



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Letras

Émili Feitosa de Freitas Olenchuk

Os sermões de santo Antônio de Lisboa/ de Pádua:

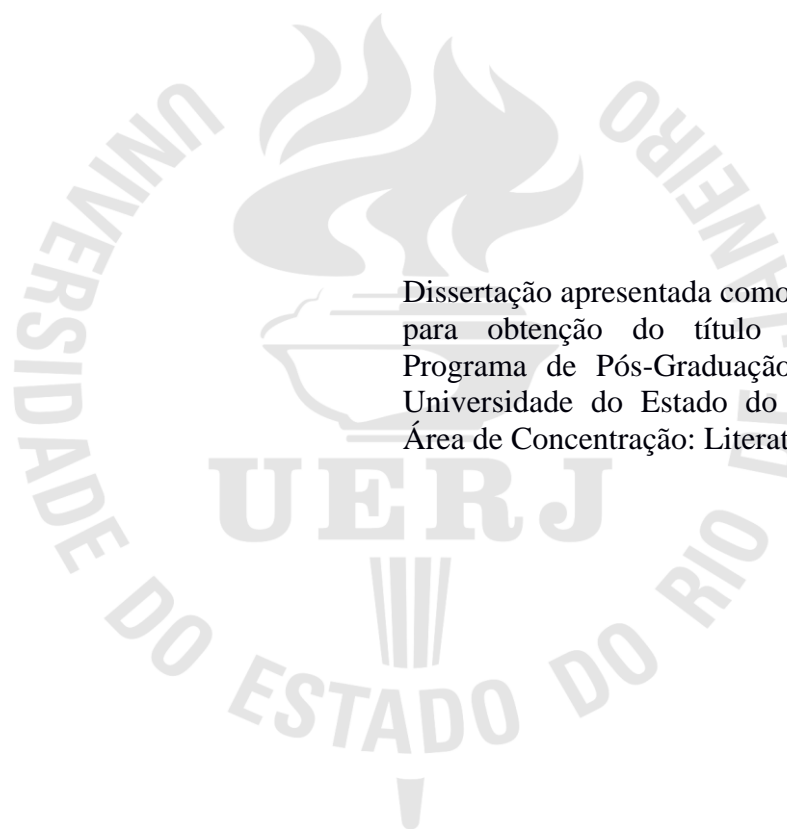
Elementos retóricos, teológicos e contextuais

Rio de Janeiro

2015

Émili Feitosa de Freitas Olenchuk

**Os sermões de santo Antônio de Lisboa/ de Pádua:
elementos retóricos, teológicos e contextuais**



Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Literatura Portuguesa.

Orientadora: Profa. Dra. Maria do Amparo Tavares Maleval

Rio de Janeiro

2015

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

O45	<p>Olenchuk, Êmili Feitosa de Freitas. Os sermões de santo Antônio de Lisboa, de Pádua: elementos retóricos, ideológicos e contextuais / Êmili Feitosa de Freitas Olenchuk. – 2015. 84 f</p> <p>Orientadora: Maria do Amparo Tavares Maleval. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Letras.</p> <p>1. Antônio, de Pádua, Santo, 1195-1231 – Crítica e interpretação - Teses. 2. Antônio, de Pádua, Santo, 1195-1231. Sermões – Teses. 3. Retórica medieval – Teses. 4. Análise retórica – Teses. 5. Pregação – Teses I. Maleval, Maria do Amparo Tavares. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Letras. III. Título.</p> <p>CDU 869.0-95</p>
-----	---

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

Assinatura

Data

Émili Feitosa de Freitas Olenchuk

**Os sermões de santo Antônio de Lisboa/ de Pádua:
Elementos retóricos, teológicos e contextuais**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Literatura Portuguesa

Aprovado em 25 de março de 2015.

Banca Examinadora:

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

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

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

Rio de Janeiro

2015

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a minha amada mãe,
companheira, guerreira e sonhadora juntamente comigo.

AGRADECIMENTOS

A *Yaweh El.Shaddai*, O Deus Todo Poderoso.

À professora Dra. Maria do Amparo Tavares Maleval, pela confiança nesta pesquisa, pela disposição em orientar os meus estudos e principalmente pela paciência. Sou eterna devedora de seus ensinamentos.

À professora Cláudia Amorim, pelas críticas construtivas que iluminaram muitos pontos de minha pesquisa.

Aos professores Andréia Cristina Frazão e Henrique Marques Samyn por tão gentilmente participarem da examinação do meu trabalho. Sinto-me profundamente honrada com a presença de vocês.

Ao meu querido avô por me apresentar ao mundo da literatura e da teologia e por me permitir viver as melhores experiências culturais que um dia eu poderia desejar. Obrigada por todo o investimento. Os estudos são a minha melhor herança.

Aos meus pais por todo empenho, carinho e dedicação na árdua tarefa de educar um filho. Sou feliz em tê-los comigo.

Ao meu esposo Zeus Olenchuk pela compreensão em momentos de ausência e paciência em momentos de grande estresse.

Também agradeço aos meus familiares e amigos que de algum modo me ajudaram nestes anos de estudos.

RESUMO

OLENCHUK, Emili Feitosa de Freitas. *Os sermões de santo Antônio de Lisboa/ de Pádua: elementos retóricos, teológicos e contextuais*. 2015. 93 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Portuguesa) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

Santo Antônio de Lisboa / de Pádua viveu entre 1191 e 1231, período conhecido como Baixa Idade Média (século XIII ao XV), estudou nos centros de ensino mais proeminentes de Portugal em sua época, Mosteiro de São Vicente e Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, o que lhe possibilitou assimilar vasto conhecimento que seria usado posteriormente na pregação e no combate aos hereges, sobretudo os cátaros. Em uma época de efervescência religiosa, em que os fiéis exigiam maior participação na vida eclesiástica, e de crescentes críticas, os movimentos mendicantes foram o sustentáculo de Roma: os dominicanos com os estudos e com a pregação, e os franciscanos com a pregação por meio sobretudo da vida exemplar. É também nesse período que tem início o estabelecimento de uma arte de pregar medieval, que possui como referência a própria prédica dos primórdios do Cristianismo, baseando-se principalmente em Jesus Cristo e no apóstolo Paulo; nos Padres da Igreja, sobretudo Santo Agostinho e Gregório Magno; e, enfim, em diversos preceptores do século XIII. Santo Antônio valeu-se de todo o conhecimento adquirido nos mosteiros pelos quais passou e da *ars praedicandi* do período, mostrando-se bastante familiarizado com as questões de seu tempo. Critica severamente aos sacerdotes iníquos, organiza de forma sistemática a teologia da Trindade e se põe como eco estrondoso do IV Concílio de Latrão. Em seus sermões é possível verificar a presença de vários elementos persuasivos que possuem como objetivo alcançar a benevolência do ouvinte e, assim, atingir o propósito máximo, no dizer de Santo Agostinho: instruir para convencer e comover. Para alcançar tal propósito, fez amplo uso das *cláusulas*, das Ciências Naturais, dos Pais da Igreja, de escritores pagãos e dos bestiários medievais. Este último foi de vital importância principalmente na pregação contra os hereges cátaros, que negligenciavam a natureza como algo puro e de onde se poderia retirar preceitos espirituais ocultos. São esses os objetos, textuais e contextuais, a serem observados na presente dissertação.

Palavras-chave: Sermão. Santo Antônio. Retórica. Idade Média.

RESUMEN

OLENCHUK, Emili Feitosa de Freitas. *Sermones de San Antonio de Lisboa/Padua: elementos retóricos, teológicos e contextuais*. 2015. 93 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Portuguesa) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

San Antonio de Lisboa/Padua vivió entre 1191 y 1231, periodo conocido como Baja Edad Media (siglo XIII al XV), estudió en los centros de enseñanza más prominentes de su época, Monasterio de San Vicente y Monasterio de Santa Cruz de Coímbra, lo que le permitió asimilar amplio conocimiento que sería usado posteriormente en la predicación y en el combate a los herejes, sobretodo en contra a los cátaros. En una época de efervescencia religiosa, en la cual los fieles exigían mayor participación en la vida eclesiástica y de crecientes críticas, los movimientos mendicantes fueron el sustento de Roma: los dominicanos con los estudios y con la predicación, y los franciscanos con la predicación por medio de una vida ejemplar. Es en ese periodo también que se inicia el establecimiento de un arte de predicar medieval, que tiene como referencia la propia prédica de los orígenes del Cristianismo, basándose principalmente en Jesucristo y en el apóstol Pablo; en los Padres de la Iglesia, sobretodo San Agustín y Gregorio Magno; y, por fin, en diversos preceptores del siglo XIII. San Antonio se muñó de todo el conocimiento logrado en los monasterios por los cuales pasó y de la *ars praedicandi* del periodo, presentándose bastante familiarizado con las cuestiones de su tiempo. Critica con severidad a los sacerdotes inicuos, organiza de manera sistemática la teología de la Trinidad y se hace como eco estruendoso del IV Concilio de Letrán. En sus sermones se puede verificar la presencia de varios elementos persuasivos que tienen como objetivo alcanzar la benevolencia del oyente y, de ese modo, lograr el propósito mayor, en el dicho de San Agustín: instruir para convencer y conmover. Para alcanzar tal intento hizo amplio uso de las *cláusulas*, de las Ciencias Naturales, de los Padres de la Iglesia, de los escritores paganos y de los bestiarios medievales. Este último de vital importancia sobretodo en la predicación contra los herejes cátaros que descuidaban la naturaleza como algo puro y de donde se podría retirar preceptos espirituales ocultos. Estos son los objetos, textos y contenidos, que deben ser observadas en esta tesis.

Palabras-clave: Sermón. San Antonio. Retórica. Edad Media.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	8
1	SANTO ANTÔNIO, A SUA ÉPOCA E A ARTE DE PREGAR	10
1.1	Dados biográficos de Santo Antônio	10
1.2	Um recuo no tempo	16
1.3	O crescimento urbano, catalisador das transformações religiosas	27
1.4	A <i>Ars praedicandi</i> medieval	38
2	ANÁLISE DOS SERMÕES DE SANTO ANTÔNIO	49
2.1	Características gerais dos sermões de Santo Antônio	49
2.2	A Teologia antoniana: Deus, Jesus Cristo, Espírito Santo, a Virgem Maria e os Anjos	59
2.3	Os Sacramentos	63
2.4	A Igreja e a sociedade medieval: o modelo de religioso ideal	69
2.5	O mundo, o homem, a alma e a morte	75
	CONCLUSÃO	79
	REFERÊNCIAS	82

INTRODUÇÃO

Os sermões antonianos parecem, em uma primeira leitura, serem de fácil interpretação e análise. Contudo, o estudioso que sobre eles se debruça percebe que a densidade e a profundidade do saber que ali se apresenta vão muito além de breves leituras. É preciso ler sob diversos ângulos a fim de se extrair o máximo possível de conhecimento. Eles estão dentro do universo das hagiografias. O estudo destas (*hagio*= santos; *grafia*= escrita) compreende a análise crítica de textos cuja temática envolve os santos e seus cultos. Por meio de tais obras é possível depreender um elevado valor histórico que vai além de fenômenos religiosos ou teológicos, pois refletem aspectos da sociedade em que foram produzidos, convertendo-se, portanto, numa importante fonte literária e histórica.

É bem verdade que o culto aos santos teve início na Igreja Antiga, porém foi na Idade Média que centros de veneração se difundiram e textos hagiográficos foram produzidos em maior escala. Segundo Andréia Frazão, em *Hagiografia e História* (2008), as penínsulas Ibérica e Itálica eram as mais romanizadas e urbanizadas, o que favorecia o desenvolvimento intelectual e cultural, bem como uma maior produção de textos hagiográficos.

A hagiografia de santo Antônio não aponta milagres realizados pelo santo em vida, o que pode, em algumas circunstâncias, colocar em questionamentos sua santidade. É de conceito geral que um santo é assim caracterizado devido aos seus poderes taumaturgos, mas em toda a Bíblia a palavra santidade não está somente relacionada à realização de milagres; ela está ligada a tudo o que se aproxima mais diretamente de Deus e tem uma relação muito maior com as virtudes do homem do que propriamente com um fato sobrenatural. O santo é, então, aquele que atrai não simplesmente por que oferece uma conquista material, mas, principalmente, por causa do conforto emocional e espiritual que proporciona a todos os que a ele se achegam.

Em Portugal, Fernando Martins, nome de Santo Antônio antes de ingressar na ordem franciscana, foi iniciado e apresentado à doutrina e fé católica, às *Sagradas Escrituras* e às obras de Teologia. É também nesse país que dá seus primeiros passos na vida religiosa e recebe uma estrutura cultural e intelectual maciça que marca toda sua trajetória apostólica e influência de forma determinante seus sermões. Por isso, a história do futuro Santo Antônio em sua terra natal não pode ser desprezada ou relegada a algumas linhas ou breves reflexões, conferindo também uma importante matéria para a Literatura Portuguesa.

O período em que os sermões foram escritos foi de efervescência religiosa e também um período em que uma nova arte da pregação medieval encontrava-se no ápice do desenvolvimento. Santo Antônio utilizou vastamente todo o sistema disponível da nova prédica que se avultava. Mediante seu bom desempenho, que conciliava conhecimento e humildade, Francisco de Assis nomeou-o o primeiro mestre da Ordem Franciscana com a incumbência de preparar um novo modelo de franciscano: um que pregasse não apenas pelo exemplo, mas também pelo conhecimento, visto que entre os hereges havia pessoas muito bem preparadas.

Mediante isso, o objetivo principal da presente pesquisa é observar os elementos retóricos poéticos presentes nos sermões e suas ligações com a *ars praedicandi* do período. Para isso, fez-se necessário analisar o contexto histórico em que estava inserido santo Antônio, fazer uma recapitulação sobre a retórica clássica e medieval e, por fim, analisar os sermões a fim de extrair deles a doutrina antoniana, a situação da Igreja no tempo em que vivia o frade por meio das críticas que fez aos sacerdotes e observar como os sermões serviam aos ideais dos cânones do IV Concílio de Latrão, os quais são traduzidos em termos religiosos e morais.

Para se chegar a um resultado satisfatório, foram consultadas as seguintes fontes: os *Sermões* de santo Antônio traduzidos e organizados por Henrique Pinto Rema, e publicados em Portugal pela Lello e Irmão em 2000; os cânones do IV Concílio de Latrão; e, para a comparação dos sermões que utilizam a alegoria animal, foram utilizadas, além das obras de referência como *História dos animais*, de Aristóteles, e *História natural*, de Plínio, o *Simbolismo animal medieval: os bestiários*, de Maurice van Woensel, que contém uma compilação de vários bestiários medievais.

1 SANTO ANTÓNIO, A SUA ÉPOCA E A ARTE DE PREGAR

1.1 Dados biográficos de Santo Antônio

As lendas sobre Santo Antônio possuem as características comuns de todas as hagiografias medievais: enaltecem a santidade e os milagres. A *Legenda Prima* ou *Assídua*, principal biografia sobre o santo e escrita logo após a sua morte, foi escrita em 1232 por um frade franciscano cuja identidade nos é desconhecida. Interessante notar que frei Antônio não realizou milagres em vida, mas apenas após sua morte, o que não tira de sobre si a glória, visto que toda sua vida foi sã.

Fernando Martins, nome de Santo Antônio antes de ingressar na ordem franciscana, nasceu em 1190¹, na cidade de Lisboa. Estudou na escola criada junto à catedral da Sé de Lisboa, permanecendo ali por mais ou menos sete anos. A *Legenda Prima* omite dados sobre o período em que passou nessa escola, mas certamente foi o lugar onde aprendeu a ler e a escrever e onde recebeu sua primeira instrução religiosa em conformidade com o desejo de seus pais:

5. Não é de admirar, pois, que o entreguem para ser impregnado das sagradas letras na referida Igreja da Santa Mãe de Deus e, por um feliz presságio, confiam à educação dos ministros de Cristo aquele que há de ser o seu arauto (PRIMEIRA VIDA, 1998, p. 35).

Segundo Francisco da Gama Caeiro (1995), as escolas catedrais surgiram da necessidade de valorização espiritual do clero e da preocupação da igreja com o preparo intelectual de seus sacerdotes com o fito de atenderem às novas exigências do mundo cristão. A preparação dos clérigos era tão importante que o Concílio de Latrão I determinou a presença de um mestre-escola para ensinar gratuitamente não somente aos clérigos, mas também aos alunos pobres. As matérias de maior prestígio eram as *Escrituras* e a Gramática, as quais foram confirmadas pelo Concílio de Latrão IV. Por volta dos seus quinze anos, fugindo dos impulsos da carne, ingressou no Mosteiro de São Vicente de Fora, pertencente à Ordem dos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho, localizado nas cercanias de Lisboa, onde

¹ A data de nascimento de Santo Antônio é imprecisa. Muitos estudiosos defendem o ano de 1195; no entanto, segundo exames médicos antropológicos dos restos mortais de Santo Antônio, realizados em 1981, afirmam que o mesmo morreu com aproximadamente 40 anos, o que muda sua data de nascimento para 1190.

obteve uma vasta cultura que influenciou toda a sua forma de ensinar e pregar, visto que os Cônegos Regrantes eram bem cuidadosos no tocante aos assuntos espirituais e culturais.

2. Entrando, pois, na idade núbil, e sentindo-se tumultuosamente agitar por concupiscências ilícitas, não largou as rédeas aos prazeres da adolescências; mas sobrepondo-se à frágil condição humana, refreou com ímpeto as ousadias da carne.
 3. Dia a dia, lhe aumentava o aborrecimento do mundo, e ao ensaiar os primeiros passos em seus caminhos, fugiu, receoso de que se lhe pegasse a poeira da felicidade terrena, que o tolhesse de caminhar para o Senhor, como animosamente havia determinado (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 35-36).

A escolha por esse mosteiro não está esclarecida. Uma hipótese bastante pertinente é a de que o programa das escolas eclesiásticas estava organizado de forma que facilitasse uma decisão para a vida religiosa. Caeiro confirma tal hipótese e ainda sublinha que, por falta de maiores opções para darem continuidade aos estudos, os jovens se interessassem mais pela vida nos mosteiros graças ao excelente ambiente cultural que propiciava. Aliando, portanto, a vontade e as virtudes de Fernando à proximidade do mosteiro de sua residência, à proteção real, aos investimentos do rei e dos nobres, à reputação dos priores e à fama dos milagres ali obtidos, São Vicente tornara-se lugar ideal para a continuação de seus estudos. Não apenas por motivos culturais e políticos, mas também por motivos espirituais, visto que, enquanto a maioria das ordens religiosas investia na relação com o divino, os Cônegos Regrantes investiam também na relação com os homens.

Vale lembrar que a vida dos Cônegos Regrantes era parecida com a dos franciscanos, abraçada por Fernando mais tarde. Na regra de Santo Agostinho, os irmãos viviam em mosteiros, repartiam os bens, viviam de doações e saíam para atuar como sacerdotes e bispos da igreja na África. O que os diferencia dos franciscanos é que estes, além de dependerem também de doações e pequenos trabalhos em troca de comida, não podiam possuir nenhum tipo de moradia ou mosteiro; não tinham função como sacerdotes e eram avessos à prática dos estudos por temerem o orgulho que os letrados demonstravam.

Embora fosse um mosteiro atrativo, devido aos incessantes contatos importunos de amigos e familiares, muda-se para o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, distante 200 km de Lisboa, a fim de alcançar o sossego que tanto almejava para sua vida religiosa. Nesse mosteiro terá maior possibilidade de crescimento intelectual, visto que muitos cônegos que ali ensinavam haviam cursado a Universidade de Paris, o grande centro intelectual da época.

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 (PRIMEIRA VIDA, 1998, p. 36).

Apesar do alto grau intelectual oferecido pela instituição, Fernando novamente se decepcionou, pois problemas políticos e religiosos, tais como o nicolaísmo e a simonia, adentravam as portas da igreja. Entretanto, foi nesse mosteiro que teve contato com os franciscanos, grupo religioso marcado pela simplicidade, apego à pobreza e pregação por meio do exemplo. Possivelmente, o que chamou a atenção de Fernando foi o contraste da pobreza e humildade desse grupo com as riquezas e extravagâncias dos cônegos. Todavia, foi após o contato com restos mortais de franciscanos decapitados por pregarem aos mouros que Fernando teve maior impulso para trocar de Ordem. A motivação para adotar o hábito franciscano ocorreu diante da possibilidade de martírio que a viagem a Marrocos oferecia, tornando-se o ponto de partida da trajetória que culminaria em coroação de santidade.

(...) ouvindo servo de Deus 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 a armadura do zelo e dizia para si: Oh! Se o Altíssimo se dignasse de fazer-me participante da coroa destes mártires! Oh! Se a espada do verdugo me encontrasse de joelhos, e já em acção de estender o pescoço, em nome de Jesus! Acaso chegarei a ver o que mais desejo? Acaso terei essa ventura? (PRIMEIRA VIDA, 1998, p. 37-38).

Após tomar o hábito, não sem muitas preces, Fernando Martins adota o nome de Antônio. Assim que foi dada autorização, Antônio embarca para Marrocos, mas adocece gravemente e assim permanece por todo o inverno. Na tentativa de retornar a Coimbra, o barco em que estava, por causa de uma tempestade, é levado a aportar no litoral da Sicília, Itália, onde toma conhecimento da realização do que ficará conhecido como Capítulo das Esteiras.

3. Mas conhecendo o Altíssimo a natureza do homem, resistiu-lhe frontalmente com a grave doença que o açoitou duramente, durante todo o inverno. 4. Assim aconteceu que, não vendo nada do seu propósito concretizado de modo favorável, voltaria obrigado à terra natal para recuperar ao menos a saúde do corpo.

5. Enquanto navegava, quando se dispunha a demandar os territórios da Espanha, impelido pelos ventos, foi-se encontrar nas costas da 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 (PRIMEIRA VIDA, 1998, p. 39-40).

Terminado o capítulo, os frades seguem para o acampamento dos seus respectivos

ministros, mas Antônio, um novo minorita, ainda desconhecido, não é requisitado por ninguém e fica sob os cuidados do ministro geral. Antônio pede para que seja entregue aos cuidados do ministro geral dos Frades na Romagna e após a permissão pede-lhe que ensine os rudimentos da disciplina espiritual.

4. Frei Graciano, cativado pela sua admirável devoção, anuiu aos desejos do varão de Deus e, uma vez recebido, levou-o para a Romagna. 5. Aqui, tendo o varão de Deus, por disposição do Senhor, chegado, obtido a licença, subiu devotamente ao ermo de Monte Paolo e, esquecidas as multidões do século, penetrou nos recantos mais íntimos da quietude (PRIMEIRA VIDA, 1998, p. 40).

A notoriedade de Santo Antônio teve início na cidade de Forlì, em 1222. Na ocasião, alguns frades franciscanos e dominicanos para lá se dirigiram a fim de receberem a ordenação sacerdotal, o que leva a crer que algum conhecimento de teologia possuíam. Na falta de um pregador para a ocasião, o ministro geral da ordem franciscana ordenou que frei Antônio fizesse a pregação, a qual surpreendeu os que ali estavam presentes devido ao vasto conhecimento bíblico e a simplicidade com que era apresentado.

(...) 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 em extremo, ouviam mui atentos, todos sem exceção, a pregação do servo de Deus. Se a inesperada elevação das suas sentenças assombrava os ouvintes, não menos o espírito com que falava e a sua ardentíssima caridade os edificava (PRIMEIRA VIDA, 1998, p. 42).

Descoberto o dom da ciência de Antônio, em fins de 1223, torna-se o primeiro mestre de teologia dos franciscanos, a pedido do próprio Francisco de Assis, o qual lhe envia uma carta de autorização:

Eu, Francisco, saúdo a Frei Antônio, meu bispo. Gostaria muito que ensinasses aos irmãos a sagrada teologia, contanto que nesse estudo não extingam o espírito da santa oração e devoção, segundo está escrito na Regra. Passar bem (REIS, 1997).

Tal carta, durante muito tempo, atraiu para si dúvidas a respeito de sua autenticidade devido a sua variante literária; entretanto, em 1949, Padre K. Esser (ZAVANOLLI, 1995, p.205) cuidou de sua edição crítica, resolvendo definitivamente o debate sobre sua autenticidade. A permissão dada a Frei Antônio não deve ser analisada simplesmente sob o prisma de autorização legal à pregação, mas deve ser vista também como uma bênção dada pelo pai dos franciscanos, reconhecendo em Antônio a capacidade e humildade necessárias para levar adiante a pesada obra de pregador e mestre. Não deve também ser vista como uma

traição ao ideal primitivo da Ordem, mas como uma evolução desejada e necessária.

Sua pregação era de tal forma atrativa e sua eloquência de tal forma expedita que o próprio Papa Gregório IX o chamou de Arca do Testamento. Atraía a todos os que a ele se achegava, não somente cristãos, mas também hereges. Destaca-se o seu bom desempenho na cidade de Rimini e o famoso caso apresentado pela *Legenda Assídua* do heresiarca de nome Bononillo, um herege que se converteu graças a pregação de Antônio, se confessou e prometeu seguir devotamente até o fim as recomendações da Santa Igreja:

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 Rimini. Aqui, tendo visto muita gente levada pelo erro da heresia, convocada de imediato toda a população da cidade, começou a 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 (PRIMEIRA VIDA, 1998, p. 43).

Contudo, a legenda *Flos Sanctorum*, no capítulo que aborda “A vida do beaventurado Sancto Antonio de Pádua”, expõe que a atenção dos hereges foi conquistada graças a um milagre, conhecido como o “milagre dos peixes”, em que santo Antônio dirige sua pregação aos peixes já que os hereges não lhe davam atenção, e os animais se comportavam de forma que pareciam compreender a mensagem do pregador:

(...) assi como se aconteceu seendo elle huu dia, por causa dos mesmos hereges 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 forõ mortas mas a elles fora dada vida e andar per todo o mundo. E outrosy, como sempre se lee, Nosso Senhor comer sempre peyxes e nunca carne, senõ na Ceea ho cordeyro e outras cousas. E a multido dos peixes se ajuntou a ouvir a preegaça cõ as cabeças sobre a água, estando os pequenos mais pertos e os grãdes mais lõge e, dando-lhes sua bençã, se forã em paz. O qual veendo-o os hereges tornarõ-se a Deos (FLOS SANCTORUM, 1869, p. 653).

