fundamental importância a observação do universo de expectativa do público ao qual os sermões de Santo Antônio eram dirigidos e, paralelamente, a maneira como o pregador se utilizou desse universo para obter o convencimento. Conforme nos aponta Jauss, para a completa apreensão do sentido total da obra é preciso que sejam consideradas as duas extremidades do discurso: a produção, que tem como ponto de referência o autor, e a recepção, onde está incluída a totalidade das experiências associadas ao leitor:

[...] para a análise da experiência do leitor ou da “sociedade de leitores” de um tempo histórico determinado, necessita-se diferenciar, colocar e estabelecer a comunicação entre os dois lados da relação texto e leitor. Ou seja, entre o *efeito*, como o momento condicionado pelo texto, e a *recepção*, como o momento condicionado pelo destinatário, para a concretização do sentido como duplo horizonte – o interno ao literário, implicado pela obra, e o mundivivencial, trazido pelo leitor de uma determinada sociedade (JAUSS, 2002, p. 49).

Postas essas noções preliminares sobre o processo de acolhimento da obra pelo público a que se destina, segue-se um panorama das principais influências repercutidas nos sermões alegóricos de Santo Antônio de Lisboa, tendo como referência três aspectos fundamentais: diacrônico, sincrônico e relativo à associação entre o texto literário e o desenvolvimento histórico em sua amplitude.

No que se relaciona ao primeiro aspecto, cita-se o seguinte trecho de H. R. Jauss:

No passo que conduz de uma história da recepção das obras à história da literatura, como acontecimento, esta última revela-se um processo no qual a recepção passiva de leitor e crítico transforma-se na recepção ativa e na nova produção do autor - [...] um processo no qual a nova obra pode resolver problemas formais e morais legados pela anterior, podendo ainda propor novos problemas (JAUSS, 1994, p. 41).

Essa afirmativa nos aproxima de uma concepção da forma literária como produto que não se esgota em si mesmo, uma vez que se mantém sempre renovado através da nova leitura conferida pelo receptor de diversas épocas, em diferentes momentos históricos. Afasta-nos,

portanto, do conceito “evolucionista” de literatura, no qual uma nova forma emerge de um conjunto de obras anteriores, ou mesmo contemporâneas, atinge seu mais alto grau de perfeição literária, para, em seguida, servir de modelo a outras produções e, por fim, entrar em decadência e se desgastar. No mesmo texto, Jauss cita os vários “renascimentos” como “exemplo de como uma nova forma literária pode reabrir o acesso a obras já esquecidas” (1994, p. 44), tornando clara a idéia da atualização do texto pelo leitor de distintos períodos da história, contraposta à tese da deterioração das formas. Ressalta-se, neste ponto, que os sermões de Santo Antônio foram produzidos em um momento de “renascimento”, inclusive dos preceitos da retórica clássica, definido por fatores sociais, históricos e religiosos, dentre outros.

O aspecto sincrônico visa a considerar a relação de uma determinada composição literária com o conjunto de obras em voga no momento de produção do texto em questão, conforme no esclarece Jauss: “Há de ser igualmente possível efetuar um corte sincrônico atravessando um momento do desenvolvimento, [...] e revelar um amplo sistema de relações na literatura de um determinado momento histórico” (JAUSS, 1994, p. 46).

Dessa forma, é preciso considerar que toda obra carrega em si elementos do gênero a que pertence, e que tal fato gera no leitor um “horizonte de expectativas” que funciona como uma espécie de condutor da compreensão e da recepção do público. A análise sincrônica torna-se decisiva, sobretudo, quando se trata de obras com vasto predomínio de utilização de recursos retóricos, como no caso dos sermões, uma vez que o efeito persuasivo só pode ser obtido quando se considera o horizonte de expectativas do público, preceito amplamente difundido desde a Antiguidade, conforme demonstrado anteriormente.

Por fim, cumpre investigar ainda a associação entre o texto literário e o desenvolvimento histórico em sua amplitude, ou seja, os desdobramentos da obra em questão na vida do leitor ou conjunto de leitores. Jauss comenta este tópico no seguinte trecho: “A função social somente se manifesta na plenitude de suas possibilidades quando a experiência literária do leitor adentra o horizonte de expectativa de sua vida prática, pré-formando seu entendimento do mundo e, assim, retroagindo sobre seu comportamento social” (JAUSS, 1994, p. 50).

Note-se que esta é justamente a finalidade última dos sermões: levar à mudança de atitude, ou seja, converter. Sendo assim, considera-se este último fator crucial para uma compreensão mais plena da obra alegórica de Santo Antônio.

Serão analisadas, a seguir, as principais vertentes nas quais está fundamentada a obra de Santo Antônio, a saber, a Sagrada Escritura, o pensamento dos Padres da Igreja, o bestiário

medieval e a teoria da pregação, tomando como referência seus aspectos diacrônico, sincrônico e relativo à associação entre o texto literário e o desenvolvimento histórico.

2.4.7.1 A Sagrada Escritura

Tendo em vista o processo de recepção da obra literária pelo público, no que se refere à análise do aspecto diacrônico, considera-se que a utilização de passagens da Escritura converte-se, nos sermões antonianos, em um meio eficaz tanto de ensinamento como de (re)atualização da mensagem de Cristo. Naquele momento em que a Igreja já havia se afastado das ideias pregadas por Jesus, fazia-se necessário proclamá-las, atualizá-las e lhes conferir novo vigor, dentre outras razões, para que fosse compreendida a proposta da própria Ordem Franciscana: viver de acordo com os ensinamentos bíblicos, conforme consta no *Testamento* de São Francisco de Assis: “Depois que o Senhor me concedeu irmãos ninguém me mostrou o que eu tinha que fazer, mas foi o Altíssimo quem me revelou que eu devia viver de acordo com o modelo das Sagradas Escrituras” (LOYN, 1992, p. 157).

Note-se que a Bíblia, desde a Idade Média até os dias atuais, sempre esteve presente na literatura ocidental, nas mais distintas interpretações e abordagens, e foi o centro de alguns dos episódios mais marcantes da história, fato que confere aos Sermões, sob esta última perspectiva em especial, interesse atual e renovado.

O aspecto sincrônico, que considera a relação do texto literário em questão com o conjunto de composições produzidas no mesmo período, pode ser observado ao se cotejarem os sermões com outras obras em voga no século XIII que, assim como a prédica, utilizavam-se das Escrituras. É o caso dos inúmeros comentários sobre o *Cântico dos Cânticos*, um dos livros prediletos dos místicos da época. Trata-se de escritos que privilegiam a interpretação alegórica da Bíblia. Segundo Edgar de Bruyne, “[...] por suas descrições repetidas da beleza do Esposo e da Esposa, podia se tornar uma das fontes mais notáveis da estética medieval” (traduzimos) (1998, v. 2, p. 30).

Ressalta-se ainda que o século XIII se notabilizou, dentre outros fatores, por ser considerado o século de ouro da Escolástica. Sabe-se que o fechamento das últimas escolas pagãs ocorreu no início do século VI; a partir de então, surgem, aos poucos, novas instituições de disseminação do ensino, desta vez promovidas pela Igreja. Dessa forma, surgem,

conjuntamente, a Universidade e a escolástica. Segundo Franco Alessio, a escolástica pode ser definida como

(...) o magistério de um corpo profissional que se apoia sobre o estatuto sancionado pelo papa e que se compõem de mestres encarregados de comentar textos consagrados que têm autoridade (ALESSIO, 2002, p. 367).

O programa de ensino empregado pela Escolástica prevê o emprego da razão e, ao mesmo tempo, a aceitação dos preceitos cristãos sustentada pelo argumento da “autoridade”: as verdades cristãs passam a ser interpretadas à luz da argumentação (REALE, 1990, p. 482).

Inúmeras são as obras de inspiração bíblica produzidas pelos escolásticos, que podem ser apreciadas tanto pela perspectiva filosófica, quanto histórica e literária, dentre outras, a exemplo da *Summa Theologica*, de São Tomás de Aquino (1225-1274) e *Breviloquium*, de São Boaventura (1221-1274), ambos italianos. Dessa forma, conclui-se que, assim como os Sermões de Santo Antônio, os escritos mais representativos produzidos à época inspiravam-se na Sagrada Escritura, e que esse fator influenciou decisivamente no universo de expectativa do público receptor da obra antoniana, constituindo um elemento determinante para a perfeita apreensão da mensagem, uma vez que se havia estabelecido um ambiente de familiaridade com os itens evocados na pregação. Por vezes, entretanto, Santo Antônio, ao invés de confirmar a expectativa produzida, surpreendeu o público ao substituir, nos sermões alegóricos, a passagem bíblica por trechos extraídos dos bestiários, conferindo credibilidade à alegoria presente no livro dos bichos, e, ao mesmo tempo, mantendo a atenção do ouvinte através da inserção, dentro de relativa previsibilidade, do elemento inesperado.

Enfim, faz-se necessária a investigação dos desdobramentos que poderão advir da mensagem bíblica na vida prática do ouvinte. Do ponto de vista de Santo Antônio, a aceitação dos preceitos pregados e a conseqüente conversão transfiguravam-se tanto na salvação da alma herética quanto da própria instituição clerical. Para o público a que principalmente se destinavam os sermões à época em que foram proferidos, ou seja, os cátaros, a conversão implicava em uma total reformulação do modo de vida adotado, uma vez que, dentre os adeptos dessa crença herética, vários adotavam o vegetarianismo, e alguns se opunham ao cumprimento de determinadas obrigações seculares, dentre outras práticas. Cumpre lembrar ainda que a Igreja empreendeu, em 1208, a cruzada contra os albigenses, cátaros que viviam no sul da França. Sabe-se que vários membros da seita foram executados, conforme destaca H. R. Loyn: “Os cátaros entraram na Europa ocidental no começo do século XI, vindos da

Bulgária, e muitos foram condenados à morte e executados, por suas crenças heréticas [...]” (LOYN, 1992, p. 81). Dessa forma, abjurar os princípios cátaros e se converter ao catolicismo significava um comprometimento de amplitude bem maior do que a adoção da nova doutrina proposta e a adesão de novas normas comportamentais. Enfim, se considerarmos o público ao qual se destina a redação propriamente dita dos sermões antonianos, a saber, os próprios religiosos que utilizariam os escritos como modelo de pregação, o retorno à mensagem bíblica sublinharia o afastamento da Igreja em relação aos preceitos cristãos originais, e possibilitaria a revisão e reformulação do clero, em comunhão com o fundamento do pensamento franciscano.

2.4.7.2 Os bestiários

Tendo em vista o aspecto diacrônico da análise literária, lembramos que os bestiários se configuram em um meio fundamental de reatualização e reinterpretação da Sagrada Escritura.

Ao se examinar o aspecto sincrônico da análise literária, tendo como ponto de partida os bestiários, notamos que a alegoria animal é recorrente em vários gêneros em voga no século XIII, sobretudo como consequência da concepção de universo própria do período medieval, onde se considerava o comportamento ou as características dos elementos presentes na natureza reveladores dos desígnios divinos, como se pode observar no fragmento seguinte:

A apreensão do mundo pelo pensamento medieval passa essencialmente por transporem símbolos todos os seus elementos. Minerais, vegetais ou animais são dotados de uma significação segunda que permite integrá-los a uma ordem divina, e por isso mesmo mais humana (MITTERAND, 1991, p. 44; traduzimos).

Por essa razão, encontramos textos medievais centrados também na alegoria de outros elementos, como os lapidários, que se utilizam da simbologia associada às pedras. O universo, tal como compreendido principalmente durante o século XIII, é um grande livro que, a exemplo da Bíblia, precisa ser decodificado pelo homem. Esse pensamento guarda uma profunda relação com a Escolástica, que, à época, estava em pleno desenvolvimento, conforme demonstra o seguinte trecho:

O século XIII é, sobre o plano das idéias, o século do desenvolvimento triunfal da escolástica. Esta tende a eclipsar o indivíduo em benefício da essência, e a reduzir a complexidade do mundo a alguns esquemas filosóficos inalteráveis. A esse pensamento corresponde, no domínio literário, o uso sistemático da alegoria (MITTERAND, 1991, p. 47; traduzimos).

Lembramos que justamente entre fins do século XII e início do século XIII os bestiários atingiram o ápice de seu desenvolvimento, fato que atesta a importância que a alegoria animal havia adquirido no período de elaboração dos sermões de Santo Antônio. Dentre as várias obras medievais que se utilizam do universo simbólico associado aos bichos, cita-se o famoso *Roman de Renart*, conjunto de narrativas cômicas redigido no decorrer do século XIII por diferentes autores. Nos inúmeros episódios do texto, observa-se que a conduta dos personagens, representados por bichos, serve de veículo para a sátira social. Como ocorre nos bestiários, no *Roman de Renart* também se estabelece um paralelo entre o comportamento humano e animal, fato que sublinha a amplitude da presença desse universo simbólico especialmente durante o século XIII, e revela a familiaridade do público diante da alegoria utilizada em ambas as obras.

No que se refere ao terceiro aspecto da análise literária, ou seja, a investigação acerca dos desdobramentos que o contato com os bestiários tiveram na vida do leitor ou conjunto de leitores, cumpre recordar que o livro dos bichos é uma obra essencialmente didática, e que tem como função atingir os leitores de diversas origens e camadas sociais. Tal fato pressupõe preocupação com os ensinamentos, que, por sua vez, só se concretizam de forma plena no momento em que se refletem na mudança de atitude. O conteúdo do aprendizado em questão, sempre pautado na fé cristã, implica uma mudança de comportamento não somente de natureza religiosa, mas também moral e social, na medida em que o poder laico e religioso da sociedade medieval estão intimamente ligados, como se pode notar nas palavras de Hilário Franco Júnior: “Apenas um papa poderia coroar um imperador, mas não estava interessado na existência de um que fosse forte, pois ele próprio tinha pretensões universalistas, considerando-se o legítimo herdeiro do Império Romano” (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 57).

Conclui-se, de acordo com o que foi posto anteriormente, que adotar comportamentos ensinados e apregoados pela Igreja, naquele momento, significava bem mais do que se converter a determinada crença religiosa, dada a amplitude do poder eclesiástico. Dessa forma, o contato com os bestiários possibilitava a apreensão dos próprios valores em vigor na sociedade e sua conseqüente adesão ou rejeição.

2.4.7.3 A teoria da prédica

Para se compreender a arte da predicação sob o ponto de vista do aspecto diacrônico da análise literária, é preciso considerar a expressiva mudança na sociedade ocorrida entre os séculos XI e XIII, momento em que floresceu plenamente a *ars praedicandi*. Sabe-se que o período compreendido entre a queda do Império Romano do Ocidente, que data do século V, e o novo impulso econômico e cultural que viria a conhecer a sociedade medieval, iniciado no século X, é comumente denominado “Idade das trevas”, expressão questionada por muitos historiadores. Considerando o campo de estudo deste trabalho em particular, interessa-nos, principalmente, o fato de que o período compreendido entre, aproximadamente, 1050 e 1250, assistiu a uma profunda renovação cultural:

[...] não se pode duvidar do poder de renovação que se lhe seguiu: entre os séculos XI e XIII: transformou a face da Europa ocidental e, em saber e cultura, constituiu um decisivo avanço [...]. A essa renovação cultural passou estar associada a frase “Renascença do século XII” (LOYN, 1992, p. 316).

Trata-se da retomada da cultura antiga, sobretudo a romana, mas não de forma deliberada: todo conhecimento estava subordinado à cristandade. Nessa época, observa-se a renovação do interesse pelo estudo do latim e da retórica. Ora, a retórica romana tinha como principal expoente a figura de Cícero, cuja obra retoma os conceitos fundamentais de Aristóteles. Dessa forma, a prédica medieval que se desenvolveu em fins do século XII e início do século XIII se utilizava generosamente dos recursos já previstos na *Arte retórica* de Aristóteles, desta vez adaptados à perspectiva cristã.

De acordo com os escritos de Jauss (1994, p. 44), “exemplo de como uma nova forma literária pode reabrir o acesso a obras já esquecidas podem ser dados em profusão; encaixam-se aí os chamados ‘renascimentos’”. É o caso da retomada da retórica antiga na nova arte de pregar que se desenvolveu durante o chamado “Renascimento do século XII”, que reelaborava e reatualizava conceitos retóricos estabelecidos na Antiguidade. A linha de recepção dos recursos retóricos pelo público se refaz, então, diacronicamente, da seguinte forma: sistematização da retórica grega por Aristóteles; assimilação do conhecimento de Aristóteles acerca da retórica pela cultura romana, sobretudo por Cícero; utilização da pregação por Jesus, em uma época de dominação do Império Romano, receptáculo, por sua vez, de grande parte da cultura grega; justificação da utilização dos preceitos retóricos antigos pela Igreja por

Santo Agostinho; retomada, no século XII, da retórica clássica e readaptação desta ao pensamento cristão.

Quanto à observação do aspecto sincrônico da análise literária, é preciso considerar que a prédica era essencial para que se cumprisse fielmente o pedido de Jesus: propagar sua doutrina a todas as pessoas, de acordo com testemunho do evangelista Marcos: “E disse-lhes: Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura” (Marcos 16:15). Uma sociedade dominada pela filosofia cristã e pelo poder eclesiástico possuía, naturalmente, uma preocupação acentuada com a divulgação da palavra de Cristo. Dessa forma, a familiaridade com a eloquência associada à doutrina cristã pode ser constatada através do frequente contato do público com as passagens bíblicas mais relevantes, acessíveis não somente através da palavra, mas também através de esculturas e afrescos que ornamentavam as catedrais, e que manifestavam, assim como a prédica, preocupação doutrinária, didática e persuasiva.

Essa característica comum, onde se associa a plena utilização de recursos retóricos e didáticos à mensagem cristã, está presente não somente nos bestiários, mas também na própria Escritura, uma das fontes do livro dos bichos. Tal imbricação testemunha o dinamismo sincrônico da produção literária de determinado período, em que os gêneros se entrelaçam e se influenciam mutuamente, conforme nos atesta H. R. Jauss:

A mudança de funções ou a adoção de funções de outros gêneros revela a dimensão sincrônica do sistema literário de uma época. Os gêneros literários não existem isoladamente, eles constituem diferentes funções do sistema literário da época e colocam a obra individual em relação com esse sistema (JAUSS, 1986, p. 67; traduzimos).

Enfim, ao se apreciar o terceiro aspecto da análise literária, que implica a investigação acerca dos desdobramentos que o contato com a prédica teve na vida do leitor, conclui-se que o sucesso da pregação também pressupunha a mudança de comportamento do ouvinte, ou seja, a própria conversão, de forma mais direta e incisiva do que ocorria com o anúncio da Sagrada Escritura e os textos dos bestiários, uma vez que a pregação era fundamentada na retórica, e que esta, por sua vez, visava, pela própria definição, à persuasão.

Observa-se que tanto os textos escriturísticos quanto os relatos contidos no livro dos bichos constituem elementos utilizados pela prédica com a finalidade de conferir maior eficácia à persuasão. Estão, portanto, submetidos a ela, e integram um conjunto de estratégias cuja finalidade primeira se configura na adesão do ouvinte ao Cristianismo, incluindo-se todas as consequências advindas dessa mudança de atitude, ou conservar a fé dos já convertidos, e convencê-los a viver de acordo com as virtudes cristãs.

Tendo em vista a análise dos três aspectos contemplados por H. R. Jauss no que se refere à historicidade da literatura, a saber, do aspecto diacrônico, sincrônico e do aspecto que visa à associação entre o texto literário e o desenvolvimento histórico em sua amplitude, conclui-se que os principais traços nos quais se apóiam os sermões de Santo Antônio, expressos através da Sagrada Escritura, do pensamento dos Padres da Igreja e dos compêndios de história natural, bem como dos elementos da *ars praedicandi*, permitem evocar elementos que criam familiaridade e empatia com o público receptor, transformando-se em recursos retóricos fundamentais para se atingir o objetivo primordial da obra: a conversão.

Jauss nos aponta a importância de se estabelecer um vínculo entre a arte e um saber compartilhado de forma universal:

O juízo estético, que exige de cada um a busca de uma comunicação universal, satisfaz um máximo interesse, pois resgata, esteticamente, uma parte do contrato social originário: “Também cada um espera e exige que se busque uma comunicação universal com os outros, como se fosse por consequência de um contrato original, ditado pela própria humanidade (JAUSS, 2002, p. 61).

Justamente neste ponto reside o caráter transcendental da arte, capaz de transpor os limites de tempo e de espaço. Assim, considera-se que os sermões de Antônio possuam, atualmente, interesse renovado, não somente como objeto literário integrante de um dado momento histórico, ou de um passado remoto, mas como texto revitalizado pelo próprio contexto do qual participa o leitor de hoje. Cabe recordar que os componentes principais em torno dos quais a obra de Santo Antônio está construída estão fortemente presentes na sociedade em que vivemos.

3 OS PECADOS CAPITAIS E A PRÉDICA DE SANTO ANTÔNIO

Partindo-se dos elementos que influenciaram a obra antoniana, examinados anteriormente, seguiremos pelo caminho que nos conduz ao tema propriamente dito do sermão a ser analisado de forma verticalizada, a saber, a questão do pecado: suas origens e suas consequências na vida clerical e secular do homem medieval, especialmente da sociedade do século XIII.

3.1 A gênese do pecado

A necessidade de se compreenderem e de se registrarem as características da alma humana acompanha, há muito, a história da busca do homem pelo conhecimento de si.

É a partir da fala de Sócrates, transmitida à posteridade, como se sabe, pelos escritos de Platão, que buscamos o fio condutor do conceito de alma. Da Antiguidade Clássica a meados do século XIII, procuramos acompanhar as transformações e os desmembramentos que envolvem a construção do conhecimento acerca da essência humana, para, ao fim do percurso, dispormos dos elementos fundamentais que irão constituir a gênese da idéia de pecado predominante na Idade Média, refletida nos sermões da época e, particularmente significativo para este trabalho, na obra de Santo Antonio.

Naturalmente, no decorrer dessa trajetória, tanto a motivação dessa busca quanto a interpretação das virtudes e vícios humanos guardam uma íntima relação com o respectivo contexto histórico e social, e podem estar a serviço de inúmeras causas, dentre as quais, a pura investigação acerca da verdade, a persuasão, a manipulação e, em sentido mais genérico, o poder.

3.1.1 Antiguidade Clássica

Através do legado de Platão (427 a.C-348 a.C.), verificam-se, pela primeira vez na literatura ocidental, exposições estruturadas de ideias sobre a alma e sua relação com o corpo. Sabe-se que os elementos essenciais da filosofia de Platão podem ser determinados através das idéias acerca da moral e da metafísica (HARVEY, 1986, p. 399); advém desse fato a vasta influência que exerceu em épocas posteriores, tanto no que se refere ao pensamento filosófico quanto religioso.

A concepção de primazia da alma em detrimento do corpo data do século VI a.C., com o aparecimento do orfismo, corrente religiosa da Grécia Antiga inspirada no mito de Orfeu, herói da mitologia grega que atravessou vários obstáculos na tentativa de resgatar dos subterrâneos do Hades a esposa, Eurídice, vítima de mordida letal de uma serpente (HARVEY, 1986, p. 169 e 368). Conforme se observa no segmento abaixo, de Mircea Eliade, pode-se antever no orfismo a oposição do binômio corpo/alma, bem como a noção de remissão das faltas, estritamente relacionada à percepção de uma “culpa original”, retomada posteriormente, em cenário diverso e sob pontos de vista distintos, pelo Cristianismo: “O mito central do orfismo é fortemente dualista: a raça humana foi criada das cinzas dos Titãs fulminados por Zeus por lhe terem matado e comido o filho Dioniso. Deve, portanto, expiar as consequências nefastas desse acontecimento primordial” (ELIADE, 2009, p.164).

No trecho citado, Mircea Eliade faz referência à lenda de Zagreu, figura fundamental no ritual órfico. Trata-se do filho de Zeus e Perséfone, esquartejado e devorado pelos Titãs, incitados por Hera. Como vingança, Zeus teria fulminado os gigantes com seus raios, e as cinzas dos Titãs teriam originado a raça humana, fato que explicaria a porção da natureza divina dos homens. O coração de Zagreu, recuperado por Atena e entregue a Zeus, teria sido engolido pelo “pai dos deuses e dos homens” e, mais tarde, dele teria nascido Dioniso, filho de Zeus e Semele. É notável observar, na interpretação órfica da lenda de Zagreu, a tentativa de explicação da “mistura do bem e do mal na natureza humana”, bem como a presença da culpa e da punição (HARVEY, 1986, p. 169 e 368).

A dicotomia entre alma e corpo é tratada, em Platão, sobretudo no diálogo *Fédon*, obra do segundo período, quando o filósofo expõe suas próprias doutrinas, embora Sócrates ainda prevaleça como figura crucial. Trata-se do relato em que Fédon, discípulo de Sócrates, discorre sobre os momentos que antecederam a morte do mestre, em que a questão da imortalidade da alma ocupa o tema central. Dessa forma, o diálogo apresenta, sobretudo, os conflitos advindos das necessidades antagônicas entre alma e corpo. No trecho selecionado, Sócrates demonstra a Símiias, através do seu conhecido método interrogativo de investigação filosófica, como a purificação da alma depende do grau de afastamento entre esta e o

corpo. Igualmente digna de nota na citação que se segue é a implícita referência de Platão ao misticismo órfico, identificado como “antiga tradição”:

- Mas a purificação não é, de fato, justamente o que diz uma antiga tradição? Não é apartar o mais possível a alma do corpo, habituá-la a evitá-lo, a concentrar-se sobre si mesma por um refluxo vindo de todos os pontos do corpo, a viver tanto quanto puder, seja nas circunstâncias atuais, seja nas que se lhes seguirão, isolada e por si mesma, inteiramente desligada do corpo e como se houvesse desatado os laços que a ele a prendiam? (PLATÃO, s.d., p. 56).

A natureza tripartida da alma, considerada por muitos estudiosos a doutrina medular da obra platônica, aparece tanto em *Fedro* como em *A República*, e converteu-se em um modelo que será retomado e reinterpretado no decorrer dos séculos seguintes. É conhecida a passagem de *Fedro* onde Platão retrata a alma através da alegoria da carruagem atrelada a dois cavalos e conduzida por um cocheiro:

[...] a alma pode comparar-se a não sei que força activa e natural que unisse um carro a uma parrelha de cavalos alados conduzidos por um cocheiro [...]. Quanto a nós, somos os cocheiros de uma atrelagem puxada por dois cavalos, sendo um belo e bom, de boa raça, e sendo o outro precisamente o contrário, de natureza oposta. De onde provém a dificuldade que há em conduzir o próprio carro (PLATÃO, 1989, p. 56).

Note-se que a carruagem, declaradamente metáfora da alma, é impulsionada por dois cavalos: um deles, belo e bom, simboliza a razão; o outro, de natureza oposta, representa as paixões da alma; uma terceira força, o cocheiro, tenta equilibrar os impulsos opostos. Veja-se o comentário de Michel Meyer à alegoria dos cavalos alados em prefácio à *Retórica das paixões*, de Aristóteles: “Eles (os cavalos) simbolizam de fato o apetite sensível e a força de resistência a esse apetite, enquanto o cocheiro representa o julgamento da razão em si” (ARISTÓTELES, 2003, p. XXI).

No Livro IV de *A República*, obra escrita, como *Fédon*, no segundo período de produção do filósofo, Platão reafirma a natureza fragmentada da alma, conforme trecho selecionado:

Ora, já em muitas outras ocasiões sentimos que, quando as paixões forçam o homem contra sua razão, ele se censura a si mesmo, se irrita com aquilo que, dentro de si, a força, e que, como se houvesse dois contendores em luta, a cólera se torna aliada da sua razão (PLATÃO, s.d., p. 118).

Podemos observar, na citação anterior, a presença de três elementos constitutivos da alma: as paixões, a razão e a cólera, que se torna aliada da razão na luta contra as paixões.

Este último elemento pode ser comparado, na alegoria dos cavalos alados, ao cocheiro que tenta dominar os impulsos antagônicos.

Michel Meyer nos aponta, de forma esclarecedora, a relação entre as três partes da alma e as três funções que o homem exercia na Cidade: “[...] ao rei filósofo corresponde a supremacia da razão; à massa laboriosa, somente preocupada em saciar seus apetites sensíveis, a paixão; e à execução dos desígnios da razão, os guardas, que têm assim o papel de classe intermediária” (ARISTÓTELES, 2003, p. XXIII).

Veja-se que é possível antever nas partes ou “funções” distintivas da alma apresentadas por Platão o papel preponderante que exerce o impulso de domínio das paixões, ao qual denomina “cólera”, que se equipara à vigilância dos “apetites sensíveis”, como nos aponta Michel Meyer ao relacionar o terceiro impulso à função desempenhada pelos guardas na Cidade.

Ainda em Platão, é possível perceber o anúncio do julgamento das virtudes e vícios da alma ao término da vida, bem como a idéia de absolvição e condenação, tônica exaustivamente empregada séculos à frente, no contexto do Cristianismo medieval. Sublinha-se que, sobretudo a questão da penitência como forma de purificação da alma, convertida, na era cristã, em elemento crucial de expiação dos pecados, como veremos mais adiante, já figura no universo da alma platônica:

Quando as outras (almas) [...] são submetidas a juízo e, depois de julgadas, umas vão cumprir as penas para locais de penitência que há abaixo da terra, outras, absolvidas pela justiça, sobem para um lugar do céu, onde desfrutam de uma existência que as recompensa da vida que levaram enquanto tiveram a forma humana (PLATÃO, 1989, p. 62).

Neste momento, faz-se necessário um breve desvio no curso dessas reflexões para que possamos traçar, bastante resumidamente, os desmembramentos futuros do pensamento de Platão. A partir do século III, as idéias do pensador grego foram retomadas através do movimento filosófico intitulado neoplatonismo, difundido entre os gregos de Alexandria, dentre os quais se destaca Plotino, considerado o sistematizador dos princípios neoplatônicos. Embora de origem pagã, a doutrina absorveu elementos da metafísica; porém, a conciliação entre os conceitos neoplatônicos e cristãos deve-se, em caráter primordial, a Santo Agostinho (354-430). A partir de então, sob a ótica cristã, vários elementos do pensamento da Antiguidade Clássica serão reinterpretados e justificados, dentre os quais figuram os tópicos que gravitam em torno da alma referidos por Platão.

Retomemos, nos escritos de Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.), o processo de investigação sobre as idéias que estão na origem da concepção de pecado que se disseminou no Ocidente, ainda seguindo os passos da filosofia na Antiguidade Clássica. O filósofo destaca de forma clara, no tratado *Sobre a alma*, a condição de interdependência entre o corpo e a alma. Para Aristóteles, a relação entre estes dois elementos se estabelece de forma indissociável, como podemos confirmar no segmento subsequente: “Parece, do mesmo modo, que todas as afecções da alma se dão com um corpo – a ira, a gentileza, o medo, a piedade, a ousadia e ainda a alegria, amar e odiar – pois em simultâneo com aquelas o corpo sofre alguma afecção” (ARISTÓTELES, 2013, p. 9).

Enquanto primeiro filósofo a abordar de maneira sistemática os conhecimentos acerca da retórica, Aristóteles considera essencial o estudo das emoções ou afecções da alma na construção do discurso persuasivo, contanto que a utilização desses recursos esteja a serviço da verdade, “pois não se deve persuadir o que é imoral” (ARISTÓTELES, 2005, p. 31). Sob esse prisma, Aristóteles relaciona quatorze paixões: cólera, calma, temor, segurança ou confiança, inveja, impudência, amor, ódio, vergonha, emulação, compaixão, favor ou obsequiosidade, indignação e desprezo. Não esqueçamos que, para Aristóteles, paixão se configura em uma resposta ou reação à outra pessoa ou à imagem que o outro faz de nós (ARISTÓTELES, 2003, p. XLI), o que explica a presença de sentimentos como indignação ou vergonha no rol de paixões elencadas pelo filósofo.

Exemplificamos, dentre outras formas de se considerar a paixão no âmbito da retórica descritas por Aristóteles, o domínio da disposição do auditório tendo em vista o sentimento que determinada circunstância pode suscitar: “Nos processos, importam principalmente as boas disposições dos ouvintes, porque os fatos não se revelam através do mesmo prisma, consoante se ama ou se odeia, se está irado ou em inteira calma” (ARISTÓTELES, s.d., p. 97).

Sublinha-se, assim, a estreita relação entre o juízo que se opera sobre determinada questão e o estado de ânimo do ouvinte, conforme sejam evocadas tais ou quais afecções, mediante a habilidade do orador em fazer prevalecer a verdade.

A contribuição de Aristóteles para o pensamento medieval foi determinante, e transparece principalmente nas obras dos Escolásticos de forma geral e, em particular, nos escritos de São Tomas de Aquino.

3.1.2 O advento do Cristianismo

A idéia de imortalidade da alma presente na filosofia grega, como vimos, sobretudo no pensamento de Sócrates, Platão e Aristóteles, foi substituída, na era cristã, pela concepção de “ressurreição dos mortos” (REALE, 2005, p. 392, vol 1), tópico que irá se converter em um dos pilares da religião nascente. Dessa forma, no lugar da percepção cíclica do tempo distintiva da cultura antiga, prevalecerá, a partir do Cristianismo, a noção retilínea do tempo, pontuada, de forma geral, pela Criação, Queda e vinda de Cristo. O futuro, ponto extremo do percurso, será demarcado pelo dia do Juízo Final.

O início da era cristã instaura o pecado como centro da condição humana, em torno do qual transcorre o tempo histórico, refletido no tempo de cada indivíduo. Veja-se que a Sagrada Escritura nos relata o Pecado Original em seu primeiro Livro, Gênesis, quando Adão e Eva, incitados pela serpente, comem o fruto que lhes havia sido proibido por Iahweh. A partir de então, adquirem o “discernimento” (Gen 3,6) e a consciência da própria nudez, fato que justifica a expulsão de Adão e Eva do Paraíso Terrestre:

Depois disse Iahweh Deus: “Se o homem já é como um de nós, versado no bem e no mal, que agora ele não estenda a mão e colha também da árvore da vida, e coma e viva para sempre!” E Iahweh Deus o expulsou do jardim de Éden para cultivar o solo de onde fora tirado. Ele banuiu o homem e colocou, diante do jardim de Éden, os querubins e a chama da espada fulgurante para guardar o caminho da árvore da vida (Gen, 3, 22-24).

