

O PREGADOR E A SOCIEDADE LOCAL: A LUTA PELO PODER PASTORAL NO SEIO DAS CIDADES DA BAIXA IDADE MÉDIA OCIDENTAL (SÉC. XIII-XIV)

THE PREACHER AND THE LOCAL SOCIETY: THE STRUGGLE FOR PASTORAL POWER IN THE LATE MEDIEVAL CITIES (XIII-XIV CENTURIES)

André Luis Pereira Miatello

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Correspondência:

Departamento de História - Campus Pampulha

Av. Antônio Carlos, 6627. Belo Horizonte – MG - CEP 31275-013

E-mail: sumfrater@yahoo.com.br

Resumo

Este artigo discute o conflito entre o clero secular e as Ordens dominicana e a franciscana no âmbito da pastoral urbana dos séculos XIII e XIV. Daremos destaque ao alcance social da pregação, confissão, heresia e rendas eclesiais. A questão da autoridade do ofício pastoral gerou um debate eclesiológico bastante amplo que confrontava o clero secular, com seu modelo senhorial de Igreja, e os frades mendicantes que propunham uma nova eclesiologia de afirmação de seu próprio poder no seio das cidades da Baixa Idade Média ocidental.

Palavras-chave: Ordens religiosas; Igreja Medieval; Política.

Abstract

This article aims to discuss the conflict between secular clergy and Dominican and Franciscan Order under the urban pastoral care of the thirteenth and fourteenth centuries. Emphasis will be placed on the social role of the preaching and confessing, the heresy and ecclesiastical rents. The issue of the pastoral authority has generated heated ecclesiological debate that confronted the secular clergy, with its church manorial system, and the mendicant friars that proposed a new ecclesiology based on its own power over the late medieval cities in the West.

Keywords: Religious Orders; Medieval Church; Politics.

Propondo-me a tratar das Ordens mendicantes, cujo aparecimento estabeleceu “um verdadeiro corte na cronologia religiosa europeia”¹, pretendo circunscrever-me ao âmbito da pregação e de seus efeitos práticos, pretendidos e realizados, sobre a população urbana, uma vez que a pregação é a mais distintiva das características desses frades itinerantes e pauperistas. Ciente de que tal matéria é praticamente inesgotável, irei enfrentar apenas aqueles aspectos que tangem de forma mais direta ao papel do pregador (mendicante) num evento social como era a pregação na Idade Média e aos conflitos que tal pregação suscitou: em primeiro lugar, a questão da “autoridade do ofício pastoral”, agregado ao múnus clerical de santificação das almas e, que, com o advento dos Frades, no século XIII, passou a sofrer a concorrência, muitas vezes desleal, desses “profissionais da palavra”, como gostava de chamá-los Carlo Delcorno²; em segundo lugar, quero também abrir espaço para o debate sobre o alcance social da pregação, tendo em vista o problema da heresia e das rendas eclesiásticas que, a uma só vez, apontam para os mecanismos de ação dos frades no interno das cidades e dos grupos sociais.

Quem era o pregador e o frade pregador

Talvez não seja redundante insistir no caráter basilar que a pregação adquire na comunidade cristã. A julgar pelas origens e pelo seu desenvolvimento, a pregação constitui o motor de toda a história da Igreja e quem sabe de toda a sua teologia, que me parece ter surgido justamente da necessidade de aprimorar a pregação e fazê-la mais eficaz. Sabendo que a instituição eclesial não existe para si mesma, mas em vista de um “reino que não é deste mundo” (Jo 18, 36), a pregação adquire um valor escatológico e soteriológico, pois dela é que dimana a mensagem que salva, uma vez aceita e vivida. É pela pregação de algum pregador que homens e mulheres decidem pôr-se no seguimento de Cristo e é este seguimento que dá carne, na terra, a esta comunidade espiritual a que chamamos Igreja (*Ecclesia*) e que, na Idade Média, era como uma montanha que ocupava todos os espaços³, englobando a noção de mundo para melhor governar o mundo. É aqui que vemos com melhor clareza de detalhes como a pregação tomou para si ares sociológicos e foi empregada para construir uma cristandade no confronto de poderes mundanos.