Em 1227, os confrades pedem que santo Antônio escreva seus ensinamentos a fim de que os mesmos sirvam de lições. O santo, assim, escreve os *Sermões Dominicais* e *Sermões Festivos*, em Pádua, pois “havia experimentado a fé sincera de seus habitantes e se lhes afeiçoara por laços de caridade, atraído pela sua extraordinária dedicação (...)” (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 45).

A cidade de Pádua o recebeu com tanta dedicação que por ela santo Antônio mais ainda se dedicou ao seu mister. O número de pessoas que se reuniam para ouvir-lhe os

sermões era tão grande que as igrejas já não mais comportavam esses fiéis; era necessário lugares abertos e espaçosos. Havia grande devoção durante as mensagens.

7. Todos e cada um escutavam com tão grande desejo o que dizia que, não obstante muitas vezes, como consta, assistiram à pregação trinta mil homens, nem sequer se ouvia um sinal de clamor ou murmúrio de tão grande multidão; pelo contrário, um silêncio prolongado, como se fora um só homem, todos escutavam o orador com os ouvidos da mente e do corpo atentos. (...)

9. No final, no calor da devoção, as mulheres de tesouras em punho, cortavam-lhe a túnica na ponta da franja e, quem pudesse ao menos tocar-lhe na franja do hábito, tinha a convicção de que haveria de ser feliz (VIDA PRIMEIRA, 1998, p.47).

Aproximadamente quinze dias antes da sua morte, santo Antônio recebe a revelação divina da mesma, mas a ocultou a fim de que não desestimulasse os frades. Dizia apenas que a cidade de Pádua seria honrada muito em breve com um notável acontecimento. Então, foi açoitado por grave enfermidade física e pediu que fosse levado a Pádua, à Igreja de Santa Maria. Seu companheiro de peregrinações, Rogério, se encarregou de lhe atender o pedido mesmo que os demais frades estivessem em desacordo. Próximo à cidade, encontraram Frei Vinoto, que se dirigia a Campo de Sampiero justamente com o fito de visitar Antônio. Percebendo a debilidade da saúde do santo franciscano, Vinoto implora que o levem a Arcella, no acampamento dos irmãos. Lá, sua saúde piorou drasticamente, sendo necessário que os irmãos o ungissem com o óleo da sagrada Unção:

Tendo-se acercado dele um irmão para lhe conferir a sagrada unção, como é costume, fixando-o, o bem-aventurado Antônio diz: Irmão, não é necessário que me faças isso; eu já tenho esta unção dentro de mim; em todo o caso é para mim um bem e agrada-me (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 55-56).

Em 13 de junho de 1231 Santo Antônio faleceu. Os frades, temendo o impacto da notícia sobre a população, tentaram manter oculta a informação do seu falecimento, mas tal empreitada foi impossível:

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!” Quando o povo ouviu estes brados, acorreu a Arcella, em grossas fileiras, e completamente esquecido de sua profissão, com a qual angariava o pão de cada dia, como um enxame de abelhas, assedia a residência dos frades (PRIMEIRA VIDA, 1998, p. 56).

Foi preciso mobilizar as personalidades mais influentes do mundo religioso e laico a fim de retirar o corpo da casa dos frades e conduzi-lo até à Igreja de Santa Maria, em Pádua. Uma enorme procissão com velas acesas seguiu o caixão e muitos tentaram tocar o corpo a

fim de conseguir a última benção. Os que o não conseguiam tocar, por causa da multidão, lançavam cordões ou pedaços de pano sobre o caixão e os puxavam de volta.

14. Por último, formou-se um cortejo enorme de povo que, por causa da multidão, não podiam atravessar a cidade todos juntos, ao contornar então através das praças, aldeias e subúrbios da cidade, em marcha apressada, passavam à frente da procissão.
15. Todos os que podiam segurar velas acesas levavam-nas nas mãos. E era tanta a profusão de luminárias que a cidade inteira parecia arder em brasa de fogo (PRIMEIRA VIDA, 1998, p. 66).

Quase um ano após a sua morte, em 30 de maio de 1232, santo Antônio foi canonizado, sob o pontificado do Papa Gregório IX:

9. De pé, o pastor da Igreja, inundado de santa satisfação, eleva as mãos ao céu e, invocando o nome da Santíssima Trindade, insere no catálogo do santo o mui bem-aventurado Antônio, e ordena que a festa da sua morte se celebre no dia do seu passamento, para louvor e glória do Pai, do Filho e do Espírito Santo, a quem pertence a honra o império por todos os séculos dos séculos. Amém
10. Aconteceram estas coisas na cidade de Espoleto, no ano do Senhor mil duzentos e trinta e dois, na quinta indicação, em o dia de Pentecostes, no ano sexto do Pontificado do Senhor Papa Gregório IX (PRIMEIRA VIDA, 1998, p. 75).

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

1.2 Um recuo no tempo

No século I, os apóstolos viviam em fraternidade. De acordo com Atos 4:32-37, todos os bens arrecadados eram divididos entre os crentes e de nada tinham falta². Entretanto, com a expansão da fé cristã aos povos gentios³, por meio da pregação sobretudo do apóstolo Paulo, a necessidade de não se impor sobre os novos na fé o mesmo jugo que pairava sobre os judeus convertidos tornava-se uma realidade cada vez mais urgente. Tão urgente que obrigara Paulo e Barnabé irem ao encontro de Pedro, em Jerusalém, com o intuito de discutirem sobre a

² “E era um o coração e a alma da multidão dos que criam, e ninguém dizia que coisa alguma do que possuía era sua própria, mas todas as coisas lhes eram comuns. (...) Não havia entre eles necessitado algum; porque todos os que possuíam herdades ou casas, vendendo-as traziam o preço do que fora vendido, e o depositavam aos pés dos apóstolos.” (BÍBLIA. Português. *Bíblia de Referência Thompson*. 12 ed. Brasil: São Paulo, 2000).

³ Gentio: aquele que segue a religião não cristã.

situação com os demais apóstolos e anciãos⁴.

É bem verdade que não chegaram pacificamente a uma conclusão. Alguns defendiam a circuncisão dos novos convertidos e a observância da lei de Moisés, o que era praticamente impossível visto que a carga cultural que traziam de seus povos de origem não seria subtraída repentinamente, mas influenciaria de forma impactante a nova religião. Como não chegaram a um consenso, devido à delicadeza da questão, o apóstolo Tiago tomou a palavra e sugeriu que os novos convertidos não deveriam observar rigorosamente todos os padrões judaizantes, mas apenas alguns: da idolatria, da fornicação e da ingestão de comida sufocada com sangue⁵.

Essa liberdade permitida aos gentios começou, com o tempo, a contaminar a “perfeição” da Igreja de Jerusalém. Alguns membros, além de abandonarem o rigor da religião, se viam no direito de conservarem seus bens e, ao mesmo tempo, professarem a fé cristã. Contudo, havia ainda aqueles que persistiam nos valores ensinados pelos apóstolos. Esses, insatisfeitos com o percurso da comunidade cristã, afastaram-se dos grandes centros em busca de uma vida solitária que permitisse viver com mais rigor as regras que haviam sido impostas pelos apóstolos. Surgem, assim, os *monachi*⁶. A religião cristã funcionou à sombra da religião oficial do Império Romano, porém foi favorecida graças ao interesse crescente em torno de cultos salvadores por volta dos séculos II e III (LE GOFF, 2010, p. 19).

O Império Romano havia chegado ao seu limite; não havia mais condições de se auto sustentar, pois para manter seu *status* de poderoso império fazia-se necessário constantemente partir em busca de novos territórios e de mais mão de obra. A conquista de novos territórios minguou e, conseqüentemente, a aquisição de matérias-primas e mão de obra despencaram. Associado a tais acontecimentos, houve o enfraquecimento das fronteiras devido ao abandono dos postos de controle militar ocasionado pela falta de pagamento aos soldados. Com as

4 Lembremos que Paulo, após sua conversão, não foi diretamente ao encontro de Pedro receber alguma instrução sobre a nova religião, como era de se esperar. O encontro só ocorreu 3 anos depois e não sem alguns choques doutrinários entre os dois líderes: “Depois, passados três anos, fui a Jerusalém para ver Pedro, e fiquei com ele quinze dias” (Gálatas 1:18). O discípulo direto de Jesus e o apóstolo convertido no caminho de Damasco encontravam-se apenas em momentos de extrema urgência a fim de resolverem alguma problemática religiosa, como é o caso das diferentes formas de observação da fé entre judeus e gentios (BÍBLIA. Português. *Bíblia de Referência Thompson*. 12 ed. Brasil: São Paulo, 2000).

5 Atos dos Apóstolos 15:19-20: “Por isso julgo que não se deve perturbar aqueles, dentre os gentios, que se convertem a Deus. Mas escrever-lhes que se abstenham das contaminações dos ídolos, da fornicação, do que é sufocado com sangue.” (BÍBLIA. Português. *Bíblia de Referência Thompson*. 12 ed. Brasil: São Paulo, 2000).

6 Assim chamados por causa da “austeridade da sua vida e sem família. As comunidades que formaram valeram-lhes depois o nome de cenobitas e as suas celas e os seus aposentos foram denominados cenóbios. Foi este o único e o mais antigo tipo de monges, o primeiro não só por ordem cronológica, mas também por ordem de graça” (MICCOLI, 1989, p. 35).

fronteiras enfraquecidas, invasões bárbaras tornaram-se frequentes, principalmente dos povos germânicos. Outro motivo para a crise foi a retração demográfica ocasionada pelas lutas com povos invasores e pela terrível peste do século IV. Como aquela sociedade era essencialmente urbana, a crise social manifestou-se com mais solidez na cidade. Assim sendo, os mais ricos abandonaram os centros urbanos e refugiaram-se em suas propriedades no campo. Diante de tais circunstâncias, o Imperador Constantino, por meio do Edito de Milão (ano 313), não apenas permitiu a liberdade religiosa dos cristãos, mas também viu no novo Deus a possível salvação do Império. Em 392, Teodósio transformou o cristianismo em religião oficial do Império (MICCOLI, 1989, p. 35).

Muitos cidadãos, devido às péssimas condições de vida nas cidades e à falta de trabalho, migraram para o campo. O cenário, então, era propício para uma reestruturação sócio política econômica. De um lado, senhores que possuíam grandes extensões de terra, mas sem trabalhadores para cultivá-las; do outro, trabalhadores sem trabalho e à mercê de sua própria sorte. Instaurou-se, assim, um novo sistema: o feudalismo.

É preciso aqui destacar que o período de gestação do feudalismo⁷ foi longo. O termo que designa esse período surgiu no século XVII numa clara crítica ao absolutismo monárquico. Para muitos, atualmente, o feudalismo ainda carrega o peso negativo de ser visto como uma época de fragmentação política e de intensa tirania sobre os camponeses. É bem verdade que o poder real era mais forte na teoria que na prática, isto porque o rei, procurando agradar a quem lhe prestava favores, liberava seus protegidos do pagamento de impostos ou cedia grandes pedaços de terra, o que o empobrecia. O soberano apresentava um duplo e contraditório papel: era o ungido por Deus, num claro reflexo do Antigo Testamento, mas possuía poderes limitados. Na verdade, ele pode ser visto como um senhor feudal, que estendia seu poder por meio dos vassalos, e, como era um grande doador de terras, possuía um grande número de súditos.

Em suma, por ser soberano, o rei não desapareceu com o Feudalismo, mas se adaptou às novas condições tornando-se suserano; por ser suserano, manteve uma fração de seu poder anterior, podendo com a decadência do Feudalismo assumir novamente o papel de soberano (FRANCO JÚNIOR, 1986, p. 9).

A base do feudalismo era a agricultura, mas isso não significa que não havia outros tipos de atividades, como o comércio, que mantinha certo porte, variando de intensidade de

7 O termo “gestação” foi usado por Hilário Franco Júnior. Este estudioso aponta que o processo de concepção do feudalismo originou-se com a crise do Império Romano no século III, passando pela constituição dos reinos germânicos nos séculos V e VI até se consolidar, no século X, no período Carolíngio (FRANCO JÚNIOR, 1986, p. 9).

acordo com a região⁸. Diante da menor possibilidade da produtividade declinar devido a fenômenos da natureza, o senhor feudal buscava produzir quase tudo em suas terras a fim de garantir seu sustento. Os excedentes eram usados como moeda de troca, já que, com a queda do Império Romano, houve também uma grande crise monetária. Tal crise promoveu o aparecimento de moedas variadas em diferentes regiões, prejudicando ainda mais o frágil comércio existente. Os maiores beneficiados, entretanto, com o excedente de moedas foram os judeus, que trabalharam na área do câmbio.

A terra do senhor feudal foi dividida em duas partes, uma era a reserva senhorial; a outra, os lotes dos camponeses. Esses trabalhavam a terra, entregavam uma parcela da produção ao senhor e, em troca, recebiam comida, terra para morar e proteção numa época de muitas incertezas. Para os escravos, a situação tornou-se mais favorável. Ganhar um pedaço de terra simbolizava melhoria de condição, enquanto para o senhor simbolizava menos gastos, pois os escravos produziam quase tudo quanto necessitassem.

O diferencial do feudalismo não é o fato de ser agrário, mas, sim, o tipo de trabalhador e as relações existentes entre as camadas da sociedade. Para Adalberon de Laon, bispo no século XI,

o domínio da fé é uno, mas há um triplo estatuto na Ordem. (...) A casa de Deus que parece una é portanto tripla: uns rezam, outros combatem e outros trabalham. Todos os três formam um conjunto e não se separam: a obra de uns permite o trabalho dos outros dois e cada qual por sua vez presta seu apoio aos outros ((FRANCO JÚNIOR, 1986, p. 34).

Os camponeses eram trabalhadores livres, mas escravos da terra. Produziam e entregavam parte de sua produção ao senhor feudal como forma de pagamento pelo uso da terra. Não apenas a usavam, como também utilizavam o direito de banalidade⁹. O senhor era

8 “Certas mercadorias imprescindíveis em todos os locais, mas encontráveis apenas em alguns - caso do sal, por exemplo - eram objeto de trocas comerciais constantes e importantes. Mais do que esse comércio inter-regional, as trocas locais desempenhavam papel de primeira ordem, com os camponeses levando à feira seu pequeno excedente produtivo e podendo, por sua vez, comprar algum artesanato urbano. Assim, ainda que de início timidamente, desde meados do século XI a zona rural foi-se integrando nos circuitos comerciais. Havia, ainda, um comércio a longa distância que ligava o Ocidente ao Oriente, de onde eram importadas mercadorias de luxo consumidas pela aristocracia laica e clerical” (FRANCO JÚNIOR, 1986, 30-31).

9 Direito banal: os camponeses pagavam pelo uso do moinho, do lagar e dos celeiros, monopolizados pelo senhor feudal e localizados em suas terras. “Com a instalação de uma nova classe dominante, originada dos bárbaros ou, com mais frequência, da fusão entre populações romanas antigas e populações bárbaras estabelecidas no território do antigo Império Romano, aparece uma forma de poder cujas origens são germânicas e que se denomina a banalidade, o direito de banalidade. (...) E, a partir do século XI, aproximadamente, esse direito espalha-se essencialmente no campo, e forma-se uma estrutura que é típica da feudalidade, que se chama a "senhoriagem banal". Mas esse termo, a banalidade, diz respeito também ao território urbano e sobretudo, suburbano” (LE GOFF, 1998, p. 16).

visto não somente como um explorador, mas como um patrono, que protegia seus servos judicialmente ou militarmente e abria seus celeiros em época de fome. Parte da produção também era destinada aos clérigos, cumprindo, assim, um regime de troca:

Uns rezando para afastar as forças do Mal e trazer os favores divinos para o homem: os clérigos ou *oratores* na linguagem da época. Outros lutando para proteger a sociedade cristã dos infiéis (muçulmanos) e dos pagãos (vikings, húngaros, eslavos): os guerreiros ou *bellatores*. Outros ainda produzindo para o sustento de todos: os trabalhadores ou *laboratores*, termo que expressava não só o trabalho em si, mas também o esforço, a fadiga, o sofrimento como forma de penitência, a dor corporal trocada pelo pecado Carolíngio (FRANCO JÚNIOR, 1986, p. 36).

Dentro desse cenário, a Igreja também refletiu o estado de espírito dos homens de seu tempo, procurando atender aos anseios de uma sociedade que buscava, em Deus, a resolução de seus problemas visto que o racionalismo da religião pagã não era capaz de trazer conforto. Diante dos obstáculos quase intransponíveis, os homens olhavam para o céu em busca de respostas e socorro. No entanto, a ideia de Deus era muito abstrata para as mentes da época, por isso o Deus dos cristãos era, diferentemente do dos judeus e muçulmanos, um Deus representado, assumindo uma imagem humana ou um símbolo, tornando-o único na Europa Ocidental (LE GOFF, 2010, p. 22).

O rei, possuidor de um poder mais teórico que prático, mantinha seu posto porque, para a mente cristã da época, fora escolhido e ungido por Deus. A Igreja, na mesma linha de pensamento, possuía privilégios maiores que o do rei visto que representava um reino que não era deste mundo. Com isso, tornou-se a única mediadora entre Deus e os homens. A única pela qual se alcançavam os favores divinos e a salvação.

Especialistas na oração, os clérigos intercediam por suas próprias almas em constante combate com o Diabo, incessante tentador, e adentravam também no combate cotidiano em favor dos fiéis com o fito de resgatar suas almas do inferno, de obter uma boa colheita e de adquirir vitórias para os príncipes. Assim sendo, a oração, para além de um mero rito sagrado, adquiriu papel social, tornando a Igreja detentora dos preceitos sagrados e morais.

O crescimento da Igreja não ocorreu apenas no campo religioso, mas sobretudo no campo moral, econômico e social. O clero, assim como os senhores feudais, recebia donativos dos fiéis a fim de intercederem, diante de Deus, por eles. O celibato, que aos poucos ia se assumindo, garantiu que o patrimônio da Igreja não fosse espoliado, resultando num acúmulo crescente de terras e riquezas, tornando os *oratores* muito próximos à aristocracia laica. A vida da sociedade era regularizada pela Igreja, até mesmo sobre o tempo tinha-se domínio:

Tempo histórico: intervalo entre a Criação e o Juízo Final, tendo como grande linha divisória a encarnação de Cristo, a partir da qual se passa a contar os anos. Tempo natural: os ciclos das estações e os fenômenos meteorológicos, tão importantes numa sociedade agrária, lembravam a onipotência de Deus e deixavam aos homens uma única possibilidade de intervenção, realizada através do clero: as orações. Tempo social: festas litúrgicas, determinando para certos momentos certas formas de agir e de pensar, de trabalhar ou repousar, de se alimentar ou de jejuar. Tempo político: a Paz de Deus fixando onde e quando se poderia combater. Tempo pessoal: o cristão nascia com o batismo, reproduzia no casamento (desde que fora dos momentos de abstinência), morria após a extrema-unção e era enterrado no espaço sagrado do cemitério da igreja de sua localidade (FRANCO JÚNIOR, 1986, p. 57).

Jean-Luc Pouthier¹⁰ observa que Igreja e Feudalismo eram de tal forma ligados que não era possível destruir um sem pelo menos abalar o outro (*sic*). Sendo o mundo visto como o palco onde o Bem e o Mal estavam em constante confronto, estando o Diabo mais presente na vida dos fiéis do que o Deus-Pai, a belicosidade aparece como um traço forte dentro do sistema: lutava-se contra os inimigos invasores da terra, contra os da alma e também contra os infiéis muçulmanos. Contra os primeiros, havia a cavalaria; já contra os últimos, a cavalaria formada vestia a batina – sua armadura – e se apossava das preces e sacramentos como armas indestrutíveis.

Deus era, portanto, visto como senhor e o homem como seu súdito – vassalo. A própria representação de Deus estava ligada à sociedade feudal. O Deus-Pai, Senhor protetor e abençoador, sentado majestosamente sobre um trono, também era o Juiz onipotente a quem deveriam clamar em busca de bênçãos. Essas eram conseguidas por meio de rituais religiosos precisos, elaborados pela Igreja, tornando-se, assim, os seus principais instrumentos de dominação. “E como a Igreja é a única a distribuir os sacramentos, o homem não pode se salvar a não ser pela Igreja e graças à Igreja” (LE GOFF, 2010, p. 88).

Diante de tudo quanto foi exposto, observa-se que “se não estivéssemos adotando a expressão clássica e consagrada de ‘feudalismo’, deveríamos falar, mais adequadamente, em ‘feudo-clericalismo’ ou em sociedade ‘feudo-clerical’” (FRANCO JÚNIOR, 1986, p. 59). Contudo, seguindo o exemplo do ciclo da vida, os sistemas sociais possuem a mesma cadência: nascem, crescem, envelhecem e morrem. No século III, o Feudalismo iniciou seu período gestacional; no IX nascera; do XI a meados do XIII estava no auge do seu desenvolvimento, mas no século XIV seu fim era iminente.

A crise econômica estava diretamente ligada à baixa produtividade. Na época da expansão, o crescimento foi conseguido por meio da ampliação de áreas cultivadas e da

¹⁰ *Apud* LE GOFF, 2010, p. 83.

implementação de novas técnicas. Assim como ocorreu no Império Romano, a expansão chegou ao seu limite. Com a diminuição da produção primária, o comércio foi diretamente atingido devido ao desabastecimento de matérias-primas, o que gerou a desvalorização monetária.

A crise demográfica se instaurou quando o crescimento populacional estagnou e, depois, entrou em declínio. Com a crise agrícola, a fome e a subnutrição sobejaram e as epidemias também invadiram o cenário já caótico e o número de mortes cresceu assustadoramente. Hilário Franco Júnior (2001) desbarata o argumento de que a taxa de mortalidade por epidemias aumentou por causa da subnutrição. Para o estudioso, a morte por causa das pestes atingia pobres e ricos indiscriminadamente; possuindo esses melhor alimentação deveriam, então, sobreviver em maior número, o que não acontecia. As camadas sociais mais elevadas resistiram melhor porque possuíam mais condições de abandonarem os locais infectados e buscarem um refúgio.

A Igreja, juntamente com o Feudalismo, entra em um período de crise. E é essa crise que leva ao pensamento de que ela precisa de uma transformação. Não é novo o sentimento de que sempre é necessário estar remodelando o mundo clerical. Ao longo dos tempos, desde seu surgimento, a Igreja viu religiosos se levantarem para denunciar erros, convidar ao arrependimento e apontar como único caminho para a perfeição cristã a volta à fonte: a vida apostólica. As críticas partiam de pessoas insatisfeitas, cuja revolta estava, na maioria dos casos, ligada a algumas mudanças vividas pela sociedade e que não encontravam no modelo religioso vigente um suporte que as satisfizesse.

Os rituais e sacramentos não saciavam a necessidade do homem diante da busca por uma relação direta com Deus. Essa insatisfação é percebida não somente a partir do século XII, mas já é visível no VIII. Diante de um Deus distante, os fiéis recorreram a intermediários, que foram, primeiramente, os anjos e, posteriormente, os santos. A imagem de Deus que prevalece é a de Deus-Pai sentado majestosamente num trono – reflexo do sistema feudal –, onipotente e onisciente; era o Senhor protetor, mas também fogo consumidor. À medida que as necessidades da sociedade se intensificavam, multiplicavam-se as novas manifestações de Deus. A infelicidade dos homens os fazia cada vez mais sensíveis à imagem do Cristo Sofredor, que compreendia suas dores e dilemas, pois era o Verbo encarnado. Ao mesmo tempo que a imagem de Cristo tomava, por volta do século XII, seu lugar, havia a necessidade de um protetor e consolador, daí a promoção do Espírito Santo e da Virgem (LE GOFF, 2010, p. 43-61).

O universo religioso dessa sociedade era o monasticismo. Em seu início não havia, entretanto, uma regra definida para o acesso à função eclesiástica. Foi no século IV que se determinou que apenas homens livres podiam exercer alguma função eclesiástica, necessitando, porém, exercer antes alguma função inferior ao cargo pretendido. O sustento do clero advinha de esmolas dadas pelos fiéis. O celibato não era obrigatório, apenas recomendado¹¹. Foi também nesse período, no ano 378, e por necessidade de uma unidade maior dos cristãos que o bispo de Roma se sobrepôs aos demais, recebendo o título de Papa¹². Ao lado dos religiosos que se dedicavam às atividades voltadas para a sociedade – aconselhamento, ajuda aos necessitados, etc. – havia os que decidiram buscar a Deus em solidão, ascese e contemplação. São os monges. O mais antigo relato a respeito dessa espécie de martírio é o do egípcio Santo Antão, considerado o “pai dos monges”, que passou quase toda a sua vida no deserto. No entanto, os perigos da vida solitária obrigaram São Pacômio a reunir outros monges, em 323, num mesmo local a fim de levarem uma vida em comunidade e com regras mais definidas (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 93).

A vida monástica era o escape oferecido a quem desejasse fugir de uma sociedade cujas condições de vida espiritual apresentavam-se precárias. Lewis Munford parece concordar com tal situação ao afirmar que “a mais profunda retirada de Roma não foi a dos refugiados que procuravam salvar seus corpos: foi, acima de tudo, uma retirada do devoto, que desejava salvar a alma” (1998, p. 270). A vida monástica exigia um conjunto de regras para direcionar o fiel a uma vida apostólica; assim sendo, Giovanni Cassiano, considerado o fundador da vida monástica, acreditava que o celibato, a ascese, a renúncia de todas as formas de propriedade privada eram os passos que atestariam a continuidade de uma verdadeira vida apostólica.

Baseada na espera escatológica, a vida monástica clamava para si uma santificação cada vez mais rígida, sem a qual não seria possível entrar na cidade celeste. Diante desse fato, a incompatibilidade entre vida religiosa e preocupações cotidianas era crescente, pois via-se como única forma de salvação a renúncia total da vida mundana e o apego exclusivo à vida

11 “(...) tendo surgido a primeira legislação a respeito na Espanha, onde o sínodo de Elvira, em 306, proibiu o casamento aos clérigos sob pena de destituição. Apoiada pela autoridade dos Pais da Igreja, a prescrição foi aos poucos se impondo ao clero de outros locais” (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 90).

12 Deve-se notar que, a princípio, a instituição do papado buscava uma unidade maior da Igreja. Assim como Deus, Jesus e o Espírito Santo formam um em essência, assim também deve ser a Igreja. A intencionalidade de se aumentar o poder do bispo de Roma veio – por meio do Papa Leão I (440-460) – com base na crença de que Pedro foi o primeiro bispo de Roma e, assim, o Papa seria herdeiro direto do apóstolo.

religiosa. A consequência mais grave da difusão desse pensamento foi a inferiorização do laicato, visto como rude não apenas no campo religioso, mas também no cultural.