Cumprir notar que, além de inaugurar o pecado na história da humanidade, o episódio de Adão e Eva também nos remete à idéia de necessidade do controle constante como meio preventivo e eficaz contra a reincidência dos vícios. Essa vigilância é claramente representada pela figura do querubim com uma “espada fulgurante”, e reiterada com a explícita função que o anjo ocuparia às portas do jardim de Éden: guardião do “caminho da árvore da vida”.

O Pecado Original, mais que ocasionar a Queda de Adão e Eva do Paraíso, tornou-se, como veremos adiante, o arquétipo de outros pecados, na medida em que figura na origem da história da humanidade e de cada indivíduo. Seleccionamos a seguinte passagem da Epístola aos Romanos em que Paulo se refere à condição humana de herdeira do Pecado Original: “Eis por que, como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram” (Rom, 5, 12).

Observa-se que, nesse contexto, a morte ocorre tanto no plano físico como espiritual, e, assim como o pecado, evidencia a separação entre o divino e o humano. Posteriormente, o

fragmento citado será utilizado por Santo Agostinho como prova de transmissão do pecado original.

Ainda na Epístola aos Romanos, Paulo estabelece um paralelo entre Adão e Jesus, unindo as duas pontas do relato bíblico: o Antigo e o Novo Testamento. Tanto a queda de Adão quanto a vinda de Cristo dividem a história, e podem ser percebidos como esquemas “sobrepostos como imagens invertidas” (RICOEUR, 1969, p. 12). Assim como, através de Adão, toda a humanidade foi condenada pelo Pecado Original, por meio de Jesus toda a humanidade será salva: “Por conseguinte, assim como pela falta de um só resultou a condenação de todos os homens, do mesmo modo, da obra de justiça de um só, resultou para todos os homens justificação que traz a vida” (Rom, 5, 18).

A Encarnação estabelece, novamente, o pecado como divisor de águas na história da humanidade, uma vez que o episódio da vinda de Jesus, narrado na Bíblia, fundamentalmente, pelos quatro evangelistas, e compreendido pelo mundo cristão como sacrifício do Filho de Deus pela remissão dos pecados humanos, torna-se a referência cronológica para se identificar e contextualizar os fatos na linha do tempo. Seleccionamos o relato de Lucas para ilustrar a estreita relação entre a vinda de Cristo e a concessão do perdão: “Assim está escrito que o Cristo devia sofrer e ressuscitar dos mortos ao terceiro dia, e que, em Seu nome, fosse proclamado o arrependimento para a remissão dos pecados a todas as nações [...]” (Lc, 24, 46-47).

Por fim, o pecado se projeta no futuro através do dia do Juízo Final, prenunciado pela segunda vinda de Cristo, episódio citado em várias passagens bíblicas do Antigo e do Novo Testamento. A seguir, transcrevemos extrato do conhecido poema de Sofonias, onde o profeta descreve a ira de Deus contra o pecador no dia do Juízo Final: “Está próximo o grande dia de Iahweh! [...] / Um dia de ira, aquele dia! / Dia de angústia e tribulação, / Dia de devastação e de destruição, / Dia de trevas e de escuridão, / Dia de nuvens e de negrume, / Dia da trombeta e do grito de guerra [...]” (Sf, I:14-16).

É digno de nota o fato de a passagem bíblica referida anteriormente ter servido de inspiração ao célebre poema medieval *Dies Irae*, atribuído ao franciscano Tomás de Celano (1200-1260), primeiro biógrafo de São Francisco de Assis. O *Dies Irae* (“Dia da cólera”) evoca o dia do Juízo Final e foi utilizado por séculos, posteriormente, na Missa de Réquiem.

São Paulo faz inúmeras referências ao dia do julgamento final, dentre as quais seleccionamos um trecho da Epístola aos Romanos, em que o apóstolo utiliza a expressão “dia da ira”, tal como anunciado pelos profetas do Antigo Testamento:

Ora, com tua obstinação e com teu coração impenitente, acumulas contra ti um monte de ira, no dia da ira em que se revelará o justo julgamento de Deus, que retribuirá a cada um segundo suas obras: a vida eterna para aqueles que pela constância no bem visam à glória, à honra e à incorruptibilidade; a ira e a indignação para os egoístas, rebeldes à verdade e submissos à injustiça (Rom, 2:5-8).

Em conformidade com o que se lê em Paulo, nesse dia os homens (a saber, tanto os vivos quanto os mortos) prestarão contas de suas obras perante o tribunal de Deus, e serão recompensados ou penalizados pelos seus atos.

O Apocalipse utiliza amplamente o simbolismo para narrar o fim dos tempos. Trata-se de uma carta endereçada a sete congregações cristãs da Ásia Menor, em que o autor, automeado João, reproduz o que proclama ser a revelação de Deus, a ele concedida, sobre o dia do Juízo Final, descrito efetivamente a partir do “primeiro combate escatológico”:

Vi então o céu aberto: eis que apareceu um cavalo branco, cujo montador se chama “Fiel” e “Verdadeiro”; ele julga e combate com justiça. Seus olhos são chamados de fogo; sobre sua cabeça há muitos diademas, e traz escrito um nome que ninguém conhece [...]; o nome com que é chamado é Verbo de Deus (Ap 19:11-14).

Observa-se que a identificação entre Deus e o Verbo é manifesta no primeiro livro sagrado, Gênesis, através da expressão “Deus disse”, utilizada com frequência no relato da criação do mundo. Essa analogia será retomada, no Novo Testamento, pelo evangelista João, no prólogo de seu relato: “No princípio era o Verbo / e o Verbo estava com Deus / e o Verbo era Deus” (João, 1:1). Assim, o Apocalipse, como último livro da Sagrada Escritura, ao retomar a analogia entre Deus e Verbo, sublinha o caráter de prefiguração e cumprimento entre os dois Testamentos, amplamente explorado pela exegese bíblica.

3.1.3 Patrística

Na Patrística se inserem os primeiros anos do Cristianismo, quando se consolida a identidade filosófica e doutrinária da Igreja. Esse período é constituído, substancialmente, de três momentos. No século I d.C. se estabelecem os padres apostólicos, ainda diretamente ligados aos apóstolos e centrados na temática moral e ascética. O segundo século da nossa era, representado pelos chamados padres apologistas, caracteriza-se pela defesa sistemática da doutrina cristã face ao pensamento pagão remanescente. A princípio, verifica-se o combate às idéias dos filósofos da Antiguidade, considerados verdadeiros adversários. Em seguida, os

Apologistas passam a utilizar como ferramenta a própria filosofia antiga para reafirmar a fé católica. Por fim, a terceira fase, que se estende do século III ao início da Idade Média, é identificada com a patrística propriamente dita, em que determinados princípios filosóficos, sobretudo platônicos, são assimilados e reinterpretados pelos Padres da Igreja. Logo no princípio deste último momento da Patrística, no ano de 367, consagra-se o Cânon do Novo Testamento (REALE, 2005, p. 400).

Como vimos anteriormente, é na Patrística que se revela a primeira grande tentativa de comunhão entre a filosofia grega e a fé cristã, através, inicialmente, das idéias de Orígenes (c. 185-254), para quem o conhecimento e aceitação da cultura grega consistia em elemento fundamental no diálogo com os pagãos, bem como com os cristãos recentemente convertidos (ELIADE, 2011, p. 52). Dessa forma, o legado de Orígenes acaba por ser decisivo para o estabelecimento do neoplatonismo na Idade Média.

A obra primordial de Orígenes, *De principiis*, apresenta uma teoria determinante para a investigação da relação entre alma e corpo nas gerações subsequentes. Segundo o referido tratado, todos os espíritos criados por Deus são puros: a partir de então, os espíritos tendem a se afastar do Criador em maior ou menor grau, convertendo-se, por essa razão, em almas providas de corpos. Quanto maior forem as faltas cometidas, naturalmente, maior terá sido o afastamento de Deus. De acordo com essa lógica, as almas poderão ser abrigadas em corpos de anjos, homens ou demônios. Inicia-se, assim, uma peregrinação das almas decaídas que tem como finalidade última a reaproximação de Deus, onde o corpo se converte tanto em veículo de punição dos pecados como de resgate das virtudes. Ao fim dessa trajetória, todas as almas irão convergir ao estado original de pureza (ELIADE, 2011, p. 52). Seleccionamos o fragmento que se segue, extraído do tratado *De principiis*, onde Orígenes descreve o processo de purificação das almas:

Isso, porém, não acontecerá em um momento, [...] mas através de séculos infinitos, pois a correção e a purificação sucederão pouco a pouco e singularmente, e enquanto alguns com ritmo mais veloz se apressarão em primeiro lugar para a meta e outros os seguirão de perto, outros, ao contrário, permanecerão muito atrás (REALE, 2007, v. 2, p. 54).

Veja-se que, de acordo com a teoria expressa em *De principiis*, a alma deverá ser submetida a constantes e progressivos processos de purificação, através de reencarnações sucessivas, até atingir o estágio original de perfeição (REALE, v. 2, 2007, p. 46). Ao elaborar sua tese, Orígenes retomou alguns elementos da cultura grega e, em contrapartida, influenciou

amplamente o monaquismo cristão, principalmente por intermédio de Evagro o Pôntico e João Cassiano.

Sob a ótica de Evagro o Pôntico (345-399), considerado “o mestre por excelência da vida ascética na segunda metade do século IV” (PUECH, 1928-1930), a única maneira eficaz de se combaterem as paixões da alma é através do ideal monástico; o monge se torna, dessa forma, a personificação do cristão restabelecido às suas origens e, portanto, reconciliado com Deus.

O tratado intitulado *Antirrhêtikos*, de Evagro, é considerado o primeiro testemunho literário da teoria dos pecados capitais, desenvolvida posteriormente, sobretudo, por João Cassiano e Gregório Magno. A obra tem como finalidade auxiliar os monges a resistirem aos principais vícios e, conseqüentemente, aos que deles derivam. É composta de oito capítulos, ao longo dos quais o autor apresenta uma exposição detalhada sobre as paixões da alma, apoiando-se em exemplos retirados da Sagrada Escritura. Tais são os vícios relacionados por Evagro: gula, fornicação, avareza, cólera, tristeza (associada às renúncias exigidas pela condição da vida monástica), ascídia (relacionada à ociosidade e, mais tarde, à preguiça), vanglória e orgulho (vinculado ao desejo de autonomia do ser humano, ao subsequente afastamento do Criador e, por fim, à queda) (MILLEMAN, 2007).

Evagro retratava os vícios como personificações do Demônio e, como tais, adversários concretos a serem vencidos no caminho da perfeição espiritual. Sob esse prisma, é notável o limitado espaço que reserva para os pensamentos, ou Demônios, estritamente relacionados ao corpo: avareza, fornicação e gula. Esse aspecto de seu legado possui relação direta com o fato de seus escritos serem direcionados especificamente aos monges, conforme nos esclarece o texto que se segue: “Estamos claramente diante de uma atitude maximalista, que não se resume ao aspecto moral, mas que fala do desapego mais completo às coisas do mundo em troca dos bens propriamente espirituais [...]” (VERÇOSA FILHO, 2014, p. 118).

Em contrapartida, Evagro aborda o vício da ascídia minuciosamente e extensamente, ao qual denomina “Demônio do meio-dia” em alusão aos versos do Salmo 91,6: “Não temerás o terror da noite / Nem a flecha que voa de dia, / Nem a peste que caminha na treva, / Nem a epidemia que devasta ao meio-dia”.⁷

Evagro subordina os demais vícios à ascídia, ao descrevê-la como o mais perigoso “demônio”, passível de desencadear todos os demais e colocar em risco o próprio ascetismo do monge. Veja-se, em seu *Comentário ao Salmo 139*, um exemplo da acepção do vício da

⁷ Cumpre notar que, em algumas versões, a palavra “peste” foi traduzida por “demônio” (*Bíblia de Jerusalém*, 2006, p. 961, nota “a”).

ascídia e sua ascendência sobre os outros impulsos nocivos na busca da plenitude espiritual segundo Evagro:

Os demônios nos atacam por meio dos pensamentos, colocando em movimento ora a parte concupiscível, ora a cólera, e outras vezes, no mesmo momento, a parte irascível e a parte concupiscível, das quais nasce o pensamento que é dito complexo; e este não sobrevém senão no momento da ascídia, os outros chegando por intervalos e se sucedendo uns aos outros (VERÇOSA FILHO, 2014, p. 122).

O pensamento de Santo Agostinho (354-430), como se sabe, exerceu ampla influência, sob vários aspectos, na sociedade medieval. Por ora, interessa-nos, sobretudo, o conceito agostiniano de pecado original, expresso em escritos que tinham por finalidade refutar a heresia, dentre as quais, o maniqueísmo, da qual o próprio Agostinho havia sido adepto. Paul Ricoeur aponta *Contra Felicem* como a obra em que “Santo Agostinho leva mais longe a primeira conceptualização do pecado original” (RICOEUR, 1969, p. 9). Segundo o teórico, a passagem que se segue, extraída da obra citada, é uma das mais representativas do pensamento de Agostinho sobre o tema:

Eis as palavras do Salvador: “Ou fazei a árvore boa e seu bom fruto, ou fazei a árvore má e o seu mau fruto”. Por estas palavras: ou fazei isto, ou fazei aquilo, o Salvador fala do poder de agir e não da possibilidade de criar uma natureza. De fato, somente Deus pode fazer uma árvore; ao passo que cada homem tem o poder, por sua vontade, de escolher o bem e de se tornar uma árvore boa; ou escolher o mal e se tornar uma árvore má (traduzimos) (AGOSTINHO, *Contra Felicem*, não paginado).

Nota-se que o Bispo de Hipona cita o *Evangelho Segundo São Mateus* (Mt, 12,33) para confrontar a vontade má à natureza má, e afirma que a escolha entre o bem e o mal é fruto do poder de ação do homem, e não de uma natureza preconcebida.

Entretanto, após a queda de Adão, o homem, herdeiro do pecado original, ainda que escolha o bem, necessita da graça divina para triunfar na luta contra o pecado. É a essa questão que nos remete o trecho seguinte, retirado da obra *Da graça de Jesus Cristo*: “De fato, pelo pecado do primeiro homem, triste fruto do livre arbítrio, nossa natureza foi realmente viciada e condenada. Somente a graça pode renová-la [...]”(AGOSTINHO, *De la grâce de Jésus-Christ*, não paginado). Cumpre sublinhar que Agostinho reafirma a ideia de transmissão do pecado original a toda a humanidade ou, conforme destaca Carla Casagrande, “a natureza propagativa do pecado” (CASAGRANDE, 2006, v. II, p. 339), o que significa também admitir a transmissão da culpa.

Diferentemente de Evagro o Pôntico, o Bispo de Hipona considera a concupiscência carnal o mais grave dos vícios. Para entender o pensamento de Agostinho, decisivo no

perfilamento da moral cristã, é fundamental esclarecer que, sob a ótica do teólogo, a concupiscência ocupa papel determinante no percurso de disseminação do pecado, uma vez que, a partir de Adão, é através dela que as gerações se sucedem, ou seja, o pecado se instaura no próprio momento de concepção da vida. A natureza do pecado seria - esclarece Agostinho – de caráter propagativo, e não imitativo. Para comprovar a tese, o Bispo de Hipona se utiliza do recurso da autoridade e cita fragmento da Epístola aos Romanos, de São Paulo, por nós mencionado anteriormente:

“Por um só homem o pecado entrou no mundo, e pelo pecado, a morte”. Eis um efeito da geração, e não da imitação. Se se tratasse de imitação, ele diria: pelo demônio. – No mais, e ninguém duvida disto, ele designa aqui como primeiro homem aquele que recebeu o nome de Adão; “e assim”, conclui ele, “a morte passou a todos os homens” (CASAGRANDE, 2006, v. II, p. 339).

Através da exposição de Agostinho, fica consolidada a relação entre pecado original e concupiscência, bem como entre concupiscência e morte, notabilizada, sobretudo, na Idade Média.

Por fim, a definição de pecado que dominará a teologia escolástica provém, igualmente, dos escritos agostinianos: “O pecado é uma palavra, uma ação ou um desejo contrário à Lei divina” (AGOSTINHO, *Contra Fausto*, XXII, 27, não paginado), ou seja, um ato de inconformidade frente aos desígnios de Deus.

A figura de João Cassiano (ca. 360-432) se destaca não somente pela expressiva contribuição à posterior consolidação da teoria dos pecados capitais. Seus escritos adquiriram notoriedade, dentre outras razões, pelo reflexo que produziram na expansão da vida monástica e na própria construção da Regra de São Bento, uma vez que eles contêm em si pensamentos e tradições que remontam ao monaquismo primitivo, tanto oriental como ocidental (HOLZHERR, 2012, não paginado). Seus ensinamentos espirituais são expressos, sobretudo, em *Instituições cenobíticas* e *Conferências*, obras que advêm da experiência monástica adquirida durante os quatorze anos em que conviveu com os monges do Egito, Síria, Palestina e Mesopotâmia. No deserto de Nítria, no Egito, para onde convergiam eremitas, ascetas e monges em busca da purificação espiritual desde o século III, Cassiano conheceu Evagro o Pôntico, de quem recebeu ampla influência.

Interessa-nos, particularmente, o tratado *Instituições cenobíticas*, escrito em 416 e destinado ao aperfeiçoamento monástico. Trata-se, sobretudo, da retomada, adaptação e aprimoramento de temas e preceitos já abordados anteriormente, inclusive por Evagro. Nos quatro primeiros livros de *Instituições* há inúmeras informações sobre as normas primitivas

dos monastérios; nos quatro últimos, Cassiano faz uma explanação sobre os principais vícios aos quais os monges estão sujeitos, bem como a forma de combatê-los. Através desses registros, Cassiano torna-se o propagador do princípio dos oito vícios no monaquismo ocidental:

O primeiro dos vícios é a gula ou a concupiscência da boca; o segundo, a impureza; o terceiro, a avareza ou o amor pelo dinheiro; o quarto, a cólera; o quinto, a tristeza; o sexto, a preguiça, que é uma indolência, um fastio do coração; o sétimo, a vanglória, e o oitavo, o orgulho (CASSIANO, Livro V, p 90; traduzimos).

Cumprido notar que os vícios elencados por Cassiano em *Instituições* se apresentam em ordem crescente de importância. Apesar de não se incluir entre os cinco primeiros vícios mais temíveis relacionados por Cassiano, a ascídia, mencionada em *Instituições* sob o nome de “preguiça”, também recebe o título de “demônio do meio-dia”, como consta nas citações de Evagro. O orgulho figura como a falta mais grave, diferentemente do que nos aponta Evagro e Agostinho, para os quais se deve conferir maior atenção, respectivamente, à ascídia e à concupiscência. Vejamos como Cassiano descreve o vício considerado mais temível dentre os demais:

O orgulho é o último inimigo que nos resta combater; mas, embora essa doença seja colocada por último dentre as que nos atormentam, ela deve ocupar o primeiro ranque por seu princípio e sua importância. É um monstro mais cruel que todos os outros; ele ataca, sobretudo, os perfeitos, e persiste particularmente contra aqueles que eram os mais fortalecidos na virtude (CASSIANO, Livro XII, p. 237; traduzimos).

Veja-se que, segundo o extrato citado, o orgulho acomete justamente os mais virtuosos, a saber, aqueles que já se encontram fortalecidos pela abstinência e pelo grau de espiritualidade. A periculosidade desse vício se torna, assim, mais temível entre os monges, público-alvo dos escritos de Cassiano.

Neste ponto, cabe recordarmos que a teoria dos pecados capitais já se encontra registrada nas obras de Evagro o Pôntico e João Cassiano, embora tenha estado, até o momento, a serviço tão-somente da vida monástica, e, por conseguinte, restrita ao ambiente dos mosteiros. Esse panorama será alterado com a eleição do primeiro monge pontífice: Gregório Magno exerceu o pontificado de 590 até sua morte, em 604. A vida de São Gregório transcorre em um momento histórico de transição entre a Antiguidade e a Idade Média, à medida que o Império Romano desaparece e o Cristianismo, unificado, se fortalece. Os exemplos morais que o martírio dos primeiros cristãos proporcionava passaram a ser

reconhecidos na vida virtuosa e purgatória dos ascetas. Os monges tornavam-se, dessa forma, modelo de espiritualidade. Como tal, exerciam influência cada vez mais ampla na sociedade cristã. É nesse cenário que o Papa Gregório expande, para além das fronteiras monásticas, as ideias de seus antecessores acerca das paixões a serem combatidas na batalha da Igreja contra o mal. Surge, assim, da adaptação do sistema de oito vícios descrito por Evagro e Cassiano, o setenário de pecados capitais instaurado por Gregório Magno, destinado a se tornar o sistema mais difundido de classificação dos pecados até o fim da Idade Média.

Dentre os escritos do Papa Gregório I (540-604), são especialmente notáveis o texto hagiográfico em que relata a vida e os milagres de São Bento, reputado como a “base para aceitação de Bento de Núrsia como personagem histórica” (LOYN, 1992, p. 172); a *Regla pastoral*, que, como vimos em capítulo anterior, influenciou amplamente Antônio na elaboração dos *Sermões*; e *Moralia in Job*, sua obra de maior vulto, também utilizada como referência na prédica antoniana.

Em *Moralia in Job*, onde são expostos comentários morais a respeito do Livro de Jó, Gregório Magno nos apresenta um inventário de oito pecados capitais, em que o orgulho é apontado como o germe de todo o mal. Implantado o mal supremo, seguem os demais vícios, em número de sete: vaidade, inveja, raiva, melancolia, avareza, gula e luxúria, males que, por sua vez, acabam por conduzir a uma multidão de outros vícios.

Selecionados, a seguir, uma passagem de *Moralia* em que são apresentados os vícios capitais e a relação entre eles:

De fato, dentre os vícios que nos tentam e conduzem contra nós um combate invisível ao serviço do orgulho, que reina sobre os demais, alguns caminham na frente, assim como os chefes, e outros seguem como soldados[...]. Quando aquele que reina sobre todos os vícios, o orgulho, submete um coração e toma plena posse dele, entrega-o o quanto antes aos sete vícios capitais como a seus chefes do exército, para que o devastem. A raiz, de fato, de todo mal é o orgulho, como atesta a Escritura: o começo de todo pecado é a soberba. Os primeiros rebentos que saem dessa raiz envenenada são seguramente os sete vícios capitais, quer dizer, a vanglória, a inveja, a cólera, a tristeza, a avareza, a gula, a luxúria (MAGNO, 2009, Livro XXXI, n. 87).

Cabe notar que o trecho descreve uma verdadeira guerra, onde os adversários são, de um lado, o exército de vícios sob comando do orgulho, o mal supremo; de outro, a alma, que, uma vez vencida pelo orgulho (ou soberba), sucumbe a todos os outros componentes da tropa, bem como aos pecados secundários deles advindos. Veja-se que, em consonância com o que prega Cassiano, o orgulho também figura no topo da lista de vícios mais maléficos que podem acometer o homem. A ascídia, que em Evagro ocupava a posição mais alta na hierarquia dos

males, é considerada pelo Papa Gregório como vício exclusivo do monge asceta e, por essa razão, substituída pela tristeza na nova relação sugerida.

A necessidade crescente de classificação dos pecados inscrita no período de desenvolvimento da Patrística revela a premência em conhecer a natureza dos vícios, as relações passíveis de serem estabelecidas entre eles, bem como a gravidade das faltas cometidas, com vistas, sobretudo, ao exercício da atividade pastoral. As obras produzidas sob essa perspectiva possibilitavam o maior conhecimento e disseminação dos elementos que definiam a moral no contexto que se delineava, em que a ascendência do Cristianismo se ramificava para além da matéria espiritual. Desenvolveu-se, então, o que Carla Casagrande e Silvana Vecchio denominam de “maníaca atividade classificatória” dos pecados (CASAGRANDE, 2006, v. II, p. 344), refletida, principalmente, na prática da confissão e nos sermões.

Convém assinalar, neste momento, a convergência de fatores determinantes para a compreensão plena dos sermões de Santo Antônio de forma geral e, em especial, no sermão *Pecados capitais e hipocrisia, simonia, detracção e adulação*. Como visto em capítulo anterior, o pensamento de Gregório Magno configura-se em um dos mais influentes na retórica sacra, desde o século VI até o começo do século XIII, sobretudo as ideias expostas no tratado *Regla pastoral*, que contém temas relativos ao ofício sacerdotal e confere singular atenção à pregação. Essa ascendência se manifesta também, naturalmente, na elaboração dos sermões antonianos, redigidos entre 1227 e 1231 (REMA, 2000, vol. 1, p. XXII). Entretanto, no que se refere à exegética e à temática sermonística medieval, o primeiro monge pontífice nos legou uma obra ainda mais significativa: *Moralia in Job*, onde, ao empreender profunda reflexão sobre os ensinamentos morais abrigados no Livro de Jó, Gregório I apresenta a teoria dos pecados capitais, que será, por sua vez, reiteradamente utilizada no ofício pastoral e na retórica clerical. Santo Antônio, em seus sermões, refere-se com frequência aos “livros morais de Jó”: em particular, no sermão que selecionamos como objeto principal de estudo, contam-se quatro alusões ao tratado do Papa (REMA, 2000, vol. 2, p. 14), conforme demonstraremos oportunamente, na análise pormenorizada de *Pecados capitais e hipocrisia, simonia, detracção e adulação*. Soma-se a essas circunstâncias o fato de o Livro de Jó, como vimos, modelo empregado por Gregório para desenvolvimento e apresentação da teoria dos pecados capitais, figurar como a principal fonte dos bestiários dentro da circunscrição da Sagrada Escritura.

Aduzimos, a seguir, uma passagem de *Moralia in Job* onde o autor faz menção às possíveis justificativas das penalidades às quais estamos submetidos no decorrer da vida:

Alguns (flagelos) atingem o pecador tão mortalmente, que o punem sem retorno; outros o atingem somente para corrigi-lo; outros não nos atingem tanto para castigar nossas faltas passadas quanto para impedir as faltas futuras; outros, enfim, não nos atingem nem para castigar nossos pecados passados, nem para prevenir os futuros, mas somente a fim de que, ao estarmos libertados dos flagelos quando menos esperávamos, essa salvação inesperada nos inflame de um amor ainda maior pela bondade de Deus que nos salva [...] (CATRY, s.d., p. 133 ; traduzimos).

Veja-se que Gregório Magno nos relata as diferentes razões dos sofrimentos que nos acometem, tendo em vista o testemunho de Jó, personagem bíblico que, apesar de justo e virtuoso, foi submetido às mais penosas provações, e se tornou memorável pela paciência, perseverança e humildade com que suportou seu calvário. De acordo com o trecho apresentado, o martírio que Deus infligiu a Jó não deve ser interpretado nem como castigo nem como prevenção contra pecados futuros. Ao contrário, deve ser entendido como confirmação do amor divino, na medida em que possibilita maior ascensão espiritual daquele que já possui a alma pura (CATRY, s.d., p. 133).

3.1.4 Escolástica

A Escolástica compreende o período que se inicia no século VI, em consonância com o desaparecimento das últimas escolas pagãs, e se encerra no século XIV, momento em que se verifica a dissociação entre fé e razão. A particularidade que confere unidade a este intervalo de tempo se define, justamente, pelas tentativas de aliança entre os princípios do raciocínio lógico e os dogmas da fé, estes últimos empregados sob a ótica do argumento de “apelo à autoridade” das Escrituras. Tomás de Aquino, um dos principais expoentes da Escolástica,⁸ justificou o apelo à autoridade com fundamento no elemento comum de toda ciência, considerando-se a teologia como tal: a revelação. Em uma das suas obras de maior vulto, *Suma Teológica*, o teólogo sustenta que “Deve-se afirmar que é muito próprio desta doutrina usar argumentos de autoridade, pois os princípios da doutrina sagrada vêm da revelação” (SESBOUÉ, 1996, p. 74). É notável o fato de as universidades, criação tipicamente medieval,

⁸ Embora a obra de Tomás de Aquino seja de amplo interesse para o estudo do pensamento medieval, não será abordada neste trabalho por não se configurar como fundamento na elaboração dos sermões antonianos de forma geral.

terem surgido no século XIII, considerada a época áurea da Escolástica (REALE, 2005, v. 1, p. 486).

Dentre os principais pensadores escolásticos, Pedro Abelardo (1079-1142) se destaca como a figura de maior prestígio do século XII. O mérito de sua interpretação da questão do pecado se concentra, essencialmente, na dimensão que confere à intenção. O tema é desenvolvido no tratado moral intitulado *Ética*, onde Abelardo destaca como fator primário da vida moral o consentimento do vício, diferenciando-o do desejo em si, como se pode perceber no seguinte fragmento da obra citada: “Não se pode chamar de ‘pecado’ a própria vontade ou o desejo de fazer aquilo que não é lícito, mas sim o consentimento à vontade ou ao desejo” (REALE, 2007, v. 2, p. 164).

Nota-se, através da associação entre intenção e pecado, que Abelardo opera uma nítida distinção entre o campo do instinto, considerado pré-moral, onde habitam os impulsos e desejos, e o campo da consciência, onde atua a moral propriamente dita, estabelecida sobre a concordância do indivíduo. Veja-se que, para o teólogo, a vida moral está centrada na alma do sujeito, antes de se manifestar em atos moralmente aceitos ou condenáveis.

Outro grande préstimo do legado de Abelardo foi o reconhecimento da legitimidade da dúvida, aplicável inclusive à teologia (REALE, 2007, v. 2, p. 161), presente, sobretudo, na obra *Sic et Non*, onde o mestre seleciona sentenças dos Padres da Igreja em concordância ou discordância com determinada tese. No processo de reflexão e investigação das verdades, Abelardo propõe a utilização de regras específicas, empregadas também por canonistas no estabelecimento do direito canônico nascente, como veremos adiante.

Pedro Lombardo (1100-1160), em sintonia com a tendência à sistematização da teologia característica do século XII, elaborou uma das obras medulares produzidas na Idade Média: o *Livro das Sentenças*, onde apresenta uma compilação da doutrina cristã, tomando como referência a Escritura e a obra dos Padres da Igreja. Veja-se que a ampla produção das sumas ou sentenças, autênticas enciclopédias das principais ideias desenvolvidas sob a perspectiva do Cristianismo, responde, neste período, à larga dificuldade de acesso aos manuscritos de forma geral.

O compêndio de Pedro Lombardo é composto por quatro livros, sendo o quarto dedicado aos sacramentos, bem como à salvação ou condenação da alma. Nesta última parte, o teólogo identifica a concupiscência com o pecado original, demonstrando consonância com a “tradição medieval de matiz agostiniano” (CASAGRANDE, 2006, v. II, p. 340). Lembremos, neste momento, que Agostinho foi determinante no que se refere à definitiva consolidação da teoria que associa concupiscência ao pecado original, conforme visto

anteriormente. Seleccionamos a seguinte passagem do *Livro IV* das *Sentenças* para atestar as ideias de Lombardo acerca do referido tema: “O que entendemos por pecado original? A sede do pecado, ou seja, a concupiscência ou a faculdade de cobiçar, que chamamos de lei dos membros, ou a doença da natureza, ou o tirano que está em nossos membros, ou a lei da carne” (LOMBARDO, 2014, Livro IV, nº 230).

Cabe assinalar que o século XII também se inscreve na história como o período de nascimento do direito canônico, consequência, dentre outros fatores, do aumento substancial do poder clerical. Observam-se duas correntes de pensamento, que buscam inspiração nos filósofos gregos Platão e Aristóteles. Cumpre ressaltar que ambos pensadores influenciaram de forma determinante os sermões de Santo Antônio: o legado de Platão está circunscrito na própria formação agostiniana do santo português, e subsiste como fundamento para toda sua obra; os escritos de Aristóteles integram a gênese dos bestiários medievais por meio do tratado *História dos animais*, além de constituírem substrato fundamental para a *ars praedicandi*, conforme visto anteriormente.

Retomando a linha do tempo do século XII, mais especificamente as circunstâncias que envolvem o surgimento do direito canônico, é preciso considerar duas tendências contrapostas nessa época, expressas por intermédio da justificativa lógica, que utiliza a dialética como instrumento, e da fé, que passa a empregar a lógica na exegese bíblica (ROESLER, 2004, p. 9-32). Advém desse método a possibilidade de se atingirem as verdades da fé utilizando a razão como ferramenta.

Considerando tal cenário, é possível perceber a dimensão do interesse suscitado pela obra dos escolásticos em geral, sobretudo o método dialético de Abelardo exposto em *Sic et Non*, que influenciou de forma contundente a compilação do monge canonista Graciano intitulada *Concordia Discordantium Canonum*, de 1140, conhecida como *Decreto de Graciano*, primeiro documento oficial do direito canônico (JOÃO PAULO II, 1983). Trata-se, em última análise, da abordagem escolástica do direito romano redescoberto, do qual a Igreja havia se tornado depositária ao ser “reconhecida oficialmente pelo Império Romano em 313” (ROESLER, 2004, p. 9-32). A confluência de leis seculares e eclesiásticas, visível nos primórdios do direito canônico, reflete a proximidade extrema entre religião e poder temporal, uma das principais características da sociedade medieval.

O *Decreto de Graciano* divide-se em três partes, nas quais são analisadas fontes e fundamentos do direito canônico, hierarquia eclesiástica, elementos da liturgia, dentre outros temas. No segundo livro, Graciano expõe questões relativas à penitência, tema recorrente entre os séculos VI e XI, aludido principalmente em gênero autônomo denominado

“penitenciais”. Nessas obras são apresentados tópicos relativos aos casos de necessidade de administração da penitência, bem como os procedimentos necessários para se obter a absolvição dos pecados, de acordo com a gravidade das faltas cometidas. Nota-se o estabelecimento da prática de se quantificarem as penas, em proporção direta com a categoria da conduta considerada contrária às leis de Deus, conforme apresentado por Carla Casagrande:

O exercício cada vez mais amplo da penitência privada é comprovado por documentos de caráter hagiográfico ou narrativo, e, sobretudo, pela difusão crescente, do século VI ao XI, dos penitenciais, verdadeiros tarifários para uso dos padres, que estabelecem para cada pecado uma pena, quantificada em período mais ou menos longo de jejuns, penitências e preces (CASAGRANDE, 2006, v. II, p. 347).