Quanto a isso, temos em Gregório Magno (540-604) um exemplo de grande eloquência; comentando o primeiro versículo do capítulo 10 do Evangelho de Lucas (“o Senhor enviou os [discípulos] dois a dois à sua frente a toda cidade e lugar aonde ele próprio devia ir”), o bispo reforçava o sentido propedêutico da prega-

¹ DELUMEAU, Jean (org.). *Histoire vécue du peuple chrétien*. Toulouse, 1979. Vol. 1. p. 11.

² DELCORNO, Carlo. “I Professionisti della parola: predicator, giullari, concionatori”. In: *Tra storia e simbolo*. Studi dedicati a Ezio Raimondi. Florença, 1994. p. 1-21.

³ IOGNA-PRAT, Dominique. *Ordonner et exclure: Cluny et la société chrétienne face à l’hérésie, au judaïsme et à l’islam 1000-1150*. Paris: Flammarion, 2000. p. 20.

ção:

O Senhor, de fato, segue os seus pregadores, pois a pregação chega primeiro e, só então, o Senhor vem ao habitáculo de nossa mente quando as palavras da exortação se antecipam a ele e, assim a verdade é acolhida no espírito. É a estes mesmos pregadores que Isaías diz: “Preparai a estrada do Senhor, endireitai as vias do nosso Deus” (Is 40, 3). Ou ainda lhes diz o Salmista: “Construí o caminho para aquele que desponta do ocaso” (Sl 67,5)⁴.

Compreende-se, pois, que os pregadores são necessários para a inabitação divina na alma e para a transformação do mundo e que esta missão é fundamentalmente unida à missão de Cristo e, por isso, não pode ser tida em menor conta. É preciso frisar bastante: a pregação assim entendida não se esgota nos seus propósitos comunicativos ou discursivos, mas assume contornos perlocutórios ao pretender instaurar o real. Além disso, como se deduz do trecho, a pregação possui duas pontas: uma, a mente, isto é, a interioridade humana; a outra, o mundo que está à volta. A construção de uma provável subjetividade já envolve, nos sermões, a dialética com a vida pública, donde a duplicidade do papel dos sermões que visa ao particular e ao universal. Há toda uma antropologia teológica prevista nesse processo: o estudo da pregação nos abre as portas para aspectos do pensar e do sentir de homens e mulheres que já se foram, suas convicções mais profundas, medos, ânsias, esperanças, e, ao mesmo tempo, nos permite perceber como esse pensar e sentir encontravam matéria nas circunstâncias da vida cotidiana que jamais foi alheia ao universo persuasivo da prédica.

Os sermões oferecem-nos uma racionalidade histórica e historicizada embasada numa milenar experiência ininterrupta de exercício de dizer o mundo e de construí-lo; oferecem-nos perspectivas de interpretação e de sensibilidade que certamente nos escapariam sem que levássemos em conta a imensidão numérica dos sermões que chegaram até nós. E isso também deve aqui ser levado em conta: conhecemos textos sermonários produzidos, lidos, copiados e recopiados desde o século III, cuja quantidade e qualidade não disfarçam a sua eficácia social, fazendo com que a pregação seja, senão a mais efetiva técnica de discurso público, ao menos a que mais fez sentido por se adaptar melhor aos ambientes e aos tempos.

Mas é claro que os sermões nos apresentam, em primeiro lugar, o ponto de vista de um poder. Gregório Magno refere-se à pregação como parte inerente do *officium sacerdotale* que, segundo ele, estava sendo descuidado em seu tempo. “Eis que o mundo está cheio de sacerdotes, e todavia é muito raro encontrar um trabalhador para a messe de Deus, porque recebemos o ofício sacerdotal, mas não

⁴ Gregório Magno. “Homiliarum in Evangelia Libri Duo”. In: *Patrologia Latina*. Vol, 76, col. 1139: “Praedicatores enim suos Dominus sequitur, quia praedicatio praevenit, et tunc ad mentis nostrae habitaculum Dominus venit, quando verba exhortationis praecurrunt, atque per haec veritas in mente suscipitur. Hinc namque eisdem praedicatoribus Isaías dicit: *Parate viam Domini, rectas facite semitas Dei nostri* (Isai. XL, 3). Hinc illis Psalmista ait: *Iter facite ei qui ascendit super occasum* (Psal. LXVII, 5)”.