Em uma sociedade impregnada de analfabetos e cuja cultura elitista era socialmente eclesiástica e linguisticamente latina, havia um monopólio intelectual por parte da igreja, sendo a educação feita por clérigos e para clérigos. É possível depreender isso por meio de vários fatores, como a instauração do latim como língua literária, a presença de bibliotecas no ambiente eclesiástico, sendo o livro um bem caríssimo para a época, e a criação e/ou fiscalização de estabelecimentos de ensino pela Igreja.

A população medieval, sobretudo a religiosa, era uma população bilíngue, marcada pelo latim e por uma ou até mais línguas vernáculas em cada território. Foi com o desaparecimento do Império Romano, com a degradação da cultura erudita e a chegada dos germânicos que o latim se transformou ao ponto de se tornar outros idiomas, os românicos. A língua latina sobreviveu, todavia, como língua eclesiástica.

O latim era a língua do culto, dos sacramentos, dos monges; enquanto que as línguas vernáculas, no domínio religioso, eram restritas à pregação oral destinada aos leigos. Como não havia um interesse na produção de livros originais, mas sim na conservação de textos antigos, a maioria escritos em latim, era praticamente impossível, durante a Idade Média, pertencer ao grupo de pessoas de saber sem ser latinista, o que não quer dizer que eram os únicos que conheciam a língua.

De acordo com Jacques Verger (1999, p.26), a gramática era a base do ensino. Qualquer pessoa que frequentasse assiduamente uma escola, por um período mínimo de dois anos, era capaz de, pelo menos, compreender o latim escrito, embora já fosse mais dificultoso falar ou escrever fluentemente. Certamente o nível de conhecimento da língua variava de um indivíduo para o outro, dos anos de estudos e do nível dos mestres que a ensinavam.

Pouquíssimas obras foram escritas em língua vernácula. Foi na França, no século XIII, que apareceram as primeiras traduções de obras escritas em latim antigo. Mas foi no século XIV que empreendimentos ambiciosos surgiram em maior escala, como traduções de Cícero, Santo Agostinho e Aristóteles (VERGER, 1999, p. 27). Mediante esse dado, percebe-se a importância do latim como língua essencial da cultura medieval. Homens de saber eram sobretudo homens de livros, os quais traziam, além do conhecimento, um *status* social devido ao seu elevado valor econômico. O material utilizado, o pergaminho, era muito caro e rendia muito pouco. A confecção dos livros tomava tempo, pois os bons copistas eram raros e escreviam, em média, duas páginas por dia devido à preferência por letras cuidadosamente

desenhadas (VERGER, 1999, p. 119).

Nas cidades universitárias, como era necessária a aquisição desse bem oneroso, houve uma reformulação em sua produção: letras mais cursivas, com menos detalhes, linhas mais apertadas, formato pequeno e abreviação de palavras permitiram a economia de pergaminho e, conseqüentemente, a redução dos preços. Havia também o mercado de livros de segunda mão. Estudantes que estavam deixando a faculdade, ou possuíam problemas financeiros, vendiam seus livros ou os penhoravam para pagar dívidas.

Assim sendo, a posição do laicato exprimia, para além da incógnita da salvação, um esquema hierárquico religioso. O abade Abbon de Fleury (Saint-Benoit-sur-Loire) definiu bem esse sentimento ao expressar que:

Entre os cristãos dos dois sexos, sabemos bem que existem três ordens e, por assim dizer, três graus. O primeiro é o dos leigos, o segundo o dos clérigos e o terceiro, o dos monges. Embora nenhum dos três seja isento de pecado, o primeiro é bom, o segundo melhor, o terceiro, excelente (VAUCHEZ, 1995, p. 48).

Dessa forma, a vida monástica era vista como o melhor ou mesmo o único caminho para a salvação eterna; aqueles que abandonavam a vida no mundo e se refugiavam nos claustros sentiam que sua entrada nos céus estava garantida. Contudo, tal visão não ficou restrita a grupos religiosos, mas era compartilhada também pelos leigos. Estes, não podendo abandonar suas formas de vida e sendo necessários à sobrevivência dos que nos claustros se refugiavam por causa dos bens que produziam, encontraram maneiras de conseguirem a salvação de suas almas. Muitos associavam-se a abadias e doavam donativos a fim de terem seus nomes escritos nos livros de oração e, assim, garantirem que, tanto em vida como após a morte, teriam intercessores.

A ideia mais difundida no período monástico era a de que o reino dos céus precisava ser conquistado à força e isso incluía não apenas doações, era preciso mortificar a carne para livrá-la da tentação e vencer o inimigo das almas. Foi dentro desse cenário que o laicato encontrou a saída para se sentir mais próximo de Deus. Além da observância de ritos instituídos pela Igreja, um número crescente de leigos, impossibilitados de entrarem para a vida monástica devido aos escassos recursos financeiros, aderiram à vida eremítica, na qual poderiam viver um ascetismo descomedido, marcado por longos períodos de jejum e penitência.

A penitência foi uma das formas encontrada não apenas para fugir das tentações do inimigo e livrar a alma dos fiéis, mas também como uma maneira de comutação. Vauchez observa que a penitência parecia, em muitos casos, a busca do sofrimento pelo sofrimento,

pois

em muitos eremitérios e reclusões, praticavam-se jejuns extraordinários, usavam-se cilícios de crina diretamente sobre a pele. O ideal da vida cristã na época feudal é um estilo de vida heroica caracterizado por uma série de esforços prodigiosos e uma procura do recorde, como o cavaleiro que devia superar-se incessantemente, executando sempre novas proezas (VAUCHEZ, 1995, p. 53).

É bem verdade que a vida monástica não era reduzida apenas ao bem espiritual. Embora não houvesse propriedade privada e se impusesse a declaração de pobreza aos monges, a pobreza experimentada pelos mosteiros nada tem em comum com a situação dos pobres do mundo exterior ao religioso. Era uma pobreza individual, mas com uma riqueza coletiva; basta para isso avaliar a imponência da maioria das igrejas e a pompa de seus cultos.

Contudo, os mosteiros ainda atuavam como local de proteção a todos aos que a ele recorriam, visto que, embora os monges não estivessem “no mundo”, eles precisavam dos que lá viviam, assim como os que viviam “no mundo” necessitavam das orações desses religiosos. Portanto, pode-se assim dizer que os mosteiros, por meio de sua vida de oração, funcionavam como ilhas para onde a vida terrena e celestial confluíam, assegurando a passagem de seus habitantes de uma vida a outra. Sem essas ilhas, a salvação eterna tornava-se incerta.

À vida monástica recorriam os que desejavam uma existência de santidade, fugindo de tentações e ofertas de Satanás – caso de Santo Antônio de Lisboa –, mas também os que viam a Igreja como uma forma de aquisição de cultura. Francisco da Gama Caeiro (1995, p. 210) defende a ideia de que o ambiente religioso, sobretudo as escolas monásticas, era organizado de forma que facilitasse uma decisão pela vida religiosa, além de atrair os jovens que, por falta de maiores opções para darem continuidade aos estudos, viam no ambiente monástico um excelente meio cultural. Tal hipótese também é defendida por Giovanni Miccoli (1989, p. 50), o qual ainda sublinha que para os filhos da nobreza a vida religiosa representava a única alternativa real à profissão das armas.

No contexto monástico, o contato com autores da Antiguidade pagã assumiu importância de formação linguística e literária, sem, contudo, apresentar qualquer autonomia própria. Porém, seria impossível afirmar que o contato com tais obras não geraria uma ruptura, mesmo que em nível individual, entre os conhecimentos apreendidos dessas literaturas e os conhecimentos religiosos. Afinal “...não é fácil acreditar que o horizonte em que um Ovídio era lido e apreciado, se mantivesse dentro dos limites correspondentes à opinião que era formulada por um anônimo *accessus ad auctores* do século XIII” (MICCOLI, 1989, p. 50).

No século IX, o domínio monárquico sobre o campo religioso e o aparecimento das “igrejas próprias”¹³ provocaram uma reação por parte da Igreja. A abadia de Cluny, em princípios do século X, é o resultado dessa reação. Tal ordem lutou para manter livre de interferências externas o poder eclesiástico. Adotou a regra beneditina, mas a adaptou segundo seus interesses, valorizando o trabalho litúrgico, a vida de oração, o silêncio e o ascetismo, relegando a segundo plano o trabalho manual e intelectual. Dessa forma, os monges cluniacenses conseguiram trazer de volta o prestígio da vida religiosa. Porém, o prestígio de tal abadia foi colocado à prova devido ao seu modo de vida luxuoso e ocioso. Por conta disso, Roberto de Molesme funda a abadia de Cister em 1098, na Borgonha, resgatando a regra beneditina em sua pureza, valorizando o trabalho manual, a vida simples e com igrejas livres de ostentação.

Percebe-se, por meios desses acontecimentos, que a Igreja reclamava para si transformações urgentes diante das mudanças pelas quais passava a sociedade. A evocação dessas mudanças vinha não apenas de grupos marginalizados, mas principalmente de grupos cristãos, tendo o crescimento urbano como catalisador dessas transformações.

1.3 O crescimento urbano, catalisador das transformações religiosas

Conforme foi posto no item anterior, a desorganização do Império Romano, o enfraquecimento de suas fronteiras e, conseqüentemente a invasão de povos bárbaros geraram o declínio tanto da produção como da importação de alimentos. Cada cidade passou a produzir tudo aquilo de que necessitava. Bastava uma má colheita para elevar o número de mortos. As várias epidemias que assolavam o ambiente citadino contribuíram também para a crise demográfica. Diante dessa realidade, muitos voltaram para o campo, o que possibilitou, posteriormente, uma recuperação demográfica visto que o despovoamento de determinadas regiões permitiu a criação de bolsões que dificultavam o avanço de pestes¹⁴. Os séculos VII e

13 Termo usado por Hilário Franco Júnior (2001, p.98) para designar as igrejas que além de estarem dentro do território de um senhor feudal, adaptava-se ao estilo desse senhor, ensinando e pregando aquilo que não fosse de encontro a ele.

14 “Assim quanto a Roma e às cidades que colonizara ou governara: a população que nelas existia se reduziu; suas atividades tornaram-se restritas; suas vidas ficaram cada vez mais sujeitas a invasões, contra as quais já não se podiam proteger; as próprias estradas que

VIII apresentaram os pontos mais baixos de crescimento demográfico desde o Alto Império Romano¹⁵.

Em fins do século VIII houve um tímido crescimento, porém abafado por dois fatores principais: as invasões bárbaras que, além das mortes, promoveram também a escravidão dos cristãos; e o controle de natalidade com um elevado infanticídio feminino, já que a mão de obra masculina era mais vantajosa para o trabalho que a feminina. Todavia, o século XIII foi marcado por um grande crescimento demográfico e econômico graças à diminuição de epidemias e ao progresso rural que permitiu uma maior produção agrícola devido às novas técnicas empregadas. A consequência primeira desses progressos foi o crescimento urbano¹⁶. Estima-se que, em 1347, 14 a 17 milhões de cidadãos representavam a quinta parte da população europeia¹⁷. A urbanização do século XIII não é mais que uma finalização de um processo plurissecular.

Deve-se aqui colocar que a cidade declinou juntamente com o Império Romano, porém nunca deixou de existir, assim como o Império Romano também nunca deixou de existir, permanecendo até hoje vivo, principalmente, nas línguas originadas a partir do latim. O que promoveu o crescimento urbano foi, com a melhoria da agricultura, a troca de excedentes rurais entre produtores, que se reuniam, uma ou duas vezes na semana, no mercado. Além da troca de excedentes, o comércio de artigo de luxo crescia substancialmente. Esse afã por artigos finos gerava nos senhores feudais um incentivo “para transformar suas possessões rurais em zonas urbanas que produziam uma compensação muito maior em rendimento de dinheiro” (MUMFORD, 1998, p. 280).

O primeiro obstáculo encontrado, ao se falar sobre cidade medieval, é saber como elas eram denominadas naquele período. As palavras utilizadas nos documentos para designá-

outrora lhes haviam dado segurança e riqueza tornavam agora mais fácil o caminho da conquista bárbara. Com um exército invasor, um viaduto quebrado, uma série de fracas colheitas locais, a população restante fugia para as colinas. Tudo isso prenunciava o fim do urbanismo romano(...)” (MUMFORD, 1998, p. 269).

15 É importante lembrar que embora o êxodo urbano tenha se intensificado nesse período, não significa que não havia vida urbana. Por isso a escolha do termo “crescimento urbano” e não “renascimento urbano”. O dado apresentado no parágrafo encontra-se em FRANCO JÚNIOR, 1986, p.22-23.

16 O aprimoramento das técnicas agrícolas promoveu maior produção e conseqüentemente um excedente agrícola. “Esse, não podendo, em muitos casos, ser armazenado deveria imediatamente ser comercializado. O local ideal para as trocas de bens, tanto para o senhor que desejava aumentar sua riqueza quanto para o camponês que precisava de bens que não produzia, era o mercado. Assim sendo, “o mercado urbano é, pois, indispensável ao mundo rural” (LE GOFF, 1982, p. 47).

17Cf., a propósito, BOUCHERON, MENJOT, 2005, p. 20.

las eram diversas e imprecisas; aparecem mais comumente, *cit e*, *urbs* ou *ville*. Jean Lebrun parece solucionar o problema ao afirmar que a palavra *ville*   de uso tardio e que, at e o século XII, as cidades eram designadas quase que estritamente em latim, *civitas*. Somente com o uso mais frequentes das línguas vernáculas   que elas passaram a se chamar *cite*¹⁸. Vale lembrar que o uso das línguas vulgares recebeu maior impulso dentro do seio urbano visto que para se estabelecer uma jurisdição dava-se preferência   língua dos leigos (LE GOFF, 1992, p. 95). Sombart, citado por Le Goff (1992, p. 62), classifica cidade como “qualquer aglomeração de homens que dependem, para sua subsistência, dos produtos da agricultura exterior”, lembrando que as cidades, em seu início, possuíam uma característica semi-rural.

Outro obstáculo não menos simples é a compreensão do que era exatamente uma cidade. Para alguns, era um aglomerado de homens protegidos por uma muralha. É bem verdade que as muralhas faziam a divisão entre o mundo interno – urbano – e o mundo externo – rural –; apresentavam o importante papel físico de proteger todos os que a ela recorriam – inclusive aqueles que viviam no mundo externo –, e um importante papel simbólico, pois, inspiradas nos relatos bíblicos dos muros de Jerusalém, delimitavam um espaço que passou a ser considerado sagrado. A utilidade da muralha residia na possibilidade de se reproduzir uma fortaleza construída sobre uma rocha em terras baixas, proporcionando a mesma força e segurança, além de ser um substituto barato para um exército permanente, visto que o burguês, que lutou para construir e organizar a cidade onde vive, iria protegê-la sempre que necessário e contaria sobremaneira com o suporte da muralha. “Uma pesada muralha de pedras, particularmente quando rodeada por um fosso, mantinha o atacante ao largo” (MUMFORD, 1998, p.274). Entretanto, nem todas as cidades eram amuralhadas, mas algumas aldeias o eram, o que torna tal argumento inconsistente (MUMFORD, 1998, p. 274).

A cidade era formada sobretudo por pessoas vindas do campo em busca de melhores condições de vida, fugindo da sobrecarga imposta pelos senhores feudais.   imprescindível, aqui, lembrar que as cidades permaneciam sob o domínio do(s) senhor(es) feudal(ais) – pois estavam localizadas dentro de suas terras –, mas possuíam certa autonomia, conquistada pela luta de seus habitantes, sobretudo os burgueses, que exigiram liberdade para administrar suas produções, facilidade de contratação de mão de obra e ausência de direitos exorbitantes dos senhores feudais sobre a produção artesanal e sobre o comércio. Conseguindo isto, não havia por que os cidadinos se oporem ao modo de produção senhorial, visto que conseguiram, além da liberdade pela qual lutaram, comprar a preços mais baixos a matéria-prima – fornecida

18 Cf. LE GOFF (1998, p.16): *Por amor à cidade: conversa o com Jean Lebrun*.

pelos senhores – necessária para a produção artesanal. Os senhores feudais também respeitaram os limites impostos pelos burgueses, afinal dependiam do mercado urbano para vender ou trocar suas produções por bens dos quais tinham necessidade (LE GOFF, 1982, p. 47).

Mumford¹⁹ ainda destaca que, diante da queda de poder representado puramente em termos militares, os senhores feudais abriram mão do excesso de controle que havia sobre os vassallos em troca de uma contribuição coletiva que aumentava suas rendas; contribuição essa que não conseguiriam de trabalhadores vinculados às suas terras devido à pobreza em que estavam inseridos - isto é, era preferível permitir o crescimento de cidades em suas terras e arrecadar impostos de todos os seus habitantes a permanecer com um rígido controle agrário, mas sem rendas frutíferas.

Outro aspecto de extrema importância para o crescimento urbano foi a influência da Igreja. Com a queda do Império Romano, a instituição que se mantinha poderosa era a Igreja com sua vida teoricamente voluntária e praticamente obrigatória. Ela era o ponto de apoio dos que desejavam salvar não apenas o corpo, mas sobretudo a alma, transformando-se numa espécie de cidade onde as pessoas possuíam visões afins e se auxiliavam mutuamente na caminhada da vida cristã. Mumford (1998, p. 271) ainda destaca que a cidade medieval manteve laços com a cidade clássica graças aos mosteiros que preservavam a literatura clássica, transferindo de papiros em decomposição para o pergaminho – mais resistente – obras de elevado valor literário.

O clero obtinha grande parte do seu sustento das atividades econômicas da comunidade, liberando boa fração de seu tempo aos estudos e à vida contemplativa. A educação, privilégio dos ricos devido ao seu elevado valor econômico, assumiu um patamar diferente dentro das cidades. O intelectual, ao lado do mercador, era introduzido dentro do mundo do trabalho como um trabalhador comum. A burguesia, ao sentir a necessidade de saber ler, escrever e contar por causa de sua nova posição dentro da esfera socioeconômica, luta e instaura escolas laicas para seus filhos²⁰. O número de estudantes cresce

19 “De acordo com o costume feudal, não tinha ele [o senhor feudal] usualmente permissão para alienar a terra ou vendê-la; dividindo-a, porém, encorajando o crescimento de cidade e fundando novos centros, podia aumentar os seus rendimentos anuais. Ainda que, com os arrendamentos geralmente prolongados, seus herdeiros iriam, não obstante, correr no tempo, beneficiar-se da valorização natural da terra devido ao crescimento e à prosperidade da cidade” (MUMFORD, 1998, p. 289).

20 “Em meados do século XII, os conselhos municipais se preocuparam em fundar para os filhos da burguesia escolas que são as primeiras escolas laicas da Europa desde o fim da Antiguidade. Por elas, o ensino deixa de conceder seus benefícios exclusivamente aos noviços dos mosteiros e futuros padres das paróquias. (...) O burguês iniciou-se nele bem antes dos nobres, porque aquilo que para o nobre

substancialmente, assim como o número de padres que fazem do magistério uma fonte de renda. A Igreja, diante de tal situação, não cruza os braços, mas exige para si o controle sobre as novas instituições de ensino.

A criação e/ou fiscalização de ambientes educacionais também marca o monopólio intelectual da Igreja. É possível observar que a maioria dos homens de saber da Idade Média passava um tempo geralmente prolongado nas instituições de ensino. O autodidatismo, embora não possa ser excluído, é filho do livro impresso, herança de Johannes Gutenberg, inventor da máquina de impressão, no século XV.

Jacques Verger destaca a importância dos estabelecimentos de ensino como uma aposta política e ideológica que visava resguardar o desenvolvimento de saberes considerados ilegítimos e perigosos pela elite. Dentro desse quadro, as redes escolares, que não possuíam as mesmas regras de funcionamento e não difundiam exatamente a mesma educação, podem ser divididas em três níveis: as escolas elementares, as universidades e as chamadas “novas instituições de ensino”.

A aprendizagem elementar dizia respeito à leitura e à escrita. A criança, geralmente, aprendia a ler dentro do seio familiar caso os pais fossem alfabetizados. Os mais abastados eram confiados a um preceptor; porém, os que não possuíam condições financeiras para tal, recorriam às “escolas latinas” ou de gramática — já com considerável número no final da Idade Média —, que eram, em sua grande maioria, uma iniciativa privada, local, com limitada consideração política e social. Alguns documentos relacionados à escola catedralícia de Notre-Dame, datados de 1380, estudados por Verger, apresentam uma listagem contendo cerca de 41 nomes de regentes de escolas e 21 mestras de escolas para meninas.

Verger (1999, p.74) é taxativo ao afirmar que havia, pelo menos, uma escola de gramática nas cidades, embora ressalte que muitas delas eram de caráter episódico por não receber financiamento regular. Na zona rural, a situação era um pouco diferente. Não havia escolas tão bem estruturadas como as das cidades, mas pelo menos os meninos não eram condenados ao analfabetismo, sendo, às vezes, ensinados por alguns curas.

As pequenas escolas latinas, urbanas e rurais, existiam desde a Alta Idade Média, sendo as mais antigas as escolas eclesiásticas. Entretanto, havia outras puramente privadas, que cobravam uma pensão da família do estudante e cujos mestres eram padres que buscavam complementar seus rendimentos ou laicos de duvidosa qualificação que conseguiam, assim, uma fonte de renda. Contudo, deve-se ressaltar que, preocupada com a multiplicação de

não passava de luxo intelectual era para ele uma necessidade cotidiana” (LE GOFF, 1982, p.153).

escolas sem uma fiscalização adequada, a Igreja exigia pelo menos o direito de confirmar o *magister grammaticus*²¹, escolhido pelos cônsules por meio de uma seleção.

A base do ensino nessas escolas era a gramática, isto é, o latim. As crianças aprendiam a ler por meio do Saltério e de outros livros litúrgicos. Estudavam também histórias moralizantes e até manual de etiqueta. A qualidade desse ensino estava ligada diretamente à qualificação dos mestres. Segundo N. Orme, apenas 22% de um total de 41 mestres eram graduados, ou seja, apenas 9 mestres haviam concluído a universidade. Dificilmente os alunos que passavam apenas 2 anos nas escolas elementares seguiam para a universidade. Já os que ficavam 8 ou 10 anos eram capazes de ir além das matérias básicas, dependendo do mestre²².

Nas escolas elementares os alunos permaneciam dos 7 aos 14 anos, completando o ciclo básico; dos 14 aos 21 anos aprendiam as artes liberais, completando, assim, o ensino secundário. Todavia, o aluno que desejasse entrar em uma universidade deveria, aos 16 anos, já frequentar uma Faculdade de Artes, a qual constituía uma preparação de cultura geral para entrar, aos 21 anos, nas três Faculdades Maiores: Medicina (ciência da natureza), Direito (ciência dos homens em sociedade) e Teologia (ciência de Deus).

Era na Faculdade de Artes que os alunos aprendiam com maior amplitude as Artes Liberais, assim chamadas porque, mediante o conhecimento, libertam a pessoa dos laços com a natureza animal do homem e a elevam a um nível superior. Em número de sete, as três primeiras constituíam o *Trivium* — três vias —, comportando a Gramática, a Dialética e a Retórica. A Gramática, como já foi apontado, era a base do ensino e compreendia a leitura, a escrita e a interpretação de textos. A Retórica compreende a “elegância do bem dizer”, ou, partindo da definição aristotélica, “a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir” (ARISTÓTELES, 2012, p. 12). E a Dialética, a arte de falar com sentido mediante argumentos, diferenciando-se da Retórica por limitar-se ao estritamente necessário, enquanto que esta compõe uma profusão de ditos e provas adequadas a um auditório ou receptor específico. O *Quadrivium* — as quatro vias — se compunha pela Aritmética, a Música, a Geometria e a Astronomia.

Todavia, a peça mestra do sistema educativo medieval foi a universidade. A opinião sobre sua origem não é unívoca. Jacques Verger (1999) apresenta dois vieses que parecem não se oporem mas se complementarem. O primeiro defende a ideia de que a redescoberta da filosofia aristotélica e a possibilidade de organização das instituições de forma mais livre levou à união de mestres e à abertura dessas instituições. O segundo, relaciona-se à parte da

21 Cf. VERGER, 1999, p. 76.

22 *Apud* VERGER, 1999, p. 78.

população, sobretudo a elitista, que fazia pressão social com o fito de obter melhores condições de qualificação, o que requeria melhores mestres e, conseqüentemente, melhores salários para eles.

Hilário Franco Júnior (2001) é mais didático quanto ao assunto. Ele aponta três possíveis origens: 1) as universidades “espontâneas”, que seriam resultado da união de escolas urbanas presentes no local, como é o caso de Bolonha e Paris; 2) as “criadas por secessão”, formadas pela união de mestres insatisfeitos que abandonaram as universidades que frequentavam e fundaram outra, como é o caso de Cambridge, surgida a partir de Oxford e a de Pádua, surgida a partir de Bolonha; e 3) as “principescas”, surgidas a partir de bulas imperiais ou papais.

As hipóteses de ambos os estudiosos revelam que o surgimento das universidades não foi uma ação espontânea, mas, sim, sustentada por uma vontade política que visava vencer as resistências religiosas em prol da aquisição de conhecimentos que pudesse ajudar em suas áreas.

O método de estudos valorizado era a Escolástica, que compreendia um conjunto de leis sobre como pensar um determinado assunto, sendo constituída pelas leis da linguagem, da demonstração, da autoridade e do pensamento crítico e leis da razão. Os cursos mais valorizados eram Teologia, no mais alto grau, Medicina e Direito.

A teologia compreendia o estudo dos comentários da Bíblia e, de forma sistemática, dos dogmas da Igreja, fundamentados sobre os ensinamentos dos Pais da Igreja. Verger (1999) aponta que a Teologia possuía apenas valor teórico e não prático devido à dificuldade de difusão da disciplina, já que o tempo de estudos — tomando como base as instituições de Paris — era de 15 anos, tornando-a uma área do saber muito onerosa, além de ser aberta apenas para um pequeno número de clérigos²³.

A Medicina era vista com desconfiança, como conjunto de práticas mágicas pela Igreja. No entanto, os médicos conseguiram de forma sutil e inteligente se colocarem ao abrigo das críticas e convencerem sobre a utilidade social desse ramo do conhecimento ao se apoiarem nas teorias filosóficas das maiores autoridades do período nesse ramo do conhecimento: Aristóteles e Galeno²⁴.