A relação entre poder e penitência, durante a Idade Média, pode ser avaliada tomando-se como medida o monopólio da Igreja no que se refere à concessão dos perdões e à prescrição das penas a serem aplicadas, incluindo-se as indulgências. Tal circunstância sustenta um “sistema de trocas” e de correlação entre o mundo material e o mundo espiritual, verificado em diversos aspectos da cultura e da arte medieval, dentre os quais destacamos os bestiários.

Não por acaso, a história da penitência atinge o ápice no ano 1215 (CASAGRANDE, 2006, v. II, p. 347), considerado o “apogeu da Teocracia Pontifícia” (SILVA, 1995, p. 95-101). Em 1º. de novembro, sob o pontificado de Inocêncio III, teve início o IV Concílio de Latrão, apontado como o maior concílio ecumênico medieval, onde se estabelece a obrigação do fiel à penitência anual. Seleccionamos, a título de exemplo, a seguinte passagem do texto oficial do referido concílio:

Todo fiel de um ou outro sexo, após ter atingido a idade da razão, confessará pessoalmente e fielmente, pelo menos uma vez ao ano, todos os seus pecados ao próprio sacerdote, e cumprirá, na medida de suas forças, a penitência que lhe for imposta, recebendo com respeito, ao menos na Páscoa, a Eucaristia [...]. Do contrário, ele será impedido de entrar na Igreja enquanto viver, e, ao morrer, será privado da cristã sepultura (DENZINGUER, capítulo 21, D-437; traduzimos).

Veja-se que, de acordo com o documento, através da confissão, penitência e recebimento da eucaristia o fiel se assegura da proteção divina, conferida em caráter oficial pela Igreja, durante a vida e após a morte, por meio da “sepultura cristã”. Também no fragmento citado, é possível perceber o intercâmbio entre o mundo material e espiritual, conforme citado anteriormente.

Embora Henrique Pinto Rema considere o IV Concílio de Latrão como fonte de menor influência na obra de Santo Antônio, o autor não deixa de assinalar que as constituições “dogmáticas e disciplinares” mostraram-se presentes por intermédio dos temas mais recorrentes nos escritos antonianos, a saber, pobreza, penitência, confissão e confirmação dos postulados questionados pelos hereges (REMA, 2000, p. LXVI).

Por fim, cabe registrar o surgimento do purgatório durante a segunda metade do século XII, considerado, ao lado da progressiva importância do sacramento da penitência, fato primordial para a compreensão da questão do pecado durante a Idade Média (CASAGRANDE, 2006, v. II, p. 346; LE GOFF, 2006, v. I, p. 31). Optamos por examinar o tema sob dois eixos fundamentais. Primeiramente, o purgatório deve ser entendido como um “terceiro lugar do Além”, interposto entre o Paraíso dos eleitos e o Inferno dos pecadores, pensamento que possibilita à Igreja um julgamento menos intolerante e mais conciliatório a respeito do pecado (LE GOFF, 2005, p. 154).

Em segundo lugar, o advento do purgatório contribuiu para esmaecer o dualismo implícito na filosofia cristã do período. Contraditoriamente, o pensamento maniqueísta tornou-se um dos grandes inimigos da Igreja, uma vez que tal conceito fundamentava a filosofia de grupos heréticos que ofereciam perigo à unidade cristã, como é o caso dos cátaros, combatidos pelo movimento das cruzadas. O medievalista Jacques Le Goff se refere ao assunto nos seguintes termos:

A grande heresia da Idade Média foi, sob formas e nomes diversos, o maniqueísmo. Pois o maniqueísmo professava a crença em dois deuses, um do bem e outro do mal, criador e senhor deste mundo. Para a ortodoxia cristã, o grande erro do maniqueísmo era pôr Deus e Satã, o Diabo e o Bom Deus, em pé de igualdade. Não obstante, todo o pensamento e o comportamento dos homens da Idade Média eram dominados por um maniqueísmo mais ou menos consciente, mais ou menos sumário. Para eles, de um lado estava Deus e de outro, o Diabo. Esta grande divisão dominava a vida moral, a vida social e a vida política.” (LE GOFF, 2005, p. 154).

Como nos aponta Le Goff, a própria Igreja postulava acentuado antagonismo entre as forças do bem e do mal, ao demarcar de forma contundente uma linha divisória entre o Inferno e o Paraíso Celeste, em contradição com a conciliação dos poderes espiritual e temporal característica do período, e em contraste com a promoção magistral da equivalência do mundo terreno e celeste refletida, sobretudo, nas artes.

Ainda a propósito da afirmação de Le Goff sobre o fato de o maniqueísmo ter se convertido na grande heresia medieval, é notável observar as circunstâncias que cercam o surgimento da Inquisição Papal, criada justamente durante a cruzada albigense, em 1231

(ELIADE, 2009, p. 113). Tal aparato jurídico foi confiado à mendicante Ordem Dominicana, ou Ordem dos Irmãos Pregadores, fundada em 1216 por Domingos Guzmán. Cumpre lembrar que os albigenses pertenciam à seita herética fundamentada em rigoroso dualismo, e se tornaram o mais famoso grupo de cátaros, surgidos no sul da França por volta de 1144. Dentre os motivos que justificam seu êxito contam-se o apoio da nobreza e a exemplaridade ascética dos *perfecti*. A vida austera da citada categoria de adeptos acabava por tornar ainda mais proeminente o “mundanismo do clero local” (LYON, 1990, p. 13).

Cumpre sublinhar, neste momento, o fato de os albigenses também se configurarem em um dos principais focos de direcionamento dos sermões do primeiro professor da Ordem dos Frades Menores, Santo Antônio. Ambas as ordens, dominicana e franciscana, compartilham ainda a condição de ordens mendicantes surgidas no decorrer do século XIII.

Prosseguimos com a análise do sermão “O ouriço (cacheiro) é o pecador obstinado”, a título de exemplo da abordagem antoniana acerca do simbolismo animal medieval e sua relação com os pecados e o descumprimento ao sacramento da confissão.

3.1.5 “O ouriço (cacheiro) é o pecador obstinado”

Eis a comparação estabelecida por Antônio entre a natureza do ouriço e as atitudes do pecador persistente em seus vícios:

Ali teve o ouriço a sua ova. Nota que o ouriço é todo coberto de espinhos. Se alguém pretender apanhá-lo, esconde-se todo dentro de si e torna-se como esfera na mão de quem o segura; tem a cabeça e a boca na parte inferior, e na boca possui cinco dentes. O ouriço é o pecador obstinado, rodeado por toda a parte dos espinhos dos pecados. Se pretenderes argui-lo do pecado perpetrado, recolhe-se inteiramente dentro de si e esconde-se, escusando a culpa cometida. E assim tem a cabeça e a boca na parte inferior. A cabeça designa o entendimento; a boca, a fala. O pecador, ao escusar-se da iniquidade perpetrada, que faz senão inclinar o entendimento e as palavras para a parte inferior, para as coisas terrenas? Por isso, diz-se também ter cinco dentes na boca. Os cinco dentes na boca do ouriço são os cinco modos de escusas na boca do obstinado. De facto, ao ser arguido, ou se escusa de ignorância, ou de má sorte, ou de sugestão do demônio, ou de fragilidade da sua carne, ou de que o próximo foi a ocasião. E desta maneira alimenta as crias, na frase de Isaías, isto é, os seus movimentos, e cava em roda, e à sombra da sua escusa os abriga. (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 287)

O ouriço é amplamente descrito por Aristóteles em *História dos animais*. Algumas de suas características, abordadas no sermão de Santo Antônio, estão presentes na exposição do

filósofo, dentre as quais cumpre citar a estranha textura da camada superior da “pele” do bicho: “Os ouriços não possuem parte carnuda, e essa é a característica distintiva deles” (ARISTÓTELES, 1969, p. 130; traduzimos). Tal peculiaridade é apontada logo no início do sermão de Santo Antônio (“Nota que o ouriço é todo coberto de espinhos”). Outra particularidade que Aristóteles atribui ao ouriço e que também se reflete nos sermões de Antônio é o fato de o animal possuir a boca localizada na parte inferior da cabeça: “[...] Constata-se que aquilo que se chama cabeça, assim como a boca, o ouriço as têm embaixo. [...] De fato, vindo o alimento debaixo, a boca é localizada de modo a servir para se alimentar” (ARISTÓTELES, 1969, p. 131; traduzimos). Essa tipicidade é mencionada também no início do sermão (“[...] tem a cabeça e a boca na parte inferior”), e já sugere uma conotação negativa associada ao animal: uma vez que a boca se localiza na parte inferior para facilitar a ingestão dos alimentos dispostos na terra, podemos aduzir que se trata de um ser naturalmente inclinado a saciar os desejos mais primários e instintivos; por conseguinte, mais suscetível ao vício do que às virtudes.

As informações de Plínio sobre o ouriço incluem crenças populares que acabaram por deflagrar a associação do animal com a idéia de “pecado”. Uma descrição interessante sobre o comportamento do ouriço, que terá ressonância nos bestiários medievais, encontra-se logo no início do capítulo LVI. Trata-se de um relato do comportamento do animal durante o inverno, em que há escassez de alimentos; para se precaver, o ouriço sacudiria as árvores e, uma vez espalhados os frutos pelo chão, rolaria sobre eles para, dessa forma, pregá-los em seus espinhos. Em seguida, estocaria o alimento em sua toca: “Os ouriços também fazem provisões para o inverno; eles rolam de um lado para o outro sobre os frutos que cobrem o solo, os perfuram com seus espinhos, tomando, além disso, um na boca, e retornam, assim carregados, para suas tocas na árvore” (PLÍNIO, 1850, LVI, 1, não paginado; traduzimos).

A citada descrição da atitude do ouriço também sugere associações em que se deflagra a desvalorização da virtude, bem como a importância excessiva atribuída ao universo terreno e ao vício, principalmente à gula.

Posteriormente, Plínio descreve a reação do ouriço face à presença de um caçador: “Quando percebem que um caçador se aproxima, eles comprimem a cabeça, as patas e toda a parte inferior, que só é coberta por uma penugem rara e inofensiva, e rolam como uma bola, a fim de que só se possa apanhá-los pelos seus espinhos” (PLÍNIO, 1850, LVI, 1, não paginado; traduzimos). Essa reação revela astúcia e dissimulação, adjetivos que geralmente caminham de braços dados com a figura do diabo. Tal comportamento também será relatado nos bestiários, e é narrado por Santo Antônio logo no início do sermão (“Se alguém pretender

apanhá-lo, esconde-se todo dentro de si e torna-se como esfera na mão de quem o segura”). Como o pecador obstinado, o animal não se deixa capturar, ou seja, não se deixa “cativar” pela palavra de Deus.

Para demonstrar os traços mais característicos do ouriço dentro do universo dos bestiários medievais, tomar-se-á como exemplo o *Bestiaire divin*, escrito por Guillaume le Clerc de Normandie, considerado o bestiário mais elaborado de todos os que descendem diretamente do *Physiologos*, tanto no que se refere à matéria em si, quanto ao desenvolvimento na exposição de *exempla*. O *Bestiaire divin* relata inicialmente como a própria natureza do ouriço lhe permite se defender dos possíveis “adversários”, a exemplo do que havia escrito Plínio: “[...] Ele possui defesas muito poderosas, pois, por natureza, é provido de espinhos. E quando ouve, vê ou sente homens ou animais que se encontram próximos a ele, se abriga e se fecha atrás de suas armas; após o qual, não teme mais absolutamente ser atacado” (BESTIAIRES, 1995, p. 75; traduzimos).

Em seguida, narra a estratégia dissimuladora utilizada pelo ouriço para se abastecer de alimentos, também em comunhão com a descrição de Plínio:

[...] ele se comporta de uma maneira muito hábil quando está à procura de alimento: a pequenos passos, segue em direção a uma vinha cujas uvas estejam maduras; faz de tal forma que consegue subir na vinha, no lugar onde há maior quantidade de uvas, e a sacode tão forte que os grãos caem em abundância. Quando esses grãos cobrem o solo, o ouriço desce, rola sobre si mesmo, em todos os sentidos, de tal modo que as uvas se cravam nos seus espinhos, que são muito finos (BESTIAIRES, 1995, p. 75; traduzimos).

Por fim, Guillaume acrescenta de forma clara e objetiva a lição moral que se deve extrair da narrativa: “[...] Bom cristão, que é provido de razão, não esqueça esse exemplo, e preste atenção no ouriço, no traidor pérfido e cruel, no Diabo que constantemente procura enganar, como faz o ouriço com o fruto da vinha” (BESTIAIRES, 1995, p. 75; traduzimos).

Torna-se, então, nítida a alegoria do ouriço. O animal representa claramente, dentro do universo do bestiário medieval, a figura do diabo, traidor e dissimulador, que tenta iludir o bom cristão. Santo Antônio, ao elencar os argumentos utilizados pelo pecador para justificar suas faltas, tanto pode estar se referindo ao público de fiéis ou ouvintes laicos, quanto aos pregadores que irão construir os respectivos sermões adotando como modelo a obra antoniana. Em ambos os casos, o autor sugere a observância das seguintes atitudes, que podem estar a serviço da dissimulação do pecado e, em consequência, da negação do sacramento da confissão: alegar “ignorância”, ou incapacidade de reconhecer a má conduta; reportar-se ao desfavorecimento da sorte; declarar má influência, ou “sugestão do demônio”;

invocar “fragilidade da carne”, ou incapacidade momentânea de resistir aos apelos físicos; e, por fim, apelar para a contingência das circunstâncias.

Nota-se que a frase que inicia o sermão faz uma alusão ao bestiário (“Ali teve o ouriço a sua ova”) e, simultaneamente, através do recurso do paralelismo sintático, estabelece uma relação implícita com a Bíblia, expressa em Isaías, no seguinte fragmento: “Ali que a serpente fará o seu ninho, porá os seus ovos / chocá-los-á e recolherá à sua sombra a sua ninhada. / Também ali se encontrarão as aves de rapina, / cada uma com sua companheira” (Is. 34, 15). Dessa forma, Antônio preferiu iniciar o sermão com uma referência indireta à Bíblia e ao bestiário ao mesmo tempo, procedimento atípico durante o século XIII, em que as regras da *ars praedicandi* prescreviam a citação da Escritura como elemento propulsor da prédica; ou seja, de acordo com a prática dos oradores da época, as citações bíblicas devem principiar o sermão. Esse recurso empregado por Antônio confirma a estreita analogia entre a Bíblia e o bestiário. Digno de nota é o fato de os capítulos 34 e 35 de Isaías serem considerados um “pequeno Apocalipse”, por conterem o relato dos últimos combates de Iaweh contra as nações, seguido do Juízo Final, onde se restabeleceria a glória a Jerusalém. Observa-se uma consonância entre a idéia contida na referida passagem bíblica e a conduta do bom cristão que se deixa influenciar pelo “pecador obstinado”, ou seja, pelo diabo: utilizando-se da sutileza possibilitada pela analogia, Antônio visa à mudança de atitude do cristão, prevenindo-o da possível proximidade do dia do Juízo Final.

Para concluir, reitera-se que o sermão tem início com a descrição do comportamento do ouriço, em que está implícita a alusão à Bíblia e ao bestiário. Segundo nos descrevem Plínio, o Velho, e Guillaume le Clerc, quando chega o período de colheita da uva, o ouriço sobe nas videiras e sacode os galhos; depois, espeta as uvas no próprio espinho e dirige-se à toca. Em função desse relato do comportamento do animal, dentro do universo medieval o ouriço tanto pode simbolizar aquele que peca por avareza e por gula quanto a própria personificação do diabo, em contraposição ao bom cristão por ele vitimado. Como se sabe, essa polivalência de sentidos que suscita o símbolo medieval é recorrente, sobretudo no que diz respeito aos bestiários.

Em seguida, são relatadas as características físicas e comportamentais do ouriço, sem o julgamento de valores, ou seja, há predominância do sentido literal, mas se percebe um sentido alegórico subjacente, ainda a ser decifrado.

O trecho compreendido entre “[...] O ouriço é o pecador obstinado [...]” e “[...] Os cinco dentes na boca do ouriço são os cinco modos de escusas na boca do obstinado [...]” utiliza claramente o sentido moral, e traça um paralelo entre o ouriço e o pecador, ou seja,

explica o significado da alegoria ao mesmo tempo em que agrega valores morais. Ressalta-se que o número cinco, relacionado aos dentes na boca do ouriço, pode ser associado aos cinco sentidos, e, por extensão, à existência material. Essa concepção confirma a idéia já expressa anteriormente no sermão: a questão do pecado, associado à avareza e à gula, e das “coisas terrenas”

Por fim, a frase final retoma o tema resumidamente, ao explicitar a passagem bíblica correspondente ao assunto abordado no sermão através do bestiário. A lição moral implícita na simbologia do ouriço utilizada no sermão de Santo Antônio coincide com o ensinamento proposto no bestiário, ou seja, a alegoria alerta para as precauções que se devem ter com o pecado, tanto no que se refere ao “pecador obstinado” quanto ao cristão desavisado.

Destaca-se que “O ouriço é o pecador obstinado” se destina a ser proferido durante o Primeiro Domingo da Quaresma, período do ano litúrgico pertencente ao Ciclo da Páscoa, a saber, os dias compreendidos entre a Quarta-feira de Cinzas e a Quinta-feira Santa, dedicados à preparação para a Ressurreição de Cristo. Desse modo, o sermão instiga a reflexão sobre os vícios aos quais estaríamos suscetíveis como seres humanos, em contraposição às virtudes que poderiam nos conduzir à vida eterna.

3.2 Os sermões de Santo Antônio

Santo Antônio passou a registrar, a pedido dos confrades, os sermões que proferia enquanto pregador franciscano, para que seus alunos tivessem elementos mais sólidos para se desenvolverem no ofício da pregação. Compôs, então, entre 1227 e 1231, os cinquenta e três *Sermões Dominicais*, os quais denominou *Obra dos Evangelhos*, e vinte *Sermões Festivos*, além de quatro sermões destinados às festas de Nossa Senhora. O plano da obra é proporcionado pela liturgia do ano, e tem sempre como fundamento a Bíblia, conforme nos aponta Henrique Pinto Rema, organizador da edição dos sermões utilizada como fonte no presente trabalho: “Procede como bom conhecedor dos segredos da oratória sacra da época, dentro de um esquema peculiar, o esquema que lhe dava a liturgia do ano com a Sagrada Escritura a servir de fundo doutrinário” (ANTÔNIO, 2000, vol. 1, p. LI). Toma-se como exemplo o sermão “O pelicano, comparado a Cristo”, que, dentro do ano litúrgico, celebra a

Festa dos Santos Inocentes.⁹ Na narração, são citadas várias passagens bíblicas, mas o episódio central que Santo Antônio associa a essa sagração é a crucificação de Cristo: para restituir a vida à cria, os pelicanos ferem a si mesmos e derramam o próprio sangue sobre os filhotes que os haviam insultado, assim como Jesus foi crucificado, e permitiu que o seu sangue fosse derramado, para a remissão dos pecados humanos.

Quanto à oratória propriamente dita, considera-se o Papa Gregório Magno o mentor retórico de Antônio. Como ocorre na obra de Magno, os sermões do santo franciscano devem ser utilizados como modelos a serem ampliados. Essa característica nos revela que Santo Antônio escreveu os *Sermões* para um público especial, os futuros pregadores franciscanos, já familiarizados com os valores propagados na referida obra. Por essa razão, diz-se que os *Sermões* de Antônio são do tipo “douto”, ou seja, pressupõem um conhecimento prévio do pensamento cristão. Conforme nos aponta Henrique Pinto Rema, “Na mente do autor, os *Sermones Dominicales et Festivi* [...] constituem uma espécie de tratado de Teologia, enquadrado no gênero literário do sermão” (ANTÔNIO, 2000, v. 1, p. LI). Entretanto, embora os sermões, no que se refere à estrutura, tenham sido escritos para servirem de exemplo ou modelo a pregadores franciscanos, a mensagem subjacente na prédica de Antônio, de forma geral, era endereçada, principalmente, aos cátaros e albigenses, considerados hereges pela Igreja, por negarem a encarnação e a ressurreição de Cristo, e recusarem os sacramentos.

O surgimento da heresia está estreitamente relacionado ao nascimento do Cristianismo. No decorrer da constituição dos cânones que constariam no Novo Testamento, ou seja, os livros considerados descendentes diretos dos ensinamentos de Jesus, portanto, inspirados por Deus, houve acentuadas controvérsias, sob as quais emergia a instituição eclesiástica que se tornaria universal. Aqueles que se opuseram ao modelo do Novo Testamento recém-estabelecido eram os primeiros hereges do Cristianismo. As divergências continuaram e, no fim do século II, as heresias começaram a ser catalogadas. Essa listagem acabou por chegar à Idade Média pelas mãos de Santo Agostinho, através da obra intitulada *De heresibus*, que data do começo do século V. O vocábulo “cátaro” foi registrado pela primeira vez na obra do monge Eckbert von Schönau intitulada *Sermões contra os cátaros*, discursos proferidos em 1163. Eckbert, na tentativa de descrever a heresia, utilizou trechos de escritos de Santo Agostinho sobre maniqueísmo, seita à qual o santo pertencia antes de se converter ao catolicismo. O maniqueísmo, por sua vez, consistiu em um

⁹ A Festa dos Santos Inocentes remonta ao século IV, e é dedicada aos meninos com menos de dois anos que foram executados pelo Rei Herodes a fim de que se evitasse a ascensão do novo “Rei dos judeus”, Jesus, anunciada pelos três Reis Magos.

[...] dualismo religioso sincretista que se originou na Pérsia e foi amplamente difundido no Império Romano (s. III d.C. e IV d.C.), cuja doutrina consistia basicamente em afirmar a existência de um conflito cósmico entre o reino da luz (o Bem) e o das sombras (o Mal), em localizar a matéria e a carne no reino das sombras, e em afirmar que ao homem se impunha o dever de ajudar à vitória do Bem por meio de práticas ascéticas [...] (HOUAISS, 2009).

Esta era uma das principais acusações feitas aos cátaros: a adesão a concepções maniqueístas. A partir de 1235, começaram a circular na Itália tratados sobre heresia, que tinham como principal propósito auxiliar os clérigos no combate ao maniqueísmo. Nesses tratados, distinguem-se dois tipos de dualismo: o absoluto, onde haveria um deus criador do mundo invisível, e, portanto, bom, e um deus criador do mundo visível, e, portanto, mal; e o moderado, onde o criador do mundo visível seria Satã, um anjo decaído de Deus. Tais tratados geraram pequenos resumos intitulados *Suma das autoridades*, expostos, na maioria das vezes, no início das Bíblias de bolso utilizadas como auxílio na pregação dos franciscanos e dominicanos a partir do século XIII. Considera-se que os sermões de Santo Antônio que empregam a alegoria animal como recurso retórico, sobretudo, convertiam-se em um eficaz instrumento de combate à heresia cátara, por ressaltarem a natureza como obra de Deus e espelho das verdadeiras mensagens divinas, passível, portanto, de ser decodificada. Tal idéia é oposta à concepção desse grupo de hereges, para quem todas as coisas materiais deveriam ser desprezadas. No sermão “Hereges e o Antigo Testamento”, Antônio critica explicitamente o dualismo maniqueu dos cátaros, para quem o Deus do Antigo Testamento era essencialmente mau, mas o Deus do Novo Testamento possuía uma essência boa. Santo Antônio utiliza como prova a unicidade divina: “Aqui está abertamente um testemunho contra os hereges, que afirmam ter sido dada a Lei a Moisés pelo deus das trevas. Mas o Deus dos judeus, que deu a Lei a Moisés, é o Pai de Jesus Cristo; portanto, o Pai de Jesus Cristo deu a Lei a Moisés” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 152).

Também se observam nos *Sermões* críticas aos costumes da sociedade da época, incluindo-se hábitos viciosos do próprio clero, como a soberba e a licenciosidade, conforme demonstra o fragmento extraído do sermão intitulado “Pecados de Abades, Piores e Cônegos”: “Antes, era a voz humilde, o hábito grosseiro, o ventre encolhido, a face pálida, a oração em público assídua. Agora, porém, falam alto com ameaças; caminham de capa e de ínfula, andam de barriga proeminente, de face rubicunda; bem dormidos e sem qualquer oração” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 100).

A mesma repreensão ao distanciamento dos membros da Igreja em relação aos preceitos cristãos originais, tais como os havia pregado Jesus, verifica-se em “Prelado, Clérigos e Religiosos”: “A caridade, a castidade, a humildade e a pobreza, preceitos espirituais do Senhor, foram destruídos nos clérigos e nos religiosos, porque são invejosos, luxuriosos, soberbos e avarentos” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 95).

Em relação à compreensão da Bíblia, reputam-se quatro regras interpretativas da Sagrada Escritura. Vimos que São Gregório Magno, em *Regla pastoral*, já utilizava a interpretação de sentido moral nas amostras de seus discursos, sempre apoiados em citações bíblicas. Os sermões de Santo Antônio também revelam predominância da utilização da regra de sentido moral, em detrimento das de sentido anagógico, alegórico e histórico ou literal. Segundo Henrique Pinto Rema, a opção de Santo Antônio pela interpretação moral da Bíblia é inspirada em Guiberto de Nogent (1053-1124). Segue abaixo o trecho do tratado de oratória sacra de Nogent em que se abordam as regras interpretativas:

Existem quatro maneiras de interpretar as Sagradas Escrituras. [...] A primeira é a história, que fala dos sucessos reais tal como tenham ocorrido; a segunda é alegórica, em que uma coisa representa outra distinta; a terceira é a tropologia ou edificação moral, que trata do ornamento e disposição da vida de cada um; e a última é a anagogia ou iluminação espiritual, pela qual nós, que estamos em condições de tratar de assuntos celestiais e sublimes, somos levados a um modo superior de vida. Por exemplo, a palavra “Jerusalém”: historicamente representa uma cidade determinada; na alegoria, representa a santa Igreja; tropologica ou moralmente, é a alma de todo homem de fé que aspira à visão da paz eterna; e anagógicamente, refere-se à vida dos cidadãos celestiais que já contemplam ao Deus dos deuses, revelado em toda sua glória a Sião. Ainda admitindo que esses quatro métodos de interpretação sejam válidos e possam ser utilizados, sejam juntos, seja separados, o enfoque moral parece o mais adequado e prudente nas matérias que concernem às vidas dos homens (MURPHY, 1986, p. 308; traduzimos).

Essas quatro regras de exegese se aliam ao modo de desenvolvimento do sermão medieval solene típico. Segundo Rema, os sermões de Santo Antônio apresentavam a seguinte estrutura, de acordo com a prática da época: tema, protema, divisão, exposição e epílogo. No tema, enuncia-se a primeira passagem bíblica e apresenta-se a matéria ou assunto em questão. Em alguns sermões, Antônio utiliza um episódio extraído do bestiário medieval como tema, no lugar da citação bíblica, estabelecendo um paralelo entre os dois livros. Essa equivalência só é possível em função, sobretudo, de três fatores: a origem eclesiástica do bestiário, a concepção medieval que percebe a natureza como um livro escrito por Deus, tal qual as Escrituras, e, enfim, pelo caráter alegórico das Sagradas Escrituras. O protema é, geralmente, extraído do Velho Testamento, e serve como suporte ao tema. Na divisão, o texto bíblico é separado em cláusulas, que consistem em unidades “literárias”; esses fragmentos são postos

em correspondência com pequenas partes da história do Velho Testamento e da Epístola. A exposição é a parte mais importante do sermão, e compreende cinco fases: utilização dos quatro sentidos ou interpretações bíblicas; menção a outras sentenças da escritura; citação de obras dos Padres da Igreja; emprego de definições ou etimologias, bem como abordagem da natureza dos animais e das coisas; e exemplos. Por fim, o epílogo retoma, de forma resumida, as idéias apresentadas no sermão.

Santo Antônio emprega generosamente a analogia em seus sermões, com o fim de estabelecer significados de mais ampla transcendência entre enunciados. Porém, não se encontram, em seus escritos, metáforas destinadas a impressionar puramente pelo teor ornamental que apresentam. Ao contrário, estão nitidamente presentes as metáforas sucessivas, expressas por meio de alegorias, que representam determinado pensamento ou concepção sob forma figurada. Outra característica típica da prédica de Antônio é a capacidade de congregar simplicidade e eloquência. Segundo Henrique Pinto Rema, “O Santo adota uma linguagem dura, clara e direta, sem eufemismos, mas sempre simples, em atenção aos prováveis leitores e ouvintes” (ANTÔNIO, 2000, p. LIX). É o caso, sobretudo, dos sermões que utilizam a simbologia animal, onde o recurso retórico da alegoria presente nos bestiários medievais sublinha a simplicidade “formal” da obra, uma vez que o elemento analógico em questão, o universo animal, está manifesto no cotidiano das pessoas de todas as classes sociais.

É preciso lembrar que a simplicidade é a pedra fundamental da filosofia franciscana. Sendo assim, é natural que esse pensamento, tão notório no modo de vida dos frades, também seja flagrante em sua oratória. Cita-se a frase que inicia o sermão “Retrato do franciscano medieval”, de Antônio, em perfeita comunhão com o espírito de humildade da Ordem dos Frades Menores: “Os pobres de espírito, os verdadeiros penitentes [...] são simples como as pombas” (ANTÔNIO, 2000, v. 2, p. 315). Digna de menção é ainda a aguda percepção de Santo Antônio quanto ao papel que desempenha o exemplo da vida do predicador na eficácia do discurso. Para elucidar esse pensamento, cita-se um pequeno trecho do sermão “Pregadores e obras”: “Quantos hoje são brilhantes em palavras, mas leprosos nas obras!” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 104).

Por fim, alguns traços caracterizam os sermões medievais de uma forma geral, dentre os quais se destacam a larga utilização de citações bíblicas, a preferência pela interpretação moral e alegórica da Escritura, o emprego de concordâncias, de simbolismo e de comparações, e a alusão à etimologia das palavras. A aplicação desses recursos persuasivos, que visam a obter a benevolência do auditório, já havia sido plenamente aceita e justificada

por Santo Agostinho: “É um fato que, pela arte da retórica, é possível persuadir o que é verdadeiro como o que é falso. Quem ousará afirmar, pois, que a verdade deve enfrentar a mentira com defensores desarmados?” (AGOSTINHO, 2002, p. 212). Nessa passagem, Agostinho subscreve a necessidade de se utilizarem as técnicas disponíveis de persuasão para defender a verdade, ou para “enfrentar” os hereges. Santo Antônio, como homem medieval e conhecedor das questões sociais do tempo em que viveu, também acolhe esses processos retóricos em seus sermões, e faz da sua obra um testemunho de valor ao mesmo tempo histórico e retórico-poético.

A seguir, apresenta-se a análise comparativa do sermão “Pecados capitais e hipocrisia, simonia, detração e luxúria”, que se reporta à alegoria animal, aos bestiários medievais e aos pecados capitais.

3.3 Análise do sermão “Pecados capitais e hipocrisia, simonia, detração e luxúria”

Transcrevemos, em seguida, o sermão “Pecados capitais e hipocrisia, simonia, detração e luxúria”, de Santo Antônio, para darmos prosseguimento à análise da obra, considerando-se, primordialmente, as alegorias que retratam o universo do simbolismo animal dos bestiários medievais.

As feras designam a soberba e a rapina; os dragões, a venenosa malícia da ira e da inveja; os avestruzes, o engano dos hipócritas; os sátiros, a avareza e a simonia; as corujas, a detração e a adulação; as sereias, a gula e a luxúria. Os raptores, quais bestas, devastam, mediante a soberba, os pobres, os órfãos e as viúvas. Ezequiel, a respeito do poderoso soberbo deste século, fala: “Tomou um dos seus leõezinhos, isto é, dos seus filhos, e fez dele um leão; e aprendeu a apanhar a presa e a devorar os homens; aprendeu a fazer viúvas e a converter em deserto as cidades; e todo o país ficou desolado com tudo o que nele havia ao ouvir os seus rugidos.

De igual modo, os iracundos e invejosos, como dragões trazidos do covil da própria consciência, porque ali não se podem conter, enchem a atmosfera de palavras, convulsionam-na com gritos, mancham-na de blasfêmias, mas sobretudo na cauda, quanto à vingança e injúria. Servem-se da mão para infligir tal injúria

Os hipócritas, como avestruzes, têm aparência de santidade, mas, muito pesados pelo amor da glória temporal, não podem elevar-se das coisas terrenas. O avestruz não cuida de chocar os ovos. Também o hipócrita deixa perecer nas coisas terrenas os filhos adquiridos depois da pregação. Escreve Job: A pena do avestruz é semelhante às penas da cegonha e do falcão. Quando abandona na terra os seus ovos, és tu porventura que os aqueces no pó? Ele não pensa que algum pé os pisará. É cruel com seus filhos, como se não foram seus. Chamam-se ovos, por serem *úvidos*, isto é, cheios de umidade. É úmido o que externamente tem umidade; *úvido*, o que a possui dentro. Os ovos são recentemente convertidos; têm eles no coração a umidade da compunção, que o Senhor aquece no pó, isto é, na humildade da penitência, a fim de poderem produzir fruto de boas obras. O prelado hipócrita,

virado para a glória temporal, esquece-se de que o pé do afecto carnal calca, e a fera do campo, o diabo, esmaga os seus súbditos, para os quais se mostra cruel, como se não foram seus. É que é mercenário e não se preocupa com os ovos nem com as ovelhas.

Os aventos e simoníacos, encapados e fartos, como sátiros rubicundos de rosto, hoje saltam e divertem-se na Igreja de Cristo. Os seus pés, quer dizer, os afetos e os costumes, são patas de cabrão, porque fétidos. Deste fedor é testemunha o covil da sua consciência.

Os detratores e aduladores, como corujas na noite, isto é, na ausência daqueles de quem murmuram, ululam horrendamente com o falso louvor a quem adulam.