cumprimos o dever de ofício”⁵. Esse *opus officii* também vem grafado como *officium praedicationis*, no parágrafo anterior, onde lemos:

O Senhor enviou à pregação os discípulos dois a dois porque são dois os preceitos da caridade, isto é, o amor a Deus e ao próximo e não pode existir menor amor entre os dois. (...) O Senhor enviou seus discípulos a pregar dois a dois para nos ensinar tacitamente que quem não tem amor pelo próximo não deve receber de modo algum o ofício da pregação⁶.

A seguir o fio de raciocínio anterior, temos de admitir a natureza específica do sermão. Talvez, mais do que qualquer outro tipo de discurso público fabricado pelas sociedades antigas, a pregação é aquele que se apresenta fundamentado nesse núcleo profundamente íntimo a que chamamos amor. Aqui se esconde toda a especificidade da pregação, aqui está seu sentido primeiro e, talvez, a chave de seu sucesso durante os séculos. O ofício da pregação, nesse caso, assenta-se sobre o mandamento da caridade. Esta lei universal que instaura a sociedade dita cristã encontrou nos sermões seu principal veículo difusor. Gregório sabia bem disso: não se mantém o rebanho de Cristo congregado senão por esse vínculo e, portanto, toda tentativa de manter a *societas christiana* de pé lançou mão de elementos predicativos e sermonários.

Os termos técnicos que Gregório emprega na sua *XVII Homília sobre os Evangelhos* foram discutidos pelo seu grande leitor do século XIII, o mestre Boaventura de Bagnorégio (1221-1274). É bom começar por Boaventura, esse ilustre desconhecido entre os primeiros pregadores mendicantes; em primeiro lugar, por que isso nos permite precisar historicamente o lugar que Paris ocupa no universo da pregação, sendo o berço do chamado *sermo modernus* (ou pregação escolástica), isto é, um método todo novo de compor sermões e de pregá-los; Paris, no século XIII assistiu a uma verdadeira proliferação de sermões, um processo sem precedentes que envolveu esses novos religiosos (os mendicantes), mas também os antigos, os padres seculares e até mesmo os mestres de teologia⁷. Esta cidade, mais que as outras, notabilizou-se por dotar os pregadores de instrumentos de trabalho, recursos técnicos e teóricos para a facilitação da produção e da disseminação dos sermões, tais como, tratados, glossários, súmulas, tabelas de concordância bíblica, coleções de exemplos, etc. É certo que os frades mendicantes de Paris foram, mais que produtores, consumidores desses materiais, contribuindo de modo mais relevante

⁵ Id.: “Ecce mundus sacerdotibus plenus est, sed tamen in messe Dei rarus valde invenitur operator, quia officium quidem sacerdotale suscepimus, sed opus officii non implemus”.

⁶ Id.: “Ecce enim binos in praedicationem discipulos mittit, quia duo sunt praecepta charitatis, Dei videlicet amor, et proximi, et minus quam inter duos charitas haberi non potest. (...) Binos ad praedicandum discipulos Dominus mittit, quatenus hoc nobis tacitus innuat, quia qui charitatem erga alterum non habet, praedicationis officium suscipere nullatenus debet”.

⁷ BÉRIOU, Nicole. *L'avènement des maîtres de la Parole*. La prédication à Paris au XIII^e siècle. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1998. Vol. 1. p. 15.

no que tange à composição de modelos de sermões, grandes coletâneas que reuniam todo um ciclo de prédicas de acordo com o ano litúrgico, como é o caso de Boaventura de Bagnorégio, ou uma grande quantidade de sermões destinados às categorias sociais específicas (*sermones ad status*), onde se destacou outro minorita, Gilberto de Tournai (m. 1284). Entre os dominicanos, evidencio o frade Pedro de Reims, ao qual a pouco irei me referir. Tudo isso nos aponta para a existência de uma verdadeira empresa editorial em vista do sermão, tornada dinâmica graças ao sistema de *pecia*, muito praticado na capital da teologia escolástica. Obviamente que o próprio advento dos mendicantes, especialistas na pregação, possibilitou que, de Paris, essa tecnologia de discurso se disseminasse e se consolidasse amplamente no Ocidente e alhures, sendo, portanto, uma “virada na história da pregação medieval”⁸.