Do ponto de vista numérico e de consideração social, o Direito foi a área

23 Cf. VERGER, 1999, p. 48.

24 Cf. VERGER, 1999, p. 49.

dominante²⁵. Havia o Direito Civil e o Direito Canônico, o que mostra bem a dualidade cultural da Idade Média. A Igreja criava para si um mundo à parte, necessitando, portanto, de regras próprias, organizadas em concílios gerais ou em bulas papais. Com o crescente número de leis eclesiásticas, foi necessária a organização e sistematização dessas leis, assim como a formação de especialistas em Direito Canônico. Paralelamente a esses acontecimentos, a complexidade da sociedade exigia a formulação de leis que atendessem às necessidades do momento. O olhar dos juristas e estudantes de Direito voltou-se, portanto, para o Direito Romano, estudado em vários locais, sendo Bolonha o mais importante deles.

Percebe-se que as universidades eram organismos autônomos, responsáveis pelo seu recrutamento e estatutos, revelando certa laicização, mas sem, contudo, estar plenamente libertas do jugo religioso. É muito comum encontrarmos uma visão favorável às universidades do período medieval, porém o estoque de autoridades quase imutável, o ensino passivo e, na maioria das vezes, oral e cansativo, os longos anos de estudos, a ausência de mestres bem preparados e a fortuna necessária para se conseguir os diplomas provocaram o abandono dos estudos por parte de muitos estudantes e com isso o vagaroso crescimento de muitas cidades medievais.

Já as “novas instituições”, que faziam parte da rede de ensino, correspondiam a fundações, que ao lado das universidades, propunham formas de ensino abertas às novas disciplinas e de acordo com a capacidade dos alunos. As Ordens Mendicantes foram as pioneiras, nesse sentido, a organizar um método coerente de *studia*, que visava centrar os esforços nas aptidões dos alunos, bem como promover um conjunto hierarquizado de saber, dentro do qual o discente circulava à medida de suas progressões pessoais. Tal método de ensino marcará definitivamente toda a estrutura educativa da Idade Média.

Percebe-se que os habitantes das cidades uniram-se mormente numa relação de iguais e não mais numa relação de superior/inferior, o que promoveu maior força ao processo de urbanização. Esse pode ser melhor verificado não pelo censo populacional de uma cidade, o que, aliás, seria extremamente impreciso devido à ausência e veracidade de documentos, mas pode ser verificado principalmente pela presença da Igreja.

É o número de igrejas, e não as estatísticas, que permite vislumbrar a importância e tamanho da cidade onde ela está inserida. Tal afirmativa está baseada no princípio lógico de que o número de clérigos deve ser suficiente para atender satisfatoriamente ao número de habitantes. Le Goff (1992) segue a lógica supracitada e apresenta uma listagem das principais

25 Cf. VERGER, 1999, p. 82.

idades da França e a quantidade de igrejas e/ou conventos que existiam dentro delas, confirmando, assim, que a Igreja se apresenta em peso dentro do cenário urbano²⁶.

A Igreja era a grande ditadora de ideologias. Detinha o poder, além do espiritual, o político e o imobiliário. Realizava embates com os burgueses, visto que considerava a riqueza material e o tempo pertencentes a Deus e, conseqüentemente, pertencentes a ela, representante do divino na Terra, gerando, dessa forma, um crescente mal-estar em toda a sociedade, cansada das obrigações pesadas para com o mundo eclesiástico.

O pensamento, talvez, mais forte nesse período era o do lucro. O camponês desejava produzir mais para vender mais; os senhores feudais desejavam expandir suas terras e contratar mais mão de obra a fim de melhorar sua renda; os que viajavam, tanto por via terrestre como marítima, tinham o desejo de enriquecer. Esse pensamento atinge a forma como o fiel vê a Igreja e a relação desta com a riqueza.

O crescimento não apresentou apenas pontos positivos; o número de pobres foi proporcional ao enriquecimento. Era necessário olhar para eles com um olhar mais sensível a fim de gerar uma transformação na consciência cristã²⁷. O Deus-Pai vai, aos poucos, dando lugar ao Deus-Filho. A imagem de um Cristo pobre e sofredor era compatível com a nova realidade. Dessa forma, não se socorriam apenas os órfãos e as viúvas, mas também as vítimas da injustiça, os que viviam à margem da sociedade: leprosos, prostitutas, doentes e imigrantes.

A santidade individual não era mais suficiente; a caridade assumiu, então, o eixo central da espiritualidade cristã. Uma caridade, entretanto, acompanhada de dedicação pessoal, assumindo a feição de uma esmola com compromisso, que consiste em tirar o homem da miséria, dando-lhe não apenas uma moeda, mas também um emprego.

O aspecto monolítico da vida monástica era eficiente dentro de uma sociedade espiritual e economicamente estática. Já a nova sociedade dos fins do século XI e início do XII exigia para si uma Igreja mais ativa, capaz de abraçar os leigos, fazendo-os se sentirem mais próximos do meio religioso.

O desejo dos laicos de estarem mais próximos à vida religiosa sempre existiu e foi

26 “Mas, do ponto de vista da localização da rede urbana, para o período, o fenômeno mais estreitamente relacionado ao fenômeno urbano é o da implantação eclesiástica. Ele se manifesta duplamente: pelo salto numérico de uma rede antiga, a das paróquias, e pelo aparecimento de uma nova rede, a dos conventos mendicantes” (LE GOFF, 1992, p. 37).

27 “A partir do fim do século XII, duas imagens do pobre, duas atitudes para com o pobre se unem e impelem à caridade. Uma, tradicional, é a de que o pobre é feito para o rico, que alcança através dele sua salvação; outra, difundida principalmente pelos mendicantes, é a de que o pobre merece consideração por seu ‘valor espiritual e humano próprio’” (LeGoff, 1992, p. 134).

traduzido de diferentes formas conforme a sociedade ia se transformando. Na Alta Idade Média, era a doação de bens e a penitência que os faziam se sentirem mais próximos da vida religiosa. Todavia, a vontade desses fiéis não era de se sentirem meramente próximos, mas pertencentes à Igreja. As Cruzadas, de certa forma e até um determinado tempo, conseguem suprir esse desejo, pois apareceram como o movimento espiritual popular mais coerente. Era a forma mais imediata dos leigos elevarem-se até ao nível dos clérigos sem abandonarem seu estado. Definitivamente, dentro dessa perspectiva, o reino de Deus foi tomado à força. Os fiéis lutaram pela libertação dos locais sagrados e em troca receberam indulgência plena. Porém, por mais importante que as Cruzadas tenham sido para a vida religiosa no século XII, foram acontecimentos raros e de pequeno alcance. Houve apenas quatro cruzadas, as quais não foram suficientes para fazerem os leigos se sentirem pertencentes à vida religiosa, visto que, ao voltarem desse grande empreendimento, voltavam também ao seus *status* anterior. Muitos fiéis, não contentes com essa volta ao estado anterior, deslocaram suas críticas dos costumes para o dinheiro.

Tem-se, então, uma sociedade que reflete as mudanças temporais na vida religiosa. A Igreja, seguidora de Cristo, deveria refletir o Cristo sofredor, pobre, o Deus-homem que não tinha onde pousar a cabeça. Dessa forma, o desejo por um cristianismo mais vivo e eficaz se traduziu na vontade de voltar às fontes, à pureza da vida apostólica. E esse regresso se concentrou mais fortemente no campo da pobreza, pois “a vida apostólica, enfatizando a comunidade dos bens, abolia a distinção entre ricos e pobres” (VAUCHEZ, 1995, p. 74).

O vínculo entre trabalho e vida urbana é estreito. A Igreja estava hesitante com tal relação, visto que o trabalho, apoiado na visão do Gênesis, era considerado uma consequência direta do pecado, promovendo, assim, uma vida de contemplação que já vinha sendo levada pelos religiosos. Porém, os escritos do apóstolo Paulo, no Novo Testamento, apresentam o trabalho como aliado à expansão do cristianismo, pois, dessa forma, ninguém seria pesado aos fiéis. Durante a Alta Idade Média, a primeira visão predominou; já nos séculos XI-XII uma nova mentalidade desponta com a regra de São Bento, que vê o trabalho manual como uma arma contra a ociosidade, considerada a principal armadilha do diabo contra aqueles que buscavam a perfeição. “O ideal de fuga do mundo se interiorizou: deixou de ser uma recusa da matéria e da carne para tornar-se uma luta contra o pecado sob todas as suas formas, na qual nenhuma categoria de cristãos estava desqualificada por causa do seu estado de vida” (VAUCHEZ, 1995, p. 109).

Dentro desse cenário, que reclama para si mudanças de um sistema que não atendia

mais às necessidades da população, cuja vivência era “entre o mundo monástico banhado de lágrimas e a massa de despreocupados mergulhados numa ilusória alacridade...”, que Francisco de Assis propõe “a imagem alegre, sorridente, daquele que sabe que Deus é alegria” (LE GOFF, 2011, p. 38).

Os leigos, como já foi dito, encontravam-se rebaixados dentro do universo religioso e mesmo assim sempre procuraram uma forma de se sentirem pertencentes a esse mundo. Em fins do século XII, o laicato aspirava levar uma vida religiosa mais intensa. Alguns, na fase adulta, ingressavam nos mosteiros; muitos, porém, por não conseguirem o dote necessário, buscavam outras formas de estarem inseridos – como a doação de donativos aos clérigos –, podendo, assim, terem seus nomes escritos no livro de orações. Os burgueses, sempre em atrito com os clérigos, desejavam ser valorizados pelo seu trabalho e que o mesmo contribuísse para sua salvação.

Foi com a efervescência econômica e o crescimento urbano que a mentalidade espiritual dos fins do século XII e início do XIII sofreu modificações. Diante de uma sociedade que exigia para si uma Igreja mais aberta às mudanças que estavam ocorrendo e aos conflitos internos de seus fiéis, o franciscanismo obteve grande sucesso. A primeira das modificações de maior sucesso da Ordem foi a inserção dos leigos na vida religiosa. Para os Frades Menores não havia distinção entre clérigos e leigos; todos estavam reunidos em pé de igualdade. A segunda modificação de sucesso foi a exaltação da pobreza. São Francisco de Assis enxergava na pobreza o reflexo da vida de Cristo, e a única forma de não se pecar por avareza e orgulho. Com esse estilo de vida religiosa, os franciscanos criticavam os religiosos que enriqueciam às custas dos fiéis, da mesma forma que atraíam os olhares para os pobres na cidade, necessitados da compaixão e da caridade dos mais afortunados.

É bem verdade que a caridade aos pobres sempre existiu na vida da Igreja, porém foi muito mais intensa em fins do século XII e início do XIII, pois, com o desenvolvimento econômico, o número de necessitados aumentou; necessitados esses que se encontravam em um estado de abandono maior que na Alta Idade Média, quando podiam contar com o auxílio de outros camponeses, diminuindo consideravelmente a miséria entre eles. Nas cidades, aqueles que não representavam mão de obra estavam destinados automaticamente à marginalidade, o que fazia crescer a pobreza.

É bem verdade também que a presença deles nas cidades trazia certa tranquilidade aos burgueses, que viam nas esmolas uma forma de acalmarem suas consciências e conseguirem a salvação de suas almas. Atraídos também para esse cenário foram os leprosos. Na Alta Idade

Média, a lepra era considerada “a” doença, pois era vista como consequência da vida de pecados; a exclusão dos doentes fazia-se, portanto, necessária. Em fins da Idade Média, o olhar sobre os leprosos foi modificado. A multiplicação de leprosários atesta isso. Mantinham-se os leprosos distantes o suficiente a fim evitar o contágio, mas próximos o suficiente a fim de manter a consciência dos fiéis tranquilas. O gesto que marca o cuidado com esses doentes é o “beijo do leproso”, de São Francisco de Assis.

O terceiro grande gesto do franciscanismo foi a pregação com fins populares. São Francisco, ao contrário do que normalmente se pensa, era um homem a favor da cultura, mas extremamente cauteloso com ela, pois via na aquisição de conhecimento uma porta para o orgulho e até mesmo para a riqueza, pois os livros eram bens caríssimos na época. Dessa forma, pedia aos frades que não se dedicassem exaustivamente aos estudos, mas, sim, à caridade, a uma vida santa e humilde. Todavia, dedicou grande esforço à pregação. Os frades menores viam na união entre vida santa e conhecimento dos Evangelhos o único caminho para a salvação, tornando-se, assim, os maiores pregadores da Idade Média. Unir os conhecimentos bíblicos e patrísticos a uma pregação em língua vulgar atraía para a Ordem um maior número de fiéis, assim como fazia uma poderosa frente ao avanço herético, sobretudo dos cátaros.

Todo o movimento mendicante trouxe uma grande conquista: a vida interior. Não eram apenas os ritos e as mutilações que traziam a santificação e a salvação da alma, mas uma vida de humildade, caridade, obediência, castidade, pobreza, serenidade, trabalho, paciência, espírito de oração, desprezo de si, paz, honestidade de costume e principalmente de alegria. As mutilações deram lugar à confissão, marcada pela volta do espírito ao espírito, consciente de seu erro e sabedor de que Cristo já havia feito expiação pelos pecados dos homens.

Dentro desse novo cenário religioso, a liberdade e a responsabilidade dos cristãos são muito maiores. Eles deixam de ver seu futuro como um jogo divino e se colocam como os responsáveis centrais pela sua salvação.

1.4 *A Ars praedicandi*

Neste ponto, necessário se faz expor brevemente a história da pregação durante a Idade Média. É preciso, antes de tudo, esclarecer que muitos manuais de retórica não

chegaram até à modernidade, mas aparecem espaçadamente em compêndios que sobreviveram ao tempo. Outros manuais não são acessíveis em edições ou traduções modernas, apresentando, em muitos casos, apenas quatro manuscritos em universidades europeias, como é o caso de *Ars conficiendi sermones*, de Juan de la Rochelle. Para a produção deste capítulo foi possível analisar a obra de muitos retores, com exceção de Rabano Mauro, Tomás de Salisbury, Ricardo de Thetford, Juan de Rochelle e Alejandro de Ashby devido aos problemas supracitados. Contudo, para não os deixar à margem devido a sua importância, baseamo-nos na obra *La retórica em la Edad Media*, de James Murphy, profícuo estudioso da matéria.

É bem verdade que a Idade Média foi o período de maior produção de discursos sobre a arte de pregar, graças ao superestrato religioso. Contudo, não é privilégio desse período o interesse pela retórica, cujo estudo constituiu no medievo uma das disciplinas do *Trivium*, ao lado da Gramática e da Dialética, servindo de diretriz, para os poucos que tinham acesso à leitura e escrita, para a composição e a interpretação de textos.

A retórica remonta a períodos da Antiguidade Clássica e firmou-se por volta do século V a.C devido a objetivos práticos de defesa do direito de propriedade, o qual foi espoliado pelos tiranos Gelon e Hieron. Com a queda destes, milhares de processos foram instaurados a fim de reaver as antigas posses. Formaram-se grandes júris populares e, como não havia direito de propriedade definido, os interessados em reaver as terras deveriam contar com a oratória, com a eloquência.

É perceptível que nenhuma outra civilização se esforçou tanto em analisar e sistematizar os discursos dos grandes oradores com a finalidade de possibilitar seu acesso e uso pelas gerações futuras como a civilização grega e, posteriormente, a romana. Murphy aponta como possível primeiro teórico da retórica Corax de Siracusa e seu discípulo, Tisias, como o grande difusor da mesma, sendo Górgias, o sofista, o introdutor dessa arte na Grécia. Penetrada na Grécia, contribuíram para a disciplina filósofos, principalmente Aristóteles. Este é quem forneceu, no século IV a. C, a sistematização mais completa sobre a retórica com a obra *Arte Retórica*.

Arte Retórica é constituída por três livros ou partes. O primeiro trata do narrador e dos argumentos; o segundo foca o público receptor da mensagem e o terceiro trata dos aspectos formais do discurso. Este pode pertencer ao gênero judicial quando objetiva o justo e o injusto por meio da acusação ou defesa de um fato passado; ao deliberativo quando tem como fim o útil, ou o bem, e busca alcançá-lo por meio de aconselhamento; e ao demonstrativo quando

busca elogiar ou censurar.

Observa o Estagirista²⁸ que as partes do discurso são essencialmente duas: exposição e demonstração, aceitando, entretanto, no máximo, quatro partes: o exórdio, a exposição, a prova e a peroração. O exórdio é o início do discurso. É a parte responsável por apresentar o assunto e o plano de sua distribuição com o intuito de não permitir que o espírito do ouvinte vagueie, pois é justamente nesse momento que se atrai e dociliza o auditório. A exposição deve ser dividida em várias partes porque facilita a compreensão, sendo que o orador deve buscar a justa medida, ou seja, evitar a prolixidade, mas sem cair no erro da concisão excessiva. As provas devem ser demonstrativas e incidir sobre os pontos contestados. E a última parte, a peroração, compõe-se de quatro divisões: 1) dispor bem o ouvinte em favor do orador; 2) amplificar ou atenuar o que foi dito; 3) excitar as paixões no ouvinte; 4) recapitular o que foi exposto.

Com a junção do legado greco-romano e do substrato judaico-cristão, tem origem a *ars praedicandi*, que constituía preceptivas para a prédica na Idade Média. Para fins mais didáticos, pode-se dividir o desenvolvimento das teorias sobre a prédica medieval em três grandes fases. A primeira fase compreende os quatrocentos anos que seguem após o nascimento de Jesus. A segunda fase compreende a Alta Idade Média, entre os séculos V e X, e a Idade Média Central, séculos XI e XII. E a terceira e última fase inicia-se em começos do século XIII e se prolonga até o século XIV.

A primeira fase tem como figura central o próprio Jesus e, em um segundo plano, o apóstolo São Paulo, que viveu até os anos 68 d.C. De fato, a pregação não é uma prerrogativa cristã; baseia-se, antes de tudo, na cultura judaica, cuja forma de liturgia já se havia cristalizado há 200 anos antes da vinda de Cristo. O culto na sinagoga era composto basicamente de três elementos: oração, leitura das *Escrituras* e exegese, sendo esse modelo seguido até mesmo fora do âmbito da sinagoga. O Testamento era considerado pelos judeus como a mensagem divina entregue somente a eles, povo “eleito”, sendo preciso, assim, debruçar-se sobre ele a fim de tirar dali preceitos divinos ocultos com o objetivo de serem difundidos entre os fiéis. Desse pensamento advinha a importância dada às *Escrituras* pela comunidade. Os cristãos serão diretamente influenciados por essa forma de liturgia, alterando e incrementando alguns outros elementos discursivos.

Jesus, como membro da comunidade judaica, herdou um grande instrumento retórico e gramatical e dele se utilizou. Sua técnica retórica mais eficaz foi o uso das parábolas, que

28 Cidade de Estagira, na Macedônia. Local de nascimento de Aristóteles.

coadunava duas concepções diferentes para os judeus: pregação e ensino. A pregação está associada à difusão de ideias novas²⁹, enquanto que o ensino está relacionado à prática de interpretação e disseminação das *Escrituras* entre os fiéis.

O uso das parábolas era feito quando expunha sua doutrina em público; para os discípulos, suas ideias eram transmitidas de forma direta e mais profunda, demonstrando a adequação de seu discurso ao público ouvinte. Além de seguir os preceitos retóricos judaicos – apresentar uma mensagem, utilizar como prova o Testamento e fazer sua exegese –, introduziu um elemento considerado inovador para a época: ordenou que seus seguidores propagassem sua mensagem por meio da prédica. Em uma sociedade que partia do pressuposto de que a mensagem divina pertencia somente a ela, a ideia de difusão para outros povos era certamente visionária. A realização de tal tarefa exigia, portanto, de seus seguidores um grande e contínuo esforço oratório, tornando-os desbravadores de uma nova mentalidade. “Nem os gregos nem os romanos antigos foram tão longe.” (MURPHY, 1986, p. 280; traduzimos).

O terceiro ponto da pregação de Jesus dizia respeito à valorização das coisas visíveis, que serviriam de paradigma para as coisas invisíveis, isto é, os seres humanos poderiam aprender algo sobre Deus por meio de uma compreensão das coisas terrenas, sobretudo por meio da natureza.

Em um segundo plano nessa primeira fase, tem-se como modelo o apóstolo Paulo. Ele era detentor de uma extraordinária habilidade retórica e graças a sua contribuição tornou possível a “apodicidade das *Escrituras* a todos os predicadores cristãos” (MURPHY, 1986, p. 287; traduzimos). Pode-se dizer que São Paulo foi além de Jesus Cristo, pois introduziu conceitos fundamentais sobre a teologia da pregação.

O primeiro conceito foi a instituição do pregador como um simples veículo da mensagem divina, por isso ele deveria sobrepor ao seu sucesso retórico a salvação do ouvinte. O novo modelo enfatizava o bem-estar espiritual do público, contrastando nitidamente com a retórica antiga, a qual punha o orador como figura central do discurso. Dessa forma, não eram todos os que podiam pregar, mas apenas os vocacionados³⁰. No início da Igreja, o número de “eleitos” – os bispos – era bem reduzido, mas no século IV, quando o Cristianismo já era

29 “A palavra grega que equivale a *predicar* se deriva de um termo que significa *proclamar*, isto é, anunciar como arauto alguma notícia. (...) A interpretação judaica oral das *Escrituras* era, desde logo, principalmente ensinamento, dirigida a uma comunidade já convencida da verdade do Testamento(...)” (MURPHY, 1986, p.283; traduzimos).

30 Destaca-se que um vocacionado apresentaria uma experiência marcante com o divino, tal como aconteceu com o próprio apóstolo Paulo no caminho de Damasco.

religião oficial, a pregação como parte da vida sacerdotal já estava definida.

A liturgia judaica foi mantida por São Paulo. A leitura bíblica seguida da exegese foi um princípio norteador do apóstolo, que rogava que suas cartas fossem lidas em voz alta nas Igrejas e compartilhados os ensinamentos entre os fiéis. “Tal atitude estimulava a palavra falada e a interligação das igrejas cristãs primitivas.” (CAMPOS, 2010, p.41). Certamente um dos conceitos retóricos mais relevantes foi a submissão do orador e do ouvinte à graça divina. Isto quer dizer que não importavam os esforços humanos do pregador nem a boa vontade do público, tudo dependia da direta intervenção divina sobre a mensagem, o que implicava numa maior preocupação com *o que* era pregado e não mais *como* era pregado. Tal concepção prevaleceu por doze séculos no Cristianismo.

Na segunda fase da *ars praedicandi* tem-se dois momentos distintos: o primeiro, dos séculos V ao X, cuja pregação era destinada sobretudo aos clérigos; o segundo, dos séculos XI ao XIII, cuja pregação se expandiu para além dos limites da Igreja, popularizando-se e atingindo contornos mais determinados.

É notável que, nos doze séculos que se seguiram a Jesus e Paulo, apenas um relevante tratado normativo sobre a pregação tenha sido elaborado, *A Doutrina Cristã* de Santo Agostinho. Segundo James Murphy, tal lapso possui importantes razões. A primeira delas é a de que os primeiros séculos ainda eram dominados pela cultura pagã, o que inviabilizava a elaboração de novas teorias cristãs. As invasões bárbaras também tiveram uma forte contribuição, visto que corroeram a civilização romana. Contudo, talvez o argumento mais viável seja o de que a Igreja, após o estabelecimento do cristianismo como religião oficial, se ocupava com questões mais urgentes – como o celibato, a divindade de Cristo, a jurisdição territorial dos bispos etc – do que com a forma de pregar.

A Doutrina Cristã, iniciada em 396 e terminada em 426, é composta de quatro livros, sendo os três primeiros destinados a formar o caráter do orador e o quarto apresenta a maneira de expor as *Escrituras*. Utilizando as normas de retórica aprendidas em Cícero, grande divulgador da retórica aristotélica, apresenta os estilos possíveis da eloquência sagrada, a saber: o simples, o temperado e o sublime. Não é um livro, no entanto, que tenha a pretensão de descrever os preceitos teóricos da retórica, mas apenas mostrar como discursar.

Todo orador deve buscar instruir, agradar e convencer. Esses objetivos requerem não apenas eloquência, mas, sobretudo, sabedoria. Esta não é encontrada meramente na leitura bíblica ou na memorização da mesma, mas na sua compreensão profunda aliada à aplicação à vida prática, sendo preferível que o orador retenha menos de memória do que não entender

bem o sentido das suas lições.

Frisa Agostinho que a conciliação entre a eloquência e a sabedoria é primordial ao orador sacro, pois “Com efeito, os que falam eloquentemente são escutados com prazer e os que falam sabiamente, com proveito” (AGOSTINHO, 2002, p.8). Vê-se, portanto, que a principal exigência para ele é a detenção da sabedoria, pois é possível dizer eloquentemente coisas falsas e, assim, levar o homem ao mal. A esse respeito o autor não se aprofunda muito, pois defende que cabe ao ouvinte cristão, defensor das regras de fé, caridade e esperança, discernir sobre o que deve ser aceito ou rejeitado, e propõe que o orador seja, primeiramente, instruído na fé e na interpretação da Bíblia a fim de evitar o mau uso do livre-arbítrio.

Em uma época cuja discussão sobre o que se deveria fazer com os conhecimentos pagãos dominava o cenário, a posição de santo Agostinho foi de grande relevância. Na esteira de São Basílio, que recomendava recolher as rosas entre os espinhos da literatura pagã, santo Agostinho defende o uso de *sapientia mundi*, declarando que a retórica não deve ser rechaçada porque está manchada de paganismo, mas, baseando-se em um escritor pagão, Aristóteles, afirma que a arte pode servir tanto para defender a verdade quanto a falsidade. Mediante isso, o pregador cristão tem um objetivo moral definido e deve conhecer e utilizar a retórica para ser o mais eficaz possível em prol da defesa da fé. Santo Antônio é um dos que parecem ter assimilado tal visão, pois, em muitos sermões, faz uso de autores pagãos, principalmente Aristóteles, Ovídeo e Sêneca.

Após santo Agostinho, papa Gregório Magno possui especial importância na segunda fase da prédica medieval. Nascido em Roma, por volta de 540, de família cristã com personagens ilustres como o Papa Félix III, o presbítero Gordiano e o Papa Agapito, estudou gramática, retórica e dialética antes de tornar-se monge. Sua principal obra, *Cura pastoralis*, publicada em 591, logo após ser nomeado Papa, obteve grande difusão e aceitação. Não se trata, entretanto, de um tratado preceptivo com finalidade de ensinar a pregar, mas sim de um compêndio exemplificativo, cujo foco recai sobre o tema da pregação e não sobre a forma.