Os gulosos e os luxuriosos, como sereias, dilaceram a sua alma, devoram a fortuna e precipitam consigo no mar da eterna condenação os que tiverem seduzido. E com todos estes vícios eis a casa, a Igreja de Deus, transformada como que num covil de ladrões, e a consciência do homem, transformada em jaula de demônios, se enche desde o cimo até ao fundo. E, por isso, diz o Senhor: *Vós, porém fizestes dela um covil de ladrões.*

Eia, portanto, irmãos caríssimos, roguemos humildemente e com lágrimas ao Senhor Jesus Cristo que expulse da sua Igreja os vendeiros e compradores simoníacos e ponha fora da casa da nossa consciência, outrora sua, os sobreditos vícios, e a faça casa de oração santa, para que possamos chegar à casa de Jerusalém celeste. Auxilie-nos Ele mesmo, que vive e reina pelos séculos eternos, juntamente com o Pai e o Espírito Santo. Diga toda a consciência pura: Assim seja. Aleluia (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 12)

O sermão se inicia estabelecendo clara analogia entre determinados animais e os pecados que representam: as feras, mais adiante identificadas com os leões e as bestas, simbolizam a soberba e a rapina; os dragões se associam à ira e à inveja; os avestruzes, à hipocrisia; os lendários sátiros são exemplos de avareza e simonia; as corujas personificam a detração e adulação; e, por fim, a sereia, a gula e a luxúria. Essa ordem de apresentação será mantida no decorrer do discurso, quando Santo Antônio irá revelar os fundamentos que justificam, respectivamente, as alegorias empregadas.

Os pecados capitais elencados por Santo Antônio na composição do sermão estão em relação direta com a lista proposta pelo Papa Gregório Magno, diferindo desta nos pontos definidos brevemente a seguir. Os dois primeiros pecados descritos por Gregório são o orgulho e a vaidade, apontados por Antônio sob a denominação única de orgulho, uma vez que ambos os vícios denunciam o excesso de valorização de si mesmo. A inveja e a raiva apontados pelo Papa são vícios mantidos por Santo Antônio e apresentados, ambos, através de um único elemento simbólico: o dragão. A melancolia, que em Gregório Magno estava intimamente relacionada ao ascetismo da vida cristã de então, foi substituída, no sermão em foco, pela detração e adulação, vícios que encontravam amplo acolhimento entre os clérigos criticados por Antônio. Outra atualização operada pelo franciscano na lista proposta por Magno é o acréscimo da simonia, fazendo par com a antiga avareza. Ambas denunciam, sob o simbolismo dos sátiros, a busca excessiva pelas vantagens pessoais, em detrimento do bem-estar coletivo. Por fim, Santo Antônio aborda a gula e a luxúria conjuntamente, uma vez que

ambos os vícios advêm, de acordo com o pensamento corrente à época, de pecados operados na região do ventre, e estabelecem uma relação recíproca de causa e efeito, conforme veremos adiante.

Este segundo segmento, subsequente à introdução, torna-se flagrante na medida em que Antônio retoma, desta vez em caráter interpretativo, e não expositivo, o pecado da soberba, com a proposição: “Os raptores, quais bestas, devastam, mediante a soberba [...]” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 12). Podemos subdividir a segunda seção, por sua vez, em sete partes, a saber: seis dedicadas, cada qual, aos animais citados, e, por fim, uma última parte conferida à conclusão.

Partindo-se desse esquema preliminar, podemos delinear com clareza dois momentos distintos no texto. Na primeira parte, anuncia-se o tema central do sermão; em seguida, na segunda parte, desenvolve-se o assunto inicialmente proposto. Observa-se, por conseguinte, que a estrutura geral do sermão sugere a disposição já prescrita por Aristóteles: “O discurso comporta duas partes, pois necessariamente importa indicar o assunto de que se trata, e em seguida fazer a demonstração (ARISTÓTELES, s.d., p. 205). É de se notar que a mesma fórmula literária de estrutura binária é empregada em grande parte dos capítulos que compõem o “primeiro bestiário cristão” (ZUCKER, 2005, p. 9), *Physiologos*, em que se percebe um componente descritivo seguido de um segundo elemento, este último interpretativo (ZUCKER, 2005, p. 10). Outro fator de semelhança entre a literatura cristã, na qual estão inseridos os sermões de Santo Antônio, e o *Physiologos* é o propósito catequético das obras, sobreposto à perspectiva explicativa que permeia a *História dos animais*, de Aristóteles, e *História natural*, de Plínio. Como foi visto, tanto Aristóteles e Plínio quanto o Fisiólogo, sobretudo este último, desempenharam papel crucial no desenvolvimento dos bestiários medievais.

Ao fim, após breve exortação, Antônio relembra os temas enunciados no decorrer da obra, concluindo com um apelo à consciência de cada receptor, seja ele leigo ou clérigo: “Diga toda a consciência pura: Assim seja. Aleluia.” Trata-se da parte do discurso que, em Aristóteles, figura como epílogo ou peroração: “[...] na peroração é mister recapitular as provas que serviram para a demonstração” (ARISTÓTELES, s.d., p. 220). Dessa forma, mantêm-se em vigor as prescrições do filósofo no âmbito da retórica, recobradas e readaptadas ao contexto medieval.

O sermão “Pecados capitais e hipocrisia, simonia, detração e adulação” destina-se a ser proferido no décimo domingo depois de Pentecostes. O episódio de Pentecostes está presente tanto no Antigo quanto no Novo Testamento. No primeiro, a festa representa a

aliança entre Iahweh e Moisés no Monte Sinai: “Vós sereis para mim um reino de sacerdotes, uma nação santa” (Lev 19, 6). O Novo Testamento traduziu esta idéia do pacto estabelecido com Deus, celebrado na festa judaica tradicional, em aliança firmada através da transformação da essência do Espírito Santo em línguas de fogo. A mensagem dos apóstolos ultrapassa, então, os limites dos idiomas, e as línguas diversas são compreendidas por todos os povos da terra. Sublinha-se a principal concepção retórica revelada por São Paulo: somente a graça divina pode conferir eficácia ao discurso verdadeiramente cristão.

Na análise do sermão “Pecados capitais e hipocrisia, simonia, detração e adulação”, obedeceremos a sequência utilizada pelo autor, considerando-se o preceito retórico em que “a maneira de apresentar os fatos já é, em si, um argumento” (REBOUL, 2004, p. 57): não somente a ordem dos tópicos abordados tem estrita ligação com o grau de importância atribuído a cada elemento, como também deflagra a relação intrínseca entre os itens que compõem o tema central do discurso, a saber, os sete pecados capitais.

3.3.1 O leão e a soberba

Destacamos, em seguida, para efeito didático, a parte do sermão conferida ao pecado da soberba, em analogia ao simbolismo do leão:

Os raptores, quais bestas, devastam, mediante a soberba, os pobres, os órfãos e as viúvas. Ezequiel, a respeito do poderoso soberbo deste século, fala: “Tomou um dos seus leõezinhos, isto é, dos seus filhos, e fez dele um leão; e aprendeu a apanhar a presa e a devorar os homens; aprendeu a fazer viúvas e a converter em deserto as cidades; e todo o país ficou desolado com tudo o que nele havia ao ouvir os seus rugidos (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 12).

A primazia do pecado da soberba no discurso em questão espelha a ordem preconizada pelo Papa Gregório, em que o orgulho, vício ao qual corresponde no sistema gregoriano, configura-se no mal supremo. Veja-se que o orgulho é considerado um “pecado tipicamente feudal” (CASAGRANDE, 2006, v. II, 348), e somente no século XIII dividirá o foco das atenções com a avareza, em razão da gradativa importância que a sociedade passa a conferir ao dinheiro, bem como da possibilidade de prestígio social da classe mercantil.

No sermão analisado, o orgulho é representado pelo leão, animal que, em geral, ocupa posição de destaque nos bestiários medievais, sendo comumente apresentado no primeiro

capítulo do livro dos bichos (WOENSEL, 2001, p. 207), em paralelo com o que ocorre com o orgulho no rol dos pecados capitais. Para compreendermos a simbologia associada ao “rei dos animais”, é preciso nos reportar ao tratado de Aristóteles, *História dos animais*, em que o leão é citado inúmeras vezes. Seleccionamos o seguinte trecho, onde Aristóteles descreve o caráter do leão, tendo em vista a importância do registro de características essenciais, retomadas em tratados posteriores.

Mas quando observamos o caráter dos animais, como atrás ficou dito, é de considerar as diferenças no que prioritariamente dizem respeito à coragem e à covardia, e a seguir, mesmo tratando-se de animais selvagens, à meiguice e à agressividade. Assim, o leão, quando está comendo, é muito agressivo; mas se não tiver fome ou se estiver alimentado, é muito dócil (ARISTÓTELES, Livro IX, cap. XXXI, 1, não paginado; traduzimos).

Segundo o relato de Aristóteles, o leão possui um caráter ambíguo: violento, quando está se alimentando; meigo, quando está sem fome. Mais adiante, o filósofo confronta novamente comportamentos extremos do animal: “Devora as presas com voracidade, pode até engoli-las inteiras, sem mastigar, e fica então dois ou três dias sem comer”. Ora o leão age com excepcional ferocidade, ao engolir as presas inteiras; ora pode abster-se do alimento, ao permanecer dias em jejum.

Essa percepção do comportamento contraditório do leão permite que ele adquira, no decorrer do tempo, uma dupla simbologia, que já se nota tanto nos escritos do Primeiro como do Segundo Testamento. Entretanto, é preciso considerar que o cânone do Novo Testamento ainda não está plenamente estabelecido no início do século III (ZUCKER, 2005, p. 27). Por vezes, tal ambivalência pode ser observada em um mesmo livro da Bíblia, como podemos perceber nos exemplos seguintes, retirados de Provérbios: “O ímpio foge, ainda que ninguém o persiga, mas os justos têm a segurança de leão” (Pr, 28, 1; p. 1063); e, mais adiante: “Leão rugindo e urso pulando: é o ímpio governando povo fraco” (Pr, 28, 15; p. 1063). Nota-se que ambas as afirmações são apresentadas em Provérbios, 28. No primeiro versículo o leão representa a segurança dos justos, contraposta à atitude dos incrédulos; no versículo 15, o leão se transfigura na personificação do descrente, que governa as pessoas que não estão protegidas pela fortaleza da fé.

Em Apocalipse, essa ambiguidade torna-se mais flagrante, talvez em virtude da própria natureza escatológica da obra. Nos exemplos que seleccionamos, primeiramente o autor estabelece uma analogia entre o leão e o evangelista São Marcos, identificado como Primeiro Vivente, sendo os demais Videntes, respectivamente, São Lucas, representado pelo

touro; São Mateus, que possui a “face de homem”; e São João, associado à simbologia da águia:

No meio do trono e ao seu redor estavam quatro Videntes, cheios de olhos pela frente e por trás. O primeiro Vivente é semelhante a um leão; o segundo Vivente, a um touro; o terceiro tem a face como de homem; o quarto Vivente é semelhante a uma águia em vôo (Apocalipse, 4, 6).¹⁰

De acordo com a passagem bíblica transcrita, o leão guarda em si atributos que permitem estabelecer uma comparação entre o animal e a imagem de santidade da qual se reveste o evangelista Marcos.

O autor de Apocalipse se refere, mais adiante, ao rei dos animais, relacionando-o, desta vez, à figura da Besta, em analogia oposta à apresentada na citação precedente: “A Besta que vi parecia uma pantera: os pés, contudo, eram como os de urso e sua boca como a mandíbula de leão” (Apocalipse 13,2). Cumpre notar que o reflexo da imagem da Besta na figura do leão aparece também no sermão de Santo Antônio, onde os leões e as bestas estão identificados, inicialmente, na categoria genérica de “feras”: “As feras designam a soberba e a rapina”. Somente na segunda parte do sermão, em que as analogias são explicitadas, o leão é citado: “Ezequiel, a respeito do poderoso soberbo deste século, fala: Tomou um dos seus leõezinhos, isto é, dos seus filhos, e fez dele um leão; e aprendeu a apanhar a presa e a devorar os homens” (ANTÔNIO, v. 2, p. 12). No trecho citado, Antônio se refere ao poema alegórico “Lamentação sobre os príncipes de Israel”, do Livro de Ezequiel (19, 1-7), em que a leoa representa a nação israelita, cujos filhos são os reis (*Bíblia de Jerusalém*, 2006, p. 1504, nota “e”).

Em Plínio, a ambiguidade do caráter do leão se mantém. É possível perceber no fragmento que se segue a tentativa de conciliação entre características antagônicas relacionadas ao animal:

Único entre os animais selvagens, o leão tem clemência para com os suplicantes; ele perdoa aqueles que estão debilitados; sua fúria se volta mais contra os homens do que contra as mulheres; só ataca crianças quando impelido pela fome. Os líbios acreditam que ele compreende as preces. A verdade é que ouvi falar de uma prisioneira vinda de Getúlio que havia amansado a ferocidade de vários leões no bosque ousando lhes falar, dizer-lhes que era uma mulher fugitiva, doente, uma suplicante aos pés do mais nobre de todos os animais, seu mestre, e uma indigna da glória deles (PLÍNIO, 1850, Livro VIII, XIX(1), não paginado; traduzimos).

¹⁰ Segundo a *Bíblia de Jerusalém*, a associação entre os referidos símbolos e os quatro evangelistas remonta aos escritos de Santo Irineu (ca. 130-ca. 202) (nota “n” da *Bíblia de Jerusalém*, 2006, p. 2147).

Dentre as características positivas vinculadas ao leão, de acordo com o relato de Plínio, estão, principalmente, a nobreza de caráter, a clemência e certo grau de “elevação espiritual”, uma vez que se considera o animal capaz de compreender as preces. No rol dos atributos negativos constam a fúria, a ferocidade e o orgulho associado à vaidade, compreendido do fato de a mulher citada no exemplo somente ter conseguido amansar o leão ao se confessar suplicante e indigna de se converter na presa do mais nobre dos animais, e, em contrapartida, ao reconhecer-lhe a gloriosa superioridade. Nota-se que, embora implicitamente, a figura do leão já aparece conciliada com o orgulho, renunciando a analogia empregada com frequência em período posterior, inclusive no sermão de Santo Antônio.

Antes de comentarmos o espaço significativo que o leão ocupa no *Physiologos*, faz-se necessário dispor algumas reflexões preliminares sobre a obra considerada “o primeiro bestiário cristão e o primeiro breviário animal” (ZUCKER, 2005, p. 9; traduzimos).

O fato de ter surgido no início do século II da nossa era confere ao Fisiólogo um traço peculiar que será preservado ao longo da Idade Média: a produção da síntese entre a cultura grega e a espiritualidade judaico-cristã (ZUCKER, 2005, p. 19; traduzimos), observável em outros setores da sociedade medieval. Arnaud Zucker, ao comparar, em introdução ao texto, a abordagem dos animais descritos no manual a uma peça de moeda, em que “coroa é o animal, cara é o rosto de um dos personagens da dramaturgia cristã: Homem, Deus ou Diabo” (ZUCKER, 2005, p. 9; traduzimos), refere-se, respectivamente, aos aspectos descritivo, em geral associado aos compêndios de história natural da Antiguidade, e exegético, onde se evidencia com clareza o objetivo catequético do manual.

O Fisiólogo, obra de autor não identificado que assimilou várias alterações realizadas por mediadores do texto ao longo do tempo, permaneceu dinâmico do século II ao XIII. Quatro coleções distintas podem ser identificadas nesse período. Da primeira coleção derivam os demais textos pertencentes ao gênero. Através deste último grupo, é possível inferir a fórmula completa dos capítulos, ou seja, o padrão que tipifica o gênero, retratada no trecho seguinte por Arnaud Zucker:

[...] uma inscrição bíblica; a menção ao Fisiólogo (“o Fisiólogo diz que...); uma descrição naturalista; uma exortação formulada na segunda pessoa; uma interpretação espiritual da natureza animal; uma fórmula conclusiva sobre a pertinência do capítulo (“O Fisiólogo falou corretamente que...”) (ZUCKER, 2005, p. 18; traduzimos).

Estão compreendidos na primeira coleção todos os animais citados no sermão “Pecado capitais e hipocrisia, simonia, detração e adulação”, com exceção do avestruz, cujo relato

consta no terceiro grupo. A segunda coleção caracteriza-se por “interpretações simbólicas maniqueístas” (ZUCKER, 2005, p. 14; traduzimos) e possui datação contestada. No terceiro grupo encontram-se as obras produzidas no século X ou XII. Possui a peculiaridade de iniciar a parte exegética dos capítulos com a expressão “Santo Basílio diz que (...)”.¹¹ Trata-se de relatos predominantemente didáticos e moralizadores, em que são excluídos seres lendários, a exemplo da sereia. Por fim, a quarta coleção, redigida em grego vulgar no século XIII, demonstra o declínio do gênero (ZUCKER, 2005, p. 13, 14 e 15).

Retomamos, neste ponto, a análise do sermão de Santo Antônio no que diz respeito à evolução do simbolismo do leão, mais especificamente a analogia que o Fisiólogo estabelece entre o rei dos bichos e a mensagem exegética correlata. Cumpre assinalar que se trata do animal que representa a figura central do Cristianismo em quase todos os manuscritos, e consta na abertura de praticamente a totalidade dos manuais encontrados, bem como das quatro coleções citadas no parágrafo anterior (ZUCKER, 2005, p. 56). Pelo caráter emblemático deste capítulo, tanto no que se refere ao gênero como ao assunto, tendo em vista o status conferido ao leão na alegoria animal da Idade Média, realizaremos um estudo mais pormenorizado das divisões prescritas na estrutura típica do *Physiologos* apontada por Zucker e citada anteriormente.

O capítulo se inicia com uma inscrição bíblica, conforme o modelo típico. Transcreve-se, dessa forma, a passagem do Gênesis em que se compara Judá a um filhote de leão: “Judá é um leãozinho: / Da presa, meu filho, tu subiste; / Agacha-se, deita-se como um leão / Como leoa: quem o despertará?” (Gen., 49,9). Tal episódio prenuncia a origem do Messias aguardado, representado pelo filhote do leão. Através da linhagem de David, rei de Judá, suceder-se-á a encarnação de Jesus.

Na parte subsequente, expõe-se a fórmula característica do gênero: “O Fisiólogo disse que o leão tem três naturezas” (ZUCKER, 2005, p. 53; traduzimos). A partir de então são descritas as três naturezas atribuídas ao leão, cada qual seguida da respectiva explicação, traduzidas pelos tempos da Revelação de Cristo, nesta ordem: Encarnação, Paixão e Ressurreição.

A primeira natureza do leão é desta forma descrita no *Physiologos*: “[...] quando o leão passeia e caminha na montanha, o odor dos caçadores chega a ele, e ele apaga as próprias

¹¹ Santo Basílio foi uma dos Padres da Igreja que viveu no século IV. Passou a ser cultuado no Ocidente por intermédio dos monges gregos e de São Bento. Regulador do monaquismo oriental, foi também renomado autor de homilias.

pegadas com a cauda para que os caçadores não descubram sua toca e não se apoderem dele” (ZUCKER, 2005, p. 53; traduzimos).

Após a descrição naturalista do comportamento do leão, em vez da apresentação da exortação formulada na segunda pessoa, conforme o modelo padrão, verifica-se a interpretação espiritual da natureza animal. As palavras iniciais do trecho exprimem claramente a proposta explicativa: “Assim é, também, nosso senhor, o leão espiritual” (ZUCKER, 2005, p. 53; traduzimos).

Para se estabelecer a correlação entre a Encarnação de Cristo e a atitude do leão ao despistar os caçadores, o Fisiólogo se utiliza da idéia de remoção dos próprios rastros, tendo em vista o mistério que cerca a vinda de Jesus, bem como o fato de o Filho de Deus não ter sido reconhecido como o messias anunciado no Antigo Testamento.

É interessante notar que Plínio faz menção a um tópico revestido de amplo significado posteriormente, no *Physiologos*: referimo-nos à coincidência no foco de observação de ambos os relatos, a saber, a cauda do leão, bem como o sinal de nobreza identificado com o elemento citado: “A calda, nos leões, é indício dos sentimentos dele, como as orelhas nos cavalos, pois a natureza concede aos mais nobres animais sinais dessa espécie” (PLÍNIO, 1850, Livro VIII (XIX,2), não paginado; traduzimos).

Na segunda e terceira coleção do *Physiologos*, a analogia conferida ao comportamento do leão descrito anteriormente, integrante da primeira coleção do manual, é alterada. Respectivamente, as interpretações adotadas são humildade, em referência ao esquecimento voluntário do pecado alheio, e dissimulação, associada à omissão dos pecados no momento da confissão.

A parte dedicada à interpretação espiritual da primeira natureza do leão se encerra com uma transcrição de versículo do Profeta Jeremias (17,9), empregada como confirmação da analogia que se estabelece entre o mistério da origem divina de Jesus e a virgindade de Maria: “Engendrado sem semente, ele (o filho de Deus) deixou para todos os homens intacto o mistério da virgindade, como disse o profeta: “É um homem, mas quem o reconhecerá?” (ZUCKER, 2005, p. 54; traduzimos).

Eis a descrição do *Physiologos* sobre a segunda natureza do leão: “[...] quando o leão dorme em sua toca, seus olhos são despertos e eles permanecem abertos o máximo possível” (ZUCKER, 2005, p. 54; traduzimos). A exemplo da apresentação da primeira natureza do leão, aqui também, em substituição à exortação, segue-se a interpretação espiritual da natureza animal. As palavras iniciais do trecho, tal qual visto anteriormente, também expressam com clareza a orientação explicativa: “Assim é, também, nosso Senhor Jesus

Cristo, o leão espiritual. Seu corpo dormiu sobre a cruz, mas sua divindade permaneceu desperta, à direita do Pai” (ZUCKER, 2005, p. 54; traduzimos).

Neste último caso, a analogia estabelecida pelo *Physiologos* faz coincidir o comportamento do leão, ao velar sua toca até durante o sono, com a Paixão de Cristo, uma vez que Jesus, após a crucificação, permaneceu vivo e protetor daqueles que lhe são fiéis. De acordo com as palavras de Arnaud Zucker, “Não somente ele (Jesus) desperta após o sono, mas ele dorme sem dormir” (ZUCKER, 2005, p. 59; traduzimos).

Tal interpretação encontra consonância na passagem bíblica narrada em “Cântico dos cânticos” (ZUCKER, 2005, p. 59), em que a amante dorme sem se descuidar do zelo, como podemos observar: “Eu dormia, mas meu coração velava” (“Cântico dos cânticos”, 5, 2 - Sexto poema, p. 1096).

Verifica-se na terceira coleção uma conotação negativa associada ao comportamento do leão transcrito anteriormente. Tal interpretação encontra-se mais próxima, portanto, à simbologia empregada por Antônio no sermão estudado. Segundo Arnaud Zucker,

o leão, a exemplo da áspide, desenha com sua cauda um círculo mágico onde se deita, com os olhos abertos, quando está esfomeado; os animais, que precisam se aproximar dele para encontrar uma passagem, o despertam (o leão quer dizer o diabo), e ele os come (ZUCKER, 2005, p. 59; traduzimos).

É notável que o leão seja comparado à áspide, uma espécie de víbora que, na terceira coleção, aparece, dentre outras acepções, como representação do diabo (ZUCKER, 2005, p. 278). Dessa forma, assinalamos no *Physiologos* a diversidade de interpretações evocadas pelo mesmo elemento original, no caso, um comportamento específico atribuído ao rei dos animais, característica já observada na Sagrada Escritura, e também constatada nos sermões de Santo Antônio, como veremos adiante.

Finalmente, segue-se a terceira natureza atribuída ao leão pelo Fisiólogo: “[...] quando uma leoa traz ao mundo seu leãozinho, o filhote é natimorto, e ela vela seu pequeno até que, no terceiro dia, o pai dele venha, sopra sobre a face dele e o desperte” (ZUCKER, 2005, p. 54; traduzimos).

Seguindo o padrão de apresentação das duas primeiras naturezas do leão, revela-se imediatamente a interpretação espiritual da natureza do rei dos animais: “Assim é também o Deus Todo Poderoso, o Pai de todas as coisas, que, no terceiro dia, despertou dos mortos seu Filho [...]” (ZUCKER, 2005, p. 54; traduzimos).

Trata-se da analogia estabelecida, de um lado, pelo filhote do leão que, velado pela mãe, recobra a vida após três dias, reanimado pelo sopro do pai, e, do outro, pelo episódio da Ressurreição, em que Jesus renasce passados três dias da crucificação. A associação entre o sopro e o espírito de Deus através do qual se concebe a vida nos é bastante familiar, e nos remete aos primeiros versículos do Gênesis, em que se descreve a criação da vida em seus primórdios: “No princípio, Deus criou o céu e a terra. Ora, a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um sopro de Deus agitava a superfície das águas” (Gen. 1, 1).

A segunda coleção do *Physiologos* confere maior amplitude ao papel da leoa, que se reveste da imagem da “*mater dolorosa*” (ZUCKER, 2005, p. 59), embora o sopro do pai ainda se configure na condição, mesmo que secundária, da ressurreição. A guarda abnegada da mãe durante os primeiros três dias que se seguem ao parto torna-se essencial para o renascimento dos filhotes.

O capítulo em questão substitui a fórmula típica de encerramento, “O Fisiólogo falou corretamente que [...]”, por uma versão em que a *Bíblia* passa a ser a referência. Dessa forma, o relato é concluído com a citação da mesma passagem bíblica aduzida no princípio da narrativa: “É, portanto, correto o que Jacó disse: “[...] como um leãozinho, quem o desperta?” (ZUCKER, 2005, p. 54; traduzimos).

Posteriormente, expõe-se um breve adendo sobre a natureza negativa do leão, aludindo-se a um comportamento que já havia sido descrito em Aristóteles, onde os filhotes, ao nascerem, dilacerariam o útero da leoa com suas garras. Para finalizar o relato suplementar, se estabelece a relação entre o mal feito do leão e os vícios humanos: “Assim é a conduta má, ‘que só conhece alívio na medida em que supera aquele que o gerou’” (ZUCKER, 2005, p. 55; traduzimos).

Em prosseguimento à análise do simbolismo do leão nas obras que podem ter contribuído diretamente para o desenvolvimento dos bestiários medievais, faremos algumas considerações sobre as referências ao rei dos animais em *Etimologias*, de Santo Isidoro de Sevilha (ca. 560-636), em virtude da ampla influência que exerceu durante todo o período medieval, e, em especial, nos sermões de Santo Antônio.

Lembremos que o sermão se inicia estabelecendo uma comparação entre as feras em geral e o pecado da soberba, para, em seguida, distinguir, dentre elas, o leão. Em *Etimologias*, Santo Isidoro fornece uma explicação do vocábulo “fera” evocando a questão do livre-arbítrio que permeia a atitude do pecador, como podemos observar no extrato selecionado: “O nome de feras (*ferae*) o devem por fazerem uso de sua natural liberdade e se deixarem levar (*ferre*)

segundo o desejo: sua vontade é livre e vagam de um lado para outro, dirigindo-se para onde o capricho as leva” (*Etimologias*, 2004, livro XII, 2,2; traduzimos).

Mais adiante, Isidoro retoma alguns tópicos relacionados ao comportamento do leão que já constavam em tratados anteriores, operando uma espécie de síntese das características que irão se consolidar nos bestiários medievais. No fragmento citado, podemos perceber alusão ao hábito de o leão apagar os rastros com a cauda, dormir com olhos abertos, bem como ao fato de os filhotes nascerem inertes e serem despertados pelo pai no terceiro dia com um rugido:

Quando se entregam ao sono, mantêm os olhos vigilantes. Ao caminhar, vão apagando as próprias pegadas com a cauda, para que o caçador não os descubra. Quando dão à luz um filhote, este, segundo dizem, dorme durante três dias e três noites seguidas, ao cabo das quais o filhote desacordado – ao menos é o que contam – desperta com os bramidos e rugidos do pai, como se o lugar que lhes serve de covil tremesse (*Etimologias*, 2004, livro XII, 2, 5; traduzimos).

A clemência, faculdade atribuída por Plínio ao rei dos animais, conforme visto anteriormente, também é mencionada no tratado de Isidoro, como podemos constatar na passagem seguinte: “[...] Sua clemência é posta em evidência em numerosos exemplos: perdoa aos arruinados; permite que partam os cativos que se encontram em seu rastro; só mata o homem quando está enormemente esfomeado” (*Etimologias*, 2004, livro XII, 2, 5; traduzimos).

Os bestiários medievais retomam os tópicos elencados nas obras que os precederam, de acordo com a genealogia do gênero anteriormente apresentada. Antes de iniciarmos a comparação entre os livros dos bichos produzidos na Idade Média e seus antecessores, faz-se necessário tecer um breve comentário acerca do roteiro por nós adotado, com o propósito de melhor conduzir o leitor na sequência bibliográfica estabelecida.

Tomamos como referência, inicialmente, o compêndio *Bestiario medieval*, de Ignacio Malaxcheverría, compilação de textos que tem a finalidade de proporcionar uma imagem geral de cada animal selecionado. Integram a coletânea, dentre outros títulos, o *Fisiólogo grego*, Fisiólogo armênio, *De bestiis et aliis rebus*, o bestiário latino sob guarda da Biblioteca Universitária de Cambridge, os bestiários de Pierre de Beauvais, Guillaume le Clerc e Brunetto Latini e o *Bestiário de Gervaise*. O capítulo referente ao leão, em particular, deriva da obra de Philippe de Thaon, o mais antigo bestiário francês, que guarda estreita analogia com o Fisiólogo latino. A data de composição se situa entre os anos 1121 e 1152: ao que consta, é em Tahon que o termo “bestiário”, com o sentido de gênero de obra em que se relata a

descrição de animais reais ou lendários, à qual se segue uma interpretação simbólica de feição religiosa e moral, surge pela primeira vez (BIANCIOTTO, 1995, p. 7).

Os bestiários de Pierre de Beauvais, Guillaume le Clerc e Brunetto Latini foram consultados também a partir da compilação apresentada por Gabriel Bianciotto. A obra de Beauvais foi escrita entre as duas primeiras décadas do século XIII. Trata-se do bestiário francês mais próximo do Fisiólogo latino (BIANCIOTTO, 1995, p. 17). O *Livre du Trésor*, de Brunetto Latini, foi publicado entre 1263 e 1264. O autor, filósofo e mestre de retórica é um dos mais conhecidos enciclopedistas medievais, o que confere às suas obras contornos aristotélicos. De acordo com Bianciotto, Brunetto Latini, ao escrever o *Livre du Trésor*, provavelmente não se pautou em um modelo único, mas registrou tradições que ele próprio recolheu através de sua experiência (BIANCIOTTO, 1995, p. 17).

Neste ponto, retomamos a análise da simbologia do leão, tendo em vista as narrativas apresentadas nos bestiários medievais supracitados. Em Philippe de Thaon, seguindo a lógica apresentada nas três naturezas do leão relatadas pelo Fisiólogo, o rei dos animais é, geralmente, a personificação de Jesus. O exemplo que se segue se reporta, sobretudo, à Paixão de Cristo, sob ponto de vista da escatologia, relacionando o episódio ao Dia do Juízo Final:

O leão significa o Filho da Virgem Maria; é, sem dúvida alguma, o rei de todos os homens; por sua própria natureza, tem poder sobre todas as criaturas. Com feroz atitude e terrível vingança, aparecerá aos judeus quando forem julgados, porque agiram mal quando o cravaram na cruz, e devido a essa ação perversa, não têm rei próprio (MALAXECHEVERRÍA, 2008, p. 90; traduzimos).

Digna de nota, no fragmento citado, é a feição vingativa da qual é revestida a imagem de Jesus, sublinhada pelas palavras “feroz” e “terrível”. Tal circunstância espelha a presença marcante da ambigüidade no pensamento medieval, refletida na própria interpretação da mensagem do “Filho da Virgem Maria”, ora compreendida como a encarnação do amor, da humildade e do perdão, ora associada à vingança, ao ódio e, em consequência, à soberba, assim como ocorre com a simbologia do rei dos animais no imaginário cristão.

Um segundo ponto que merece especial menção é a responsabilização dos judeus pela crucificação de Cristo. A eles, retratados como um povo sem rei próprio, ou seja, sem o credo no caráter messiânico de Jesus, atribui-se o qualificativo de protagonistas de uma “ação perversa”.

Mais adiante, Philippe de Thaon reitera a aliança entre o leão e Jesus, reportando-se novamente a elementos associados à “fúria”, com claro objetivo de, por um lado, coibição das faltas, e, por outro, aceitação dos castigos impostos aos homens:

Quando o leão está enfurecido, golpeia com suas patas; pisoteia a terra, quando se encontra contrariado [...]. Pelo leão, entendemos Jesus Cristo, e nós somos sua terra em figura humana; então, quando nos castiga com alguma desgraça sem que tenhamos cometido maldade nem tenhamos tido má vontade, isso significa sua ira [...]. Deus ama muito ao que quer castigar; lembre-se disso, pois essa é a significação” (MALAXECHEVERRÍA, 2008, p. 91; traduzimos).

Observa-se que a questão da proporcionalidade entre as penas que acometem os homens e o amor de Jesus, mencionada por Thaon, é um tópico bastante representativo do Livro de Jó, considerado uma das matrizes dos bestiários medievais. Lembremos que o Papa Gregório Magno se refere ao tema em *Moralia in Job*, conforme visto no capítulo “A gênese do pecado”: o sofrimento imputado aos homens deve ser interpretado como confirmação do amor divino, uma vez que faculta maior grau de aperfeiçoamento espiritual, mesmo àqueles que já possuem a alma pura, como seria o caso de Jó.

Philippe de Thaon também faz alusão ao hábito de o leão desenhar um círculo em torno de si com sua própria cauda, reservando uma pequena abertura através da qual captura suas presas. O comportamento encontra-se retratado na terceira coleção do Fisiólogo, conforme assinalamos anteriormente. Entretanto, ao invés de a referida estratégia ser interpretada como astúcia diabólica, a exemplo do que ocorre no Fisiólogo, nesta versão ela é apreciada como cenário do ingresso do fiel no paraíso: a cauda passa a simbolizar a justiça divina; o círculo, o próprio paraíso; a brecha de entrada, o livre-arbítrio na escolha entre o bem e o mal, e, por fim, as bestas, o próprio ser humano. Vejamos como Tahon comenta o artifício do rei dos animais:

A cauda, segundo indica o texto sagrado, é a justiça que pende sobre nós; pelo círculo, temos de entender, naturalmente, o paraíso; e a brecha é a entrada disposta para nós, conforme façamos o bem ou o mal; e nós representamos as bestas, naturalmente (MALAXECHEVERRÍA, 2008, p. 91; traduzimos).