A obra sermonária de Boaventura, nesse sentido, traz-nos ainda outro bom elemento de análise, pois a coleção de 50 sermões dominicais, provavelmente composta entre 1267-1268 e editada por Jacques Bougerol, em 1977, nos chegou sob a forma de *reportatio*, isto é, por meio das anotações e transcrições de seu secretário e ouvinte, Marco de Montefeltro; longe de diminuir o alcance argumentativo do texto, isso nos coloca frente à realidade cotidiana do sermão que era obra prioritariamente oral, cuja base manuscrita nem sempre acompanhava o exercício de pregar.

Entrando no mérito do pregador, Boaventura também fala em *officium praedicationis*, uma atividade decorrente da missionariedade da Igreja e, ao mesmo tempo, fala em *auctoritas officii* e chama o pregador de *legatus missus a Deo*⁹. No sermão para o *Segundo Domingo da Quaresma* (Serm. XVI da edição Bougerol), Boaventura recorda a recém citada passagem de Gregório no contexto de sua explicação sobre como deve ser o pregador [*qualis debeat esse praedicator*]: inflamado de caridade para com o próximo, adornado de santidade em si mesmo e ilustrado de verdade em relação a Deus¹⁰. Ora, o pregador apresenta-se como dotado de um mandato divino que lhe comissiona não só parte da autoridade fundacional da própria *Ecclesia*, como lhe reveste com as insígnias de Cristo, isto é, o amor para com os homens. No modelo sociológico da *Ecclesia*, a *charitas* ocupa um lugar de suma importância e nos aponta para a qualidade desse tipo de comunidade¹¹. É o próprio Boaventura que nos leva por esse caminho: no *Sermão para o Nono domingo*

⁸ D'AVRAY, D. L. *The Preaching of the Friars*. Sermons diffused from Paris before 1300. Oxford: Clarendon Press, 2002. p. 21.

⁹ BOUGEROL, Jacques Guy (ed.). *Opere di San Bonaventura. Sermoni Domenicali*. Roma: Città Nuova Editrice, 1992. Vol. 10. p. 192: “Exemplo enim Christi quilibet ad officium praedicationis, secundum quod continetur in hoc verbo (...) postea tanquam verus legatus missus a Deo debet exsequi auctoritatem officii, quod notatur cum dicit: ‘ad annuntiandum mansuetis misit me’; cuius officii executio debet esse ad medendum sive consolandum tristem a maerore et tribulatione poenali, ad sanandum aegrotum a vulnere peccati, ad liberandum captivum a carcere diaboli”.

¹⁰ Id., p. 202.

¹¹ GUERREAU-JALABERT, Anita. “Caritas y don en la sociedad medieval occidental”. In: *Hispania*. Revista Española de História. Vol. LX/1, n. 204, 2000. p. 27-62.

depois de Pentecostes (Serm. 36), o pregador procura mostrar que Cristo exerce o domínio sobre a sua Igreja por ser “ela o lugar da salutar erudição que ilumina o intelecto”¹² e assim, por meio dos pregadores, os leigos, isto é, “aqueles que desconhecem as palavras divinas”, são instruídos e mobilizados a tomar parte no processo de pôr em prática aquilo que escutam; assim, o fiel é trazido para a comunidade eclesial “onde deve purgar-se do mal da culpa, ser iluminado pelo aprendizado da doutrina e restaurado ou aperfeiçoado pelo alimento da eucaristia”¹³. Mais uma vez, o mesmo percurso: da interioridade para a vida pública; a construção de um “eu” cristão acontece na construção cristã da própria comunidade, o que implica uma ética, uma moral, uma política, enfim, toda uma antropologia específica que não se contentava em ser apenas uma teoria. Empregando os termos da tríade romana, podemos dizer que o pregador eclesiástico empenhava-se em levar a “multidão dos fiéis” (At 4, 32) a conhecer aquela tradição (*traditio*) evangélica que fundou (*auctoritas*) a *ecclesia*, para favorecer que a *charitas* reforme os costumes e alimente as almas (*religio*).