Cura Pastoralis é composta por quatro partes. A primeira parte, formada por onze capítulos, trata das condições necessárias para se assumir o ministério pastoral; dentre elas destaca-se o capítulo segundo, cujo tema resume toda a parte primeira do livro: “Não assumam a responsabilidade do governo das almas aqueles que não colocam em prática na própria vida o que aprenderam com o estudo”. A segunda parte, composta por onze capítulos, refere-se ao modo de vida do pastor, destacando, em quase todos os capítulos, a forma de vida exemplar que deve ter diante dos fiéis, preferindo o exemplo à boa retórica. A terceira parte,

composta por 40 capítulos, refere-se à forma como o pastor deve exortar os seus fiéis. Trata-se de distinguir cada tipo de pessoa e pecado cometido e aplicar uma exortação adequada a cada caso. São enumerados 36 pares de caracteres opostos e segue a cada par um pequeno sermão que pode ser desenvolvido. Os pares não são colocados de forma sistemática, pois os elementos não apresentam uma relação discernível entre si; alguns falam sobre hábitos pessoais, outros, posições sociais, níveis de conhecimento, idade e sexo. Parece servir tanto para a confissão pessoal como para o sermão público (MURPHY, 1986, p. 302). A quarta e última parte aborda a forma como o pregador, após ter observado toda a regra proposta, deve reentrar em si mesmo de modo que nem a sua vida, nem a sua pregação o induzam ao orgulho. É feito, nesse capítulo, um importante apelo à humildade.

Outra personalidade importante dessa segunda fase é Rabano Mauro. Sua obra *De institutione clericorum*, escrita em 819, recebe maciça influência das obras de santo Agostinho e Gregório Magno. Sua importância reside no fato de que ratifica conceitos já existentes, e não propriamente na inovação da teoria da pregação.

Guiberto de Nogent (1053-1124) escreveu *Liber quo ordine sermo fieri debeat* (Livro sobre a ordem que se deve seguir para fazer um discurso), um estudo muito geral sobre a prédica. Na primeira parte, foca-se a situação de pecado do homem que se nega a pregar e aquele que prega por intenções não genuínas. É possível, aqui, enxergar a influência de Gregório Magno. Na segunda parte, foca-se as múltiplas interpretações bíblicas, os vários sentidos do texto que devem ser levados em conta, a saber: histórico, moral, alegórico e anagógico. Vale ressaltar que o monge beneditino não pregava em público e por conta disso não possuía a autoridade da experiência no assunto. A importância de seu tratado reside no fato de ter sido a primeira explicação medieval de como se utilizam os quatro sentidos da interpretação bíblica para a construção do sermão.

Deve-se também salientar que Nogent não foi o inventor da interpretação polissêmica das Escrituras, mas essa remonta à exegese judaica e, portanto, é anterior ao Cristianismo. Dentre as múltiplas interpretações, o monge beneditino classifica a alegoria como útil no que se refere à fortificação da fé; contudo, é o sentido moral o privilegiado quando o enfoque é o vício e a virtude. Percebe-se, nesse aspecto, a íntima relação entre o pensamento de Nogent e o de Santo Antônio de Pádua, que prioriza o sentido moral em seus sermões.

Já a obra de Alan de Lille, monge cisterciense, é mais substancial. É interessante aqui observar que a obra *De arte praedicatoria* não traz teorias novas para a arte da pregação, mas baseia-se nos tratados já existentes. Sua importância reside no fato de que, após a obra de

santo Agostinho, ser o mais poderoso intento de estabelecer uma retórica da pregação. O tratado é composto por 48 seções, sendo que o prefácio e a primeira seção ocupam-se da arte da pregação em si, e as demais seções tratam da matéria a ser elaborada – vícios e virtudes –, a qual deve levar em conta as distintas classes de ouvintes. Na esteira de Gregório Magno, considera a pregação como um instrumento de combate ao pecado, sobrepondo a erradicação do vício ao elogio da virtude.

Não apresenta considerações sobre a *dipositio*, nem sobre a *elocutio*; ressalta apenas a necessidade de atrair a benevolência do auditório e de manter um linguajar parco, livre de ornamentos em excesso, dispondo, no centro da pregação, o bem-estar do ouvinte. Contudo, sua metodologia de estudo é de extrema importância, pois faz amplo uso da *divisio*, *autorictas* e *correspondentia*, sendo as duas últimas as mais utilizadas. As autoridades devem ser usadas com o intuito de conseguir a persuasão, porém deve-se evitar o uso de autoridades desconcertantes ou difíceis, depreciadas pelos ouvintes ou que distraiam a atenção da proposição. A humildade também é ponto saliente na prédica em Alan de Lille, que visa, por meio da instrução, produzir frutos no coração do ouvinte a despeito de qualquer glória retórica do pregador. Mediante isso, percebe-se a manutenção da tradição judaica e dos ensinamentos de São Paulo, Santo Agostinho e Gregório Magno.

No prefácio e no capítulo primeiro, Lille apresenta a primeira definição formal de pregação em 1200 anos de história da Igreja, aclara sua relação com as *Escrituras*, declara que seus temas são a fé e a moral, faz observações sobre os tipos de discursos e sobre o uso adequado das autoridades. Os demais capítulos são pequenos sermões que ilustram o que é dito nas seções iniciais, isto é, os 47 sermões temáticos servem para desenvolver, na prática, o que foi dito no prefácio e no capítulo primeiro.

Nos sermões escritos por Alan de Lille pode-se observar que ele faz uso de uma citação bíblica como tema, seguida de uma proposição, de divisões, de amplificações e, por fim, reintroduz o tema, estrutura bastante utilizada pelos retores da terceira fase, mostrando também com isso sua importância para a história da retórica medieval. Segundo James Murphy, a importância de sua obra reside também no fato de que o monge cisterciense baseara seus ensinamentos na experiência e não somente nas doutrinas já conhecidas, assim “o livro é autenticamente 'crítico' porquanto faz observações genéricas sobre a prédica existente e a futura” (MURPHY, 1986, p. 318; traduzimos).

Durante 1.200 anos a Igreja cristã havia produzido apenas quatro escritores que podem ser considerados teóricos da pregação: Santo Agostinho, São Gregório Magno, Guiberto de

Nogent e Alan de Lille. Após o ano 1200 iniciou-se a terceira e última fase da pregação medieval e um novo estilo sobressaiu no cenário da pregação: o estilo universitário. Recebe esse nome por ter vindo a lume no período das universidades medievais, principalmente na primeira metade do século, embora não seja um estilo originário delas, mas, sim, difundido pelo meio acadêmico. Seus principais representantes são Alejandro de Ashby, Tomás de Salisbury e Ricardo de Thetford. Os sermões escritos dentro dos padrões desse novo estilo apresentam uma preocupação maior com a forma de pregar que com o assunto; são compostos, em sua maioria, por tema, protema, divisão, exposição e epílogo.

Alejandro de Ashby escreveu a primeira prova concreta de que a pregação trilhava um novo caminho. *De modo praedicandi* é uma obra que foca o modo de pregar e não a matéria do sermão. É dividida em duas partes. A primeira refere-se ao sermão propriamente dito e apresenta sua forma estrutural, a saber: prólogo, divisão, prova e conclusão. O prólogo tem a função de tornar o auditório benevolente ao pregador, ideia essa que não é inovadora, mas já está presente na retórica antiga desde Aristóteles. A divisão abarca o plano do sermão e deve conter duas, três ou até mais divisões; contudo a multiplicação excessiva delas deve ser evitada a fim de não cansar a paciência do ouvinte. As provas devem seguir cada divisão imediatamente, apresentando autoridades ou argumentos que as validem. Sobre as provas faz ainda três observações quando a pregação se dirige a cultos e incultos ao mesmo tempo:

A primeira é que se deve fazer uso moderado de autoridades e evitar utilizar tantas provas que possam afetar a paciência do público. A segunda é que se deve apresentar, às vezes, uma alegoria encantadora e, às vezes, uma história (*exemplum*) prazerosa de modo que os cultos saboreiem a profundidade da alegoria e que os ignorantes aproveitem a rapidez da história. A terceira observação é que o pregador não deve ser menos veemente ao exortar a virtude que ao repreender o vício (MURPHY, 1986, p. 320; traduzimos).

Sobre a conclusão afirma que se deve recapitular o tema a fim de ajudar a memória dos ouvintes, exortá-los a ter medo do castigo e, ao mesmo tempo, animá-los a ter uma constante devoção a Deus por meio de uma boa conduta e de um bom exemplo.

Thomas de Salisbury, um dos mais importantes retores do século XIII, escreveu a obra *Summa de arte praedicandi*, composta de duas partes. Na primeira parte mostra a importância da pregação e a necessidade de um estudo profundo da matéria a ser ensinada pelo pregador. Afirma que o objetivo da pregação é o anúncio e a instrução; deve-se instruir na fé e nos bons costumes. Afirma ainda que o teólogo tem por finalidade ler, discutir e ensinar, sendo essa última destinada somente a doutores e pastores que tenham se empenhado nos estudos. Para se alcançar o nível mais alto de conhecimento é necessário que o pregador se

baseie em bons estudiosos e isso inclui até mesmo os poetas e retores pagãos. *Summa de arte praedicandi* é considerado o mais importante tratado do século XIII justamente porque traz de volta à cena, após santo Agostinho, os escritores pagãos. Faz menção aos múltiplos sentidos interpretativos de uma única passagem, privilegiando, entretanto, o topológico, o alegórico e o anagógico, visto que “dos quatro tipos de significado, o sentido literal ou histórico corresponde em particular à filosofia e à teologia, enquanto que os outros três – topológico, alegórico e anagógico – pertencem aos estudos das sagradas *Escrituras*” (MURPHY, 1986, p. 347; traduzimos), pois o primeiro refere-se à coisa em si, enquanto que os demais evocam significados para além das coisas ou palavras.

Na segunda parte é latente a influência de autores não cristãos, principalmente de Cícero. Salisbury mostra em sua obra que as partes de uma pregação cristã não diferem em quase nada do discurso retórico não cristão. Trabalha as partes da pregação e da invenção, mostrando que há diferença entre retórica e pregação, mas que o fim das duas é o mesmo: persuadir os homens. A primeira persuade tanto para o bem quanto para o mal, enquanto a segunda tem como dever persuadir para a moral e os bons costumes. Percebe-se que Salisbury reafirma o que Santo Agostinho já havia asseverado isto há séculos, mas que não tinha encontrado eco até então (CAMPOS, 2010, p.50). Sua importância, portanto, reside não somente por trazer novamente à tona as obras de escritores pagãos, mas também por mostrar ao leitor por que se deve fazer de um modo e não de outro.

Outros escritores importantes da metade do século XIII são Guillermo de Auvernia, Juan de la Rochelle e o autor anônimo de *Omnis tractatio*, contudo é Ricardo de Thetford o mais proeminente do período. Sua obra *Ars dilatandi sermones* indica os oito modos de amplificação do tema, a saber:

1. Colocar uma locução no lugar de um nome, ao definir, descrever, interpretar ou qualquer outra classe de exposição.
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.
4. Propor metáforas e mostrar que são apropriadas para a instrução.
7. Expor o tema de diversos modos, a saber, nos sentidos literal, alegórico, topológico ou moral e anagógico.
8. Assinalar a causa e o efeito (MURPHY, 1986, p. 334; traduzimos).

A lista dada por Thetford não apresenta elementos novos, mas sua importância reside no fato de ser uma lista metódica e reguladora, que atendia a necessidades específicas do pregador.

A obra *Omnis tractatio*, com data de produção incerta e atribuída a São Boaventura, faz parte também do importante grupo de obras retóricas do período. Aborda, à maneira de

Santo Agostinho, as três coisas mais importantes para o pregador ao compor o sermão: divisão, distinção e amplificação. Na divisão busca-se a clareza; na distinção, a concisão; e na amplificação, a utilidade. Durante toda a obra, o autor fará uso de numerosos exemplos, principalmente de textos bíblicos, para confirmar sua tese, ratificando sempre que a função retórica primordial do pregador é amplificar o tema.

Juan de la Rochelle escreveu *Ars conficiendi sermones*, um tratado prático de doutrinas já conhecidas; aborda a forma de se escolher a maneira mais acertada de tratar um tema quando há múltiplas formas. Um dos exemplos dados por ele é em relação às partes do tema: “Se um tema tem muitas partes, deve-se escolher arbitrariamente quatro” (MURPHY, 1986, p. 337). Percebe-se com isso que o autor desejava evitar a prolixidade, que muito fadiga o ouvinte.

É certo que muitas outras obras foram produzidas nesse espaço de 1200 anos; contudo, aqui, foram colocadas as que chegaram até à modernidade e também as de maior relevância para o período em que foram escritas. Segundo James Murphy o gênero *ars praedicandi* originou-se aproximadamente antes do ano 1200 e foi “o primeiro e principal novo plano de oratória proposto no mundo ocidental desde 125 a.C” (MURPHY, 1986, p. 338). A estrutura desse gênero era bem específica, composta de protema, com uma oração em prol do auxílio divino, e tema, através de uma citação bíblica, seguida da divisão e subdivisão da citação e, por fim, da amplificação mediante diversos modos.

Após as análises feitas, percebe-se que os sermões de Santo Antônio coadunam-se com a retórica predominante de sua época. O recurso mais utilizado era o dos *exempla*, retirado principalmente do bestiário medieval, da *História Natural* de Plínio e da *História dos Animais*, de Aristóteles. Alguns sermões não seguem à risca a divisão proposta pela *ars praedicandi* por causa da sua proposta em si: ser uma fonte de pesquisa para os estudiosos e não uma reprodução exata dos sermões do santo.

2 OS SERMÕES DE SANTO ANTÔNIO

2.1 Características gerais dos sermões de Santo Antônio

Quando se pensa em sermões antonianos, pensa-se quase que automaticamente em franciscanismo e, por conseguinte, em simplicidade e clareza. E de fato tal pensamento não está de todo equivocado. Entretanto, é possível encontrar, sim, certa dificuldade de se entender com facilidade, em um primeiro contato, tais sermões, sobretudo os que não estão acostumados ao sermonário medieval. A condensação de doutrinas em breves linhas, as inúmeras concordâncias que, em uma rápida leitura, parecem não fazer sentido, as frases incompletas e as interpretações de nível espiritual elevado tornam os sermões objeto de árduo trabalho de análise. Aqui importa lembrar que tais sermões se destinavam aos pregadores, para servi-lhes de material para os que iriam realmente pregar a auditórios não conhecedores dessas questões doutrinárias.

A urbanização acelerada do século XIII atraiu para si uma nova forma de evangelização. A vida enclausurada não atendia às necessidades dos cidadãos urbanos, os quais, ocupados com seus trabalhos seculares e não podendo abandoná-los, pois dali era tirado o sustento de muitos, desejavam se sentir mais pertencentes à Igreja. Quando o sentimento de acolhimento era frágil, esses cidadãos ficavam mais vulneráveis aos grupos heréticos. Era preciso à Igreja ir em busca das almas; era preciso uma vida ativa e não somente contemplativa por parte de seus sacerdotes. Diante desse cenário, a exigência de uma formação teológica mais sólida a fim de se combater os hereges era estritamente necessária visto que quando o erro é dogmático, não pode ser vencido com exortações piedosas, mas com uma adequada formação teológica. A Igreja, contudo, precisava evitar os erros cometidos com os movimentos precedentes, os quais ou se monastizaram ou, em sua radical luta contra a situação do clero, se constituíram grupo herético.

Dentro desse contexto e diante dos perigos iminentes, os mendicantes, tanto os dominicanos como os franciscanos, fizeram-se os sustentáculos da Igreja, como bem expressa o sonho de Inocêncio III, no qual o pobrezinho de Assis sustentava com os ombros a basílica de Latrão que estava por ruir. Oferecer, porém, uma sólida preparação para atividades ministeriais e de pregação aos franciscanos seria, de certa forma, empurrá-los para uma

clericalização que tiraria o atrativo da ordem. Contudo, é em Santo Antônio que Francisco de Assis encontra a resposta para suas preocupações.

Quando Fernando Martins entra para a Ordem dos Frades Menores traz consigo toda sua bagagem cultural. Sua ordenação como o primeiro mestre dos franciscanos é bem significativa visto que, dessa forma, se processa a abertura da Ordem aos saberes teológicos mais eruditos. Por meio de *Sermões* é possível observar que a base da cultura antoniana é agostiniana e platônica, embora aberta ao aristotelismo que ganha força no século XIII; a fraternidade franciscana coaduna-se com a filosofia agostiniana e ganha novos sentidos ao unir uma espiritualidade contemplativa a uma espiritualidade prática, valorizando, dessa forma, os juízos de uma população laboriosa.

Essa fusão – de cônego regrante e franciscano –, aberta às novas correntes aristotélicas e ao rigor da escolástica, “subordina-se integralmente à radicalidade exigente do evangelismo franciscano” (ZAVANOLLI, 1995, p. 113). Além de seu vasto conhecimento, sua forma de ensino faz de santo Antônio um doutor escolástico, pois

não somente ensinava nas escolas a ciência do tempo e com o método então em uso, não somente a possuía em grau bastante elevado, mas seguindo o método então em voga, eficazmente a comunicava ao povo cristão com o apostolado da palavra viva e a transmitia aos pósteros, tendo-a registrado em seus escritos (ZAVANOLLI, 1995, p. 211).

A permissão dada a Frei Antônio por Francisco de Assis não deve ser analisada simplesmente sob o prisma de autorização legal à pregação, mas deve ser vista também como uma bênção dada pelo pai dos franciscanos, reconhecendo em Antônio a capacidade e humildade necessárias para levar adiante a pesada obra de pregador e mestre. Não deve também ser vista como uma traição ao ideal primitivo da Ordem, mas como uma evolução desejada e necessária.

Santo Antônio compôs cinquenta e três *Sermões Dominicais* e vinte *Sermões Festivos*, além de quatro sermões destinados às festas de Nossa Senhora entre os anos 1227 e 1231. A obra obedece ao plano da liturgia do ano e tem sempre como base a Bíblia.

Em todas as fontes biográficas antonianas, percebe-se que a conversão ao franciscanismo foi viva e total. Em seus sermões também é possível vislumbrar tal conversão. Sua quadriga, imagem que apresenta no Prólogo da antologia dos sermões, corresponde, de forma criativa, à formulação de um esquema que torna mais eficaz a prédica franciscana, “fundamentando-a e possibilitando-lhe atingir outro público mais amplo, sem que deixe de acentuar o seu caráter penitencial.” (ZAVANOLLI, 1995, p. 124).

Em uma primeira leitura desse referido Prólogo já podem ser coletados imediatamente dados importantes sobre a retórica do santo. É evidente, em vários pontos da obra, não apenas no prólogo, a presença de técnicas persuasivas observadas por Aristóteles em *Arte Retórica* e difundidas no medievo por Santo Agostinho, leitor de obras de Cícero ou a ele atribuídas, como *De invetione e Retórica ad Herennium*.

Uma das técnicas que salta aos olhos é a parte final do Prólogo, onde Santo Antônio faz um sumário da obra que se inicia, permitindo que qualquer leitor de *Arte Retórica* reconheça de imediato as três questões relativas ao discurso apontadas por Aristóteles: “Três são as questões relativas ao discurso: a primeira, donde se tirarão as provas; a segunda, o estilo que se deve empregar; a terceira, a maneira de dispor diferentes partes do discurso” (ARISTÓTELES, 2000, p. 172).

O Frade Franciscano retira das Sagradas Escrituras toda a matéria de seus sermões e aponta os Evangelhos de domingo, fatos históricos do Velho Testamento, os intróitos e as Epístolas como os lugares de onde se tirarão as provas. Para os cristãos da Idade Média, principalmente os dos primeiros séculos, a Bíblia era a ciência mais importante, a única capaz de tornar os homens sábios. Pode-se dizer que a Bíblia era para os cristãos medievais o que a literatura/filosofia era para os gregos. Por isso afirma Santo Antônio: “Não conhece as letras quem ignora a Escritura sagrada” (ANTÔNIO, 2000, p.7).

O estilo empregado é douto, visto que seus sermões são apresentados de forma resumida e expostos em esquemas, respeitando a liturgia do ano. A condensação de doutrina e citação de versículos, muitas vezes incompleta, revela que o público-alvo teria alguma familiaridade com os temas ali expostos e seria capaz de compreender a matéria elaborada. Além disso, Antônio afirma, no Prólogo, que a obra é resultado de pedidos dos confrades que o impeliram a tal empreitada e a eles se destina. Trata-se, portanto, de um tratado teológico prático e não sistemático, onde pregadores poderiam fazer consultas a fim de se instruírem melhor e a partir de seus exemplos desenvolverem seus próprios sermões.

Sobre a forma de expor o discurso, santo Antônio segue a estrutura típica de um sermão medieval, que deveria conter os seguintes elementos: tema, protema, divisão, exposição e epílogo. Os sermões começariam por um tema, que via de regra é a citação de um versículo retirado do Novo Testamento ou o começo do evangelho dominical. Segue ao tema o protema, que é a citação de um versículo das *Escrituras*, retirado do Antigo Testamento. Esse versículo seria a base da pregação e precisaria estar em consonância com o tema. O protema, que faz a vez de um exórdio clássico, é, talvez, o ponto mais importante da pregação, no qual

se busca “alcançar a benevolência do ouvinte” (ARISTÓTELES, 2000, p. 207). Vê-se com Aristóteles, Alain de Lille e outros a importância que se dá à retidão do orador, “pois é sobretudo às pessoas honestas que se presta atenção” (ARISTÓTELES, 2000, p. 207), devendo, pois, captar a benevolência de seu auditório para com sua própria pessoa através da correção e humildade. Também deveria prometer ater-se apenas a coisas úteis e pouco numerosas; que não desejará tomar a palavra senão que por dedicação a seus ouvintes. Observa-se, abaixo, o esquema típico empregado no sermão de santo Antônio.

Virtude da Pobreza – Solícitos em conservar a unidade do espírito pelo vínculo da paz. Há um só corpo e um só espírito, como também vós fostes chamados a uma só esperança pela vocação. Comentário da Glossa: Deveis guardar a unidade, de modo que sejais um só corpo a servir o próximo e um só espírito com Deus, querendo o que ele quer, ou então, um só espírito os irmãos, com os quais se tenha o mesmo querer e o mesmo não querer. O hidrópico, isto é, luxurioso e avarento não conserva esta unidade. Mancha o corpo e sufoca o espírito com os espinhos da avareza. Se fosse ligado com o vínculo da paz e com a corda da unidade, nunca teria caído no poço. Mas por crescer duma e doutra coisa, jaz no poço do desespero. Rogamos-te, pois, Senhor Jesus Cristo, que nos agarres com a mão da tua misericórdia, nos tire do poço com os paninhos da tua pobreza e humildade; nos cure da hidropisia da luxúria e da avareza, para que possamos conservar a unidade do espírito e chegar a ti, Deus Trino e Uno, juntamente com o Pai e com o Espírito Santo. Auxilia-nos tu, que é bendito pelos séculos. Amém. (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 224).

Vê-se, no sermão acima, o tema: “Solícitos em conservar a unidade do espírito pelo vínculo da paz. Há um só corpo e um só espírito, como também vós fostes chamados a uma só esperança pela vocação”, retirado no Novo Testamento conforme sugerido pela *ars praedicandi* do período. Vê-se também que santo Antônio não coloca a referência bíblica – Efésios 4:3-4 – ou por que seus leitores saberiam onde a mesma se encontrava, ou por que o próprio santo, amparado em sua prodigiosa memória³¹, lembrava-se do versículo, mas não possuía à mão uma bíblia para consulta, ou simplesmente por que o mais importante era a essência do versículo e não a sua localização.

Já o protema é uma citação da Glossa e não um versículo do Antigo Testamento conforme requeria um esquema típico medieval. Não raras vezes, ocorre a mistura na exposição do Antigo Testamento com descrições retiradas das Glossas, que possuíam, no medievo, a mesma autoridade que as *Escrituras*.

A exposição, a parte mais importante do sermão, quando possível, podia conter uma, duas, três ou até mesmo cinco fases: utilização dos quatro sentidos de interpretação bíblica –

31 Lembramos que devido à escassez de livros, a memória desempenhava um grande papel na instrução dos clérigos. “A *lectio*, o ensino oral baseado em um texto, seria sempre o elemento pedagógico fundamental, e daí o justificado apreço em que a memória efetivamente foi tida na Idade Média: Hugo de São Vitor, no *Didascalion*, e Alcuíno, nas *Rhetorica*, fizeram o seu elogio” (CAEIRO, 1995, p. 10).

literal, alegórico, topológico e anagógico –, citação de obras dos Pais da Igreja, emprego de etimologias ou dos bestiários, menção a outros versículos bíblicos e exemplos. No sermão acima, a exposição é bem resumida, não seguindo as cinco fases; compreende mais uma explicação das sentenças anteriores. Aqui, Antônio provavelmente esteja se dirigindo ao clero e denuncia, como é costume em outros sermões, a luxúria e a avareza como uma doença que leva para o poço a própria alma do religioso que pratica tais pecados:

O hidrópico, isto é, luxurioso e avarento não conserva esta unidade. Mancha o corpo e sufoca o espírito com os espinhos da avareza. Se fosse ligado com o vínculo da paz e com a corda da unidade, nunca teria caído no poço. Mas por crescer duma e doutra coisa, jaz no poço do desespero (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 224).

A denúncia não é direcionada apenas aos clérigos, mas também aos fiéis que se permitiam um afastamento dos preceitos cristãos originais, como também se observa em *Prelado, Clérigo 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).

Os oradores medievais aproveitavam o protema para fazer uma oração em busca da graça divina. Santo Antônio desloca essa prece do início do sermão para o fim, onde ela parece estar mais justificada, visto que, após a exposição da doutrina bíblica, busca-se, no Senhor, a força para executar tudo quanto foi pregado. Repara-se também que a oração faz a vez do epílogo, o qual resume as ideias apresentadas no sermão.

Rogamos-te, pois, Senhor Jesus Cristo, que nos agarres com a mão da tua misericórdia, nos tire do poço com os paninhos da tua pobreza e humildade; nos cure da hidropisia da luxúria e da avareza, para que possamos conservar a unidade do espírito e chegar a ti, Deus Trino e Uno, juntamente com o Pai e com o Espírito Santo. Auxilia-nos tu, que é bendito pelos séculos. Amém. (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 224).