O bestiário de Tahon também cita a perspicácia do leão ao apagar os vestígios de suas pegadas com a própria cauda, procedimento que consta como a primeira natureza do animal no Fisiólogo. Da mesma forma como ocorre no “primeiro bestiário cristão”, em Tahon o fato é igualmente associado à Encarnação de Cristo: “[...] o rastro do leão representa a Encarnação que Deus quis tomar na terra, para conquistar nossas almas. E certamente o fez em segredo” (MALAXECHEVERRÍA, 2008, p. 92; traduzimos).

A questão do renascimento dos filhotes natimortos do leão por intermédio do sopro do pai, assinalada na terceira natureza do rei dos animais descrita pelo Fisiólogo, aparece no

bestiário de Philippe de Thaon associada, como no manual citado, ao episódio da Ressurreição de Cristo. Reproduzimos, em seguida, a passagem em que Tahon desvenda o mistério dessa particular natureza do leão:

Sabeis que a leoa representa a Virgem Maria, e os leõezinhos representam Cristo, que morreu pelos homens. Durante três dias jazeu em terra para conquistar nossas almas, segundo sua natureza humana, e não segundo a divina [...]. Entendemos pelo rugido do leão a virtude de Deus; graças a ela, Cristo ressuscitou, arrancado do inferno. Tal é o significado que não deveis esquecer [...] (MALAXECHEVERRÍA, 2008, p. 94; traduzimos).

Prosseguimos na pista da alegoria associada ao leão registrada nos bestiários medievais, neste ponto, a partir do *Bestiaires* de Pierre Beauvais, reconhecido, sobretudo, pela proximidade que mantém com o Fisiólogo latino. Lembremos que o capítulo dedicado ao leão, no Fisiólogo, inicia com uma inscrição bíblica, de acordo com o modelo padrão. Tal citação se reporta ao capítulo do Gênesis que compara o leão ao reino de Judá. A mesma passagem da Escritura é evocada em Beauvais, à qual se segue a descrição das três naturezas, ou, segundo consta no texto, virtudes do leão pautadas no relato do Fisiólogo: “Jacó, quando abençoou Judá, seu filho, declarou: ‘Judá, meu filho, é o leãozinho. Quem o ressuscitará?’ O fisiólogo diz que o leão tem três naturezas [...]” (BIANCIOTTO, 1995, p. 20; traduzimos).

A partir de então, os três comportamentos que ilustram a natureza do leão são retratados na mesma ordem: primeiramente, a ocultação voluntária dos rastros que o animal opera com a própria cauda; em segundo lugar, a permanente vigilância que demonstra ao dormir com os olhos abertos; e, por fim, o resgate dos filhotes natimortos através do rugido do pai. Cada característica apresentada é acompanhada pela respectiva analogia moral, a exemplo do que ocorre no “primeiro bestiário cristão”. Assim, Pierre Beauvais desvela a primeira alegoria: “Da mesma maneira, o Salvador, nosso leão celeste da linhagem de Judá [...] escondeu das inteligências humanas os traços de sua natureza divina [...]” (BIANCIOTTO, 1995, p. 20; traduzimos). Trata-se da mesma interpretação aferida no Fisiólogo, a saber, a Encarnação de Cristo, o leão celeste, herdeiro da linhagem de David, rei de Judá.

O episódio da Paixão de Cristo, expresso na segunda natureza do leão, é descrito à luz da mesma passagem bíblica referida no Fisiólogo, extraída do *Cântico dos cânticos*. Dessa forma, segundo a explicação do bestiário de Beauvais, após a crucificação, Jesus permaneceu vivo em sua essência, ou, como registrado no texto, no seu coração, uma vez que possui natureza divina: “Eu durmo, mas meu coração permanece desperto”.

Beauvais esclarece a terceira virtude do leão seguindo, a exemplo dos tópicos anteriores, a versão do Fisiólogo, ou seja, estabelecendo a analogia dos filhotes natimortos com o “santo Filho”, Jesus, ressuscitado no terceiro dia pelo “Pai misericordioso” (BIANCIOTTO, 1995, p. 21). Por fim, a feição misericordiosa espelhada no Pai a partir do comportamento do leão ilustra a atitude dos homens de espírito superior; assim, o autor explicita, através do diálogo estabelecido entre as duas imagens, uma lição claramente didática ao fim do relato: “Os homens de elevada categoria devem conservar presente no espírito esse exemplo de misericórdia e perdoar aos pobres e aos fracos” (BIANCIOTTO, 1995, p. 21; traduzimos).

O *Livre du Trésor*, de Brunetto Latini, de 1263/1264, torna explícita a afinidade entre o comportamento do leão e o orgulho, tal qual se percebe no sermão de Santo Antônio em foco. Eis a interpretação do enciclopedista sobre o costume, atribuído ao animal, de traçar um círculo em torno de si com a cauda:

[...] o leão, que é orgulhoso e mais forte que qualquer outra criatura e que, por causa da sua grande ferocidade, está sempre procurando uma presa para matar, encontrou coisas que se opuseram à sua crueldade, que lhe é impossível de dominar. Além disso, ele é doente, atingido por uma febre, três dias inteiros cada semana, o que diminui muito seu poder e seu orgulho (BIANCIOTTO, 1995, p. 185; traduzimos).

Segundo Latini, o rei dos animais não é capaz de controlar a própria ferocidade, característica que, de início, remete-nos à explicação de Isidoro de Sevilha sobre a origem do vocábulo “fera” referida anteriormente: as feras fazem “uso de sua natural liberdade” e se deixam “levar segundo o desejo” (*Etimologias*, 2004, livro XII, 2, 2; traduzimos). Dessa forma, é possível perceber a analogia estabelecida entre “ferocidade” e a falta de domínio sobre as paixões: o elemento de união entre esses predicados é o instinto, a porta de entrada para o pecado. Nessa cadeia, o orgulho se coloca ao lado da força; esta, por sua vez, filia-se à ferocidade: por fim, todos estão a serviço da morte da presa, que pode ser a vítima do pecado alheio ou o próprio pecador.

Nota-se ainda no relato de Latini uma segunda versão do estado precário de saúde que acomete os leões durante três dias. Vimos, nas obras precedentes, a analogia entre essa condição e os filhotes natimortos, ressuscitados pelo sopro do pai após três dias. Agora, porém, essa situação é deflagrada por uma febre, que se converte em esvaecimento da força, do poder e, em última instância, do orgulho. Trata-se, conforme consta no fragmento citado, de circunstâncias “que se opuseram à sua crueldade”.

Mais adiante, o enciclopedista retoma a questão do nascimento dos leões, e atribui o desmaio sofrido pelos recém-nascidos à incontrolável força da qual dispõem os filhotes já no momento do parto, conforme se depreende do extrato citado:

[...] a força que os leõezinhos têm nas garras, nos dentes e em todo o corpo causa grandes estragos ao útero da mãe [...]. É por isso que se diz que [...] eles ficam a tal ponto surpresos e assustados que permanecem desmaiados durante três dias, como se estivessem sem vida, após os quais o pai os chama a gritos tão fortes que os pequenos se levantam e seguem sua natureza ((BIANCIOTTO, 1995, p. 186; traduzimos).

A questão da piedade do leão é vista com reservas por Brunetto Latini, segundo o qual o animal é capaz de perdoar ao homem “com muito gosto, e mais rapidamente ainda se o homem se atira ao chão e finge implorar sua piedade” (BIANCIOTTO, 1995, p. 185; traduzimos). Neste ponto, faz-se necessário recordarmos que Plínio já descrevia a clemência do rei dos animais, para, em seguida, exemplificar o atributo com a história da prisioneira que havia escapado da fúria dos leões ao suplicar-lhes a misericórdia, conforme referido anteriormente. Ao se fazer suplicante, a vítima reconhece-lhe a superioridade, e acrescenta mais um ingrediente à sua potencial vaidade, convertida em orgulho.

Cumprir notar que, no sermão analisado, ao lado do vício da “soberba” está disposta a “rapina”, que não consta na lista dos pecados capitais. Essa analogia empregada por Santo Antônio nos faz pensar na cadeia de vícios que pode ser desencadeada pelo poder: a soberba, a usurpação, a corrupção, a violência. Todas essas práticas estão, de alguma forma, presentes na Igreja instituída à época. Contra o poder temporal exacerbado da Igreja opõe-se o culto aos valores cristãos primitivos, filosofia medular da Ordem dos Frades Menores.

Concluimos esse breve percurso sobre a simbologia do leão com a reprodução de algumas palavras tomadas de empréstimo ao *Dicionário de símbolos*, de Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, uma vez que resumem de forma esclarecedora as razões da pluralidade de significados, por vezes antagônicos, que o animal comporta:

Poderoso, soberano, símbolo solar e luminoso ao extremo, o leão, rei dos animais, está imbuído das qualidades e defeitos inerentes à sua categoria. Se ele é a própria encarnação do Poder, da Sabedoria, da Justiça, por outro lado, o excesso de orgulho e confiança em si mesmo faz dele o símbolo do Pai, Mestre, Soberano que, ofuscado pelo próprio poder, cego pela própria luz, se torna um tirano, crendo-se protetor. Pode ser, portanto, admirável, bem como insuportável: entre esses dois pólos oscilam suas numerosas acepções simbólicas (CHEVALIER, 1992, p. 538).

De acordo com os autores, o poder, a soberania e o esplendor inspirados pela figura do leão são atributos que podem suscitar, por um lado, a aliança com a autoridade advinda da sabedoria e da justiça e, por outro, a união com a tirania cega, alimentada pelo orgulho e pela vaidade, vícios estes que se encontram unidos a um único simbolismo no sermão em questão, diferentemente do que ocorre na lista de Gregório Magno, conforme mencionamos anteriormente.

Nota-se que a descrição da simbologia do leão apresentada por Chevalier no fragmento citado possui elementos que se confundem com os qualificativos da própria Igreja medieval, e, por conseguinte, da instituição clerical que vigorava à época de redação dos sermões antonianos.

O dualismo da alegoria do leão descrito no trecho de Chevalier sublinha o tópico principal que define a natureza e a riqueza do símbolo: a possibilidade de reagrupar elementos à primeira vista contrastantes, e iluminar a sua base comum. É notável a afirmação de Chevalier e Gheerbrant sobre esse aspecto particular do universo simbólico: “[...] o sentido do símbolo revela-se naquilo que é simultaneamente rompimento e união de suas partes separadas” (CHEVALIER, 1992, p. XXI).

A obra de Santo Antônio revela, dentre outros elementos, essa perspectiva plural da simbologia em geral, que se torna mais disseminada no período medieval. A imagem da soberba refletida na figura do leão é empregada em outros sermões escritos por Antônio, além daquele que nos serve de objeto de estudo. Em contrapartida, há várias ocasiões em que o rei dos animais assume um contorno positivo, ao ser comparado, por exemplo, aos doze apóstolos, no sermão “Maria, trono do Filho de Deus” (ANTÔNIO, v. 1, p. 126) e ao Evangelista Marcos, em “Os quatro Evangelistas” (ANTÔNIO, v. 2, p. 53). Notadamente significativa é a analogia que Antônio estabelece entre o rugido do leão e a amplificação do poder do ato confessional, com o qual o penitente se torna capaz de afastar os espíritos malignos, conforme se pode perceber em “O sacramento da confissão”:

O rugido do leão é a confissão do penitente, de que fala o Profeta: “O gemido do meu coração arranca-me rugidos, porque do gemido do coração deve sair o rugido da confissão. Ao ouvi-lo, os espíritos malignos, aterrados, não presumem proceder a tentações (ANTÔNIO, v. 1, p. 159).

Por fim, selecionamos uma passagem da obra *Regla pastoral*, de Gregório Magno, que, como vimos em capítulo anterior, contribuiu amplamente para a construção da oratória sacra de Santo Antônio. No trecho citado, o Papa se utiliza do par de opostos humildade/soberba

para exemplificar, através do modelo proposto, o discurso mais adequado a cada indivíduo ou auditório, mediante prevaleça no(s) ouvinte(s) a presença da virtude ou do vício.

De um modo há que se falar aos humildes e, de outro, aos soberbos. Aos primeiros, há que lhes dar a conhecer o quanto vale a excelência que, esperando, têm conseguido. Em contrapartida, aos outros, há que lhes fazer saber o quão vã é a glória deste mundo que ambicionam e não temem. [...] Assim, pois, o que há de ser mais rasteiro que a soberba, que quanto mais se eleva, mais se distancia do caminho do verdadeiro topo? O que há de ser mais sublime que a humildade, que quanto mais se abaixa, mais se aproxima do Criador, que vive no mais alto? (MAGNO, 1993, p. 166; traduzimos).

Note-se que é flagrante, no extrato citado, a questão da adaptação do discurso à variedade do público: devem-se abordar os humildes de forma diversa da utilizada para entreter os soberbos. Lembremos, neste ponto, que a grande contribuição de Gregório Magno à retórica de forma geral foi justamente considerar a heterogeneidade contida em cada tipo de auditório, conforme vimos anteriormente.

O confronto entre os dois traços adversos atravessa todo o capítulo “Aos humildes e aos soberbos” da obra de Gregório: aos primeiros, associa-se a figura de Cristo, que se fez humilde entre os homens; aos segundos, relaciona-se a imagem do anti-Cristo que, embora tenha sido criado como as demais criaturas, quis mostrar-se superior ao Criador.

Observamos, finalmente, que, dentre as obras que selecionamos para nos guiar no percurso da alegoria do leão desde a Antiguidade à época de redação dos sermões antonianos, possuem notáveis elementos de prefiguração no sermão em questão, pelo caráter negativo associado ao comportamento do animal, principalmente, a *Sagrada Escritura*, em especial o Livro de Ezequiel e o Apocalipse; a terceira coleção do *Physiologos*, onde o rei dos bichos é comparado ao diabo e à áspide; *Etimologias*, em que Isidoro de Sevilha estabelece esclarecedora analogia entre a palavra “fera” e a utilização pecaminosa do livre-arbítrio; bem como o bestiário intitulado *Livre du Trèsor*, de Brunetto Latini, onde a figura do leão é claramente associada ao pecado da soberba.

A analogia entre o leão e os vícios da vaidade e da soberba expressa no sermão em foco nos sugere a identificação entre “os raptos” que usurpam “os pobres, os órfãos e as viúvas” e os “poderosos soberbos deste século”, apontados como “filhos” da nação no Livro de Ezequiel (19, 1-7), citado literalmente por Antônio na obra analisada. Ora, podemos interpretar os “filhos” como os membros da Igreja, simbolizada pela “nação israelita” à qual Ezequiel faz menção. De acordo com tal perspectiva, os soberbos seriam os maus preladados, ou membros da Igreja que se deixaram corromper pelo orgulho e pela vaidade, deixando atrás de

si, ao invés de cidades fortalecidas pela fé, um deserto desabitado e esvaziado dos verdadeiros valores cristãos.

3.3.2 Dragões: ira e inveja

O segundo animal aferido por Antônio no sermão “Pecados capitais (...)” é o dragão, relacionado à “venenosa malícia da ira e da inveja”:

De igual modo, os iracundos e invejosos, como dragões trazidos do covil da própria consciência, porque ali não se podem conter, enchem a atmosfera de palavras, convulsionam-na com gritos, mancham-na de blasfêmias, mas sobretudo na cauda, quanto à vingança e injúria. Servem-se da mão para infligir tal injúria (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 12).

É relevante o fato de pesar sobre o dragão dois dos sete pecados capitais advindos do germe contaminado da soberba: a ira e a inveja. Retomemos, neste ponto, a passagem de *Morabilia in Job* em que Gregório Magno apresenta um inventário dos sete vícios: “Os primeiros rebentos que saem dessa raiz envenenada são seguramente os sete vícios capitais, quer dizer, a vanglória, a inveja, a cólera, a tristeza, a avareza, a gula, a luxúria” (MAGNO, 2009, Livro XXXI, 87; traduzimos).

Pode-se aduzir que o adjetivo “envenenado”, ao qual Gregório Magno relaciona o mais danoso de todos os pecados, é empregado, no sermão analisado, como qualificativo do dragão, e subordinado ao substantivo “malícia”. Se a soberba é soberana na lista dos pecados capitais, e dispõe do rei dos animais para representá-la, o dragão encerra em si dois grandes vícios na escala gregoriana, e tem como antepassado o animal que precipitou a Queda de Adão e Eva do Paraíso: a serpente.

O parentesco entre o dragão e a serpente, amplamente propagado na Idade Média, é registrado em Aristóteles, que menciona a crença na existência de serpentes com asas na Etiópia: “Os voadores que têm asas com penas ou dermatosas têm duas patas ou nenhuma. Diz-se que há um tipo de serpente deste gênero na Etiópia. O gênero dos animais com penas é designado por aves; os outros dois tipos alados não têm designação específica” (ARISTÓTELES, Livro I, cap. V, 9, não paginado).

Na Bíblia, o dragão se confunde com uma das mais emblemáticas figuras, evocada inúmeras vezes no Livro de Jó, nos Salmos e no Apocalipse, dentre outros livros sagrados:

trata-se do monstro Leviatã, que tem origem nas tradições fenícias, onde representava o “monstro do caos primitivo” (CHEVALIER, 1992, p. 547). Segundo a lenda, temia-se que o dragão Leviatã, motivado por uma maldição contra a ordem prevalecente, despertasse de um sono profundo.

Segundo Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, Leviatã repousa no fundo do mar, e está relacionado ao dragão citado por Jó: “Acaso sou o Mar ou o Dragão, / Para que ponhas um guarda contra mim?” (Jó, 7, 12) (CHEVALIER, 1992, p. 547). Tal referência retoma, por sua vez, a cosmogonia babilônia, segundo a qual Tiamat, deusa que personifica o Mar, após ter tido participação no nascimento dos deuses, foi derrotada por um deles. Posteriormente, o deus vitorioso, nessa batalha anterior à organização do Caos, passou a ser identificado com Iahweh. Assim, o mar e os monstros que nele habitam permaneceram sujeitos ao Deus do Primeiro Testamento (*Bíblia de Jerusalém*, 2006, p. 810, nota “g”).

Vale reproduzir as palavras de Chevalier e Gheerbrant sobre a lenda que originou o mito de Leviatã, pela orientação interpretativa sugerida: “É curioso se observar aqui, caso se admita que o mar é também símbolo do inconsciente, receptáculo dos monstros obscuros e das forças instintivas, que é necessário o poder de Deus para dominá-los: é implicitamente uma teologia da graça [...]” (CHEVALIER, 1992, p. 547). A perspectiva dos autores guarda um paralelo entre os “monstros obscuros” dos vícios da alma, identificados no sermão com a ira e a inveja do dragão, e com a necessidade da crença inabalável em Deus e, por conseguinte, nos dogmas religiosos, para combater a força instintiva que impulsiona o homem para o pecado. Observamos, assim, um claro paralelo entre o mito de Leviatã e os “dragões trazidos da própria consciência” descritos por Antônio, ambos identificados com os “invejosos e iracundos”.

Cumprir notar que o Dia do Juízo Final é apresentado, em várias passagens bíblicas, como Dia da Ira, ou seja, dia em que Deus manifestará sua ira “contra toda impiedade e injustiça dos homens que mantêm a verdade prisioneira da injustiça” (Rom, 1,18). O Dia da Ira é narrado em Apocalipse, quando se realizam as batalhas finais entre o exército de Deus e as forças do mal, estas últimas comandadas pelo Dragão. A ira, comparada no sermão de Santo Antônio à imagem do dragão, se abate contra ele próprio, “a antiga serpente”. Registra-se que a ira de Deus no Dia do Juízo Final é “explicitamente qualificada como justa”, e, em certos casos, como “componente necessário” ao resgate da justiça, segundo consta na *Bíblia de Jerusalém* (2006, p. 1967, nota “b”). Selecionamos o trecho que se segue, onde se retrata o momento da primeira vitória de Deus no embate contra o poder do mal, após o qual decorre o

reinado de mil anos; findo esse período, Satanás se rebelaria e seria definitivamente derrotado pela força divina:

Vi então um Anjo descer do céu, trazendo na mão a chave do Abismo e uma grande corrente. Ele agarrou o Dragão, a antiga Serpente – que é o Diabo, Satanás – acorrentou-o por mil anos e o atirou dentro do Abismo, fechando-o e lacrando-o com um selo para que não seduzisse mais as nações até que os mil anos estivessem terminados (Ap. 20, 1).

O Dragão, apresentado no fragmento citado como “antiga serpente”, representa Leviatã, comandante das forças do mal, que permanecerá “submerso”, como na cosmogonia babilônia, desta vez por mil anos. Por fim, assiste-se ao triunfo da Jerusalém Celeste, instaurada após a vitória de Deus contra o poder do mal, como “um céu novo e uma nova terra – pois o primeiro céu e a primeira terra se foram, e o mar já não existe” (Ap, 21, 1). O mar, desaparecido neste Novo Reino, fora o cenário da antiga habitação do dragão Leviatã.

Plínio, o Velho (23-79 d. C.) retomou os escritos de Aristóteles sobre história natural e, conforme visto anteriormente, de maneira menos criteriosa do que o filósofo grego. Dessa forma, o que em Aristóteles era suposição, claramente evidenciada pela expressão “diz-se que”, em Plínio aparece como realidade. No Livro VIII de *História natural*, dedicado à natureza dos animais terrestres, Plínio relata a animosidade entre elefantes e dragões:

[...] eles (os elefantes) estão perpetuamente em guerra contra os dragões, estes últimos suficientemente grandes para envolvê-los sem pena de suas dobras, e apertá-los como em um nó: os dois combatentes sucumbem: o vencido, na sua queda, esmaga, pelo seu peso, a serpente enrolada em torno dele (PLÍNIO, 1850, Livro VIII, XI, 1, não paginado; traduzimos).

No exemplo citado, observa-se a equivalência entre os vocábulos dragão e serpente, em que ambos designam o mesmo animal, como se tornará recorrente nos bestiários medievais. É notável o fato de o elefante ser revestido de uma aura de piedade, em Plínio, e castidade, em Aristóteles, afora a imagem de sacralidade que lhe é atribuída em determinadas crenças orientais, a exemplo do budismo e do hinduísmo (CHEVALIER, 1992, p. 360). Sob esse prisma, o confronto entre os dois animais pode ser interpretado como o eterno duelo do bem contra o mal.

Na transcrição que se segue, Plínio se refere ao dragão como portador do ensinamento da linguagem dos pássaros ao adivinho Melâmpus, em alusão à lenda grega sobre o famoso personagem mitológico: “Aquele que acredita nesses contos não se recusará tampouco a acreditar que os dragões, lambendo as orelhas de Melâmpus, comunicaram-lhe a inteligência

da linguagem dos pássaros [...]” (PLÍNIO, 1850, Livro X, LXX, 2, não paginado; traduzimos).

Pode-se considerar, no relato apontado, uma correlação entre o dragão e o domínio de um segredo que envolve inteligência, linguagem e liberdade, bem como à conhecida prática pagã, mais especificamente grega, da adivinhação, combatida pela Igreja nos séculos posteriores. Neste ponto, é notável que o dragão se configure na porta de acesso ao conhecimento, a exemplo da serpente na narrativa bíblica de Adão e Eva: “A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos” (Gen, 3,1).

O *Physiologos* trata sob o nome genérico de serpente as duas entidades gregas, o dragão e a serpente propriamente dita (ZUCKER, 2005, p. 105), e utiliza como inscrição bíblica para iniciar o relato, de acordo com o modelo padrão, uma passagem do Evangelho Segundo São Mateus, em que se lê: “O Senhor disse no Evangelho: Sede reflexivo como as serpentes, e simples como as pombas” (Mt, 10,16). Em prosseguimento, faz-se menção à autoridade do naturalista: “O Fisiólogo disse que a serpente tem quatro naturezas” (ZUCKER, 2005, p. 103). Inicia-se, assim, a exposição das quatro naturezas da serpente.

Na primeira natureza apresentada, a serpente troca de pele para permanecer jovem, a exemplo dos pássaros quando estão na muda. Para tanto, necessita manter “uma vida ascética durante quarenta dias e quarenta noites, até que só tenha a pele sobre o osso” (ZUCKER, 2005, p. 103). Em seguida, procura uma fissura estreita onde possa comprimir seu corpo e fazê-lo deslizar pela fenda, para que sua antiga pele se desprenda. A descrição de tal comportamento, não rara, também se encontra no relato do Fisiólogo sobre a natureza dos lagartos (ZUCKER, 2005, p. 61), e foi, anteriormente, relatada por Plínio em *História Natural*. A partir da exposição da natureza da serpente, o Fisiólogo desenvolve uma exortação formulada na segunda pessoa, como consta no preceito original do gênero: “Age também tu da mesma maneira, homem: se quiseres te desvencilhar do velho despojo do mundo, comprime e desliza teu corpo pelo caminho estreito e apertado. Pois o caminho que leva à vida é estreito e apertado” (ZUCKER, 2005, p. 103; traduzimos).

Nota-se que a primeira natureza da serpente guarda um sentido positivo de ascetismo, e faz remissão ao tempo cristão de renovação, conversão, arrependimento e ressurreição (ZUCKER, 2005, p. 105). Assim, o Fisiólogo estimula o cristão e se despojar dos hábitos mundanos e seguir o difícil caminho da abstenção, que o levará à vida eterna.

A segunda natureza da serpente nos revela que o animal se desvencilha do veneno que carrega consigo quando se dirige a uma fonte para beber água. Segue o ensinamento que advém da conduta descrita, desta vez na primeira pessoa do plural: “Devemos, nós também,

que aspiramos à água eterna e isenta do mal, à água que é plena de palavras divinas e celestes, dentro da Igreja de Deus, não levar conosco o veneno da maldade, mas lançá-lo definitivamente para longe de nós” (ZUCKER, 2005, p. 103; traduzimos).

Convém destacar que o animal somente se desprende de seu veneno quando vai beber água, fato que denuncia alguma ambiguidade na natureza da serpente. Por essa razão, o Fisiólogo adverte sobre a necessidade de se desfazer definitivamente das maldades, incluindo-se as tentações dos vícios (ZUCKER, 2005, p. 106), para que se possa receber a água “plena de palavras divinas e celestes”, a saber, a água da eucaristia.

Transcrevemos, a seguir, a terceira natureza atribuída à serpente: “Quando ela (a serpente) percebe um homem nu, é tomada de medo e se desvia dele; mas se o percebe todo vestido, precipita-se sobre ele” (ZUCKER, 2005, p. 104; traduzimos).

Desta vez, o Fisiólogo associa claramente a declaração que se segue à interpretação espiritual da natureza animal, típica do gênero: “Quanto a nós, demos um sentido espiritual a isso [...]” (ZUCKER, 2005, p. 104; traduzimos). Eis o sentido que o naturalista atribui: quando Adão caminhava nu pelo Paraíso Terrestre, a serpente não teve forças para se lançar sobre ele. Assim, as vestes de Adão se convertem no indício da fragilidade humana de inclinação ao pecado, vulnerabilidade esta logo percebida pelo poder maligno, encarnado pela serpente, e entendida como oportunidade de instauração do mal. O passo subsequente é enunciar a exortação, feita na segunda pessoa, na qual se alerta para a dominação do mal que pode acometer o homem que não se despoja de antigos vícios mundanos: “Se, portanto, tu também, homem, carregas as roupas do velho homem, em outras palavras, as folhas da figueira do prazer, como envelhecido pelos dias maus, a serpente se precipitará sobre ti” (ZUCKER, 2005, p. 104; traduzimos).

Por fim, a quarta natureza da serpente refere-se à propriedade de o animal, ao perceber a aproximação de um homem que deseja matá-la, proteger sua cabeça e oferecer seu corpo à morte. Fundamenta-se no poder da serpente, aludido por Aristóteles, de “mover a cabeça para trás sem mover o resto do corpo” (ZUCKER, 2005, p. 107; traduzimos). Tal característica logo se converte em exemplo a ser imitado: “Nós também devemos agir assim [...]” (ZUCKER, 2005, p. 104; traduzimos). Segundo a interpretação do naturalista, a cabeça de todo homem é Jesus. Desproteger a cabeça seria, dessa forma, renegá-Lo, ou seja, não seguir o ensinamento dos “mais corajosos dos mártires” (ZUCKER, 2005, p. 104; traduzimos). Tal oposição entre cabeça e corpo pode ser transportada para o dualismo entre o corpo e a alma: “a autonomia motriz da cabeça e a localização da energia vital da serpente somente nessa parte [...] se associam para fazer do animal um ser no qual a matéria corporal é independente

do espírito e a ele submissa” (*Psysiologos*, p. 107; traduzimos). O homem, ao ser exortado a se espelhar na serpente, neste caso, é alertado a permanecer atento às necessidades da alma, em detrimento aos apelos do corpo.

A partir da explanação sobre as quatro naturezas da serpente relatadas pelo Fisiólogo, depreende-se que a obra, de forma geral, não espelha o simbolismo associado ao animal nos relatos bíblicos. Ao contrário, está mais próxima aos tratados de história natural, e extrai deles o elemento que assumirá o caráter de exemplaridade de conduta do cristão.

Santo Isidoro também se refere às serpentes como uma categoria genérica, na qual está incluído o dragão, qualificado como a maior de todas as serpentes e de “todos os animais que habitam na terra” (*Etimologias*, 2004, livro XII, 4; traduzimos). Em *Etimologias*, Isidoro cita os dragões como responsáveis pela formação dos ciclones. Lembremos, neste ponto, que as manifestações da natureza, incluindo-se as catástrofes, eram percebidas durante a Idade Média como uma “linguagem figurada de Deus” (GREGORY, 2006, v. II, p. 263). Dessa forma, a associação entre o dragão e os ciclones reforçava o caráter pejorativo e prenunciador do mal relacionado ao animal, presente, como vimos anteriormente, em diversas passagens bíblicas. Reproduzimos o fragmento que se segue, em que Isidoro descreve o comportamento do dragão:

Com frequência, saindo de suas cavernas, eleva-se pelos ares e por sua causa se produzem os ciclones. É dotado de crista, tem a boca pequena e uns estreitos canais através dos quais respira e tira a língua. Porém, sua força não se radica nos dentes, mas na cauda, e produz mais dano quando a emprega à maneira de chicote do que quando se serve de sua boca para morder. É inofensivo quanto ao veneno, visto que não tem necessidade dele para provocar a morte: mata sempre asfixiando sua vítima (*Etimologias*, 2004, livro XII, 4, 4; traduzimos).

Isidoro nos descreve uma imagem assustadora, comparável à sensação de fragilidade do homem frente à fúria da natureza, ou frente à fúria divina. Particularmente, o fato de a cauda servir de chicote com a qual o dragão assalta suas vítimas pode sugerir a idéia de flagelação, tão cara à Idade Média. Nota-se também que o dragão só é “inofensivo quanto ao veneno” por não necessitar dele para aplacar as vítimas. Isidoro cita, em seguida, a rivalidade existente entre o elefante e o dragão, relatada no Livro VIII de *História natural* de Plínio, conforme registrado anteriormente.

Nos bestiários medievais, encontramos a simbologia do dragão, na maior parte das vezes, associada às forças do mal, conforme consta no sermão de Santo Antônio. Dentre os bestiários traduzidos por Ignacio Malaxecheverría, fazem referência ao dragão o bestiário conservado na Biblioteca Universitária de Cambridge, cujo original foi copiado no século XII;

o *Bestiário de Cambrai*, redigido em data posterior a 1260; o *Bestiário Nuzhatu-l-Qulub*, ou “Deleite dos corações”, enciclopédia científica atribuída a Al-Qazwini, que viveu na Pérsia no século XIII; e, por fim, o *Bestiário de Gervaise*, elaborado pelo pároco de começos do século XIII.

O primeiro bestiário ao qual nos reportamos, conservado na Biblioteca Universitária de Cambridge, reproduz, em sua primeira parte, com os mesmos termos e na mesma sequência, as características descritas por Isidoro de Sevilha em *Etimologias* (2004, livro XII, 4, 4), transcritas anteriormente: o espantoso tamanho do dragão, a atribuição que lhe é imputada pela origem dos ciclones, o dano que a cauda do dragão pode causar, bem como o meio que utiliza para matar suas vítimas, a saber, a asfixia. Na segunda parte do relato, expõe-se a interpretação conferida a cada atributo:

O demônio, que é o maior de todos os répteis, é como esse dragão. [...] O demônio, ao elevar-se das regiões inferiores, converte-se em um anjo de luz e engana aos tolos com falsas esperanças de glória e de prazeres terrenos. Diz-se que tem uma crista ou coroa, porque é o Rei da Soberba [...]. Jaz escondido junto aos atalhos próximo àqueles que passeiam, porque seu caminho ao paraíso está obstruído pelos obstáculos de seus pecados, e ele estrangula os que estão perto até matá-los. Pois se alguém permanece preso nas redes do crime, morre e vai sem dúvida ao inferno (MALAXECHEVERRÍA, 2008, p. 223; traduzimos).

Evidentemente, o dragão descrito no manuscrito de Cambridge se relaciona ao demônio. O fato de o animal, ao sair de suas cavernas, “elevar-se pelos ares”, ocasionando os ciclones, é associado à subida, empreendida pelo demônio, do Inferno, ou das “regiões inferiores”, à superfície. Disfarçado de anjo, incita os desavisados a se entregarem aos vícios terrenos. A crista do animal lendário é comparada à coroa do reino do mal, regido pela soberba, o mais grave pecado capital na lista de Gregório I. A astúcia, que nos remete à serpente retratada no Gênesis, torna-se poderosa ferramenta na captura das vítimas. Por fim, as presas são identificadas com aqueles que continuam cometendo crimes, ou vícios: os pecados praticados acabarão por levá-los à morte espiritual e, em consequência, ao inferno.

O *Bestiário de Gervaise* recobra a segunda natureza da serpente descrita pelo Fisiólogo, transcrita por nós anteriormente: para beber água na fonte, o animal se desfaz do veneno que carrega consigo. Nota-se que Gervaise emprega o termo “dragão” em substituição à “serpente” registrada do *Physiologos*. A partir da narração da natureza do animal, Gervaise expõe a lição moral:

Devemos imitar os dragões: quando vamos à santa igreja para escutar a palavra de Deus, não devemos levar conosco cobiça nem avareza; devemos nos purgar de todo

vício mediante a autêntica confissão. Então, poderemos entrar no templo para orar e escutar a palavra de Deus (MALAXECHEVERRÍA, 2008, p. 224; traduzimos).

Recordamos, neste ponto, que o Bestiário de Gervaise foi redigido em começos do século XIII, período que coincide com o auge da história de penitência. Data de 1215, conforme relatamos no capítulo dedicado à gênese do pecado, o IV Concílio de Latrão, apontado como significativo concílio ecumênico medieval, que torna obrigatória a penitência anual, e, por conseguinte, a confissão. No exemplo citado, o pároco Gervaise exorta o fiel à prática da autêntica confissão, para se purificar dos vícios, aos quais se associa o veneno do dragão. O autor ressalta, dentre os pecados, a cobiça e a avareza, este último amplamente combatido no decorrer do século XIII, em virtude da ascensão da classe mercantil e da consequente importância do dinheiro como fator de reconhecimento social (CASAGRANDE, 2006, p. 349).

Dentre os bestiários compilados e traduzidos por Gabriel Bianciotto, citamos, em primeiro lugar, o *Bestiário* de Pierre de Beauvais, escrito, como vimos, entre as duas primeiras décadas do século XIII. Beauvais, no capítulo dedicado às pombas, apresenta uma pequena história na qual o dragão desempenha papel fundamental, como veremos a seguir:

Existe na Índia uma árvore denominada, em grego, *peredixion*, que quer dizer em latim “do lado direito”. Os frutos dessa árvore são muito agradáveis e doces. As pombas têm grande prazer em se empoleirar nela, pois se alimentam do seu fruto e sua sombra. Um dragão muito cruel, que odeia as pombas e que as pombas odeiam, mantém-se bastante próximo de lá; assim como as pombas têm medo da serpente e fogem para longe delas, também a serpente experimenta um grande temor pela árvore, a tal ponto que não ousa atravessar sua sombra, nem mesmo se aproximar dela (BIANCIOTTO, 1995, p. 50; traduzimos).

Naturalmente, para se protegerem do dragão, segundo Pierre de Beauvais, as pombas permanecem sob a sombra da árvore. No momento em que alguma delas se afasta, o dragão, sempre à espreita, a captura e a devora. Mais adiante, o autor desvenda a alegoria subjacente: “Nós, cristãos, conhecemos essa árvore, chamada ‘do lado direito’” (BIANCIOTTO, 1995, p. 50; traduzimos). A partir de então, a árvore é identificada com o “Filho de Deus”; a sombra que ela proporciona, com o “Espírito Santo”; as pombas, com os fiéis; e, enfim, o dragão, com o diabo. Segue-se, ao final, a exortação aos ouvintes:

Homem de Deus, vigie sua conduta: persevere na fé comum, mantenha-se nela [...]; Homem de Deus, evite, na medida do possível, ser surpreendido fora dessa morada, da mesma maneira que a pomba não deve sair da sombra, a fim de não ser devorada pelo dragão, quer dizer, pelo Diabo [...] (BIANCIOTTO, 1995, p. 51; traduzimos).

Para não ser surpreendido pelo Diabo, ou seja, para não incidir no vício, o fiel precisa estar em constante vigilância, ao abrigo da Igreja, o que significa cumprir os sacramentos prescritos pela fé, dentre os quais, a confissão e a penitência.

A palavra, na exposição que Santo Antônio dedica ao dragão em aliança com a ira e a inveja, ocupa o centro no que se refere à observância dos vícios tratados. Em uma narrativa de poucas linhas, Antônio utiliza as seguintes alusões ao discurso: “enchem a atmosfera de palavras, convulsionam-na com gritos, mancham-na de blasfêmias”. A atmosfera, pela leveza, guarda proximidade com a espiritualidade; entretanto, as palavras proferidas por aqueles que carregam os vícios da ira e da inveja tornam o ambiente consagrado à transcendência cheio, convulsionado e manchado. Observemos, neste ponto, que, na atmosfera do culto cristão, a palavra se manifesta essencialmente em duas circunstâncias: na confissão e na pregação. No primeiro caso, trata-se de uma prática introspectiva, que, em última análise, conduziria ao autoconhecimento. Portanto, o vocábulo “gritos”, ao lado de “blasfêmias”, sugere-nos que Antônio, ao nos descrever os vícios mencionados, dirige a mensagem àqueles que predicam, ou seja, aos próprios clérigos, contaminados pela ira e pela inveja do mundo.

O relato sobre as características do dragão apresentado no *Livre du Trésor*, de Brunetto Latini, ao qual já nos reportamos anteriormente, não se diferencia de forma substancial do referido por Isidoro de Sevilha, em *Etimologias*, exceto pelo fato de, em Latini, em vez de o dragão provocar ciclones ao sair de sua caverna, ele produz no ar, através da sua impetuosa passagem, um clarão equivalente a um “fogo ardente” (BIANCIOTTO, 1995, p. 159; traduzimos), ao qual podemos comparar, em virtude das constantes analogias entre o dragão e os poderes do mal observadas nos relatos precedentes, ao inferno.

O *Dicionário de Símbolos*, de Chevalier e Gheerbrant, nos confirma a ambivalência que cerca o simbolismo do dragão, embora essa duplicidade de sentidos tenha se mostrado bem menos frequente do que a registrada a respeito da natureza do leão. Segundo os autores, o dragão seria essencialmente um “guardião severo” ou “símbolo do mal e das tendências demoníacas”, sobretudo quando identificado com a serpente, ou, ainda, um “guardião dos tesouros ocultos”, e, por essa razão, “adversário que deve ser eliminado” (CHEVALIER, 1992, p. 349). Enfim, Chevalier e Gheerbrant citam a heterogeneidade das civilizações que utilizam a figura do dragão como elemento simbólico, incluindo-se os povos do Oriente, e sublinha a proliferação de imagens relacionadas à evocação do animal no eterno embate entre o bem e o mal, sobretudo nas representações de São Jorge e São Miguel Arcanjo:

São Jorge ou São Miguel em combate com o dragão, representados por tantos artistas, ilustram a luta perpétua do bem contra o mal. Sob as formas as mais variadas, o tema obsessional de todas as culturas e todas as religiões e aparece até no materialismo dialético da luta de classes (CHEVALIER, 1992, p. 352).

Nos demais sermões de Santo Antônio, encontramos a imagem do dragão sempre associada a um aspecto negativo. Dentre as várias citações, destacamos a alusão ao combate entre Deus e Leviatã, descrito nos seguintes termos: “Naquele dia, o Senhor visitará, armado com a sua espada dura, grande e forte, Leviatã, [...] e matará a baleia que está no mar” (ANTÔNIO, v. I, p. 53). Em algumas passagens, a correlação entre o dragão e o demônio é estabelecida de forma direta, como neste caso: “E prendeu o dragão, a serpente antiga, que é o demônio e Satanás, e amarrou-o por mil anos” (ANTÔNIO, vol. I, p. 131).

Em “Avarentos e usurários”, Antônio faz referência aos tratados de história natural que descrevem a animosidade entre os elefantes e as serpentes:

Diz-se em Ciências Naturais que os elefantes têm sangue muito frio. As serpentes venenosas, porém, desejam sobremaneira beber aquele sangue, e, por isso, quando há grande calor, lutam com eles para lhes sugar o sangue. Assim os avarentos e os usurários, infectados com o veneno da avareza, têm sede do alheio (v. II, p. 27).

Nota-se que, apesar de o predicador comparar a atitude da serpente, descrita no sermão, ao veneno da avareza e da usura, é possível, pela observação que se segue, associá-la também à inveja, tal qual ocorre em “Pecados capitais e hipocrisia, detração e adulação”, uma vez que lhe é atribuída a particularidade de sentir “sede pelo alheio”.

Por fim, em *Regla pastoral*, o Papa Gregório contrapõe a inveja à bondade, em um dos capítulos que dedica à explanação de pares de caracteres opostos, com vistas a servirem de exemplos aos predicadores. Selecionamos o seguinte extrato do referido texto: “Portanto, há que se dizer aos invejosos que, se não se protegerem da inveja, afundam na antiga maldade do astuto inimigo” (MAGNO, 1993, p. 140). Nesse caso, a inveja, para o Papa Gregório, é um traço característico do “astuto inimigo”, que pode ser a própria descrição do Diabo, ou, como vimos, a personificação do mal que originou a Queda: “A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos” (Gênesis, 3,1).

Observamos, finalmente, que, dentre as obras consultadas com o fim de restabelecer o percurso da alegoria do dragão no decorrer dos séculos, possuem notáveis elementos de prefiguração no sermão em questão, sobretudo pela simbologia de caráter negativo associado ao comportamento do animal, a *Sagrada Escritura*, em especial as passagens onde se faz menção ao mito de Leviatã; o *Physiologos*, quando discorre sobre a terceira natureza da

serpente; *Etimologias*, em que Isidoro de Sevilha se refere ao poder devastador dos dragões; bem como os bestiários da Biblioteca de Cambridge, de Pierre de Beauvais e de Brunetto Latini.

A analogia entre o dragão e os pecados da ira e da inveja expressa no sermão em foco pode estar associada aos maus predicadores da Igreja, que, em seus discursos, proferem “blasfêmias” e “injúrias”, incitados e dominados pelos vícios referidos.

3.3.3 Avestruz e hipocrisia

Santo Antônio dedica a maior parte do sermão ao vício da hipocrisia, desta forma apresentado na obra em foco:

Os hipócritas, como avestruzes, têm aparência de santidade, mas, muito pesados pelo amor da glória temporal, não podem elevar-se das coisas terrenas. O avestruz não cuida de chocar os ovos. Também o hipócrita deixa perecer nas coisas terrenas os filhos adquiridos depois da pregação. Escreve Job: A pena o avestruz é semelhante às penas da cegonha e do falcão. Quando abandona na terra os seus ovos, és tu porventura que os aqueces no pó? Ele não pensa que algum pé os pisará. É cruel com seus filhos, como se não foram seus. Chamam-se ovos, por serem *úvidos*, isto é, cheios de umidade. É úmido o que externamente tem umidade; *úvido*, o que a possui dentro. Os ovos são recentemente convertidos; têm eles no coração a umidade da compunção, que o Senhor aquece no pó, isto é, na humildade da penitência, a fim de poderem produzir fruto de boas obras. O prelado hipócrita, virado para a glória temporal, esquece-se de que o pé do affecto carnal calca, e a fera do campo, o diabo, esmaga os seus súbditos, para os quais se mostra cruel, como se não foram seus. É que é mercenário e não se preocupa com os ovos nem com as ovelhas (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 13).

Conforme observamos no capítulo “A gênese do pecado”, a hipocrisia não consta entre os principais vícios elencados por Gregório Magno. Por essa razão, o título no sermão que analisamos menciona, separadamente, não somente a hipocrisia, mas também a detração e a adulação. A hipocrisia está inserida na multidão de males comandados pelo orgulho, que, por sua vez, é seguido pelos sete pecados capitais. No entanto, o referido vício é longamente descrito pelo Papa Gregório em *Moralia in Job*, fonte de inspiração para Santo Antônio no que se refere ao estabelecimento da correlação entre o avestruz e os hipócritas, como teremos oportunidade de ver adiante.

Vejamos, a seguir, a interpretação que se conferiu ao avestruz nas obras que terão reflexo no sermão citado. A natureza dessas criaturas está revestida de conotação negativa desde, pelo menos, o Livro de Jó, como é possível perceber no fragmento transcrito:

A asa do avestruz bate alegremente, e / não tem as penas da cegonha e do falcão? / Abandona à terra seus ovos, / Para que a areia não incube, / Sem pensar que um pé possa quebrá-los / e uma fera pisoteá-los. É cruel com seus filhotes, como se não fossem seus, / e não lhe importa que malogre sua fadiga. / É porque Deus o privou de sabedoria / E não lhe concedeu inteligência. / Mas, quando se ergue batendo os flancos, ri-se de cavalo e cavaleiro. / És tu que dás ao cavalo seu brio, / e lhe revestes de crinas o pescoço? [...] (Livro de Jó, 39, 14-16).

Nota-se que, de acordo com o relato, o avestruz bate asas alegremente, embora não tenha, conforme a crença, a mesma faculdade de voar da cegonha e do falcão. O comportamento do animal com os filhotes é interpretado como cruel, uma vez que, em função de o avestruz ser desprovido de sabedoria e inteligência, abandona a cria à própria sorte. Entretanto, apesar de tão poucas qualidades, o animal parece zombar do cavalo e do cavaleiro, por ter a reputação de superar a ambos no tamanho e na velocidade.

Em *História Natural*, Plínio esclarece os traços dos avestruzes apresentados em Jó, e acrescenta-lhes outros, igualmente depreciativos:

Os maiores (pássaros), que se aproximam da classe dos quadrúpedes, são os avestruzes da África ou da Etiópia: eles ultrapassam em altura um homem montado em um cavalo, e o ultrapassam na corrida; as asas somente lhes foram dadas para ajudá-los a correr; de mais, eles não são pássaros, e não se elevam absolutamente da terra. Têm os pés semelhantes aos dos cervos, bifurcados; os avestruzes se servem deles para combater, apanhando pedra, que lançam em direção àqueles que os perseguem. Devoram tudo indistintamente, e têm a singular faculdade de tudo digerir; mas a estupidez deles não é menos singular: eles imaginam, com o corpo tão grande, que quando escondem a cabeça dentro das moitas, não se os vê mais [...] (PLÍNIO, 1850, Livro X, I, 1, não paginado; traduzimos).

De acordo com a exposição de Plínio, as asas dos avestruzes têm tão-somente a finalidade de facultar velocidade à corrida do animal, e não lhe proporcionam a capacidade de voar, apreciação também registrada no Livro de Jó. Seus pés bifurcados, por sua vez, convertem-se em garras, com as quais os avestruzes lançam objetos em direção aos seus opositores. Além disso, não são seletivos no que se refere à alimentação. São também descritos, como ocorre no Livro de Jó, como estúpidos, por pensarem que, encobrindo a cabeça, não poderão ser percebidos.

Recordamos que, no *Physiologos*, a natureza do avestruz consta na terceira coleção, onde estão expostas obras de caráter predominantemente didático e moral, produzidas no século X ou XII, que têm como peculiaridade o fato de iniciarem a exegese que se segue à parte descritiva com a expressão “Santo Basílio diz que (...)”. O capítulo em questão retoma o

comportamento do avestruz já apontado no Livro de Jó, em que a ave abandona seus ovos. Transcrevemos, a seguir, a interpretação que se segue ao relato:

Santo Basílio disse: “Eis o retrato dos pais esquecidos. Abandonam seus filhos, caminham na negligência, sem se preocuparem em alimentá-los. É também o retrato desses pais espirituais que acolhem com alegria seus filhos espirituais na confissão, mas que, em seguida, agem negligentemente com relação a eles, e não se lembram deles nem nas preces nem nas vigílias: privam-nos da assistência do Senhor na remissão das faltas, sem tomar consciência de que vão ter de prestar contas pessoalmente (para a salvação da própria alma) diante do justo juiz, como diz o Apóstolo” (ZUCKER, 2005, p. 305; traduzimos).

É interessante notar que o Fisiólogo interpreta o comportamento displicente do avestruz em dois planos: no plano material, recrimina a negligência dos pais biológicos; no plano transcendental, o abandono espiritual dos clérigos confessores para com os devotos, sobretudo os que incidiram em pecados. Neste segundo caso, a atitude do sacerdote em relação aos fiéis manifesta a hipocrisia de alguns religiosos, na medida em que “acolhem com alegria seus filhos espirituais na confissão”, mas não se convertem em exemplos de virtude para aqueles mesmos que foram, em princípio, acolhidos. Nota-se que o comportamento dos “pais espirituais” aludido no *Physiologos* também pode ser evocado através do traço peculiar do avestruz observado por Plínio: apesar de o animal ser dotado de asas, ou seja, de atributos que deveriam lhe permitir ascensão, permanece arraigado ao chão, uma vez que “as asas somente lhes foram dadas para ajudá-los a correr” (PLÍNIO, 1850, Livro X, I, 1, não paginado; traduzimos).

Isidoro de Sevilha retoma, em *Etimologias*, duas das principais características do avestruz, a saber, a impossibilidade de o animal “se elevar da terra” e a despreocupação em chocar os próprios ovos (*Etimologias*, 2004, p. 109). Mais adiante, o Bispo de Sevilha faz considerações a propósito da origem da palavra “ovo”:

Os ovos são assim chamados porque possuem umidade (*uvida*). Daí vem também o nome da uva, por estar em seu interior cheia de suco. Qualifica-se de “úmido” (*humidus*) o que tem aquosidade (*humor*) exterior; *uvidus* é quando a tem em seu interior [...] (*Etimologias*, 2004, livro XII, p. 121; traduzimos).

Tais observações serão utilizadas por Santo Antônio em uma citação quase literal, como podemos constatar: “Chamam-se ovos, por serem *úvidos*, isto é, cheios de umidade. É úmido o que externamente tem umidade; *úvido*, o que a possui dentro” (ANTÔNIO, v. II, p. 13).

Em seguida, Antônio comenta a passagem, estabelecendo um paralelo entre a condição embrionária do ovo e a natureza transitiva dos fiéis recém convertidos. Em ambos, a umidade

rudimentar deverá ser aquecida, para que sejam gerados bons frutos: os ovos deixados na areia pelos avestruzes precisam do calor para se transformarem em filhotes, da mesma forma que os penitentes também deverão ser aquecidos na fé e na humildade para se converterem em espíritos verdadeiramente cristãos.

No *Physiologos grego*, obra composta entre os séculos III e V da nossa era, consultada na compilação produzida por Malaxecheverría, o avestruz aparece com uma dupla imagem: primeiramente se afirma que a ave “contempla os céus”, porque somente coloca seus ovos “antes que saiam as estrelas Plêiades”; em seguida, alerta para o fato de a ave ser preguiçosa, por não se ocupar dos próprios filhotes. A exortação moral é depreendida da primeira natureza descrita, na medida em que compara o animal, atento à mensagem celeste, ao fiel, que deve conhecer os mandamentos de Deus: “Se o avestruz e a rola conhecem seu tempo, com muito mais certeza deveríamos conhecer Nosso Senhor, seguir seus mandamentos e lhe servir” (MALAXECHEVERRÍA, 2008, p. 161; traduzimos).

Philippe de Thaon também faz referência à observância do avestruz aos sinais celestes no momento de pôr seus ovos, bem como ao fato de o animal, em seguida, desocupar-se deles. Depreende-se desse comportamento em exemplo positivo, tal como ocorre no *Physiologos grego* anteriormente citado:

Assim se comporta o homem sensato, que tem sido inspirado por Deus. Deixa na terra seus filhos, para ganhar o amor de Deus; deixa ao que o gerou, à mãe que o levou em seu ventre, e a todos os de sua linhagem, tão santo é seu coração. Assim obram os santos canônicos [...] (MALAXECHEVERRÍA, 2008, p. 163; traduzimos).

No caso de Philippe de Tahon, a atitude do animal é comparável ao desprendimento dos ascetas, que buscam no culto austero ao desapego o caminho mais seguro na aproximação com Deus.

O bestiário *De bestiis et aliis rebus*, apresentado em Malaxecheverría, é uma compilação de obras do século XII e XIII atribuídas aos beneditinos Hugo de Folieto, Enrique de Gante e Guillelmus Peraldus. Trata-se de escritos que concorreram de forma direta na elaboração dos sermões de Santo Antônio inspirados na simbologia animal, conforme nos aponta Henrique Pinto Rema, autor da antologia temática dos sermões antonianos na qual fundamentamos este trabalho. Em *De bestiis et aliis rebus*, é possível perceber uma analogia mais clara entre os traços característicos do avestruz e o comportamento dos hipócritas:

[...] Porém, o avestruz, que tem o mesmo tipo de pena (da garça), não tem idêntica rapidez de vôo; nem sequer pode se elevar do solo, e, ainda que pareça alçar as asas

como se fosse levantar vôo, não pode jamais se manter no ar. Assim obram todos os hipócritas que, simulando viver como os justos, imitam as santas palavras deles, mas não as santas ações. [...] O hipócrita faz poucas coisas que o elevam, e muitas que o dão peso (MALAXECHEVERRÍA, 2008, p. 163; traduzimos).

Nota-se que a simulação do vôo do avestruz é comparável à artificialidade do discurso do hipócrita, uma vez que, em ambos os casos, as intenções anunciadas não correspondem às ações de fato. Em Santo Antônio, a exemplo do descrito no fragmento anterior, a impossibilidade de elevação espiritual dos hipócritas, na analogia com o malogrado vôo dos avestruzes, é esclarecida através do peso que exerce sobre essas pessoas a glória temporal, ou seja, pelo excesso de vaidade e amor às “coisas terrenas”.

Em seguida, *De bestiis et aliis rebus* extrai do Livro de Jó a descrição do abandono dos ovos pelo avestruz: “Abandona na terra seus ovos, / Para que a areia os incube” (Livro de Jó, 39,14). A partir da citação à autoridade de Jó, o(s) tratadista(s) elabora(m) a interpretação advinda do comportamento recriminável:

O que significam os ovos senão a progenia ainda terna, a que tem de ser incubada durante largo tempo para convertê-la em aves voadoras? O hipócrita não cuida dos seus filhotinhos porque ama a si mesmo e se apegua a coisas exteriores, e quanto mais êxito consegue nisso, menos sofre pela decadência da sua progeneritura (MALAXECHEVERRÍA, 2008, p. 164; traduzimos).

É significativa a equivalência operada entre o sermão de Santo Antônio em foco e o relato do bestiário beneditino, no que se refere à perspectiva simbólica da natureza do avestruz com relação aos seus filhotes. Em ambos os discursos, o comportamento do animal suscita a reflexão sobre o pregador que se deixa seduzir pelas glórias temporais e efêmeras, possivelmente decorridas da própria natureza do seu ofício, e se desliga da razão primordial da sua obra, a saber, a conversão dos fiéis e a exortação à conduta virtuosa.

A alusão ao pregador, em Santo Antônio, é claramente observada no enunciado: “o hipócrita deixa perecer [...] os filhos adquiridos depois da pregação” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 13); no bestiário dos beneditinos, a referência é menos transparente, embora também não deixe de ser percebida com clareza: “Os hipócritas [...] imitam as santas palavras deles (dos justos), mas não as santas ações” (MALAXECHEVERRÍA, 2008, p. 163; traduzimos). Ora, as santas palavras são aquelas revestidas da graça divina, proferidas pelos verdadeiros predicadores, conforme nos indica São Paulo, ao submeter o poder de persuasão à vontade de Deus, desviando do orador o foco da retórica, de acordo com o exposto no capítulo dedicado à *Ars Praedicandi*. Compreende-se por “santas ações” o “caráter moral do orador”, já reverenciado por Aristóteles dentre as “provas fornecidas pelo discurso”, conforme vimos

anteriormente. Deduz-se, dessa forma, que o pregador hipócrita é aquele que se faz valer das palavras sagradas do verdadeiro orador, mas não se converte em exemplo de conduta aos fiéis, o que torna sua mensagem ineficaz e improfícua no âmbito do público ao qual se dirige. Neste ponto, recobramos um dos traços distintivos da obra antoniana, delineado pelo papel conferido ao exemplo de vida do predicador no êxito do discurso, conforme depoimento citado anteriormente: “Quantos hoje são brilhantes em palavras, mas leprosos nas obras!” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 104).

Através do cotejo entre alguns fragmentos do bestário *De bestiis et aliis rebus* e passagens de *Moralia in Job*, de Gregório Magno, constatamos ampla semelhança tanto no que se refere ao conteúdo, quanto à ordem em que as informações são apresentadas. Ambas as obras são relacionadas no rol de escritos que tiveram influência direta nos sermões antonianos, segundo Henrique Pinto Rema (REMA, 2000, v. I, p. LXIII). Selecionamos, a título de exemplo, dois trechos da obra de Gregório Magno em que se evidencia tal correspondência. Dessa forma, as duas citações que apresentamos a seguir guardam estreita correlação, respectivamente, com o primeiro e o segundo segmento de *De bestiis et aliis rebus* reproduzidos por nós anteriormente, e referenciados com a indicação “Malaxecheverría, p. 163” e “Malaxecheverría, p. 164”:

Porém, embora o avestruz se assemelhe a essas duas aves no que diz respeito às asas, não tem a ligeireza delas no vôo. Não consegue levantar da terra, e embora levante suas asas como se fosse voar, nunca se eleva da terra com o vôo. Assim são, por certo, todos os hipócritas; os quais, simulando a vida dos bons, valem-se da imitação da santa aparência, mas carecem da verdade das obras santas.” (*Moralia in Job*, Livro XXXI, cap. VIII, 11, p. 371).

O que se entende pelos ovos senão a geração que ainda está terna, que deve ser por algum tempo criada e mantida para que se torne viva e volátil? [...] O hipócrita menospreza o cuidado com os filhos, porque com o contínuo amor de seu coração se submete às coisas exteriores, nas quais, quanto mais se enaltece, tanto menos se atormenta com as falhas da sua geração (*Moralia in Job*, Livro XXXI, cap. IX, 14, p. 375).

Sabe-se que Gregório Magno viveu entre os anos 540 e 604, e que, portanto, seus escritos antecedem em séculos ao aparecimento do bestário *De bestiis et aliis rebus*, compilado nos séculos XII e XIII. Também é sabido que o bestário ao qual nos referimos é uma obra de compilação e, como tal, não se caracteriza pela originalidade, elemento, aliás, que não se configura como essencial nas obras medievais, conforme nos aponta Loyon no *Dicionário da Idade Média*: “Os autores criavam variações em cima das convenções aceitas, mais do que buscavam a originalidade” (LOYON, 1990, verbete “Literatura”, p. 236).

Entretanto, alguns pontos merecem ser assinalados no que se refere, particularmente, ao caso das obras em questão. Primeiramente, os exemplos citados evidenciam a repercussão e o desdobramento do legado de Gregório Magno durante a Idade Média. O reflexo dos escritos do papa nos bestiários deve-se, dentre outros fatores, à mesma fonte de inspiração que perpassa as referidas obras: o Livro de Jó.

É também significativo constatar o processo de entrecruzamento típico dos bestiários desde sua origem. Lembramos, neste ponto, que o *Physiologos*, a primeira obra do gênero, é, na verdade, uma coletânea, “composta a partir de um modelo comum e de um tipo de fórmula literária” (ZUCKER, 2005, p. 9; traduzimos), traço comum nas obras medievais.

Os sermões de Santo Antônio acolhem e refletem esse critério “generoso” de “compartilhamento”, onde é difícil, por vezes, definir ao certo a fonte utilizada na composição de determinada passagem dos seus escritos. Entretanto, mais do que identificar se Santo Antônio tinha às mãos *Moralia in Job* ou *De bestiis et aliis rebus* ao registrar “Pecados capitais e hipocrisia, simonia, dretacção e adulação”, importa reconhecer seu legado como legítimo representante do pensamento e das tendências da época em que viveu.

Os bestiários de Pierre de Beauvais e Guillaume Le Clerc apresentam a mesma analogia observada no *Physiologos grego* e em Philippe de Thaon. Tomam como referência a crença em que os avestruzes observam o céu antes de colocarem seus ovos, e somente os depositam na areia se virem determinada estrela, denominada, em Beauvais e Le Clerc, de Virgília (BIANCIOTTO, 1995, p. 45; p. 95). Em seguida, deixam o local e não retornam mais a ele. A correlação com o comportamento humano se estabelece sob a mesma ótica de observância dos bens celestes e desapego às possessões ligadas a este mundo. Como prova inquestionável da autenticidade das respectivas mensagens, ou prova apodítica, tanto Beauvais quanto Le Clerc citam o Evangelho segundo São Mateus: “Aquele que ama pai ou mãe mais do que a mim não é digno de mim. E aquele que ama filho ou filha mais do que a mim não é digno de mim” (Evangelho segundo São Mateus, 10, 37).

Os sermões de Santo Antônio, de forma geral, retratam tanto a analogia positiva quanto a negativa suscitada pela imagem do avestruz nos bestiários pesquisados. Em “Prelados, religiosos e leigos”, a exemplo do que ocorre em “Pecados capitais e hipocrisia, simonia, dretacção e adulação”, a natureza do animal também espelha o comportamento de religiosos hipócritas que imitam as obras santas na tentativa de simular a santidade de vida: “Ladrão é aquele que se esconde a pretexto de santidade: pretende ser ovelha, quando é lobo, falcão quando é avestruz” (ANTÔNIO, 2000, v. 2, p. 90).

Analogia oposta à precedente encontra-se no sermão “O avestruz e o verme (comparado a Cristo)”, em que Santo Antônio nos relata a história do filho do “sapiientíssimo” rei Salomão, que havia prendido um avestruz, pertencente ao pai, em um vaso de vidro. A mãe do animal, para salvá-lo da prisão, buscou um verme no deserto e o esmagou em cima do vaso. O sangue do verme fez quebrar o vidro e libertar o animal. Ao fim, revelam-se os sentidos ocultos na alegoria: “Esta ave significa a divindade; o seu filho, Adão e sua descendência; o vaso de vidro, o cárcere do inferno; o deserto, o ventre virginal; o verme, a humanidade de Cristo; o sangue, sua paixão” (ANTÔNIO, 2000, v. 2, p. 288).

Nesse caso, como anunciado pelo próprio autor, o avestruz preso é semelhante a Adão e à humanidade herdeira do pecado; a mãe do avestruz significa o poder divino, capaz de salvar aqueles que se encontram atados aos vícios, que, como os vasos de vidro, encarceram os homens. Por fim, o verme, imagem da pobreza e da humildade, é análogo à figura de Cristo, que, através do sangue derramado pela Paixão, remiu a humanidade. De acordo com o exposto, o avestruz representa tanto o homem, descendente do pecado original, quanto a divindade, que tem o poder de salvá-lo.

Reitera-se, dessa forma, a pluralidade de sentidos evocada pela simbologia animal medieval. Citamos, a esse respeito, as palavras de Arnaud Zucker registradas no texto de introdução ao *Physiologos*: “Toda veleidade de se atribuir a um animal uma significação unívoca sob um ponto de vista moral ou alegórico é caricatural, falso, e, sob um ponto de vista simbólico, mortal. Pois o único contra-senso possível em simbologia é o senso único” (ZUCKER, 2005, p. 42; traduzimos).

Observamos, finalmente, que as seguintes obras possuem notáveis elementos em comum com o sermão em questão, pelo caráter negativo associado ao comportamento do animal: primordialmente, citamos a Sagrada Escritura, em especial o Livro de Jó; a terceira coleção do *Physiologos*; *Etimologias*, citada literalmente por Antônio, ao restabelecer a ligação entre a palavra “ovo” e os termos “úvido” e “úmido”; e o bestiário *De bestiis et aliis rebus*.

No sermão estudado, a comparação entre o avestruz e os hipócritas nos sugere uma crítica aguda de Antônio aos pregadores que convertem os fiéis através do discurso, mas não os convencem pelas ações, pois não se convertem em exemplos daquilo que pregam.

3.3.4 Sátiros: avareza e simonia

Transcrevemos, em seguida, as palavras de Santo Antônio sobre a relação entre os lendários sátiros e os pecados da avareza e da simonia:

Os avarentos e simoníacos, encapados e fartos, como sátiros rubicundos de rosto, hoje saltam e divertem-se na Igreja de Cristo. Os seus pés, quer dizer, os afetos e os costumes, são patas de cabrão, porque fétidos. Deste fedor é testemunha o covil da sua consciência (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 13).

Os sátiros são seres mitológicos, descritos desde a Antiguidade como criaturas híbridas, dotadas de uma parte humana e, da cintura para baixo, corpo de bode, geralmente associados à ideia de fertilidade (HARVEY, p. 455). Na mitologia grega, os sátiros acompanhavam Dioniso, filho de Zeus renascido a partir do coração de Zagreu, segundo lenda órfica aludida no capítulo dedicado à história do pecado.

Aristóteles faz menção à espécie, descrevendo-a como “quadrúpedes selvagens” que tomam como alimento tudo o que encontram à beira do rio ou do pântano.

Esses animais lendários são apresentados na *Bíblia*, constantemente, em associações a aspectos negativos do comportamento humano. A passagem de Levítico remete ao culto aos falsos deuses, representados pelos sátiros. Tal prática é identificada com a palavra “prostituição”, em referência à “imagem clássica da infidelidade religiosa” (*Bíblia de Jerusalém*, 2006, p. 185): “Não mais oferecerão os seus sacrifícios aos sátiros, com os quais se prostituem. Isto é uma lei perpétua para eles e para os seus descendentes” (Lev,17,6-7).

No Capítulo 34 do Livro de Isaías, conhecido como “pequeno Apocalipse”, são anunciados os castigos tributados a Israel e Judá em decorrência da infidelidade do povo. Descreve-se um próximo êxodo, em que o povo será reconduzido à Nova Jerusalém: define-se, neste momento, o início da escatologia, representada pela alusão à divisão do tempo em “coisas passadas” e “coisas vindouras” (*Bíblia de Jerusalém*, 2006, “Introdução a Isaías”, p. 1237). É nesse contexto que deve ser entendida a seguinte citação: “Os gatos selvagens conviverão aí com as hienas, / Os sátiros chamarão seus companheiros. / Ali descansará Lilit,¹² / E achará um pouco para si” (Isaías, 34, 14).

Neste momento, antes de darmos prosseguimento ao estudo da evolução simbólica suscitada pelos sátiros nos bestiários medievais, faz-se necessária uma breve interrupção para que possamos nos remeter ao termo empregado por Antônio para se referir ao vício representado pelos seres lendários: a simonia, acompanhada da avareza. O temo simonia tem

¹² Lilit é identificada como “demônio feminino que frequenta as ruínas” (*Bíblia de Jerusalém*, 2006, p. 1306).

origem em um personagem bíblico, o mago Simon, que ofereceu dinheiro para que o apóstolo Pedro lhe conferisse o poder de operar milagres e de conceder a graça do Espírito Santo. A narrativa do episódio consta em Atos dos Apóstolos, e tem início com a descrição da atividade do feiticeiro: “Ora, vivia há muito tempo na cidade um homem chamado Simão, o qual, praticando a magia, excitava a admiração do povo de Samaria e pretendia ser alguém importante (...)” (Atos dos Apóstolos, 8:9-21).