Como anteriormente foi colocado, o protema é uma citação do Antigo Testamento, contudo, em muitos sermões, o versículo bíblico dá lugar a citações do livro *Ciências Naturais*, de Plínio:

Soberbo astuto - O homem prova-se na boca do adulator. A injúria recebida mostra o que cada um é por dentro. Diz-se em *Ciências Naturais* que um certo animal pequeno vai ao lugar por onde entram as abelhas, sopra fortemente nele e fica à espera que saiam. Quando alguma delas quiser voar, apanha-a e come-a. Também o soberbo e astuto vai ao lugar por onde entram as abelhas, isto é, considera a vida e os costumes, as palavras e as obras dos justos (...) (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 14).

Como também a citações etimológicas:

A concessão de a Igreja ligar e desligar – *Eis que eu te digo: Tu és Pedro*. Pedro teve três nomes: Simão, que se interpreta obediente; Pedro, o que reconhece; Cefas, cabeça. Foi Simão no chamamento de Cristo: *Vinde após de mim, etc. E eles, deixadas as redes, etc.* Foi Pedro na confissão do dia de hoje, porque reconheceu a *Cristo Filho de Deus, vivo*, e por isso mereceu ouvir: *Tu és Pedro*. Não digo: serás chamado, mas: *tu és Pedro*, de mim, Pedra. Reservo, contudo, para mim a dignidade do fundamento, porque *ninguém pode colocar outro fundamento além do que foi posto, Cristo Jesus*, sobre quem se edificou a Igreja. (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 50).

Ou da *História dos Animais*, de Aristóteles:

Luxuosos comparados às rãs e às aranhas - Iguais aos da rã são os modos das aranhas quando querem realizar o coito. A fêmea atrai o macho pelos fios da teia, e depois o macho atrai a fêmea, e isto até à união sexual. Os luxuosos são como as rãs na água do prazer carnal. Eles convidam-se à luxúria com sinais e vozes; seus olhos estão cheios de adultério, acesos de sensualidade. Como as aranhas, atraem-se por certos fios de palavras e de promessas, até se unirem ao abismo da sua perdição (...) (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 16).

Retornando ao Prólogo geral da coletânea de sermões, o mesmo se inicia com uma parábola de Jesus escrita no livro de São Marcos, a qual diz que a terra primeiro produz a erva, depois a espiga e por último o fruto. Dessa citação já se pode observar os três sentidos da interpretação bíblica aplicados por santo Antônio na interpretação da Bíblia, a saber: o alegórico, o moral e o anagógico.

(...) *Hevilat* interpreta-se parturiente e significa a 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 transpassa e fere o ânimo; no grão maduro, figura-se a anagogia que trata da plenitude do gozo e da felicidade angélica. (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 5).

Parece, em um primeiro momento, que o sentido histórico é desprezado em detrimento dos demais. Contudo, a não inclusão de tal sentido no prólogo não significa que Antônio não o utilizasse; ao contrário, é dele que se retira os outros três e nisto se vê claramente a influência de Santo Agostinho, o qual apresenta em sua obra *A Doutrina Cristã* a definição de sinal: “Sinal é, portanto, toda coisa que, além da impressão que produz em nossos sentidos, faz com que nos venha ao pensamento outras ideias distintas” (AGOSTINHO, 2002, p. 85). Partindo desse princípio agostiniano, pode-se entender que os sentidos moral, anagógico e alegórico partem do histórico, isto é, Antônio recolhe da história bíblica a doutrina de forma mais compreensível aos seus ouvintes/leitores, fazendo a distinção do que é puramente um relato histórico e do que são preceitos divinos ocultos, conforme mostra o sermão abaixo.

Penitentes, Pobres e Humildes - Os três dias são a penitência, a qual consiste na contrição, na confissão e na satisfação. Acerca deste tríduo diz Moisés no Êxodo:

Nós faremos viagem de três dias no deserto, para sacrificarmos ao Senhor nosso Deus. Depois deste tríduo, José e Maria, isto é, os penitentes de espírito, os pobres e os humildes, encontrarão Jesus no templo da Jerusalém celeste. Isto é o que se diz no Gênesis: o copeiro-mor; depois de três dias, foi restituído ao seu antigo lugar. (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 226).

Percebe-se que Antônio parte de um versículo da história do povo de Israel no deserto: “nós faremos viagem de três dias no deserto, para sacrificarmos ao Senhor nosso Deus”. Ele se apropria de um dado histórico e retira dele outro sentido. Os três dias no deserto configuram um sinal, visto que invocam uma ideia diferente: a penitência, a qual consiste na contrição e confissão, e também nos penitentes de espírito, os pobres e os humildes que, ao fim da labuta terrena, adentrarão aos céus. Não há, então, a redução a apenas um sentido, mas uma mescla deles, privilegiando, entretanto, o sentido moral devido ao seu valor pedagógico.

Observa-se também que o último período do sermão, embora pareça não condizer com o todo, mantém com ele estreita relação, pois o copeiro-mor a quem santo Antônio se refere está presente na história de José em Gênesis 40. Preso por Faraó, o copeiro teve um sonho, cuja interpretação, dada por José, também preso, era de que o prisioneiro, após a penitência – prisão –, seria restituído ao Palácio, símbolo de Jerusalém. Com tal análise, confirma-se, mais uma vez, que os sermões são direcionados a um público específico, pois somente um conhecedor da história de José conseguiria unir as partes do sermão e compreender integralmente sua mensagem. Mesmo assim, o Prólogo Geral já antecipava que santo Antônio apresentaria citações semiplenais:

Expusemos algumas vezes mais difusamente os Evangelhos e os factos históricos; fomos sumários, mais breve e resumido no Intróito e na Epístola, a fim de que o excesso das palavras não causasse estrago e fastio; de facto, é tarefa sumamente difícil recolher matéria muito vasta em discurso breve e útil. (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 8).

Analisando ainda o Prólogo, fica patente, no excerto abaixo, que a intenção do frei está em consonância com os preceitos franciscanos devido à preocupação primeira com as almas dos fiéis:

Para honra de Deus, pois, edificação das almas e consolação tanto do leitor como do ouvinte, a partir da mesma inteligência da Sagrada Escritura, com seguranças dum e doutro Testamento, fabricamos uma quadriga, a fim de que nela, juntamente com Elias, a alma se eleve dos bens terrenos e por meio do celeste viver chegue ao céu. (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 7).

Quanto à humildade do orador, a retórica clássica já afirmava “(...) depositamos confiança no orador na medida em que ele exhibe certas qualidades, isto é, nos parece que é

bom, bem-disposto ou ambas as coisas” (ARISTÓTELES, 2000, p. 45). A oratória medieval mantém tal princípio, ponto sempre presente nos compêndios retóricos mais salientes, bem como em obras que, embora não fossem dedicadas à retórica, tratavam, em algum momento, do assunto. Santo Antônio segue os preceitos da humildade, não somente por que era retoricamente correto, mas por que, como é possível depreender de sua obra, era intrínseco à sua personalidade.

Rogo ainda que se encontrades nesta obra alguma coisa que seja edificante, consoladora e bem dita, bem escrita, atribui ao mesmo Santíssimo e bendito Jesus Cristo (...) Se, porém, encontrades alguma coisa que seja mal escrita, insípida, menos bem dita, imputai-o à minha miséria, à minha cegueira, à minha insipiência. (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 12).

“Instruir é uma necessidade”, já afirmava Santo Agostinho (2002, p. 234) e devido à “imperfeição dos ouvintes” (ARISTÓTELES, 2000, p. 173), o orador sacro precisava se utilizar de meios vários para manter a atenção deles. Para se alcançar tal objetivo, frei Antônio, além da forma de expor a doutrina, que se coadunava à *ars praedicandi* do período, fazia amplo uso de etimologias e histórias do Antigo Testamento ou dos Santos Padres da Igreja, adaptando-as “segundo melhor nos parecer”(ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 8). Lembramos com Caeiro que os homens da Idade Média acreditavam que a compreensão das coisas estava diretamente ligada aos nomes pelos quais eram designadas (CAEIRO, 1995, p. 210); por isso o uso constante das etimologias, que além de buscar uma compreensão mais profunda das palavras, tornava o sermão mais convidativo:

As riquezas da pobreza

A cobiça é a raiz de todos os males

Tendo saído, diz S.Mateu, *Jesus*, etc. A saída de Jesus significa a saída do varão penitente da vaidade do mundo. Dele se lê e canta na história do presente domingo: *Tendo saído Jacob de Bersabeia, ia para Haran*. Eis a concórdia de ambos os Testamentos: *Tendo saído*, diz S. Mateus, *Jesus retirou-se para as partes de Tiro e de Sidônia*; e: *Tendo saído*, diz Moisés no Gênesis, *Jacob de Bersabeia, ia para Haran*. Jacob interpreta-se o que suplanta, e significa o pecador convertido, que sob a planta da razão conculca a sensualidade da carne. Sai de Bersabeia, que se interpreta o sétimo poço e significa insaciável cobiça deste mundo, raiz de todos os males. (...) De novo, sim, porque, segundo diz Salomão nas Parábolas, a sanguessuga tem duas filhas que dizem: *Traze, traze*. A sanguessuga é o diabo, sequioso do sangue das nossas almas, que deseja sugar. Tem duas filhas, as riquezas e as delícias, que não cessam de dizer: *Traze, traze e nunca: basta* (...) (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 23).

De imediato observa-se que santo Antônio tem bem presente a ideia de que a Bíblia é una e está ligada pelo mesmo espírito divino, visto que cita o versículo do Novo Testamento e o relaciona a um versículo do Antigo Testamento. Observa-se também que o versículo, ao início do sermão, está incompleto. Isso acontece, como já foi observado, – e em muitos outros

pontos da obra –, pois ele acreditava ser a história narrada já conhecida pelos seus leitores ou simplesmente por economia de espaço, como ele coloca no sermão *O Menino Jesus*: “Embora Cristo se chame menino por múltiplas razões, por brevidade aponto uma só (...)” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 76). Outro dado presente é o uso das etimologias, no caso o significado do nome *Jacob* e o uso figurado da sanguessuga, retirado do Bestiário Medieval. O sentido literal, aqui, não é suficiente para a compreensão total do texto, por isso a mescla com outros sentidos de forma que haja uma explicação mais compreensível, tornando disponível ao homem conhecimentos morais que o libertem dos entraves mundanos e prepare o caminho para o encontro com a Graça. O uso de tais elementos revela a causa de sua maior preocupação: os ouvintes/leitores, como bem coloca no Prólogo.

Em nosso tempo, a estulta 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 da leitura e recusam-se a ouvir. E, por isso, para que a palavra de Deus, como dano das suas almas, não lhes merecesse desprezo e enfado, no princípio de cada Evangelho pusemos um Prólogo correspondente ao mesmo Evangelho, e inserimos no mesmo trabalho uma exposição moral sobre a natureza das coisas e de animais e etimologias de vocábulos. (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 8).

A junção de fragmentos de pensamentos e sua exegese analógica com o objetivo de criar uma ideia mais ampla, que atenda à coletividade e, ao mesmo tempo, à individualidade, é processo comum em seus sermões. Sua sempre presente preocupação em apresentar as *Escrituras* da forma mais clara possível aparece sobretudo nas *cláusulas*, que consistem na divisão do versículo em partes e subsequentemente na explicação destas:

O pecado de Adão: a gula, a vanglória e a avareza – O pecado de Adão foi a destruição e a enfermidade do gênero humano. Consiste ele em três coisas: Gula, vanglória e avareza. Donde o verso: A vanglória, a gula e a concupiscência venceram o velho Adão. Estes três vícios aparecem no Gênesis: *Disse a serpente à mulher: no dia em que dele comeres, abrir-se-ão os vossos olhos*, eis a gula; *sereis como deuses*, eis a vanglória; *conhecendo o bem e o mal*, eis a avareza (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 7).

Busca argumentos de autoridade nos Pais da Igreja e até mesmo em escritores pagãos, pois considera pertencente aos cristãos tudo quanto os pagãos disseram, já que esses extraíam o conhecimento não deles mesmos, mas de minas fornecidas pela Providência Divina (AGOSTINHO, 2002, p. 145). O sermão abaixo mostra que santo Antônio assimilou bem a lição agostiniana:

O hábito, segunda natureza – O penitente habitua-se (porque o hábito é uma segunda natureza) a saltar os silvados, isto é, a desprezar as riquezas das coisas temporais, e os boqueirões, as delícias do corpo, e por isso se chama *veado solto*. Ninguém se faz de repente um *às*, e, por isso, pouco a pouco devemos habituar-nos a desprezar as

riquezas e as delícias. O hábito adquire-se com o uso, [Ovídeo] e um filósofo escreveu: Acabam os vícios se nos habituarmos a interrompê-los [Sêneca]. E noutro lugar: O caminho mais curto para ser rico é o desprezo das riquezas [Sêneca]. E noutro lugar ainda: Sou maior e nascido para coisas maiores do que para ser escravo do meu corpo [Sêneca]. (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 264).

O santo utiliza-se também de histórias, aos moldes das parábolas de Jesus, para ilustrar uma verdade maior. Histórias essas retiradas da própria Bíblia ou de outros livros. Não foram encontradas histórias criadas pelo próprio santo. Um exemplo:

Parábola do anel de ouro – *Lê-se no Passionário de S. Sebastião* que um rei possuía um anel de ouro, ornado com uma joia preciosa, que lhe era muito querido. Um dia caiu-lhe do dedo a uma cloaca, o que muito o penalizou. E não encontrando alguém que lhe pudesse tirar dali o anel, depondo os vestidos da dignidade real, desceu à cloaca vestido de saco, procurou o anel durante muito tempo, encontrou finalmente o que procurava e, alegre, trouxe para o palácio o achado. O Rei é o Filho de Deus; o anel, o gênero humano; a joia no anel, a preciosa alma no homem. Este caiu do gozo do Paraíso, como do dedo de Deus, na cloaca do Inferno. O Filho de Deus muito se doeu dessa perda. Para recuperar o anel procurou entre os Anjos e entre os homens, e não encontrou, porque ninguém foi capaz. Então depôs os vestidos, aniquilou-se a si mesmo, tomou o saco da nossa miséria, procurou por trinta e três anos o anel, finalmente desceu ao inferno e aí encontrou Adão com a sua posteridade, e, muito alegre, levou consigo o achado para os gozos eternos! (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 89).

O sermão acima faz parte de um grupo de sermões intitulado “Teologia Antoniana”, o qual aborda assuntos sobre a Trindade, a humanidade e divindade de Jesus, a Virgem Maria e os Anjos. Após vários e longos sermões sobre Jesus Cristo e sua obra redentora, o sermão supracitado pode ser considerado o que resume de forma mais atrativa e compreensível toda a obra do Filho de Deus. Vê-se, dessa forma, que santo Antônio busca de várias maneiras ensinar o mesmo assunto até que sinta ser possível sua assimilação.

Os sermões, em resumo, apresentam uma finalidade eminentemente docente, sem prejuízo, entretanto, de outras. Constituíam um guia prático e teórico, onde tanto pregadores quanto leigos cultos poderiam instruir-se para regozijo de sua própria alma ou para ensinamentos futuros. Santo Antônio não analisa hermeneuticamente a Bíblia, apresenta sua doutrina como verdade conhecida e incontestável. Baseando-se no fato de que os livros eram escassos, pode-se dizer que os sermões antonianos eram também fontes onde pregadores coletariam não apenas dados teológicos, mas também técnicas retóricas, já que havia grande abundância delas. A aplicação desses recursos persuasivos visava obter a benevolência do ouvinte/leitor, como colocado no Prólogo, assim como buscava armar o futuro pregador a fim de sair melhor preparado em defesa da verdade, pois “é possível persuadir o que é verdadeiro como o que é falso. Quem ousaria, pois, afirmar que a verdade deve enfrentar a mentira com defensores desarmados?” (AGOSTINHO, 2002, p. 208).

Santo Antônio, como conhecedor das questões de seu tempo, faz amplo uso de todo

recurso retórico do qual possui conhecimento, fazendo de sua obra “um testemunho de valor ao mesmo tempo histórico e retórico poético” (CAMPOS, 2010, p. 57).

2.2 A Teologia antoniana: Deus, Jesus Cristo, Espírito Santo, a Virgem Maria e os Anjos

A doutrina antoniana encontra-se diluída em seus sermões; é tarefa árdua, portanto, reunir sob um único título assunto tão profundo e denso. O eixo dos sermões é Cristo, o mediador entre Deus e os homens. Tudo quanto é realizado é para a glorificação de Cristo, o qual já está presente no mundo desde a sua criação: “Por isso diz em Isaías: Eu mesmo, que falava, eis aqui estou. Eu, que falava aos vossos pais pelos profetas, estou presente pela realidade da Encarnação.” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 57). Assim como só se pode conhecer Deus por meio de seu Filho e com a ajuda do Espírito Santo, toda a obra divina encontra seu esplendor na entrega do Filho em prol da salvação da humanidade. Vê-se, aqui, a Trindade. É complexo, portanto, separar Deus e Cristo e suas respectivas obrigações dentro dos sermões antonianos; contudo, alguns dados podem ser traçados mais substancialmente.

A existência de Deus é inegável. O santo não busca provar sua existência, admite-a pura e simplesmente: “credes em Deus, e não credes que Deus existe...” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 61). Há um desejo de maior conhecimento sobre Deus, contudo não aparece em seus sermões, tal como aparece em *Confissões*, de Santo Agostinho, uma curiosidade de mesma intensidade – onde estava Deus antes de a Terra ser formada, como é o corpo em que Ele habita, se Ele é o Bem, quem gerou o Mal?

O sermão *Tetragrama Sagrado: Javé* mostra claramente o desejo do santo de ir além do que a própria palavra diz. Perscruta outros significados a fim de encontrar novas verdades, mas que ainda assim estejam embasadas nas verdades bíblicas. Ainda defensor da fé pura, utiliza-se progressivamente dos meios racionais a fim de encontrar novos conhecimentos nas entrelinhas da revelação. O desejo de conhecer mais profundamente torna os sermões, sobretudo os que tratam sobre a Trindade, mais filosóficos que didáticos. Nessa senda, santo Agostinho é o seu luzeiro.

Deus é o Criador; é “*Théos*, isto é, vidente, porque *theoró* significa ver, por ver todas as coisas” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 60). Ele é o Bem, a Verdade, o Princípio e o Fim. É a plenitude da ciência, a única que faz sábios. É a providência e a orientação de toda a vida do

homem, a qual é criada individualmente, sob o rigoroso cuidado de Deus.

Deus criador – *E anuncia a sua palavra ao homem*. Criar é fazer alguma coisa do nada. Deus cria as almas do nada, porque, no dizer de Santo Agostinho, infundido cria, e criando infunde. Daí o Salmo: *Formou singularmente os seus corações*, isto é, criou do nada as almas, cada uma de per si, no comentário da Glossa, e não a partir de Adão, como afirmam alguns, julgando ser a alma produto da alma (...) (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 61).

Fica patente que todo o conhecimento sobre Deus é limitado, precisando, portanto, de uma iluminação divina mais poderosa do que a demonstração racional da criação para se chegar à contemplação espiritual da divindade. É Deus quem se revela ao homem: “(...) Ele vos ensinará para que saibais; recordar-vos-á, isto é, subministrar-vos-á, para que queiras” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 63). O homem é um ser perdido e só pode ser encontrado mediante a misericórdia e vontade de Deus:

(...) Ó senhor Deus, não tenho estas coisas. Que devo, logo, dar-te para te possuir? Dá-me a ti, eu dar-te-ei a mim. Dá-me o coração, e ter-me-á no coração. Reserva para ti todas as tuas coisas. Dá-me somente o coração, e ter-me-á no coração. Reserva para ti todas as tuas coisas. Dá-me somente o coração. Estou cheio de tuas palavras, não preciso de teus feitos. Dá-me apenas o coração. (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 61).

Santo Antônio possuía intensa devoção à Trindade, em especial, à pessoa de Jesus Cristo, o qual era um, em essência, com o Pai:

Assim como o raio do sol descendo do sol, ilumina o mundo e, todavia, não se afasta nunca do sol, também o Filho de Deus, descendo do Pai, iluminou o mundo e, contudo, não se afastou nunca do Pai, porque faz um todo com o Pai; ele mesmo o disse em S. João: *Eu e o Pai somos um só*. (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 68).

Seu mais importante papel foi o de reconciliação da humanidade com Deus por meio da morte na cruz: “E porque as tuas feridas eram de morte e de morte eterna, o Filho de Deus morreu por ti” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 93). Era livre de pecado: “(...) virtude de Deus, plantada junto do curso das águas, isto é, junto da abundância das graças, permanece verde, ou seja, imune de todo pecado” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 82); por isso o único capaz de regenerar a criação:

Ligeira e fácil foi a criação, porque bastou uma só palavra, antes, apenas a vontade de Deus, cujo dizer é querer; mas a recriação foi muito difícil, porque se operou pelo sofrimento e pela morte. Adão foi criado facilmente, e facilmente caiu. Ai de nós, miseráveis, que fomos recriados e remidos a preço de tantos sofrimentos, angústias e dores, e caímos com extrema facilidade e nos pecados mais graves e tornamos vão tanto trabalho do Senhor! (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 90).

Jesus, embora seja um com o Pai, é o Verbo que se fez homem; é, portanto, Deus e homem: “Ao ler-se: *O Verbo encarnou*, no Verbo reconheço o verdadeiro Filho de Deus; na carne, o verdadeiro filho do homem; e em ambos juntos, uma só pessoa, Deus e homem, unida pela liberalidade da graça inefável” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 68). Jesus é Deus porque sempre existiu e esteve presente na criação juntamente com o Pai: “(...) Por isso, diz em Isaías: Eu mesmo, que falava, eis aqui estou. Eu, que falava aos vossos pais pelos profetas, estou presente pela realidade da Encarnação” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 57), e ainda: “O vosso pai Abraão suspirou por ver o meu dia; viu-o e ficou cheio de gozo. Disseram-lhe, por isso, os judeus: Tu ainda não tens cinquenta anos e viste Abraão? Disse-lhe Jesus: Em verdade, em verdade vos digo, antes que Abraão fosse feito, eu sou” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 101). Jesus é homem porque nasceu de uma humana: “Deus, Filho de Deus, recebeu da Santíssima Virgem a natureza humana na unidade da pessoa. O Pai deu a divindade, a Mãe a humanidade; o Pai a Majestade, a Mãe a fraqueza” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 128).

Após sua ascensão, enviou o Espírito Santo, que pertence à Trindade: “Também o Verbo do Pai, isto é, o Filho, e o Espírito Santo são inseparáveis: possuem uma só natureza” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 110). Sua função é de consolar e iluminar o caminho dos fiéis: “E nota que o Espírito Santo retamente se chama orvalho de luz: Orvalho, porque dá refrigério; de luz, porque ilumina” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 64); realizar o querer do Pai no coração dos fiéis: “Vem, Espírito Santo, enche os corações dos teus fiéis, para que possuam ciência, e acende neles o fogo do teu amor para que queiram realizar o que tiverem aprendido” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 63); e santificar o homem: “O Espírito Santo Paráclito é aquele que é inspirado pelo Pai e pelo Filho nos corações dos Santos; graças a Ele se santificam, a ponto de merecerem ser santos” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 65).

Sobre a Virgem Maria, o santo a traz envolta de esplendor. Eis como é contado seu nascimento, numa clara anunciação de que era destinada a coisas grandes:

Lê-se que um homem santo, mergulhado em devota oração, ouviu a doce melodia dum canto angélico no céu. Passado um ano, no mesmo dia, voltou a ouvi-lo e perguntou ao Senhor que lhe revelasse o que vinha a ser aquilo. Foi-lhe respondido que nesse dia nascera Maria Santíssima. (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 114).

O papel de Maria, em muitos momentos, mescla-se ao de Jesus Cristo, assumindo também o título de mediadora da criação: “E a sua glória será como a oliveira. Oliveira significa paz e misericórdia, pois a Virgem Santa Maria, nossa medianeira, reformou a paz entre Deus e o pecador” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 127); é como a estrela da manhã: “A estrela da manhã ou Lúcifer é Maria Santíssima, que, nascida no meio da névoa, afugentou a

névoa tenebrosa, e na manhã da graça anunciou o sol da justiça aos que habitava nas trevas” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 114). Contudo, não se mantém no mesmo patamar de divindade ou santidade de Cristo.

É considerada uma mulher santa, mas não livre de pecado. Livre de pecado somente o Filho o é. O viés exaltado da santidade não é a ausência de pecado, mas, sim, o esforço de agradar a Deus em todo o tempo, mesmo que para isso abandone suas vontades para torná-las escravas das do Pai: “Eis a escrava do Senhor” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 126).

Sua virgindade exterior e interior é exaltada como característica fundamental: “O seu útero foi cercado de lírios, isto é, cingido pelo vale da humildade. Estes lírios são a dupla virgindade, interior e exterior” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 117). Era virgem antes e após a concepção: “(...) também Maria Santíssima, dando à luz o Filho de Deus, permaneceu Virgem” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 122). Santo Antônio não busca demonstrar racionalmente como se deu a concepção de Jesus Cristo no ventre da Virgem; prega-a como um fato indubitavelmente miraculoso, afirmando que somente a fé e a iluminação divina são capazes de suportar tal revelação. Somente nos céus os homens compreenderão todo o processo:

A terceira missa canta-se sendo dia claro, porque no dia da eternidade, quando passar toda a escuridão, claramente conheceremos de que modo foi Jesus Cristo gerado do Pai e gerado também da Mãe. De facto, também conheceremos aquele que sabe tudo, porque o veremos face a face e seremos como ele próprio é. (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 70).

Outro exemplo que mostra que a Virgem Maria não estava no mesmo patamar de divindade que Jesus, embora sendo considerada, juntamente com ele, medianeira da humanidade, é que ela assuntou e não ascendeu aos céus. Santo Antônio deixa a diferença entre assunção e ascensão bem clara em seus sermões:

Observe-se que uma coisa é subir, outra é ser levado. Quem sobe, sobe por própria virtude; aquele, porém, que é levado, é levado por virtude de outrem. Cristo, por virtude própria, subiu ao céu; todos os outros são levados com o auxílio dos Anjos. Diz-se que Henoc foi trasladado, Elias puxado por um carro de fogo. Canta-se na Igreja: Miguel Arcanjo vem com uma multidão de Anjos levar as almas para o paraíso da exultação. (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 108).

Ao final de cada sermão mariano, Santo Antônio faz uma prece em busca do auxílio da Virgem. A prece ratifica o caráter medianeiro de Maria; porém, de todas as suas qualidades eram a obediência, a pobreza e a humildade, caras ao franciscanismo, as mais exaltadas pelo frade.