O povo de Samaria havia sido receptivo à palavra de Deus, e se rendido ao batismo. Os apóstolos, então, enviaram ao local Pedro e João, para que concedessem aos moradores a graça do Espírito Santo. Vejamos o relato bíblico que descreve a cena em que Simão aborda Pedro:

Então começaram a impor-lhe as mãos, e eles recebiam o Espírito Santo. / Quando Simão viu que o Espírito Santo era dado pela imposição das mãos dos apóstolos, ofereceu-lhes dinheiro, dizendo: “Dai também a mim este poder, para que receba o Espírito Santo todo aquele a quem eu impuser as mãos”. Pedro, porém, replicou: “Pereça o teu dinheiro, e tu com ele, porque julgaste poder comprar com dinheiro o dom de Deus!” (Atos dos Apóstolos, 8: 9-21).

Assim, a prática do “comércio das coisas santas” passou a ser relacionado à atitude recriminável de Simão, e se tornou ao seu nome associado (*Bíblia de Jerusalém*, 2006, nota “e”, p. 1915).

Retomando o percurso dos sátiros em direção à representação desses seres adotada posteriormente pelos bestiários medievais, citamos o comentário de Plínio a respeito do comportamento impetuoso do animal, onde já se torna evidente a tendência ao impulso às coisas terrenas, neste caso, à gula: “[...] As esfinges e os sátiros escondem alimentos nas bolsas das bochechas, depois os retiram de lá sucessivamente com as mãos para comê-los [...]” (PLÍNIO, Livro X, XCIII, 2; traduzimos).

É interessante notar que Plínio também cita os sátiros no capítulo VII, dedicado à descrição dos homens:

Há sátiros nas montanhas indianas situadas ao nascente equinocial [...]. Os sátiros são muito rápidos; correm tanto com as quatro patas quanto sobre os dois pés: têm a face humana, e sua agilidade faz com que somente os prendam quando estão velhos ou doentes (PLÍNIO, 1850, Livro VII, 17, não paginado; traduzimos).

De acordo com o cientista, trata-se de seres assombrosamente ágeis, o que impossibilita a captura deles, exceto quando já estão doentes ou velhos; possuem, ainda, características associadas tanto aos animais quanto aos humanos.

Isidoro de Sevilha, em *Etimologias*, relata o encontro que Santo Antão (251-356) teria tido com um sátiro, em meio ao deserto:

Os sátiros são homenzinhos de nariz adunco, chifres na frente e patas semelhantes à da cabra. Dessa maneira os viu Santo Antão em solidão desértica; e contam que um deles, interrogado pelo servo de Deus, o contestou assim: “Sou um desses mortais, habitantes do deserto, a quem os pagãos, enganados por seus muitos erros, rendem culto denominando-nos faunos e sátiros.” Há aqueles que falam de uns homens que vivem no bosque, e que alguns chamam de faunos íncubos (*Etimologias*, 2004, livro XI, 21; traduzimos).

Cumprido notar alguns pontos no relato de Isidoro. Em primeiro plano, constatamos que, de acordo com o Bispo de Sevilha, aos sátiros são conferidos o poder da fala e da comunicação com os homens. Ainda segundo o relato, os próprios sátiros admitem o engano ao qual incorrem os pagãos ao lhes renderem homenagens dignas de deuses. Por fim, Isidoro fala sobre a existência de homens que habitam o bosque e são chamados de faunos íncubos. De fato, os faunos foram associados, pelos romanos, aos sátiros da cultura grega. Em relação ao termo “íncubo”, trata-se, segundo as crenças medievais, de demônios que assediavam as mulheres durante o sono. De acordo com o *Dicionário da Língua Portuguesa da Porto Editora*, o vocábulo é de origem latina e significa “fardo” ou “peso”, em alusão ao martírio do sentimento de opressão da vítima.¹³ Merlim, o famoso mago da lenda medieval do Rei Arthur, teria sido gerado, de acordo com uma das versões apresentadas, pela união ilícita entre um íncubo e uma mulher.

No Livro VIII, 11, 103 (p. 737), em capítulo que trata da Igreja e das seitas, Isidoro nos fornece outras informações sobre os íncubos:

Os “peludos”, em grego, chamam-se *panitas*; e, em latim, íncubos, ou *inuos*, derivado de *inire*, do trato carnal que aqui e acolá mantêm com animais. Do mesmo modo, os íncubos recebem seu nome de *incumbere*, isto é, de fornicar. Frequentemente, esses desalmados coabitam também com mulheres, com quem têm relação carnal (*Etimologias*, 2004, livro VIII, 11, 103, p. 737; traduzimos).

A partir do excerto, concluímos que o Bispo de Sevilha considerava o termo “íncubo” derivado do verbo “fornicar”, em comunhão com a lenda em que tais seres eram relacionados ao ato sexual ilegítimo.

É interessante perceber que os íncubos participaram ativamente do imaginário popular até, pelo menos, o século XV, tendo em vista o fato de serem mencionados, mais de uma vez,

¹³ Língua Portuguesa com Acordo Ortográfico [em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2015. Disponível na Internet: [http://www.infopedia.pt/\\$incubo](http://www.infopedia.pt/$incubo)

no famoso manual de inquisição *Malleus Maleficarum*, ou *Martelo das feiticeiras*, escrito em 1484 pelos inquisidores Heinrich Kramer e James Sprenger. Seleccionamos, em seguida, a título de exemplo, um trecho da obra considerada a “Bíblia do Inquisidor” (BYINGTON, 1993, p. 20), em que se faz menção ao relato de Isidoro de Sevilha exposto anteriormente:¹⁴

De modo semelhante, Santo Isidoro, no último capítulo de seu oitavo livro, afirma: Os sátiros são chamados de Pans pelos gregos e Íncubos pelos latinos. E são chamados de Íncubos por se deitarem sobre algo – a entregarem-se a orgias. Pois, não raro, anseiam lubricamente pelas mulheres, e com elas copulam [...]. O demônio, porém, que a gente comum chama de Íncubos, denominavam-nos os romanos de Faunos das figueiras e de quem nos fala Horácio: "Ó Fauno, amante das ninfas fugidias, caminha suavemente pelas minhas terras e pelos meus campos ensolarados" (KRAMER, 1993, p. 84).

Observa-se que a figura de Santo Isidoro é citada em *Malleus Maleficarum* em evocação à autoridade e ao prestígio atribuídos à obra do Bispo de Sevilha, embora à época da redação do manual inquisitorial já se distinguissem mudanças significativas na sociedade em geral que nos permitem perceber o início da era Renascentista, tomando-se como referência para se estabelecer o fim da Idade Média a tomada de Constantinopla pelos turcos, em 1453. Nota-se, também, a citação ao famoso poeta Horácio (65-8 a.C.), em alusão, ao contrário da referência a Isidoro, ao paganismo e ao pecado que dele advém.

Reproduzimos, afinal, mais uma passagem de Isidoro de Sevilha em que os sátiros são mencionados, desta vez sob o nome do seu equivalente romano fauno:

Os faunos recebem seu nome de “falar”, ou de “phoné”, porque se acreditava que vaticinavam o futuro não com qualquer tipo de sinal, mas sim mediante a voz. Os pagãos costumavam consultá-los nos bosques e eles os davam respostas verbais, não através de sinais (*Etimologias*, 2004, livro VIII, 11, 87; traduzimos).

Já havíamos notado que Isidoro descrevia os sátiros como seres falantes, a exemplo do episódio em que Santo Antão é contestado pelo animal, descrito anteriormente. Agora, a fala desses seres lendários está a serviço do culto ao paganismo, uma vez que também lhes é atribuída a faculdade de fazer declarações verbais a respeito do futuro. Evidenciam-se, dessa forma, três traços distintivos dos sátiros: a porção humana, deflagrada não somente pelo aspecto físico, mas também pelo atributo da fala; a porção animal, onde são revelados seus primitivos instintos ameaçadores, observável também pela aparência; e a tendência

¹⁴ O exemplo da citação do relato de Isidoro de Sevilha no *Malleus Maleficarum* demonstra as raízes e os desmembramentos posteriores de determinadas crenças medievais, e está em comunhão com o aspecto diacrônico, por nós examinado no item 2.4.7, intitulado “A prédica e a estética da recepção”, em que a ideia de deterioração das formas é substituída pela tese de atualização do texto através de leitores de diferentes períodos históricos.

demoníaca, confirmada pelo poder de adivinhação reconhecido e reverenciado entre os pagãos.

O Fisiólogo apresenta um capítulo em que aborda, conjuntamente, dois seres lendários: as sereias, que serão analisadas posteriormente, e os onocentauros, que guardam semelhanças estreitas com os sátiros. Segundo Maurice van Woensel, o onocentauro possui a parte traseira de jumento, e o sátiro, de bode: ambos seriam, na verdade, primos do centauro, animal híbrido com busto de homem e corpo de cavalo (WOENSEL, 2001, p. 196).

Os onocentauros, assim como as sereias, os sátiros e os centauros, são criaturas metade humana e metade animal, que representam os “poderes contrários”, ou a luta que se empreende entre os vícios mundanos e as virtudes condutoras da plenitude espiritual: “Assim ocorre com todo homem que tem a alma dividida, flutuando em todas as suas atitudes” (ZUCKER, 2005, p. 116; traduzimos). O sentido que se depreende de tal circunstância pode, igualmente, ser aplicado aos sátiros, uma vez que a analogia extraída do relato está fortemente associada à questão da dupla natureza. Acrescenta-se também o fato de o naturalista unir em apenas um relato os dois seres semi-humanos. Dessa forma, o Fisiólogo dirige a sua exortação aos “heréticos impostores”, que se comportam como humanos piedosos dentro da Igreja, mas, ao abandonar o templo sagrado, transfiguram-se em animais, arrastados pelos prazeres do mundo.

Os bestiários medievais analisados fazem alusão aos centauros e onocentauros. Na seleção de Philippe de Tahon apresentada por Malaxecheverría, o autor faz referência a Isidoro de Sevilha ao descrever o animal e, em seguida, procede à interpretação:

Isidoro diz que o onocentauro tem forma de homem até a cintura, e a parte posterior de asno, o que é extraordinário. *Onos*, em grego, é o que denominamos asno. Ouvi o que significa uma besta de tal índole. Quando o homem diz a verdade, merece por justiça ser chamado homem; e representa o asno quando comete vilania (...). Quem nega a verdade recebe o nome de asno, pois Deus é verdade; assim diz o magistério (MALAXECHEVERRÍA, 2008, p. 188; traduzimos).

A parte humana do onocentauro é o espelho da verdade e da justiça inspirada por Deus; a parte animal reflete a negação dos bens espirituais, ou seja, a vilania e a mentira que cercam o plano material. Confirma-se, assim, o mesmo caráter bipartido já descrito pelo Fisiólogo, comum aos demais seres lendários híbridos dentro da simbologia medieval.

Antes de prosseguirmos o relato acerca do simbolismo que envolve os sátiros na Idade Média e sua projeção sobre os pecados da simonia e da avareza, conforme observado no sermão de Santo Antônio em foco neste trabalho, faz-se necessário retomarmos um conceito

de fundamental importância no pensamento do homem medieval, amplamente presente nos bestiários da época. Referimo-nos ao intercâmbio entre as duas naturezas que encerram, enfim, todo o universo: a esfera material revela circunstâncias já presentes no campo espiritual. Para considerarmos os desmembramentos de tal aspecto da cultura medieval, recorreremos às palavras de Le Goff sobre o assunto: “No pensamento medieval, cada objeto material era considerado como a figuração de alguma coisa que lhe corresponderia num plano mais elevado, e tornava-se, deste modo, seu símbolo” (LE GOFF, 2005. p. 332).

Somente conduzindo nosso olhar sob o prisma do entendimento do homem medieval acerca do funcionamento do cosmos é possível compreender a afirmação de Giordano: “chamar um médico, um mago ou um sacerdote durante uma enfermidade era indiferente” (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 141). A doença se convertia, dessa forma, em mais uma manifestação do plano espiritual a ser interpretada. A obtenção da cura, muitas vezes, incluía processos de magias divinas, operadas por milagres, ou magias diabólicas, no caso da feitiçaria, com vistas ao combate do agente externo que provocava determinada enfermidade (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 141). Compreende-se, assim, a polêmica que envolvia o chamado “ordálio”, fundamentado na ideia de se evocar a manifestação divina para se sentenciar um julgamento. Hilário Franco Júnior nos apresenta um relato esclarecedor sobre o tema: “As autoridades civis deixavam então o veredicto a Ele: o réu deveria, por exemplo, segurar um ferro em brasa, que só o feriria em caso de culpabilidade, pois Deus não permitiria que um inocente sofresse” (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 141).

De acordo com o exemplo citado, Deus revelaria aos homens, através de sinais, a culpa ou a inocência do réu em determinado julgamento, mediante, respectivamente, o fato de o indivíduo ser queimado ou não pelo ferro em brasa. Enfim, o ordálio deixou de ser considerado prova jurídica em 1215.

Retomando a questão dos pecados que Santo Antônio associa ao comportamento dos sátiros, e tendo em vista a concepção da revelação das intenções divinas através de sinais concretos, citamos o relato de Gregório Magno sobre a forma de se identificar a avareza, considerando-se a “devastação” física provocada pela prática viciosa:

Tem uma infecção cutânea no corpo quem, em sua alma, é devastado pela avareza. Se esta não é dominada em detalhes pequenos, cresce desmedidamente. Na verdade, a infecção invade o corpo sem dor e se propaga no infectado sem produzir moléstias, apesar de tornar feia a beleza dos membros (MAGNO, 1993, p. 69).

De acordo com as palavras do Papa Gregório, a infecção cutânea seria a manifestação física à doença da alma identificada com a avareza. Como ocorre com os outros pecados, se não for percebida e combatida a tempo, “cresce desmedidamente”. Trata-se de uma doença silenciosa, uma vez que não provoca dor e não “produz moléstias”, mas afeta a “beleza dos membros”, ou seja, compromete a beleza das virtudes.

Concluimos, dessa forma, que a associação entre os sátiros e a prática da simonia e da avareza difundida no ambiente clerical, conforme consta no sermão analisado, está intimamente relacionada à questão da infidelidade religiosa. Santo Agostinho relaciona o vício da avareza à ambição pelo dinheiro: “A avareza é, de fato, a raiz de todos os males. A avareza consiste não em ser rico, mas em querer sê-lo” (MAGNO, 1993, nota p. 69). Tal comportamento diverge claramente do fundamento da mensagem cristã de humildade e pobreza, sabidamente retomado pela Ordem dos Frades Menores, e reiterado por Santo Antônio em sua obra sermonística.

Por fim, observamos que os sátiros não se constituem em animais representativos dentro do universo simbólico dos sermões de Santo Antônio. Segundo Mireille Vincent-Cassy, para que o sistema de “antropomorfização” dos animais utilizados nos *exempla* pelos predicadores mendicantes seja eficaz, é preciso que o animal em questão seja conhecido e familiar aos fiéis (VINCENT-CASSY, 1985, p. 126). Por essa razão, a alusão às criaturas fabulosas e lendárias é, em geral, evitada nos sermões franciscanos e dominicanos. Dessa forma, consideramos a presença dos animais lendários, a saber, os dragões, os sátiros e as sereias, citados especificamente neste sermão, forte indício de que o escrito não se destinava ao público laico, e sim aos clérigos pecadores, cuja conduta se desviava essencialmente dos valores cristãos e dos preceitos fundamentais da Ordem Franciscana.

É notável o fato de Antônio relacionar os lendários sátiros ao “covil da consciência”, analogia também estabelecida, conforme vimos, com os dragões, e indicativa, possivelmente, do retiro enigmático e impenetrável do inconsciente, onde poderá se abrigar a inclinação humana ao pecado.

Dentre os títulos examinados anteriormente, apresentam comunhão com a simbologia empregada por Antônio no sermão analisado, associada, sobretudo, à dupla natureza dos sátiros, os seguintes: a Sagrada Escritura, principalmente o Levítico e o Livro de Isaías; *Etimologias*, obra retomada mais tarde pelos inquisidores dominicanos; *Physiologos*; e o bestiário de Philippe de Tahon.

3.3.5 As corujas: adutores e detratores

Santo Antônio se refere aos detratores e adutores nos seguintes termos: “Os detratores e os adutores, como corujas na noite, isto é, na ausência daquele de quem murmuram, ululam horrendamente com o falso louvor a quem adulam” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 12).

A adulação e a detração, assim como ocorre com a hipocrisia e simonia, não constam no rol de pecados capitais inventariados por São Gregório Magno. Trata-se, por conseguinte, de pecados considerados menores, ou advindos dos vícios principais. Entendemos que a alusão a tais práticas esteja diretamente relacionada ao comportamento vicioso atribuído ao clero, sobretudo no momento histórico em questão. Consideramos que a mensagem anunciada no referido sermão seja direcionada, em caráter último, à própria Igreja. Explica-se, assim, que os vícios evocados sejam aqueles frequentemente associados, não à população de leigos, mas ao próprio ambiente eclesiástico corrompido, ao qual a filosofia originária da Ordem de São Francisco de Assis se contrapôs, na medida em propôs o retorno à humildade e pobreza do Cristianismo primitivo.

A coruja, desde os relatos da Antiguidade, guarda proximidade com os elementos que circundam a noite, em oposição à transparência propiciada pela luminosidade diurna. Aristóteles, ao se referir ao animal, explora justamente essa contraposição: “Alguns (animais) vivem sempre nas trevas, como a coruja e o morcego; outros, na claridade do dia” (ARISTÓTELES, Livro I, cap. I, não paginado; traduzimos). Em seguida, o filósofo nos descreve um comportamento surpreendente do animal: “(O mocho) é um pássaro falador e grande imitador daquilo que vê fazer; por isso, enquanto imita a dança de um caçador que dança diante dele, outro vem por trás e o pega, assim como se faz com a coruja” (ARISTÓTELES, Livro I, cap. I, não paginado; traduzimos). Observa-se, na citação precedente, que o animal é capturado pelo caçador porque sua atenção está desviada, ou seja, o mocho torna-se vulnerável no momento em que se distrai do perigo. É notável que ele seja caracterizado como um pássaro imitador, atributo que pode estar associado às criaturas suscetíveis a se revestirem de comportamentos distintos de acordo com a circunstância, tal como procedem os adutores e detratores citados por Santo Antônio.

Aristóteles volta a se ocupar das características da coruja no Livro IX, em que relata um comportamento do animal que, em sua essência, não difere muito dos anteriores:

A gralha e a coruja brigam. Como, no meio do dia, a coruja não enxerga muito claramente, a gralha vem lhe tomar os ovos, que devora; e à noite, é a coruja que devora os ovos da gralha. Uma é mais forte durante o dia; a outra é mais forte durante a noite (ARISTÓTELES, Livro IX, cap. II, não paginado; traduzimos).

Neste último exemplo, contrapõe-se a gralha, animal de hábitos diurnos, à coruja, de hábitos noturnos. Em decorrência da diferença de natureza e da vulnerabilidade advinda dessa circunstância, cada qual ataca os ovos da opositora, em vista da oportunidade que, em dado momento, apresenta-se.

Na mitologia grega, a coruja era a ave da deusa da sabedoria Atena, protetora da cidade de Atenas e padroeira da tecelagem. Nesse contexto, simbolizava o conhecimento racional, alcançado pela observação indireta do reflexo da luz da lua, contrário ao conhecimento intuitivo e espontâneo, percebido diretamente através da luz solar (CHEVALIER, 1992, p. 293).

A *Bíblia* também faz menção ao caráter notívago da coruja no saltério, a coleção de cânticos de Israel. Selecionamos, a título de exemplo, um fragmento do “Salmo 101”, intitulado “Oração na infelicidade”, considerado salmo de penitência (*Bíblia de Jerusalém*, 2006, p. 969, nota “a”): “Estou como pelicano do deserto, / como o mocho das ruínas; / fico desperto, gemendo, / como ave solitária no telhado; / meus inimigos me ultrajam todo o dia, / os que me louvavam, agora juram contra mim” (Salmo 101, 7).

De acordo com a citação, o salmista traça um paralelo entre a circunstância em que se encontra e a natureza da coruja: como a ave, ele se mantém desperto durante a noite, ou durante o período de trevas; sua lamentação se compara ao som emitido pela ave noturna; a exemplo do que ocorre com a coruja no episódio da gralha relatado em Aristóteles, o salmista é golpeado, mas desta vez, por aqueles que anteriormente o louvavam, ou seja, por criaturas oportunistas.

Plínio nos apresenta um relato curioso sobre o comportamento das corujas, já imbuído de superstições que até hoje as acompanham:

A coruja é fúnebre, e odiada, sobretudo, nos auspícios públicos; habita os desertos e não somente os lugares ermos, mas também os locais medonhos e inacessíveis; monstro da noite, ela faz ouvir, não seu canto, mas um gemido. Por isso, é um funesto presságio vê-la nas cidades ou somente durante o dia (PLÍNIO, 1850, Livro X, XVI, não paginado; traduzimos).

Os auspícios, cujo significado original é “sinais dos pássaros”, são artificios empregados pelos romanos na consulta aos deuses sobre determinada circunstância ou empreendimento, geralmente a cargo de sacerdotes especializados (HARVEY, 1986, p. 75).

Os indícios a serem interpretados podiam se apresentar nos movimentos dos animais, incluindo-se o voo dos pássaros, bem como no canto das aves, ou, ainda, nos trovões e relâmpagos. Os lugares medonhos frequentados pela coruja podem ser interpretados como regiões desconhecidas e misteriosas, cujo acesso não está disponível ao homem comum. Nesses locais, provavelmente, ela se investe dos sinais que prefiguram os acontecimentos, que, segundo Plínio, estão associados a episódios sinistros.

Em *Physiologos*, o capítulo dedicado à coruja tem início com uma inscrição bíblica seguida da menção ao Fisiólogo, conforme preconizado no modelo original: “O Salmista diz: Tornei-me como mocho das ruínas. / O Fisiólogo diz: Esse pássaro prefere a noite ao dia” (ZUCKER, 2005, p. 75; traduzimos). Trata-se de uma referência ao Salmo 101, “Oração na infelicidade”, citado por nós anteriormente. A descrição naturalista posterior à alusão ao Fisiólogo se refere aos hábitos noturnos da coruja, conforme consta em relatos já descritos. Entretanto, a interpretação espiritual da natureza do animal nos surpreende:

Nosso Senhor Jesus Cristo nos amou, nós que estamos sentados na obscuridade e sombra da morte (...). Mas, me dirão: “A coruja é impura, de acordo com a lei; como se pode compará-la à pessoa do Salvador?”. O Apóstolo disse corretamente: “Aquele que não conheceu o erro, rebaixou-se para salvar todos os homens e levá-los às alturas” (ZUCKER, 2005, p. 75; traduzimos).

Depreende-se, do comentário apresentado, que a coruja possui uma dupla simbologia. Para o Fisiólogo, os homens, tais quais as corujas, vivem nas trevas: estas últimas, na escuridão da noite; aqueles, à sombra do pecado, até, ao menos, a remissão operada por Cristo, o Salvador, identificado pelo evangelista João como “Luz do mundo” (João, 8, 12). Em seguida, o naturalista recorre à autoridade de São Paulo, em uma passagem referente à condição de pecadores à qual todos estamos submetidos: “Aquele que não conhecera o pecado, Deus o fez pecado por causa de nós, a fim de que, por ele, nos tornemos justiça de Deus” (2Coríntios, 5, 21).

A contraposição entre luz e sombra, que acompanha a coruja desde a Antiguidade e se reflete na Encarnação de Cristo, é claramente citada em conhecido versículo do Livro de Isaías, tomado como referência em várias passagens do *Physiologos*, e interpretado pelos cristãos como um dos principais registros encontrados no Antigo Testamento que revelam a prenúncia do advento de Cristo (ZUCKER, 2005, p. 76): “O povo que caminhava nas trevas viu uma grande luz. Sobre aqueles que habitavam o país da sombra, uma luz resplandeceu” (“Isaías”, 9, 1-2).

Em comentário ao texto do *Physiologos*, Arnaud Zucker nos aponta o fato de a coruja ser associada, na grande maioria dos bestiários medievais, à imagem do judeu, em decorrência da negação do caráter divino de Jesus, ou seja, de uma espécie de “cegueira voluntária” (ZUCKER, 2005, p. 76).

Na compilação elaborada por Maurice van Woensel, sublinha-se a analogia que se estabeleceu entre a coruja e “escuridão espiritual”, sobretudo associada ao povo judeu (WOENSEL, 2001, p. 198), de acordo com o que nos aponta Arnaud Zucker.

Isidoro de Sevilha se reporta à semelhança entre o canto da coruja e o pranto e gemido. Em seguida, cita os áugures, ou seja, aqueles que se dedicavam a observar e interpretar os auspícios aos quais se referiu Plínio, conforme visto anteriormente. De acordo com o conhecimento dos áugures, o canto da coruja anuncia a chegada de tristezas:

O nome de *ulula* (coruja) deriva do grego *ololydsein*, que significa do pranto e gemido; e isso se deve ao fato de que, quando canta, imita justamente o gemido e o pranto. Por isso se diz, entre os áugures que, se deixa ouvir seu lamento, é sinal de tristeza, e quando guarda silêncio, é sinal de prosperidade (*Etimologias*, 2004, livro XII, 7, 38; traduzimos).

Nota-se que Santo Antônio, no sermão em foco, compara o “murmúrio” dos adutores e detratores ao “ulular” das corujas, qualificado de “horrendo”, além de sublinhar os hábitos noturnos da ave. Depreende-se, da narração do pregador franciscano, que a fala dos religiosos que carregam os referidos vícios se converte, igualmente, em sinal de “escuridão espiritual” e calamidade iminente.

No capítulo intitulado “Suportar as adversidades, temer as prosperidades” de *Regla pastoral*, Gregório Magno prescreve aos membros do clero que afastem do corpo da Igreja os adutores, preceito seguido por Santo Antônio ao incluir, dentre os sermões que escreveu para orientar os franciscanos em sua prédica, um modelo em que repreende, juntamente com outros vícios elencados por Gregório Magno, a adulação e a detração, sobretudo no ambiente clerical. O Papa Gregório fundamenta a necessidade de se combaterem os adutores citando como exemplo de conduta o próprio Jesus que, ao recusar o poder temporal, ensinou aos homens a acolher as adversidades para se manterem fiéis à verdade:

Não quis que o fizessem rei, mas sim que voluntariamente fosse levado ao patíbulo da cruz. Rechaçou a glória do poder que se lhe oferecia e preferiu a pena de uma morte vergonhosa. E isso, claro está, para que seus membros aprendessem a rechaçar os adutores do mundo, e não temer em absoluto suas ameaças, a amar as adversidades por causa da verdade (MAGNO, 1993. p. 52; traduzimos).

No sermão “A regeneração do batismo”, Antônio reitera a conexão entre os hábitos noturnos do mocho e o cristão que não contempla verdadeiramente a luz de Cristo, e é seduzido, em contrapartida, pela visão aguda que projeta sobre as coisas terrenas. É também notável no fragmento citado a contraposição implícita entre “a luz das boas obras” e a luz da sabedoria dos “filhos deste século”. Podemos compreender pelas palavras do predicador a necessidade de se pregar através do exemplo das obras, mais do que pelas palavras.

O mocho tem fraca vista ao meio-dia; de noite, porém, vê mais claramente, e então é mais forte e voa com mais segurança. [...] O mocho recebe o nome do som do seu canto, e significa o cristão que só o é de nome. Cristão vem de Cristo, mas não possui o objeto do nome: a humildade e a caridade de Cristo. [...] Este cristão, de dia, não vê claro, porque não possui a luz das boas obras, mas de noite vê muito agudamente, pois os filhos deste século são mais sábios na sua geração do que os filhos da luz (ANTÔNIO, v. 1, p. 143).

Vale destacar que a eminência da questão do exemplo de conduta virtuosa para a eficácia da mensagem do predicador é amplamente citada por Santo Antônio no decorrer da sua obra sermonística. Trata-se de um ponto fundamental para a ordem franciscana, nascida da necessidade de se resgatarem os preceitos primordiais do legado de Jesus, sobretudo, no que se refere à humildade. Dentre as várias passagens identificadas em que Antônio trata do tema, selecionamos a que se segue, por aludir também à importância da graça divina para o êxito do discurso: “Domina a sabedoria quem a atribui, não a si, mas ao Senhor. Esse tal vive segundo o que prega” (v. 2, p. 102).

Por fim, sublinhamos que a conotação simbólica da coruja utilizada por Antônio encontra-se, dentre as fontes por nós consultadas, em Plínio, onde o animal é claramente associado a maus presságios, e em Isidoro de Sevilha, que faz explícita alusão ao som funesto que a ave emite, comparado de forma implícita, no sermão em foco, ao falso louvor dos clérigos adutores e detratores.

3.3.6 A sereia e o pecado da gula e da luxúria

Eis o paralelo que Santo Antônio estabelece entre os gulosos e luxuriosos e o comportamento conferido às sereias:

Os gulosos e os luxuriosos, como sereias, dilaceram a sua alma, devoram a fortuna e precipitam consigo no mar da eterna condenação os que tiverem seduzido. E com todos estes vícios eis a casa, a Igreja de Deus, transformada como que num covil de ladrões, e a consciência do homem, transformada em jaula de demônios, se enche desde o cimo até ao fundo. E, por isso, diz o Senhor: *Vós, porém fizestes dela um covil de ladrões* (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 12).

Antes de seguirmos o percurso da sereia nos bestiários medievais, recordamos que, assim como os sátiros, tais criaturas também não se configuram em animais representativos dentro do universo simbólico dos sermões de Santo Antônio, uma vez que os *exempla* apresentados pelos predicadores mendicantes estão, em geral, associados a animais familiares aos fiéis, o que exclui a alusão aos seres fabulosos. Na antologia dos sermões antonianos apresentada por Henrique Pinto Rema, que fundamentou nosso trabalho, não foram identificados outros sermões que aludissem à sereia. Assim, reiteramos, neste momento, a relação entre a presença de animais lendários no sermão em foco e o público receptor ao qual Antônio dirige a mensagem, a saber, os clérigos corrompidos pelo poder temporal. É de se notar, ainda, que o pregador franciscano faz referência, assim como ocorre nas passagens do sermão analisado dedicadas aos fabulosos dragões e sátiros, à “consciência do homem”, fato que pode ser interpretado como alusivo ao traço obscuro que relaciona o pecado à própria condição humana.

As sereias habitam o imaginário dos homens desde a Antiguidade, haja vista a presença dessas criaturas no conhecido episódio de *Odisséia*, em que Homero descreve a vulnerabilidade de Ulisses à famosa sedução do canto das sereias.

A ampla repercussão da lenda da sereia durante a era medieval deve-se a um equívoco de São Jerônimo ao traduzir para a Vulgata, em fins do século IV, o seguinte texto de Isaías: “As hienas uivarão nas suas torres, / os chacais, nos seus palácios suntuosos. Com efeito, o seu tempo está próximo: / e seus dias não serão prorrogados” (Isaías 13, 22).

Na versão apresentada por São Jerônimo, em vez de a palavra “chacal”,¹⁵ lê-se “sereia”: “As hienas uivarão nas suas torres, / as sereias, nos seus palácios suntuosos”.¹⁶

Plínio descreve as sereias como animais fabulosos, mas não deixa de acrescentar um parêntese sobre certa descrição que ouvira falar:

¹⁵ Trata-se de animal semelhante ao lobo.

¹⁶ “Et respondebunt ibi ululae in aedibus eius et sirenae in delubris voluptatis” (<http://speedbible.com/vulgate/index.htm>).

Vejo como animais fabulosos os pégasos [...]. As sereias também não obterão reconhecimento, apesar de Dinon, pai de um autor célebre, Clitarco, afirmar que essas criaturas existem na Índia, e que elas fascinam e hipnotizam os homens através do canto, para atacá-los durante o sono (PLÍNIO, 1850, LXX, 1, não paginado; traduzimos).

As características que aparecem no texto do cientista, ainda que pelas palavras de Dinon, indicam que a sereia possuía, à época, uma conotação negativa associada ao poder de feitiço, porque fascinam e hipnotizam, e de dissimulação, uma vez que esperam para atacar os homens quando estes adormecem.

Em Isidoro de Sevilha, as sereias se apresentam em estreita relação com a luxúria, como podemos conferir no trecho subsequente:

As sereias, que eram três, são imaginadas com corpo metade donzela, metade pássaro, dotadas de asas e unhas; uma delas cantava com a própria voz, outra com uma flauta, e a terceira com a lira; com o canto, atraíam os navegantes fascinados, que eram arrastados para o naufrágio. Porém, o certo é que foram umas meretrizes que levavam à ruína àqueles que se entregavam, e estes depois se viam na necessidade de simular que haviam naufragado. Diz-se que tinham asas e unhas, porque o amor voa e causa feridas; e que viviam nas ondas, precisamente porque as ondas criaram Vênus (*Etimologias*, 2004, livro XI, 30; traduzimos).

No relato do Bispo de Sevilha, as sereias aparecem com corpo de pássaro, crença que se origina na Antiguidade e se repercute na Idade Média. Utilizavam a música para atrair as vítimas, e as levavam ao naufrágio, real ou moral, uma vez que, para Isidoro, as sereias são, na verdade, meretrizes que arrastavam os homens para o vício da luxúria. As asas e as unhas que lhes servem de atributos são interpretadas, pelo autor, respectivamente, como o amor carnal e as feridas que pode provocar na alma. Por fim, Isidoro de Sevilha se refere às criaturas como seres que também vivem no mar, prefigurando a dupla imagem com a qual são representadas nos bestiários. Para o autor, as sereias espelham a imagem de Vênus, deusa romana do amor, em alusão ao evidente caráter pagão do qual estão revestidas.

As sereias e os onocentauros, como vimos anteriormente, dividem o mesmo capítulo do *Physiologos*, por se tratarem, ambos, de criaturas míticas, embora a ordem do texto sugira prioridade na abordagem das sereias. A inscrição bíblica que introduz o tema inclui a polêmica passagem de Isaías (13, 21-22) em que São Jerônimo traduz equivocadamente o termo “sereia”, conforme comentário precedente. Transcrevemos, a seguir, a proposição que dá início ao referido capítulo: “O profeta Isaías declarou: ‘Os demônios, as sereias e os onocentauros dançarão na Babilônia’ (ZUCKER, 2005, p. 116; traduzimos). Nota-se o

estabelecimento de uma unidade na tríade descrita: os seres lendários e o demônio são anunciados sob a mesma circunscrição.

Logo após, apresenta-se a menção ao Fisiólogo, à qual se segue a descrição naturalista da sereia: “O Fisiólogo falou das sereias e dos onocentauros: as sereias são animais que vivem no mar e carregam a morte; por sua voz, são Musas. A metade do corpo delas tem uma forma humana e a outra metade tem a aparência de um ganso” (ZUCKER, 2005, p. 116; traduzimos).

Em comentário ao texto, Arnaud Zucker nos chama a atenção para o fato de a parte inferior da sereia ser associada ao corpo de um ganso, e não ao corpo de uma ave indeterminada que habite o mar. Segundo o autor, atribuíam-se ao ganso um “grasno insuportável”, característica que rivaliza claramente com o enigmático canto da sereia, mas que está em plena comunhão com a duplicidade que suscita o comportamento dessa criatura, que encanta por um lado, mas mata por outro.

A interpretação apresentada ao final do capítulo expressa a analogia entre esses seres híbridos e os heréticos impostores, na medida em que os dois grupos se caracterizam por agregarem poderes contrários. Para encerrar a exegese, o Fisiólogo cita de forma literal uma passagem da Primeira epístola aos coríntios, de São Paulo: “Não vos deixeis iludir: as más companhias corrompem os bons costumes”.¹⁷ “Por seus discursos sedutores e belos, como as sereias, eles enganam o coração dos homens sem malícia, pois as más companhias corrompem os bons costumes” (ZUCKER, 2005, p. 116; traduzimos).

Para encerrar o capítulo, o naturalista utiliza a fórmula padrão: “O Fisiólogo falou corretamente das sereias e dos onocentauros” (ZUCKER, 2005, p. 116; traduzimos).

Na seleção de textos proposta por Ignacio Malaxecheverría, a sereia aparece como criatura híbrida que arrasta o homem para a morte física ou moral. O primeiro bestiário citado pelo pesquisador é o Fisiólogo armênio, que remonta, provavelmente, ao século V. O texto se inicia com a já citada tradução controversa do versículo de Isaías, que, conforme podemos inferir, acabou por fundamentar as referências à criatura no bestiário medieval, em concordância com o que nos havia sinalizado Woensel. Assim começa o capítulo das sereias no Fisiólogo armênio: “Disse Isaías: ‘Que as sereias construam sua morada, que os demônios brinquem, que dêem à luz os porcos-espinhos’” (MALAXECHEVERRÍA, 2008, p. 183; traduzimos).

¹⁷ I Coríntios 15,33. São Paulo, por sua vez, retoma, neste trecho, os versos do poeta ateniense Meandro.

É interessante notar que, a cada vez que o versículo é retomado, uma nova versão do texto aparece, ao qual vão se acumulando camadas sucessivas de interpretações, haja visto que, na maioria das vezes, as citações são transcritas de memória, dada à dificuldade de acesso aos livros durante a Idade Média. Em seguida, são apresentadas as descrições relativas ao comportamento do animal:

O moralista ensina que as sereias são cruéis; que vivem no mar, que os timbres das suas vozes são melódiosos e que os viajantes ficam fascinados por elas até o ponto de se precipitarem no mar, onde se perdem. O corpo dessas encantadoras é de uma mulher, até os seios; o resto lembra um pássaro, asno ou touro (MALAXECHEVERRÍA, 2008, p. 183; traduzimos).

Ao traço de crueldade, antepõe-se a suavidade do canto; à fascinação que exercem, a precipitação para a morte; ao busto de mulher, o corpo de animal. Para o Fisiólogo *armênio*, todas essas contradições se configuram em pistas de personalidades inconstantes, que ora parecem se identificar com o poder angelical, ora com o domínio diabólico dos heresiarcas, que seduzem almas inocentes e as precipitam no abismo das heresias. Transcrevemos o fragmento que se segue, do parágrafo que contém a exortação moral advinda do relato citado:

Semelhantes são aqueles que têm dois modos de atuar, os inconstantes. Há pessoas que frequentam a Igreja sem se afastarem do pecado. Têm a aparência da retidão, porém, estão muito longe daquilo que parecem ser. [...] Essa espécie de pessoas participam das naturezas do dragão e da sereia; têm o poder sedutor dos heresiarcas, que arrebatam o coração dos inocentes e dos débeis (MALAXECHEVERRÍA, 2008, p. 183; traduzimos).

Também pertencente à coletânea de Malaxecheverría, o bestiário de Philippe de Tahon aponta, de forma geral, as mesmas características atribuídas às sereias vistas anteriormente. A interpretação, porém, guarda peculiaridades:

As sereias são as riquezas do mundo; o mar representa este mundo; o navio, as pessoas que habitam nele; a alma é o marinheiro, e o navio, o corpo que deve navegar. Sabeis que muitas vezes as riquezas do mundo fazem pecar a alma e o corpo, quer dizer, o navio e o marinheiro [...] (MALAXECHEVERRÍA, 2008, p. 184; traduzimos).

Veja-se que, assim como o marinheiro deve comandar seu navio, sob pena de se perder no mar, a alma deve dominar o corpo durante sua peregrinação pelo mundo, para não sucumbir às muitas “riquezas” temporais que poderão desviá-la do seu verdadeiro desígnio: a plenitude celeste. A analogia apresentada por Philippe de Tahon se encontra, com ampla semelhança, em vários outros bestiários medievais, a exemplo do Bestiário de Cambridge.

Já o Bestiário de Brunetto Latini, igualmente exposto na coletânea de Malaxecheverría, revela ampla inspiração nas *Etimologias* de Isidoro de Sevilha, ao comparar as sereias a meretrizes, e aludir às asas e unhas como sinais de amor carnal e, mais precisamente, de luxúria:

[...] o certo é que as sereias foram três meretrizes que enganavam a todos os que cruzavam o caminho delas e os arruinavam. E diz a história que tinham asas e garras em representação ao Amor, que voa e fere; e que viviam na água, porque a luxúria está plena de umidade (MALAXECHEVERRÍA, 2008, p. 184; traduzimos).

Neste ponto, recordamos que Brunetto Latini, assim como Antônio, produziu sua obra no decorrer do século XIII, fato que pode nos confirmar a vasta repercussão do pensamento de Isidoro de Sevilha durante grande parte da Idade Média, sobretudo no que se refere aos escritos contidos em *Etimologias*, que antecedem em seis séculos os trabalhos legados por Latini e Santo Antônio.

Na seleção de Pierre de Beauvais apresentada por Gabriel Bianciotto, reencontramos os versículos 21 e 22 do capítulo 13 do Livro de Isaías, referido reiteradas vezes nos bestiários. Na versão de Beauvais, Isaías cita “A sereia, o demônio, o porco-espinho e o onocentauro”. Mais adiante, segue-se a interpretação do comportamento da sereia, que, também neste caso, atrai os homens pela doçura do canto para matá-los no momento em que dormem:

Assim ocorre com aqueles que adormeceram nas riquezas e nos prazeres do mundo, e que são mortos pelos seus adversários, a saber, os diabos. As sereias simbolizam as mulheres que atraem os homens e os matam pelas suas palavras lisonjeiras e enganosas, ao ponto de reduzi-los à pobreza ou à morte (BIANCIOTTO, 1995, p. 30; traduzimos).

É notável a clara aliança entre a sereia e o diabo, estabelecida desde os escritos do Fisiólogo, conforme referido anteriormente na citação de Isaías transcrita pelo naturalista: “Os demônios, as sereias e os onocentauros dançarão na Babilônia’ (ZUCKER, 2005, p. 116; traduzimos).

Partindo de relato semelhante ao de Beauvais, Guillaume le Clerc estabelece clara analogia entre o comportamento da sereia e os vícios da luxúria e da gula:

Uma vez habituados ao prazer, à luxúria, ao bem-estar do corpo, à gula e ao êxtase, ao prazer dos bens do mundo e à riqueza [...], somos cada vez mais atraídos para esse lado [...], até que adormecemos lá. Então, a sereia nos mata, quer dizer, o Diabo, que nos conduziu a esses lugares, e que nos fez mergulhar tão profundamente nos vícios que nos aprisionou inteiramente na sua rede (BIANCIOTTO, 1995, p. 74; traduzimos).

No fragmento citado, Guillaume le Clerc nos faz antever a possível ligação entre a gula e a luxúria, comumente estabelecida no pensamento medieval e registrada, também, no sermão de Santo Antônio apreciado neste trabalho. Ambos os vícios estão unidos a serviço do bem-estar do corpo e, como ocorre com outros pecados, instigam uma série de deslizes que nos fazem, por fim, pender a balança para o lado do mal. Lá, segundo o relato de Le Clerc, o diabo nos aprisiona em sua rede.

Selecionamos, para sublinhar a estreita ligação entre luxúria e gula, um fragmento esclarecedor de Gregório Magno, extraído de *Regla pastoral*:

Aos gulosos acompanha a tagarelice supérflua, a ligeireza na conduta e a luxúria. [...] Geralmente, a gula deles os leva à luxúria; porque quando o ventre aumenta pela saciedade, excitam-se os estimuladores da luxúria. Por isso, a voz de Deus disse ao astuto inimigo, que despertou a concupiscência do homem para que aquela fruta o apetecesse, submetendo-o pela armadilha do pecado: “Arrastar-se-á sobre teu peito e teu ventre”. Como se dissesse claramente: “Dominarás os corações humanos através do pensamento e da gula” (MAGNO, 1993, p. 171; traduzimos).

Curiosamente, é sob a denominação genérica de “ventre” que se localiza a parte do corpo que acolhe, ao mesmo tempo, a gula e a luxúria. Uma vez estimulado pela saciedade do alimento, o ventre passa a demandar a saciedade do sexo. Segundo o Papa Gregório, o episódio da Queda de Adão e Eva guarda estreita relação com ambos os pecados. Logo após a transgressão operada pela gula, Adão tomou conhecimento da própria nudez.

Assim como ocorre com a avareza, a luxúria, de acordo com o relato de Gregório Magno, também imprime sinais sobre o corpo, e é identificada através do surgimento de sarnas incuráveis que têm início nas vísceras e, posteriormente, irrompem visivelmente na pele:

Um homem tem uma sarna incurável quando constantemente é dominado pelos excessos da carne. De fato, na sarna, o ardor das vísceras se manifesta na pele; com isso se está expressando claramente a luxúria, porque assim como o ardor interno faz com que a sarna brote na pele, ferindo externamente o corpo, assim também a tentação brota sempre do coração em direção às obras, de modo que, quando não se domina o prazer no entendimento, tampouco se domina na ação (MAGNO, p. 69; traduzimos).

Santo Antônio empregou, no sermão em foco, itens amplamente explorados no universo simbólico da sereia à época, alguns dos quais tivemos a oportunidade de reconhecer neste trabalho, a exemplo da associação com a luxúria, e, por conseguinte, com a gula; a alusão à

lenda, segundo a qual a criatura seduz as vítimas para matá-las, ou, de acordo com as palavras de Antônio, para “dilacerar a sua alma”; o mar como cenário do episódio que se desenrola.

Como seres híbridos, as sereias, a exemplo dos sátiros, também foram representadas, passados dois séculos, no conhecido *Malleus Maleficarum*, o “manual dos inquisidores” ao qual nos referimos anteriormente, redigido em 1484. No *Martelo das feiticeiras*, a antiga lenda das sereias, na qual as criaturas seduzem a vítima através da doçura da voz para, em seguida, matá-la, é comparada ao comportamento dissimulado das mulheres, que se utilizam de discurso belo, porém, falacioso, para capturar a presa: “Consideremos outra de suas propriedades – a voz. Mentirosas por natureza, o seu discurso a um só tempo nos aguilhoa e nos deleita. Pelo que sua voz é como o canto das sereias, que com sua doce melodia seduzem os que se lhes aproximam e os matam” (KRAMER, 1993, p. 120).

Por fim, conforme observado na análise que empreendemos do percurso do simbolismo da sereia, nota-se que a conotação negativa associada a esses seres está presente em autores da Antiguidade, a exemplo de Plínio e Homero, bem como em Isidoro de Sevilha, em mais de uma versão do Fisiólogo e nos bestiários de Brunetto Latini, Pierre de Beauvais e Guillaume le Clerc, com destaque para este último, que estabelece claramente um paralelo entre a sereia e os pecados da luxúria e da gula.

3.3.7 Súplica

Eia, portanto, irmãos caríssimos, roguemos humildemente e com lágrimas ao Senhor Jesus Cristo que expulse da sua Igreja os vendeiros e compradores simoníacos e ponha fora da casa da nossa consciência, outrora sua, os sobreditos vícios, e a faça casa de oração santa, para que possamos chegar à casa de Jerusalém celeste. Auxilie-nos Ele mesmo, que vive e reina pelos séculos eternos, juntamente com o Pai e o Espírito Santo. Diga toda a consciência pura: Assim seja. Aleluia (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 12).

Santo Antônio finaliza o sermão através de “breve súplica de louvor e ação de graças”, de acordo com o modelo característico de sua obra (REMA, 2000, v. I, p. LVI). Após evocar o espírito de humildade que distingue sua prédica como membro da Ordem dos Frades Menores, recapitula brevemente os temas desenvolvidos, a saber, a severa admoestação aos membros da Igreja cujas ações não estão em comunhão com o respectivo discurso, sobretudo aos simoníacos, que representam radical antagonismo com a essência do pensamento cristão e, mais especificamente, com a origem da filosofia franciscana. A respeito da vulnerabilidade

do clero aos vícios temporais, citamos o comentário de Henrique Pinto Rema, em introdução à antologia antoniana: “(Santo Antônio) Reconhece que a Igreja é santa em si, mas pecadora em seus membros, inclusive nos mais responsáveis, como são os Bispos, os Cônegos, os Abades [...]” (REMA, 2000, p. LXXXIV).

Cumpramos observar que Antônio demarca de forma clara os degraus a serem ultrapassados por aqueles que empreendem uma escalada espiritual: no primeiro patamar, encontra-se a “casa da nossa consciência”, onde habitam, sobretudo, os animais lendários, conforme vimos anteriormente, aos quais estão relacionados aos vícios a serem expurgados, e onde se alojam os “vendeiros e compradores simoníacos”; em um segundo estágio, a “Casa de oração santa”, ou seja, a Igreja idealizada, liberta dos falsos prelados e verdadeira representante da “casa de Deus” na terra; enfim, no último degrau, a “Casa de Jerusalém celeste”, o abrigo eterno das almas puras e livres dos vícios seculares.

Essa gradação revela-se representativa do pensamento do homem da Idade Média, na medida em que espelha, enfim, a correspondência entre o mundo material e espiritual, que transparece em todo o sermão analisado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estima-se que os três alicerces sobre os quais estão apoiados os sermões de Santo Antônio (a Sagrada Escritura, o pensamento dos Padres da Igreja e os compêndios de história natural), bem como os elementos da *ars praedicandi* estabilizada no século XIII, possuem uma função retórica fundamental nos escritos do primeiro professor da Ordem dos Frades Menores.

A Sagrada Escritura, principal sustentáculo da oratória nos cultos judeus anteriores ao nascimento de Cristo, continuou a ser utilizada como fundamento tanto por Jesus, como por seus seguidores. Posteriormente, acompanhando a antiga tradição de leitura e comentários do Antigo Testamento, o Novo Testamento passou a ser empregado também como prova apodítica pelos cristãos. Dessa forma, a prédica medieval fará amplo uso de citações bíblicas, e tomará como referência o calendário litúrgico. Os sermões de Santo Antônio não constituem exceção: cada sermão deve ser enunciado em celebração a fatos narrados nas Escrituras, e todas as citações, implícitas e explícitas, bem como o universo simbólico subjacente, estão a serviço da respectiva louvação. No sermão “Pecados capitais e hipocrisia, simonia, detração e adulação”, destinado a ser proferido no décimo domingo depois de Pentecostes, é notório o paralelismo entre o episódio bíblico citado e a eficácia do discurso cristão, sobretudo no que se refere à correspondência entre a graça divina e o sucesso da pregação, revelada por São Paulo. Tendo em vista a correlação entre os sermões antonianos e o calendário litúrgico, assinalamos a ênfase conferida por Antônio ao exemplo de conduta do predicador, ponto fundamental do sermão em foco, considerando-se o público ao qual a mensagem se destina, a saber, os membros da Igreja corrompidos pelos vícios seculares.

A influência do pensamento dos Padres da Igreja não só fornece a justificativa para a utilização de recursos persuasivos na prédica de Santo Antônio, mas também, e principalmente, proporciona os subsídios teóricos, exegéticos e éticos para a composição dos sermões. Nesse sentido, as principais fontes filosóficas e retóricas de Santo Antônio são Santo Agostinho e São Gregório Magno. Ambos os autores pertencem à segunda fase da predicação, que compreende o período entre 426, ano em que Agostinho finalizou *A doutrina cristã*, e o século XII. É notória, sobretudo, a influência que exerceram as duas principais obras de Gregório Magno no discurso de Santo Antônio apreciado neste trabalho. *Regla pastoral* versa

sobre o ofício eclesiástico de uma forma geral, e contém pequenos sermões que deverão servir de modelos para o pregador, tal qual o legado sermonístico de Antônio, redigido, igualmente, para fundamentar e conduzir, através de exemplos, os sermões a serem proferidos por seus confrades. O segundo escrito do Papa Gregório que inspirou Santo Antônio foi *Moralia in Job*, sobretudo no que se refere à abordagem dos sete pecados capitais, comandados pelo vício principal: o orgulho. Cumpre observar que o Livro de Jó configura-se na fonte comum à qual se reportam tanto o tratado moral de Gregório Magno quanto a narrativa alegórica dos bestiários medievais. Considera-se significativa a representatividade das três obras citadas no sermão “Pecados capitais e hipocrisia, simonia, detração e adulação” e, de forma geral, no patrimônio literário antoniano.

O terceiro traço distintivo da obra de Santo Antônio é a conotação simbólica da qual são revestidos os elementos da natureza, com especial destaque para o mundo animal. Trata-se de um modo de compreender o universo espiritual por meio dos signos inerentes aos elementos materiais e vice-versa, concepção típica da sociedade medieval. A chamada alegoria dos teólogos estabelece um paralelo e um tipo de concordância entre o bestiário medieval e a Escritura, onde a natureza e a Bíblia contêm, cada qual, um plano visível e outro codificado, e se refletem reciprocamente. Nota-se, particularmente no sermão analisado, a presença incomum de seres imaginários, a saber, os dragões, os sátiros e as sereias, todos associados à questão controversa da relação entre a face sombria e oculta da consciência, ou do inconsciente, e a condição pecadora do gênero humano.

A alegoria da qual está revestido o bestiário medieval acaba por provocar no ouvinte o desejo de explicação do significado subjacente. Nesse sentido, ressalta-se que a preferência pela interpretação de caráter moral constitui-se em um fator de convergência entre as mensagens das passagens bíblicas citadas nos sermões de Santo Antônio e as lições contidas nos bestiários. Considera-se, enfim, que o simbolismo animal, profundamente presente no imaginário do homem da Idade Média, tenha funcionado como uma ponte entre o discurso bíblico e o seu público receptor, revestindo o enunciado retórico de uma simplicidade eloquente.

Cumpre recordar que a Ordem dos Frades Menores sempre conferiu manifesta importância à natureza. Dessa forma, a presença do simbolismo animal, no caso do sermão em foco, reveste-se de notável valor didático e retórico na apreensão da mensagem essencial da obra, a saber, os vícios aos quais estão suscetíveis os membros da Igreja, àqueles mesmos religiosos que determinam as penitências a serem aplicadas aos fiéis pecadores após a

confissão de suas faltas. Estima-se, portanto, que o público alvo ao qual se endereçava o referido discurso era composto pelos próprios membros da ordem franciscana.

No que se relaciona à arte da pregação, nota-se que a obra de Santo Antônio foi redigida entre 1227 e 1231, ou seja, durante a terceira fase da história da prédica medieval, quando já estava estabilizado o conjunto de preceitos que constituíam a nova forma de pregar. De acordo com a *ars praedicandi*, além da matéria a ser abordada, a forma do discurso também passa a ser contemplada. Nota-se que, concomitantemente, nas primeiras décadas do século XIII, institucionalizou-se a Inquisição, fato que, em consonância com o resplendor da *ars praedicandi*, manifesta a intensa preocupação da Igreja com os hereges no período.

O legado de Antônio nos revela a figura de um religioso em perfeita comunhão com as questões da época em que viveu. Dessa forma, percebe-se em sua obra a plena utilização dos recursos retóricos então considerados eficazes na conversão dos hereges. Entretanto, o amplo emprego das técnicas persuasivas não o impediu de manter seu discurso fiel a um dos principais preceitos da Ordem dos Frades Menores: a simplicidade.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Paulus, 2002.
- _____. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1984.
- _____. *Contra Fausto*. Bibliothèque Abbaye Saint Benoît de Port-Valais. Não paginado. Disponível em: <<http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/index.htm>>. Acesso em: fev. 2015.
- _____. *Contra Felicem*. Bibliothèque Abbaye Saint Benoît de Port-Valais. Não paginado. Disponível em: <<http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/index.htm>>. Acesso em: fev. 2015.
- _____. *De la grâce de Jésus-Christ*. Bibliothèque Abbaye Saint Benoît de Port-Valais. Não paginado. Disponível em: <<http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/index.htm>>. Acesso em: fev. 2015.
- _____. Controverse avec les pélagiens. Bibliothèque Abbaye Saint Benoît de Port-Valais. Não paginado. Disponível em: <<http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/>>. Acesso em: fev. 2015.
- ALESSIO, Franco. Escolástica. In: LE GOFF, Jacques. *Dicionário temático do ocidente medieval*, v. 1. São Paulo: EDUSC, 2006.
- ANTÔNIO, Santo. *Obras completas*. Edição organizada por Henrique Pinto Rema. Porto: Lello e Irmão, 2000. 2 v.
- ARISTÓTELES. *Histoire des animaux*. Paris: Les Belles Lettres, 1969.
- _____. *Histoire des animaux*. Paris: Librairie Hachette, 1883. Não paginado. Disponível em <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/tableanimaux.htm>.
- _____. *Arte retórica e arte poética*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, [s.d.].
- _____. *Ética a Nicômaco*. Introdução, tradução e notas de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas Editora, 2009.
- AUERBACH, Erich. São Francisco de Assis na Comédia de Dante. In: _____. *Figura*. São Paulo: Ática, 1997.
- BEAULIEU, M. P. Pregação. In: LE GOFF, Jacques. *Dicionário temático do ocidente medieval*, v. 2. São Paulo: EDUSC, 2006.
- BERTHELOT, Anne; EGÉA, Fernand. *Textes français et histoire littéraire*. Paris: Éditions Fernand Nathan, 1984.

BIANCIOTTO, Gabriel (Org.). *Bestiaires du Moyen Age*. Edition Stock, 1995.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006.

BRUYNE, Edgar de. *Études d'esthétique médiévale*. Paris: Éditions Albin Michel, 1998. v. 1 e 2.

BYINGTON, Carlos Amadeu B. O Martelo das Feiticeiras – Malleus maleficarum à luz de uma teoria simbólica da história. In: KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *Martelo das feiticeiras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.

CAMPOS, Glícia Silva. Simbolismo animal: os sermões de Santo Antônio de Lisboa e o bestiário medieval. In: *Idade média: abordagens interdisciplinares*. Rio de Janeiro: PEM, 2009. p. 98.

CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Pecado. In: LE GOFF, Jacques. *Dicionário temático do ocidente medieval*. v.2. São Paulo: EDUSC, 2006.

CASSIANO. *Institutions cénobitiques*. Paris: E. Cartier, 1872. 268 p. Disponível em: <<http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/peres/cassien/cassien03.htm>>. Acesso em: fev. 2015.

CATRY, Patrick. *Épreuves du juste te mystère de Dieu: Le commentaire littéral du Livre de Job par saint Grégoire le Grand*, [s.d]. Disponível em: <http://www.patristique.org/sites/patristique.org/IMG/pdf/72_xviii_1_2_08.pdf>. Acesso em: fev. 2015.

CELANO, Tomás de. *Vida de São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.

CÍCERO. *De la invención retórica*. Trad. De Bulmaro Reyes Coria. México: Universidad Autónoma de México, 1997.

_____. *De la partición oratoria*. Introd., trad. e notas de Bulmaro Reyes Coria. México: Universidad Autónoma de México, 2000.

CÍCERO, Marcos Túlio. *De inventione*. De l'invention. Trad. Henri Bornecque. Paris: Garnier, [s.d.].

CÍCERO (Pseudo). *Retórica a Herênio*. Trad. Ana Paula C. Faria e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.

CRÓNICA DA ORDEM DOS FRADES MENORES (1209-1285). Ed. José Joaquim Nunes. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1918.

DENZINGUER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. [S.n.t.].

ELIADE, Mircea. *Dicionário das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

FLOS SANCTORUM. Ed. de José Antonio da Conceição Vieira. Lisboa: Tipografia Universal de Thomaz Quintino Antunes, 1869.

FRESNEDA, Francisco Matínez (Coord.). *Manual de filosofia franciscana*. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

FROHLICH, Roland. *Curso básico de história da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1987.

FUMAROLI, Marc. *L'âge de l'éloquence*. Paris: Éditions Albin Michel, 1994.

LE GOFF, Jacques. *A civilização medieval*. São Paulo: EDUSC, 2005.

_____; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: EDUSC, 2006. 2 v.

GONÇALVES, Joaquim Cerqueira. Cosmologia. In: MERINO, José Antônio. *Manual de Filosofia Franciscana*. Madrid: Ed. Bac, 2004, p. 209-248.

GREGORY, Tullio. Natureza. *Dicionário temático do ocidente medieval*, v. 2. São Paulo: EDUSC, 2006.

HANSEN, João A. *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. São Paulo: Hedra, 2006.

HARVEY, Paul. *Dicionário Oxford de literatura clássica grega e latina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

HAWTHORNE, G. F.; MARTINS, R. P.; REID, G. R. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Loyola, 2008.

HOLZHERR, Gerg. *A Regra de São Bento: guia para a vida cristã*. Organizado e traduzido para português por Dom Rui Duane G. Roy. OSB, 2012. Não paginado. Disponível em: <<http://www.msaojose.org/ver-artigo/128>>. Acesso em: fev. 2015.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2009.

ISER, Wolfgang. *O ato de leitura*. Trad. Johannes Kretschmer. São Paulo: Editora 34, 1996-1999.

ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías*. Texto latino, tradução e notas: J. O. Reta e M.-A. M. Casquero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

JAUSS, Hans Robert. A estética da recepção: colocações gerais. In: LIMA, Luiz Costa. *A literatura e o leitor*. 2. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 202. p. 67-84.

_____. *A história da literatura como provocação à teoria literária*. São Paulo: Ática, 1994.

_____. Littérature médiévale et théorie des genres. In: *THÉORIE des genres*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

JOÃO PAULO II. *Prefácio do Código de Direito Canônico promulgado por S.S. o Papa João Paulo II*. Conferência Episcopal Portuguesa. Lisboa: Apostolado da Oração, 1983.

JOBIM, José Luís. O trabalho teórico na história da literatura. In: _____. *Formas da teoria: sentidos, conceitos, políticas e campos de força nos estudos literários*. 2. ed. Rio de Janeiro: Caetés, 2003. p. 117-133.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O martelo das feiticeiras*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1993.

LOBRICHON, Guy. Bíblia. In: LE GOFF, Jacques. *Dicionário temático do ocidente medieval*. v.1. São Paulo: EDUSC, 2006.

LOMBARDO, Pedro. *Les quatre livres des sentences*. Paris: Éd. Du Cerf, 2014.

LOYN, Henry R. (Org.). *Dicionário da Idade Média*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

MACHADO, Jefferson E. dos Santos. O uso simbólico dos animais na obra antoniana. In: *Atas da VI Semana de Estudos Medievais*. Rio de Janeiro: 2006. p. 188-195. Disponível em: <http://www.pem.historia.ufrj.br/arquivo/atas_visemana.pdf>. Acesso em: 2010-2014.

MAGNO, Gregório. *Regla pastoral*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1993.

_____. *Morales sur Job*. Sources chrétiennes n. 525. Paris: Le Cerf, 2009.

MALEVAL, Maria do Amparo Tavares. *Peregrinação e poesia*. Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 1999.

_____. A retórica antiga e a prédica medieval. Um exemplo jacobeu. In: BASTOS, Mário Jorge da Motta et al (Org.). *Atas do I Encontro Regional da Associação Brasileira de Estudos Medievais*. Rio de Janeiro: H. P. Comunicação, 2007. p. 248-255.

_____. Da retórica medieval. In: *Idade média: abordagens interdisciplinares*. Rio de Janeiro: PEM, 2009, p. 138.

MALEVAL, Maria do Amparo Tavares (Org.). *Atas do III Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM*. Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 2001.

_____. *Atualizações da idade média*. Rio de Janeiro: UERJ, 2000.

MALAXECHEVERRÍA, 2008, Ignácio (Org.). *Bestiário Medieval*. Madrid: Ediciones Siruela, 2008.

MERINO, José Antonio; FRESNEDA, Francisco Martínez. *Manual de filosofia franciscana*. Petrópolis: Vozes, 2006.

MILLEMANN, Paul. Les sept péchés capitaux. *La Revue réformée*, n. 267, 2013. Disponível em: <larevuereformee.net/auteur/millemann-paul>. Acesso em: jan. de 2015. Não paginado.

MITTERAND, Henri. *Textes Français et histoire littéraire: Moyen-Âge*. Paris: Nathan, 1991.

MURPHY, J. James. *La retórica en la Edad Media*. México: Fondo de la Cultura econômica, 1986.

PASTOUREAU, Michel. Símbolo. In: LE GOFF, Jacques. *Dicionário temático do ocidente medieval*. v. 2. São Paulo: EDUSC, 2006.

PÉCORA, Alcir. Para ler Vieira: as três pontas das analogias nos sermões. *Floema. Caderno de Teoria e História Literária*, Vitória da Conquista, v. 1, n.1, p. 29-36, 2005.

_____. (Org.) *Sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: Hedra, 2000, 2002 (v.1 e v. 2).

PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. *História da idade média: textos e testemunhas*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. História literária e julgamento de valor. In: *Atlas literaturas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PINHO, Frei Antônio de Almeida (Org.). *Vida primeira de Santo Antônio*, também denominada “Legenda Assidua”. Fontes franciscanas II: Santo Antônio de Lisboa: biografias e sermões. Braga: Editorial Franciscana, 1998. v. 1.

PLATÃO. Fédon. In: *Diálogos*. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.

_____. *Fedro*. Lisboa: Guimarães Editores, 1989.

PLÍNIO, o Velho. *Histoire naturelle*. Paris: Dubochet, 1848-1850. Édition d'Émile Littré. Não paginado. Disponível em: <<http://remacle.org/bloodwolf/erudits/plineancien/>>. Acesso em : 2012-2015.

_____. *Histoire naturelle*. Paris: Gallimard, 1999.

PORTER, J. R. *A Bíblia*. São Paulo: Publifolha, 2009.

REALE, Giovanni. *História da filosofia*. São Paulo: Paulus, 2007. v. 2.

REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

REMA, Henrique Pinto (Org.). *Introdução a Santo António de Lisboa: obras completas*. Porto: Lello e Irmão, 2000. 2 v.

RETÓRICA a Herênio. Trad. e introd. de Ana Paulo Celestino e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.

ROESLER, Cláudia Rosane. A estabilização do direito canônico e o decreto de Graciano. *Revista Sequencia*, n. 49, p. 9-32, dez. 2004. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php>>. Acesso em: fev. 2015.

SESBOUÉ, Bernard. *História dos dogmas*. São Paulo: Edições Loyola, 1996. v. 4.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. O IV Concílio de Latrão: heresia, disciplina e exclusão. In: SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 3. *Anais da...*, 1995, p. 95-101.

_____; SILVA, Leila Rodrigues da (Org.). *Atas da VI Semana de Estudos Medievais*. Rio de Janeiro: PEM/UFRJ, 2006.

SINGUL, Francisco. *O caminho de Santiago*. A peregrinação ocidental na idade média. Traduzido por Maria do Amparo Tavares Maleval. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

VARANDAS, Angélica. A Idade Média e o bestiário. *Medievalista on line*, v. 2, n.2. Disponível em: <www.fcsh.unl.pt/iem/medievalista>. Acesso em: dez. 2014.

TURZA, Claudio García. *Las glosas del Códice Albeldense*: breve exposición de sus características generales y presentación de las de interés para el estudio del iberorromance primitivo. Disponível em: <<http://www.um.es/cepoat/antig%C3%BCedadycristianismo>>. Acesso em: fev. 2015.

VERÇOSA FILHO, Elcio. Paixões e demônios: as figuras do mal na psique e seu significado na doutrina ascética de Evágrio Pôntico. *Revista Último Andar*, n. 24, dez.2014. p. 95 – 137. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php>>. Acesso em: jan. 2015.

VINCENT-CASSY, Mireille. Les animaux et les péchés capitaux: de la symbolique à l'emblematique. In: *Actes des Congrès de la Société des historiens médiévalistes de l'enseignement supérieur public*. 15e. congrès. Toulouse, 1984. Le monde animal et ses représentations au Moyen-âge (XIe – Xve siècles). p. 121-132. Disponível em: <http://www.persée.fr/web/revues/home/prescript/article/shmes_1261-9078_1985_act_15>. Acesso em: dez. 2014.

WOENSEL, Maurice Van. *Simbolismo animal medieval*: os bestiários. João Pessoa: UFPB Editora Universitária, 2001.

ZERNER, Monique. Heresia. In: LE GOFF, Jacques. *Dicionário temático do ocidente medieval*. v.1. São Paulo: EDUSC, 2006.

ZUCKER, Arnaud. *Physiologos*. Le bestiaire des bestiaires. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2005.