Em relação aos anjos, o frade franciscano acredita em sua existência como seres

criados tais como os homens: “De igual modo, se fazes a oferta da esmola aos pobres, e aí te recordares de que o teu irmão, o Anjo, por graça, por criação com que também tu foste criado” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 134), embora sejam seres imutáveis: “Os rochedos podem ainda significar as potestades celestes, porque como rochedos situados em lugares árduos, são alheios a todo o movimento de mutabilidade (...)” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 129). Foram criados, de modo geral, para levar mensagens e assistir às necessidades dos homens: “O ofício dos anjos é duplo. Uma coisa é assistir e outra é servir: Assistem aqueles que não saem a anunciar aos homens; servem aqueles que vêm executar o ofício de mensageiros (...)” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 130).

Santo Antônio divide os anjos em classes de acordo com suas atribuições – “Nove são as ordens” –, mas não explica didaticamente qual a função de cada ordem. Acredita na existência do Anjo da Guarda: “(...) mas antes vai com os passos do amor reconciliar-te, por meio da obediência, com o Anjo da admoestação, que te foi dado para guarda” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 134). Acredita também na existência de anjos caídos, os demônios – “Habita nos penhascos escarpados. Que são os penhascos escarpados, senão aqueles fortíssimos coros dos Anjos? De facto, são escarpados porque parte deles caiu, e a outra parte ficou” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 130) –, os quais possuem como intenção matar não o corpo do homem, mas a sua alma: “E nota que o leão não fez mal ao jumento nem comeu o cadáver, porque o diabo não se interessa com a pecúnia ou com o corpo, contanto que consiga matar a alma” (ANTÔNIO, v. I, 2000, p. 135). E finaliza seus ensinamentos sobre os anjos afirmando que eles devem ser temidos pelos homens: “Os anjos porque racionais, alegram-se com a reconciliação do homem, incitando-nos a sermos probos, a fazermos o que lhes é agradável. Devemos não só obter o seu patrocínio, mas também temer ofendê-los” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 139).

2.3 Os Sacramentos

Já é comprovado que os sermões de santo Antônio compreendem um lugar onde os pregadores encontrariam apoio teológico para produzirem suas próprias pregações. Encontrariam também apoio retórico, visto serem vastos os elementos persuasivos utilizados pelo frade franciscano e que estavam em perfeita sintonia com a *ars praedicandi* do período.

Além desses suportes, os sermões ainda contribuíram para a divulgação dos regulamentos eclesiásticos, sobretudo dos recém elaborados cânones do IV Concílio de Latrão.

O IV Concílio de Latrão foi convocado pelo papa Inocêncio III, no ano 1213, através da bula *Vineam Domini Sabaoth*; mas somente em 1215 é que se deu, de fato, início ao concílio. O hiato de tempo entre a convocação do concílio e o seu início possibilitou que um maior número de líderes eclesiásticos e também autoridades laicas estivessem presentes. Ao todo foram 1.200 pessoas, representando 80 províncias eclesiásticas, tanto do Ocidente quanto da Europa Central e Oriental. Das três sessões plenárias resultaram 70 cânones, cujas atas originais não chegaram à atualidade. O que se manteve foi uma cópia de 1216, tomada como texto de autoridade e incluída no Corpo de Direito Canônico.

O objetivo de tal concílio era fazer frente aos principais problemas enfrentados pela Igreja, problemas esses já referidos no capítulo terceiro, e estabelecer a hegemonia da Igreja por meio da regulamentação dos direitos civis que atingiam a sociedade como um todo.

Sobre os sacramentos, Santo Antônio aborda o Batismo, a Eucaristia, a Confissão, a Reconciliação e o Matrimônio, mas dá maior destaque à Confissão e à Comunhão, talvez porque fossem os que demandassem maior instrução e delicadeza, além de terem sido os mais explorados no IV Concílio de Latrão.

O batismo é um símbolo de purificação da alma do fiel, é a chance de se recuperar a graça e a virtude perdidas pelo primeiro nascimento: “... enquanto molha ao de fora o corpo, purifica a alma de todos os pecados ao de dentro” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 144). É também a prova de conversão exterior ao cristianismo: “O que não foi lavado pelo Batismo, ou pela confissão da penitência, não tem parte com Jesus” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 148); e ainda: “...para de filhos da ira fazer filhos da graça serem posteridade e descendência, quer dizer, filhos da santa igreja...” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 146). Embora o batismo simbolize a purificação da alma de todos os pecados, isso não prefigura certeza da salvação:

O Batismo e o falso cristão - Há três momentos a considerar no vinagre. Primeiro, foi amargo; depois, vinho depurado; finalmente, deteriorou-se em vinagre. O mesmo acontece com o falso cristão: antes do Baptismo foi uva agreste e amarga, porque infiel. *Todos*, como diz o Apóstolo, *nascemos filhos da ira*. Recebido o Baptismo, o homem tornou-se vinho odorífero por meio da fé. Mas depois deteriorou-se em vinagre pelo pecado mortal. Segundo o étimo latino, vinagre tira o nome do facto de ser picante, ou então, de se assemelhar à água. O vinho, de facto, misturado com água, toma depressa este sabor. Também dele deriva a palavra ácido, parecida aliás com agudo. Quando qualquer fiel se mistura com a água do prazer carnal, depressa se transforma no vinagre do pecado mortal. E quanto em si está, dá-o de beber a Cristo, não já pendente na cruz, mas a reinar no céu. (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 145).

A salvação é alcançada pela remissão de pecados e essa vem por meio da confissão –

“Nela o pecador reconcilia-se com Deus, assim como o filho se reconcilia com o pai quando por ele é recebido na casa paterna” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 159) –, que deve ser realizada, pelo menos, uma vez no ano a partir dos sete anos de idade – “...ou porque aos sete anos costuma dar-se uma penitência ao pecador” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 184). Repare-se que a sugestão de santo Antônio está em consonância com o cânone vinte e um:

Todos os fiéis de ambos os sexos devem, após terem atingido a idade da discricção, fielmente confessar seus pecados pelo menos uma vez por ano para seu sacerdote próprio e realizar com melhor de sua capacidade a penitência imposta, recebendo com reverência, pelo menos, na Páscoa o sacramento da Eucaristia (...)

O cânone vinte e um ainda informa que as regras decididas naquele Concílio seriam repassadas e fixadas em todas as igrejas a fim de que ninguém alegasse ignorância. As consequências para quem não se confessasse eram excomunhão durante a vida e o direito de um enterro cristão negado.

Para o frade franciscano, contudo, o mais prudente é que a confissão seja feita diariamente – “Atende diligentemente que traz antes renovos, para denotar que os filhos de Cristo devem andar com espírito novo, renovando de dia para dia, por meio da confissão” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 149). Isto por três motivos: 1) o homem peca todos os dias; 2) a memória não é confiável, então é mais fácil confessar o pecado que acabara de ser cometido do que aquele que há muito tempo já ocorrera; e 3) porque não se sabe a hora em que a morte chegará – “Toma, pois, a cítara; confessa-te voluntariamente: Enquanto tens vida e saúde...” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 157).

O fiel deve revelar todos os pecados cometidos sem acrescentar ou tirar, não importa quais sejam suas intenções: “Com efeito, o pecador deve de medir tal modo que a confissão corresponda exatamente à culpa, enquanto não deve dizer menos por vergonha ou temor, nem ajuntar mais, sob pretexto de humildade, para além da verdade. De facto, por humildade não é lícito mentir” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 153). Sua confissão deve ser humilde e devota: “A confissão deve ser humilde e devota, isto é, inclinado para a terra, no abatimento e acusação de si mesmo; devota, na vontade pronta de cumprir a penitência (satisfação)” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 168).

Todo aquele que se confessa recebe perdão – “Estende a mão, quando pelo pecador faz ao Senhor oração e se mortifica, compadecendo-se dele; toca-o, quando o consola e lhe promete perdão; quer que seja limpo, quando o absolve do pecado” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 161) –, mas para receber esse perdão deve estar disposto a cumprir quatro importantes exigências. São as condições de confissão bem feita:

Nota que o sacerdote deve propor ao pecador na confissão quatro coisas: Se tem dor e arrependimento dos pecados por actos e omissões; se humildemente quer observar a penitência imposta por ele; se tem o firme propósito de não voltar no futuro a pecar moralmente; se está disposto a satisfazer ao próximo, a perdoar-lhe de coração e amá-lo. Se está disposto a praticar essas quatro coisas, então deve dar-lhe penitência e absolvê-lo; de contrário, não (...) (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 162).

A confissão não é um ato meramente externo, mas primeira e principalmente interno, que progride para um rito externo. O fiel para chegar à confissão é porque passou pelos quatro passos da contrição: “a primeira é a amargura de delito passado; a segunda, o firme propósito de não recair; a terceira, o de perdoar de coração toda a injúria; a quarta, o de prestar satisfação a todo o homem” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 167), vencendo seus inimigos: o amor ao pecado, a vergonha de o confessar, o medo da penitência e o desprezo do perdão.

O fiel deve, se possível, confessar seus pecados a um só sacerdote – “...*canta bem*, confessando todos os pecados a um sacerdote, não dividindo por vários” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 158) –, porém se não for possível, deve-se seguir o seguinte conselho: “Dou-te um são e salutar conselho e muito necessário à tua alma: Sempre que te aproximes de novo confessor, confessa-te de tal modo como se nunca te tivesses confessado (...)” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 158).

A confissão é, pois, um sacramento supervalorizado por frei Antônio e é possível vislumbrar isso não apenas por meio de seus sermões, mas também por meio da *Legenda Assídua*:

Julgo também não dever silenciar que levava uma tão grande multidão de ambos os sexos a confessar os pecados que nem os frades nem o grande número de outros sacerdotes que o acompanhavam eram suficientes para ouvir as confissões. Diziam também os que se aproximava do confessor que, aconselhados por uma visão divina e enviados para Antônio, se tinham comprometido, nas recomendações, a obedecerem aos seus conselhos, custasse o que custasse. Alguns, porém, depois da sua morte, aproximando-se muito em segredo dos frades, testemunhavam que o próprio bem-aventurado Antônio lhes aparecera, quando dormiam e lhes indicava o nome dos frades a quem eles o enviava. (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 48).

Até agora falou-se majoritariamente sobre o papel do fiel na confissão. Santo Antônio, porém, também apresenta o papel que deve ser desempenhado pelo sacerdote durante a mesma. O peso de responsabilidade atribuída a ele é muito maior do que o atribuído ao fiel. A confissão deve ser secreta – “Assim a confissão deve ser inabitável, porque privada, secreta, escondida do conhecimento de todo o homem e só confiada, sob inviolável sigilo, ao tesouro da memória do confessor, e oculta a toda consciência humana (...)” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 153) –, sob pena de perder o sacerdócio aquele que revelar o segredo do fiel seja por meio de

palavras ou até mesmo por meio de gestos: “Verdadeiramente são filhos do diabo, reprovado pelo Deus vivo e verdadeiro, expulsos pela Igreja triunfante, excomungados pela militante (...) e expostos à infâmia pública aqueles que revelam ou manifestam a confissão” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 153). Observa-se, mais uma vez, a total harmonia entre os ensinamentos presentes nos sermões de Santo Antônio e as regras do Concílio de Latrão: “Aquele que se atreve a revelar um pecado confidenciado a ele no tribunal da penitência, decretamos que ele não seja apenas deposto do ofício sacerdotal, mas também relegada a um mosteiro de estrita observância a fazer penitência para o resto de sua vida” (cânone 21).

Além de exegeta, Santo Antônio também atua como professor, porque ensina como o sacerdote deve conduzir o fiel no momento da confissão; ensina quais perguntas ele deve fazer, de que modo deve se portar diante das respostas e quais sinais, no fiel, deve o sacerdote observar antes de aplicar a penitência. A confissão, em termos gerais, apresenta quatro etapas, a saber: 1) a humilhação de espírito e de corpo diante do sacerdote; 2) a acusação geral e singular da própria iniquidade; 3) a manifestação das circunstâncias; e 4) a voluntária e devota aceitação da penitência dada pelo sacerdote.

A etapa primeira é realizada pelo fiel; é o momento em que chega diante do sacerdote para confessar o seu pecado, depois de já ter passado pelos quatro passos da contrição; a etapa segunda constitui a verbalização do(s) pecado(s) cometido(s); a etapa terceira, a descrição das circunstâncias no momento em que se realizou o pecado – quem, onde, por quê. A respeito dessa terceira etapa, santo Antônio apresenta uma relação interessantíssima de circunstâncias que devem ser apresentadas no ato da confissão; e a quarta etapa é a aceitação da penitência dada pelo sacerdote. Caso o fiel não concorde com a penitência dada, não haverá absolvição dos pecados.

É certo que não é possível seguir rigorosamente tais etapas, já que o elemento humano está presente. A confissão era – e ainda o é – um dos sacramentos de maior monta, tanto que o cânone décimo exigia preparação de homens adequados não somente à arte de pregar, mas também a ouvir confissões e impor penitências. Dessa forma, tais etapas, constituem, em resumo, uma orientação didático religiosa para os clérigos que se utilizassem da obra.

E somente após o Batismo e a Confissão é que a Eucaristia poderia ser ministrada por um sacerdote devidamente ordenado: “E este sacramento ninguém pode realizar, exceto o sacerdote que tem sido devidamente ordenado, de acordo com as chaves da Igreja, que Jesus Cristo deu aos Apóstolos e seus sucessores” (cânone primeiro). A santa ceia é o corpo do Senhor Jesus, representado pelo pão, e o seu sangue, representado pelo vinho, que devem ser

tomados em devoção – “Infeliz aquele que entrar neste banquete sem a veste nupcial da caridade ou penitência!” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 146) – e em memória da Paixão de Cristo e em lembrança da Virgem Maria: “Como poderá participar nas núpcias do Filho de Deus e da Santíssima Virgem quem não estiver vestido com o linho fino da castidade?” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 150). Santo Antônio deixa a cargo do próprio fiel a quantidade de vezes em que deve receber a Eucaristia:

Alguns, por reverência ao corpo de Cristo, frequentemente se abstêm da recepção da Eucaristia; outros, porém, recebem-no de bom grado, honrando o corpo de Cristo. Donde a palavra de Santo Agostinho: Não louvo nem censuro o receber todos os dias a Eucaristia. Há quem, para o honrar, não ousa comungar todos os dias; há quem não ousa deixar passar um dia sem lhe prestar essa honra. (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 151).

Já o cânone vinte e um decreta que a Eucaristia deveria ser tomada, pelo menos, na Páscoa: “(...) recebendo com reverência pelo menos na Páscoa o sacramento da Eucaristia, a não ser talvez no conselho de seus próprios padres que pode, por um bom motivo para abster-se um momento de sua recepção”

Sobre o matrimônio, santo Antônio afirma que há três motivos para realizá-lo: 1) procriação de filhos; 2) auxílio mútuo; e 3) incontinência. “Ai daquele que toma esposa por outras causas além destas!” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 187). Todavia, exalta o casamento espiritual, classificando-o em três espécies: as da união, as da justificação e as da glorificação. A primeira núpcias ocorreu quando Deus enviou seu Filho ao ventre da Virgem Maria a fim de religar a humanidade com o Pai. A segunda núpcias ocorre quando um pecador se converte. O Espírito Santo é o esposo da alma e “chamando-a ele à penitência pela inspiração interior, é inútil a provocação de qualquer vício” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 187). E a terceira núpcias ocorrerá no dia do juízo quando o esposo Jesus Cristo vier ao mundo receber a Igreja como esposa. Critica ainda o matrimônio do sacerdote por causa da divisão de atenção que o prelado precisaria dispensar entre a Igreja e os negócios a fim de levantar o sustento da família: “A subsistência do sacerdote, com efeito, hoje é uma mistura de duas coisas, a palha do negócio terreno e o trigo da oferta eclesiástica. Comem tal mistura os jumentinhos, isto é, os filhos dos sacerdotes” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 88-89).

Percebe-se que os sacramentos estão em perfeita consonância com os cânones do IV Concílio de Latrão, comprovando, dessa forma, o que foi colocado inicialmente: os sermões serviriam também como propulsores dos dogmas da igreja, o que também está em harmonia com uma característica cara ao franciscanismo: a fidelidade a Roma.

2.4 A Igreja e a Sociedade Medieval: o modelo de religioso ideal

Muitas foram as preocupações de Santo Antônio, mas nada o preocupou mais do que a postura dos religiosos de seu tempo. Para ele, os sacerdotes, principalmente os bispos, representantes de Roma nas dioceses, “...deveriam luzir para os outros pela palavra e pelo exemplo” (ANTÔNIO, v. II, p. 56). Por meio dos sermões reunidos no bloco intitulado “A Igreja e a Sociedade Medieval” é possível depreender o modelo de religioso ideal. A crítica mais ferrenha é direcionada ao enriquecimento ilícito dos sacerdotes. Nessa via, os Bestiários constituem um elemento retórico poético de grande monta para o fim último dos sermões: o ensino.

O simbolismo animal foi um dos grandes instrumentos retórico utilizados por santo Antônio visto que o Bestiário ou Livro das Bestas havia alcançado grande repercussão dentro da sociedade medieval do século XIII, mesmo período de produção dos sermões antonianos, por associar aos animais características relacionadas aos vícios ou virtudes humanas. Como acentua Maurice van Woensel, os bestiários são

(...) os 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.

Tratava-se de um compêndio de histórias de animais reais ou imaginários que possuíam um intuito moral e didático. As narrações possuíam duas partes distintas: uma descritiva e sua moralização e interpretação teológica de sentido simbólico alegórico. Embora se baseassem nos livros de ciências naturais, sobretudo em *História dos Animais*, de Aristóteles, e *História Natural*, de Plínio, deles se distinguiam por possuírem propósitos diferentes. Estes objetivavam veicular conhecimentos práticos e medicinais; aqueles, didáticos e moralistas, condizentes com a fé cristã.

Os tratados de história natural remontam à Antiguidade grega. Aristóteles (344-322 a.C) viveu em um período em que a Grécia representava o centro intelectual do Ocidente. Dedicou-se a quase todas as ciências de seu tempo □ química, física, geologia, astronomia e biologia. Em *História dos Animais*, produzida por volta do século IV a.C, são classificados os animais de acordo com sua anatomia e seus aspectos comportamentais, acrescidos também de

características imaginárias atribuídas a alguns deles.

No século primeiro de nossa era, a obra de Aristóteles foi retomada pelo cientista, militar e diplomata Plínio, o Velho, em seu tratado *Historia naturalis*, única obra do autor que não se perdeu. A obra é composta por 37 livros, dos quais quatro eram dedicados aos animais: O Livro VIII trata dos animais terrestres, o Livro IX dos aquáticos, o Livro X e o início do XI dos animais que vivem no ar. É interessante observar que os livros se iniciam com os animais de maior porte; assim sendo, o elefante abre a seção dos animais terrestres; a baleia, dos aquáticos.

Retomando a função religiosa dos sacerdotes, o bispo ou prelado era considerado o Anjo da Igreja por se acreditar que os fiéis aprendiam as Palavras de Deus por meio de sua boca, de onde deveria sair a ciência da pregação frutuosa (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 71). Partindo de tal princípio, era de interesse da Igreja formar sacerdotes capazes de instruir os fiéis na fé a fim de também fazerem frente ao avanço dos grupos heréticos:

(...) não só em cada igreja catedral, mas também em outras igrejas onde os meios são suficientes, um mestre competente seja nomeado pelo prelado ou eleito pela parte maior e mais exigente do capítulo, que deverá instruir gratuitamente e com o melhor de sua habilidade os clérigos dessa e de outras igrejas na arte da gramática e em outros ramos do conhecimento. Além de um mestre, deixe a igreja metropolitana também um teólogo, que deverá instruir os sacerdotes e outros nas Sagradas Escrituras e em especial aquelas coisas que dizem respeito à cura de almas (cânone 11).

Santo Antônio também aponta sua preocupação com a formação religiosa dos prelados visto que “não só carecem da virtude das boas obras, mas também não possuem o lume da ciência” (ANTÔNIO, v. II, p. 75). O primeiro passo, entretanto, para a criação de um modelo de religioso ideal é definir a qual senhor se serve na prática: “Se alguém fizer algo contra Inocência logo é deposto, mas se fizer contra Cristo não há quem o acuse” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 121)”. O segundo passo, então, é o investimento nos estudos das *Escrituras*, investimento este que está intimamente ligado à experiência pessoal do frade. Contudo, muitos aprendem não para edificar, mas para conseguirem louvores e honras (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 76). Usam a sabedoria e a eloquência para sua própria vanglória (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 74). O modelo de estudioso ideal da Palavra é moldado segundo os predicados da abelha, isto é, dos homens que não se dedicam a diversas ciências, mas principal e exclusivamente à Bíblia, visto que muitos por procurarem em diversas literaturas acabam, ao final, se perdendo em tantos conteúdos e não produzem sólida sabedoria:

Ó curioso, que te ocupas em muitas coisas, vai ter, não digo com a formiga, mas

com a abelha, e dela aprende a sabedoria. A abelha não se dirige a flores diversas, etc. Semelhantemente, não te dirijas às diversas flores das palavras, aos diversos opúsculos de livros, nem deixes uma flor e vás a outra, como fazem os enfastiados, que andam sempre a revolver livros, a examinar sermões, a pesar muito as palavras e não chegam nunca à ciência; antes apanha dum só o que precisas, e coloca-o no cortiço da tua memória. (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 175).

O terceiro passo para a criação de um modelo religioso ideal seria trazer para a ação todo o aprendizado teórico, visto que muitos possuem “em sua mão balança enganosa, porque pregam uma coisa e vivem outra; fazem uma coisa e mostram outra (...)” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 91). Devem apresentar uma vida pura, ciência sã e eloquência expedita. “Mas ai, hoje a vida é imunda, a ciência cega, a eloquência muda!” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 70).

De todos os sermões que abordavam, de alguma forma, o papel do bom prelado resume-se que ele deveria apascentar e não tosquiá-lo; ser cheio de misericórdia, pacífico e julgando sem simulação; reter o necessário para sua sobrevivência; caso contrário, “haveria roubo dos pobres em sua casa” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 70). O prelado precisaria ser constante e brando, severo e atemorizador quando tal se exigisse. Seria seu dever conhecer o rebanho de forma que não permitisse haver hereges infiltrados no meio deles, o que reflete o cânone terceiro: “Os bispos devem, ao menos uma vez por ano, fazer uma ronda em sua jurisdição a fim de saber se há grupos heréticos. Se o bispo for negligente quanto a esta questão, ele deverá ser substituído”.

O modelo de religioso ideal é construído de forma loquaz à medida em que se analisa os sermões de crítica, os quais são muito numerosos. Dos 119 sermões que compõe o bloco intitulado “A Igreja e a Sociedade Medieval”, a maioria aborda de alguma forma o pecado da simonia. A primeira declaração feita sobre a venda de bens espirituais é que “está nos lugares elevados da cidade [da dignidade eclesiástica]” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 81). Todo simoníaco “não se pode salvar a não ser que haja sincero arrependimento” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 80). A partir desse ponto, as denúncias só se agravam. Não há piedade por parte de santo Antônio. Seu zelo religioso é seu lume e atinge, principalmente, os sacerdotes.

A crítica alcançava todas as escalas da hierarquia eclesiástica: “O verdadeiro José, Jesus Cristo, hoje, é vendido por negociantes Arcebispos e Bispos e demais prelados da Igreja. Correm por aqui e por acolá, compram, vendem e revendem a verdade com mentiras e oprimem a justiça com simonias” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 73). Todos os que não fizeram verdadeira penitência cairão juntamente com os poderosos no dia do Juízo Final, por isso aconselha os justos a se afastarem de sacerdotes desse tipo, cuja alma, dominada pelo espírito de ambição, não possui descanso: “Assim como o caçador persegue a caça, assim corre atrás

dos bens temporais” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 90), fazendo da casa de Deus casa de negócio (ANTÔNIO, 2000, v. II, p.91). São verdadeiros abutres, não voam e não permitem o voo dos justos:

O abutre tira o nome do seu voo lento. Por causa da grandeza do corpo, na verdade, não têm voo rápido. Significa o prelado da Igreja que, impedido pelos bens temporais, não pode voar das coisas terrenas às celestes. Com o mau exemplo da sua vida, põe fora os súditos antes de poderem voar. Quer dizer, antes de poderem desprezar o mundo e amar os bens celestes, expulsa-os do ninho da fé e do bom propósito. Ai! Quantos pelo mau exemplo dos prelados se converteram aos hereges (...) (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 79).

Assim sendo, a forma como os fiéis viviam a fé refletia principalmente a vida que levavam os sacerdotes: “Por que é que ainda se não pôde purificar o povo da petulância, da lascívia e de coisas semelhantes? Como se dissesse: O povo não pode purificar-se destes vícios, porque o novilho veio de Israel, quer dizer, porque o povo vê estes vícios nos prelados” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 95).

Lembra aos sacerdotes os votos da religião: “Todo religioso que deseje possuir a verdadeira pobreza precisa, em primeiro lugar, de renunciar a todos os bens exteriores; depois, não ter vontade, de futuro, de possuir coisa alguma; finalmente, sofrer com paciência o incômodo da própria pobreza” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 123). Aqueles que abandonam tudo para seguir a Cristo mas não o seguem são duplamente amaldiçoados e não tem nada no exterior nem no interior (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 116). E faz a comparação entre o início da conversão e a entrada nos ofícios do ministério: “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).

Não querem viver a verdadeira pobreza de Cristo (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 129), mas encontram na Igreja diversas formas para seu enriquecimento ilícito, barganhando com os tiranos seculares bens eclesiais para não impedirem e não romperem as redes de seus negócios; fazem missas, casamentos, funerais e bênçãos em troca de dinheiro. O cânone 63 do IV Concílio de Latrão mostra a harmonia que existe entre os sermões de santo Antônio e as novas regras estabelecidas pela Igreja:

(...) Em muitos lugares, por extorsão, são feitas consagrações de bispos, a bênção de abades e a ordenação de clérigos e um imposto é feito a respeito de quanto este é para pagar e de quanto este é para receber (...) Portanto, querendo abolir tais abusos, estamos absolutamente condenando um costume desse tipo, que deveria ser chamado de corrupção, firmemente decretando que tanto o que recebeu quanto o que tem dado o preço devem partilhar da condenação de Geazi e Simon.

Santo Antônio critica os sacerdotes que desviam os bens da Igreja para dar aos familiares: “Edificam Jerusalém no sangue, isto é, com os seus consanguíneos, sobrinhos e sobrininhos, concedendo-lhes benefícios eclesiais. Em parte é sacrilégio dar a pertença dos pobres a quem não é. Se dás a um parente, deves dar, não por ser parente, mas por ser pobre” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 81). São verdadeiros sanguessugas: “A sanguessuga é o diabo, sequioso do sangue das nossas almas, que deseja sugar. Tem duas filhas, as riquezas e as delícias, que não cessam de dizer: *traze, traze, e nunca: basta.*” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 142).

A principal obrigação dos sacerdotes é a orientação espiritual de seus fiéis, por isso santo Antônio censura ferozmente a inversão de valores, a “mudança do certo em errado” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 120) e o excessivo cuidado que eles têm com os bens materiais:

Oh! Quantos são hoje os que viveriam de muito bom grado em pobreza estreita por muito tempo se soubessem com toda certeza que depois haviam de receber o reino de Espanha ou da França! Hoje não há ninguém que queira viver na verdadeira pobreza de Cristo para poder possuir o reino dos céus. (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 129).

O cenário de venda de indulgências descrito por santo Antônio é literalmente uma feira onde há a venda de bens religiosos:

Com efeito, na praça pública os falsos religiosos vendem, como se fossem comerciantes, gêneros sofisticados; sob o hábito religioso e à sombra de falso nome apetece ser louvados, revestem certo fingimento pessoal de perfeição junto dos homens; querem parecer santos nas não o querem ser. Infelizmente, a religião, que devia conservar as mercadorias das virtudes, os aromas dos costumes, é destruída e transforma-se em armazém público (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 118).

O bom prelado é comparado ao pelicano; é aquele que faz sacrifícios em prol da salvação dos fiéis:

O prelado deve ser como o pelicano, o qual, segundo se conta, mata os seus filhos, mas depois extrai o sangue do próprio corpo e o derrama sobre os filhos mortos e desta forma os faz reviver. Assim o prelado deve chamar os seus filhos, isto é, os seus súditos, os quais corrige com o flagelo da disciplina e mata com a espada da áspera reprimenda. Deve chamá-los, repito, à penitência, que é vida da alma, com o seu sangue, ou seja, com o espírito compungido e com derramamento de lágrimas, sangue da alma, no dizer de S. Agostinho. (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 74).

A respeito dos pregadores, eles deveriam primeiramente obter autorização para pregar: “Como pregarão se não forem enviados? (II Tm 3:5) Todos aqueles proibidos ou não enviados, que sem a autoridade da Sé Apostólica ou do bispo católico da localidade, tiver a

presunção de usurpar o ofício da pregação em público ou privado, deve ser excomungado (...)” (cânone 3). Devem também ser “filho da ciência e do conhecimento. Deve, de fato, saber primeiro o quê, a quem, e quando pregar (...)” (ANTÔNIO, v. II, p. 110).

O bom pregador seria aquele que possuísse a humildade de reconhecer que o dom da ciência vem de Deus, não o atribuindo a si. Ele aprenderia da Bíblia para implementar o aprendizado em sua vida e só depois o transferiria aos ouvintes: “Bebe, pois, Senhor, e depois dá de beber aos teus camelos, isto é, aos ouvintes” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 102), mas muitos eram comparados ao pavão, animal de belas penas mas que possui os pés feios, simbolizando os sacerdotes de boas palavras mas de péssimas obras:

Os pavões designam a abjeção da glória temporal. Deve notar-se que o pavão larga as penas quando a primeira árvore larga as folhas. Depois, nasce-lhe a pluma, quando as árvores começam a revestir-se de folhas. A primeira árvore foi Cristo, plantada no jardim das delícias, isto é no útero da Virgem. As folhas desta árvore são as suas palavras. Quando pregador as larga na pregação e o pecador as recebe, larga as penas, que são as riquezas. (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 178).

E ainda:

(...) tem penas, mas não pode voar por causa da grandeza de seu corpo, significa o hipócrita. Carregado com o amor dos bens terrenos e sob a pena da religião falsa pretende mostrar-se falcão no voo contemplativo (...) no espírito do falso religioso, portanto, há pastagem de avestruz. Vê quão propriamente diz pastagem, pois o hipócrita, enquanto se louva da pena de falcão, apascenta-se de seu próprio louvor. De fato, procede como pavão, que, ao ser louvado pelas crianças mostra o esplendor das suas penas, e quando faz rodar a cauda descobre torpemente os traseiros. Assim o hipócrita, ao louvar-se, mostra as penas da santidade que julga ter e faz a roda da sua vida. Diz ele: Fiz isto e aquilo; assim começarei e assim perseverarei. E enquanto roda desta maneira, demonstra a fealdade da sua torpeza. Com efeito, o insensato colhe desagrado donde julga agradar. (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 96).

Entende-se que a meta final do pregador deve ser passar o conhecimento da verdade cristã e esta deve caminhar harmoniosamente com as virtudes, como expressões correlativas de uma mesma realidade. Assim sendo, Santo Antônio faz um apelo robusto aos pregadores:

O que está cheio do Espírito Santo fala várias línguas. As várias línguas são os vários testemunhos de Cristo, tais como a humildade, a pobreza, a paciência e a obediência. Falamos com estas virtudes quando as mostramos aos outros em nós mesmos. A linguagem é viva, quando falamos as obras. Cessem, por favor, as palavras; falem as obras. Estamos cheios de palavras, mas vazios de obras, e, por isso, somos amaldiçoados pelo Senhor. (...) Ao pregador foi dada a lei, escreve S. Gregório, de realizar aquilo que prega. Em vão se gaba do conhecimento da lei com as obras da doutrina. Mas os Apóstolos falavam conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem. Ditoso o que fala segundo o dom do Espírito Santo, não segundo o seu ânimo. Há, de fato, alguns que falam do seu espírito; rouba, as palavras dos outros e propõem-nas como próprias e atribuem-nas a si. (ANTÔNIO, 2000, v. II, p.104-105).

Observa-se que a luta da Igreja, representada pelo IV Concílio de Latrão, encontra nos

sermões antonianos eco estrondoso por ser um exemplo de testemunho de fé e fidelidade à Igreja. Os sermões que empregam a alegoria animal como recurso retórico, além de seus preceitos didáticos, que configuram o modelo do religioso ideal, constituíam-se em um eficaz instrumento de combate aos hereges, sobretudo aos cátaros por ressaltarem a natureza como obra de Deus. Esse grupo herético era conhecido por ser muito vivaz e por defenderem princípios maniqueístas. Acreditavam que Deus havia criado a alma, mas o Demônio havia criado o corpo. Acreditavam que Jesus havia sido criado por Deus, logo lhe era inferior. Julgavam a procriação algo impuro, tanto entre os humanos como entre os animais, logo só se alimentavam de vegetais e de peixes. O uso dos Bestiários trazia à roda das discussões a importância dos animais como criaturas perfeitas e espelho de verdades a serem decodificadas.

2.5 O mundo, o homem, a alma e a morte

No conjunto de sermões intitulado “O homem no corpo e na alma”, santo Antônio aponta conhecimentos biológicos, retirados, na maioria dos casos, de Aristóteles e Plínio, e busca envolvê-los no manto da fé cristã, com o intuito de, além de entregar na mão dos confrades material de cultura ampla, dignificar a passagem do homem pela terra.

O mundo foi criado por Deus a partir do nada:

Escreve Isaías: Olhai para a terra, e eis que estava vazia e sem forma. *Nihilum*, sem nada, é composto de *nihil*, e de *illum*, aquele. De fato, o nada segue atrás daquele que neste mundo abraça a terra vazia. Nada é nome insubstancial, sem realidade: compõe-se de non e *illum*, pois os antigos tinham este *illum* por *ullum*. (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 263).

Com base no valor etimológico apontado pelo frade, para ser criado a partir do nada era preciso que houvesse alguém antes do nada. Santo Antônio não deflagra em questionamentos a respeito da criação do universo, apenas defende que foi feito pelo desejo de Deus transmutado em Palavra divina. Encontra apoio para sua teoria na narração do Gênesis, na qual antes de qualquer ato criador aparece escrito “E disse Deus”.

Francisco da Gama Caeiro bem coloca que a criação do nada sugere-lhe

a exposição, em termos muito elevados, dos conceitos de nada, de ser, de movimento e não movimento, que aparece mesclada com a sua doutrina predicatória, visando fins religiosos e morais, mas com relevo suficiente para se

reconhecer que o Santo, antes de pregador, foi um estudioso profundo das matérias teológico filosóficas que a ciência medievá lhe proporcionou e sua ambição de cultura amplamente recolheu. (CAEIRO, 1995, p. 271).

É interessante observar que a visão de criação de mundo apontada por santo Antônio é imperfeita e até mesmo imatura se comparada com a visão da modernidade. Contudo, são escritos desse tipo que conservaram a mentalidade de povos remotos e se fizeram de conhecimentos basilares para as gerações subsequentes, sem os quais muitas doutrinas não seriam facilmente compreendidas. É também interessante notar que, embora muitos conhecimentos pareçam ultrapassados, outros surpreendem o leitor moderno, como é o caso dos sermões que abordam a formação do feto, a estrutura dos ouvidos, olhos, etc. Tendo em mente as dificuldades medicinais do período, é espantoso que santo Antônio descreva, quase que com acerto de cem por cento, algo que se julga tão recente.

O homem, criado da terra, espera pelo seu regresso ao Criador. Foi criado à semelhança dele para que assim “como Deus é caridade, justo, doce e misericordioso, também o homem o seja” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 269). É também o microcosmo, isto é, feito à semelhança do mundo, o cosmo: “O gênero humano, que tem algo de comum a toda a criatura: aos anjos, aos animais, às árvores, às pedras, ao fogo e à água (...) porque se chama microcosmo, isto é, um mundo em miniatura” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 247), constituído pelos quatro elementos dos quais os antigos já diziam que o homem era formado: ar, água, fogo e terra, e direcionando por dez sentidos: “os dois olhos, os dois ouvidos, o cheiro e o gosto, as duas mãos e os dois pés” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 248).

Distingue o homem interior do exterior; este se refere à parte material, aos órgãos e aos sentidos; aquele, à vida espiritual. Para falar do homem exterior escreve sermões que falam sobre a formação do feto, sobre a calvície e sobre a estrutura de alguns órgãos, como ouvidos, coração, olhos, etc, aplicando, sempre, um sentido moral. Ainda diferencia o *velho homem* do *novo homem*. O velho homem é aquele que está mergulhado no pecado; o novo, é aquele que encontrou salvação e purificação dos pecados por meio do batismo e da confissão. E ainda, marcou as quatro partes da vida humana analogamente aos quatro pontos cardeais: “o oriente do nascimento, o ocidente da morte, o meio-dia [sul] da prosperidade, o setentrião [norte] da adversidade” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 259).

Santo Antônio segue a doutrina da dicotomia, em que o homem é formado de corpo, alma e espírito, sendo este último pertencente à alma, formando com ela uma única unidade. O homem, à semelhança do coração, deve ser redondo e perfeito, nem grande pela soberba, nem comprido pela cupidez, mas deve cultivar as virtudes, principalmente a humildade, que é

a mais nobre de todas: “O que reúne as virtudes sem humildade é como aquele que transporta pó ao vento” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 256).

A alma é substância incorpórea, racional, invisível, de origem desconhecida. Não se sabe como ocorre sua formação, mas acredita-se que ela vem diretamente de Deus e não de outras almas. Possui três faculdades: racional, concupiscível e irascível. Com a racional distingue-se o bem do mal; com a concupiscível deseja-se o bem; com a irascível detesta-se o mal (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 273). Frei Antônio tentará, por meio de etimologias, meio agradável ao santo, definir de forma mais enxuta o que seria a alma. Mas tal tentativa não mostra ser mais do que a busca por um apoio que não passa de palavras. É impossível descrever o que é a alma em si:

Chama-se alma (*anima*), quase *anemo*, palavra grega que significa movimento por estar sempre em movimento próprio e a mover as coisas corpóreas; ou quase *anamme*, isto é, *anamneia*, palavra grega que significa reconhecimento; ou então, compõe-se de *a* e *nemo*, que significa, em grego, atribuir, por dar vida aos corpos; ou ainda *anaema*, isto é, sangue superior. (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 273).

Diversos são os nomes da alma: “Enquanto vivifica o corpo, é alma; enquanto comanda, é vontade; enquanto sabe, é entendimento; enquanto julga o que é reto, é razão; enquanto espera, é espírito; enquanto sente alguma coisa, é sentido” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 275). Percebe-se, assim, que a alma é dotada de movimento próprio. A mente é estimulada e a sensação é dirigida à alma, sendo o corpo o veículo. A alma responde, tornando-se ativa e superior em todo o processo.

Já o espírito é uma parte da alma por meio da qual se percebe toda a razão e toda a inteligência: “De fato, o espírito não é a alma, mas o que há de melhor na alma, a parte mais importante da alma, de que procede a inteligência. É segundo o espírito que o homem se diz imagem de Deus. Apesar destas diversas funções, a alma é uma só substância” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 275).

Todo homem está predestinado à morte, por isso todo o gozo do mundo é vão, mas há aqueles que passam pela verdadeira morte e há aqueles que passam pela sombra da morte. Por esta passam aqueles cuja alma se separa da carne; por aquela, aqueles cuja alma se separa de Deus (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 194), tendo por destino o inferno. Ainda existem aqueles que esperam a morte, isto é, aqueles que vivem a vida como se a morte fosse chegar a qualquer instante e por isso “dispõe toda a sua vida, olha em redor de si, sabe sacudir a preguiça, conforta-se no trabalho, na adversidade esperar na misericórdia do Senhor e dirigir bem a sua vida para o porto da vida eterna” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 196). Contudo, o destino de todo

o homem é encontrar o justo juiz, Jesus, no tribunal a fim de receber sua recompensa.

Diante de tudo isso, é verdade que muitos podem descobrir nos sermões de santo Antônio, além de técnicas retóricas, doutrina prática, teológico filosófica, patrística, conhecimentos místicos, contemplativo ou ativo, depende do ângulo que se olhará. Os escritos do Frade Menor permitem vasculhar qualquer área desejada pelo estudioso. Percebe-se também que o frade busca apoio racional para a sua explicação, mas o único suporte encontrado é a fé, uma aceitação extrínseca. O conhecimento racional é construído pelas verdades que o homem descobre e aceita por meio da razão. Neste caso, muitas verdades, como a verdade da criação, do nascimento de Jesus por meio de uma virgem, a unidade da Trindade, etc, só conseguem ser compreendidas por meio da fé e após isso aceitas pela razão. Esse é um movimento muito comum nos sermões antonianos. A sabedoria mística e a sabedoria filosófica (do mundo ou do século) constituem as espécies de sabedoria de que o Santo tinha noção bastante precisa.

A sabedoria mística refere-se ao gozo que a alma sente na contemplação, a qual era necessária diante das diversas atividades do cotidiano: “Ai! Como são muitos os afetos carnis e os estrépitos de pensamento que vêm e vão ao nosso coração! Nem nos dão tempo de comer o alimento da eterna doçura, nem de sentir o sabor da contemplação interior” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 220). Contudo, não devia se sobrepor à vida ativa: “Uma pessoa não se deve dar de contínuo à contemplação” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 224). E ainda: “...desta forma, os animais, os Santos, vão para a contemplação e voltam para a ação porque aí não conseguem estar muito tempo por causa de fazerem fruto no próximo” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 231).

Sobre a sabedoria filosófica falava com pouco apreço, não porque a considerasse inútil, mas porque muitos a utilizavam para sua própria satisfação e vanglória, conforme já foi abordado neste trabalho. Sua posição como pregador e mestre o induzia a se dedicar mais profundamente nos estudos da ciência. Todavia, sua função era ensinar não somente a teoria, mas ensinar a viver, propondo processos de atingir a virtude, especialmente pelo exemplo. Seu conhecimento, como já dito, foi adquirido durante os anos em que frequentava as bibliotecas do Mosteiro de São Vicente de Fora e do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e dele se utilizou, cumprindo cabalmente com o dever que lhe fora imputado.

CONCLUSÃO

A sociedade de fins do século XII e início do XIII exigia para si, por causa da efervescência econômica e do acelerado crescimento urbano, uma Igreja mais aberta às mudanças e que atendesse às necessidades espirituais dos fiéis e os fizessem se sentir mais pertencentes ao ambiente religioso sem que precisassem abandonar seus serviços do cotidiano para se monastizarem. É dentro desse contexto que os franciscanos obtiveram grande sucesso graças à conciliação de vida ativa com a contemplativa, o que possibilitou o não enclausuramento dentro dos templos, mas a saída deles em busca das almas. Devido ao crescimento da Ordem e de sua principal função como pregadores, surge a necessidade de maior preparação para o ofício; Santo Antônio é o que reúne todas as qualidades necessárias para ser mestre de pregadores: possui vasto conhecimento, mas se mantém fiel a um dos principais preceitos da Ordem dos Frades Menores: a simplicidade.

Frei Antônio, para alcançar os objetivos traçados inicialmente em sua obra, utiliza exaustivamente os elementos retóricos da *ars praedicandi* do período, e se mantém firme aos ideais franciscanos ao utilizar fielmente os três pilares da segunda fase da prédica medieval— as *Escrituras*, os pensamentos dos Padres da Igreja e os compêndios de história natural. A Bíblia, seguindo a oratória judaica, continua sendo usada nos cultos cristão, sendo que o Novo Testamento ganhou peso de prova apodítica. Os pensamentos dos Padres da Igreja não apenas fornecem justificativa para o uso de elementos persuasivos como também oferecem os subsídios teóricos, exegéticos e éticos para a composição dos sermões. Santo Agostinho e Gregório Magno são seus guias nessa questão.

Santo Agostinho, em *A Doutrina Cristã*, resgata à roda das discussões os conhecimentos taxados como pagãos e afirma que todo conhecimento bom provém de Deus, devendo, portanto, o homem fazer pleno uso dele. Utilizando as normas retóricas aprendidas principalmente através das obras de Cícero, que inclusive cita, Agostinho classifica a retórica como útil a fim de não deixar os pregadores cristão, homens defensores das verdades cristãs, despreparados diante de homens maus; contudo afirma categoricamente que a mesma deve caminhar sempre ao lado da sabedoria alcançada pela Graça e pelo conhecimento da Bíblia, ou de nada valeria. Nessa obra, além de trazer questões teológicas, apresenta técnicas retóricas e exemplos para o bom pregador.

São Gregório Magno, em *Cura pastoralis*, não aborda assuntos retóricos, mas

apresenta vários modelos de sermões que tratam sobre o ofício eclesiástico de uma forma geral, que servem de exemplo para os sacerdotes. Cumpre observar que os sermões de santo Antônio também desempenham o mesmo papel: são sermões que servem de exemplos para pregadores.

Já o terceiro pilar, o uso das ciências naturais, mostra que Santo Antônio caminhou juntamente com o seu tempo e se utilizou do mundo animal para dele retirar interpretações de sentido moral, provocando no ouvinte o desejo pela busca de significados subjacentes. O uso dos Bestiários também foi de extrema importância por ser um eficaz meio retórico de combate à heresia cátara, por elevar a natureza e colocá-la como um espelho das verdadeiras mensagens de Deus a serem decodificadas. Revela também que, além de haver aprendido as lições agostinianas ao que tudo indica no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, traz para dentro de sua obra lições da *História dos Animais*, de Aristóteles, e da *História Natural*, de Plínio.

Além de ser um homem de vasto conhecimento, santo Antônio foi extremamente zeloso das coisas espirituais. A Igreja soube utilizar isto muito bem ao envolvê-lo no trabalho missionário e docente, visto que seus sermões, além de servirem como fonte de aprendizado, serviram como propagadores dos ideais da Sé Romana, sobretudo dos cânones do IV concílio de Latrão. Também se observam em seus escritos críticas aos costumes da sociedade em que viveu, aos hábitos do clero, como a luxúria, avareza e soberba, apontamentos de questões filosóficas, como o mundo, a morte, a alma e o espírito, mostrando-se conhecedor das questões de seu tempo.

Santo Antônio foi homem preocupado e comprometido com os rumos da cristandade, por isso não poupou aos hereges, muito menos aos sacerdotes, aos quais culpava pela situação da Igreja. Seu tom ora é o de um professor que ensina dedicadamente a um aluno, ora o de um pai que instrui amorosamente um filho, ora o de um senhor que açoita verbalmente um servo que erra, dependendo de qual situação está sendo abordada.

Percebe-se que os sermões antonianos vão muito além de um tratado teológico ou compêndio retórico. Eles são uma verdadeira fonte de conhecimento místico, filosófico e principalmente histórico, o que os torna de grande importância não somente para a teologia, mas também para a história e a literatura, principalmente para a literatura portuguesa, haja visto ser santo Antônio português e devedor de seu vasto conhecimento aos centros de ensino localizados em Portugal.

Por meio dos sermões é possível depreender uma parcela da visão de mundo dos que viviam naquele período, os problemas eclesiásticos e morais enfrentados pela sociedade,

assim como as decisões tomadas pela Igreja a fim de estreitar as rédeas e aumentar seu controle, adiando, graças aos franciscanos, a ruptura que viria mais tarde, no século XVI, com a Reforma Protestante, o que permite preencher algumas lacunas históricas. Os sermões são, portanto, imprescindível fonte de análise, pois atuam como documento histórico e literário.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. Bispo de Hipona. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Paulus, 2002.
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- ANTÔNIO, Santo. *Obras completas*. Edição organizada por Henrique Pinto Rema. Porto: Lello e Irmão, 2000. v 1 e 2.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- ARISTÓTELES. *Arte retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- _____. *História dos animais*. Livros de I-VI. Lisboa: Casa da Moeda, 2006.
- BERNARDI, Orlando. *Francisco de Assis: um caminho para a educação*. Bragança Paulista: EDUSF, 2003.
- CAEIRO, F. da Gama. *Santo Antônio de Lisboa*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1995.
- CAMPOS, Glícia Silva. *Simbolismo animal: os sermões de Santo Antônio de Lisboa*. 2010. 81f. Dissertação (Mestrado em Literatura Portuguesa) – Instituto de Letras, Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- FLOS SANCTORUM. Ed. de José Antonio da Conceição Vieira. Lisboa: Tipografia Universal de Thomaz Quintino Antunes, 1869.
- FOREVILLE, Raimunda (Ed.). *Lateranense IV*. Vitória: ESET, 1973.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: nascimento do ocidente*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- _____. *Feudalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- GREGÓRIO MAGNO, Bento, Santo, Papa. *Regra Pastoral*. São Paulo: Paulus, 2010.
- HARDICK, Lothar. *Santo Antônio: vida e doutrina*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- LE GOFF, Jacques. *O apogeu da cidade medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. *Por amor às cidades: conversações com Jean Lebrun*. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1998.
- _____. *São Francisco de Assis*. 10. ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- _____. *Os intelectuais da Idade Média*. Lisboa: Gradiva, 1984.

LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MACHADO, Jefferson Eduardo dos Santos. *O martelo da igreja Romana: a busca hegemonia e da reforma de costumes da Igreja Romana através da pregação dos Frades Menores no século XIII*. 2007. 158f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

MALEVAL, Maria do Amparo Tavares. Da retórica medieval. In: *Idade Média: abordagens interdisciplinares*. Rio de Janeiro: PEM, 2009. p. 138.

MALEVAL, Maria do Amparo Tavares. *Fernão Lopes e a retórica medieval*. Niterói: EdUFF, 2010.

MALEXECHEVERRÍA, Ignácio (Org.). *Bestiário medieval*. Madrid: Siruela, 2008.

MARCHIONNI, Antônio. As artes liberais e a educação na Idade Média. In: *Teologia e educação: educar para a caridade e a solidariedade*. São Paulo: Paulinas, 2012, p.46-65.

MICCOLI, Giovanni. Os monges. In: LE GOFF, Jacques (Org.). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989. p.33-54.

MONGELLI, Lênia Márcia. *Trivium e quadrivium: as artes liberais na Idade Média*. Cotia: Íbis, 1999.

MUMFORD, Lewis. *A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MURPHY, J. James. *La retórica en la Edad Media*. México: Fondo de la Cultura Económica, 1986.

PACHECO, Maria Cândida da Costa Reis Monteiro. *Santo António de Lisboa: da ciência da escritura ao livro da natureza*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1997.

PERNOUD, Régine. *Luz sobre a Idade Média*. [S.l.]: Europa-América, 1996.

PINHO, Frei Antônio de Almeida (Org.). *Vida primeira de Santo Antônio, também denominada “Legenda Assídua”*. Fontes franciscanas II: Santo Antônio de Lisboa: biografias, sermões. Braga: Franciscana, 1998. v. 1.

PLÍNIO. *Historia Natural*. Libros VII – XI. Madrid: Gredos, 2003.

REMA, Henrique Pinto (Org.). *Introdução a Santo Antônio de Lisboa: obras completas*. Porto: Lello e Irmão, 2000. v. 1 e 2.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão (Org.). *Hagiografia e história: reflexões sobre a igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Central*. Rio de Janeiro: HP Comunicação, 2008.

_____. *Reflexões sobre a produção literária franciscana no século XIII*. Revista do Centro de Estudos Portugueses (UFMG), v. 29, p.107 - 137, 2009.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão (Org.). O IV Concílio de Latrão: Heresia, disciplina e exclusão. In: ROEDEL, L.R. Semana de Estudos Medievais, 3, Rio de Janeiro, 25 a 28 de abril de 1995. *Anais...*Rio de Janeiro: PEM – UFRJ, 1995. p. 95-101.

SILVEIRA, I; REIS, O.(Org.). *São Francisco de Assis: escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano.* 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

SOUZA, José Antônio de Camargo R. *O pensamento social de Santo Antônio.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

TOMAS DE CELANO. *Vita Secunda.* Petrópolis: Vozes, 1975.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: (séculos VIII a XIII).* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

VERGER, Jacques. *Homens e saber na Idade Média.* Bauru, SP: EDUSC, 1999.

VILELA, Magno. Pensamento pedagógico de Santo Agostinho. In: *Teologia e educação: educar para a caridade e a solidariedade.* São Paulo: Paulinas, 2012, p. 66-86.

WOENSEL, Maurice Van. *Simbolismo animal medieval: os bestiários.* João Pessoa: FPB Editora Universitária, 2001.

ZAVANOLLI, Roberto. *Pedagogia Franciscana.* Petrópolis,RJ: Vozes, 1995.