No sermonário de frade Antônio de Lisboa (c. 1195-1231), composto, em data incerta, entre 1222-1230, encontramos afirmados os princípios da caridade que precedem a ação predicativa: Antônio interpreta simbolicamente os cães que, na parábola do *Rico Epulão e do Pobre Lázaro* (Lc 16, 19-23), vêm lambendo as feridas desse mendigo que passava os dias à porta do rico, vendo-o banquetear-se; nesses cães, Antônio identifica o caráter primário do pregador:

A este mendigo Lázaro, cheio de chagas, resta uma consolação, a língua dos cães [...]. Os cães são assim chamados pelo som do latido e significam os pregadores [...]. E deve-se notar que assim como a língua do cão é medicinal, do mesmo modo é a língua do pregador, que é médico das almas. [...]. O pregador, pela língua da pregação, deve avidamente curar as feridas dos pecadores e, com suavidade, lambê-las, para que o mel e o leite estejam em sua língua, isto é, a doutrina doce e suave¹⁴.

Nessa interpretação, o pregador é aquele que assegura um processo de re-inserção dos indivíduos considerados inadequados à ética ou à moral de uma dada comunidade; que acolhe novamente os trãnsfugas e procura, mais uma vez, restaurar a unidade. Por meios morais, o pregador envolve-se com a proposta de uma

¹² BOUGEROL, op. cit., p. 418: “4. Secundo Dominus appropriat in ecclesia sibi dominium quia est locus salutaris eruditionis illuminantis tenebrositatem intellectus”.

¹³ Id., p. 416: “Et sic in ecclesia fidelis debet purgari a malo culpae, illuminari verbo doctrinae et refeci sive feci cibo eucharistiae”.

¹⁴ COSTA, Beniamino et alii (ed.). *S. Antonii Patavini, O.Min. Sermones Dominicales et festivi ad fidem codicum recogniti*. Pádua: Edizioni Messaggero, 1979. Vol. I. p. 401-402: “Huic mendico Lazaro, ulceribus pleno, unum remanet solatium, lingua scilicet canum. [...] ‘Canes’ a canore latratus sic dicti, praedicatores significant [...]. Et nota quod ‘sicut lingua canis est medicinalis, sic lingua praedicatoris, qui est medicus animarum’. [...] Praedicator enim debet cum aviditate, lingua praedicationis, ulcera peccatorum curare et cum lenitate lingere, ut ‘mel et lac sit sub lingua sua’, idest dulcis et lenis doctrina”.

nova política ou com uma outra forma de agregar e consolidar os grupos humanos, o que nem sempre redundava em efeitos duradouros, como vemos em todo o envolvimento dos pregadores mendicantes durante o chamado tempo do Alleluia (1233), nas cidades comunais italianas¹⁵. No papel de reintegrar os considerados trãnsfugas, Antônio de Lisboa, por exemplo, atuou bastante na recondução de dissidentes religiosos¹⁶, de presos políticos, usurários, violentos, ladrões e prostitutas¹⁷; o cronista Rolandino de Pádua nos faz saber do envolvimento de Antônio nas malfadadas tratativas de libertação dos presos políticos de Pádua que Ezzelino III da Romano (1194-1259), que era capitão do povo e *podestà* de Verona justamente em 1230, mantinha reféns na Lombardia, entre os quais o próprio conde de São Bonifácio, Rizzardo e seus partidários¹⁸.

Três décadas depois, o frade dominicano Hugo de Saint-Cher (m. 1263) comentou a mesma parábola do Rico Epulão e do Pobre Lázaro: para ele, o rico significava os “superbi prelati”, isto é, aqueles clérigos que se negavam ao ofício da pregação e, por isso, eram “ministros sem misericórdia”; Lázaro significava os “pecadores que confessavam o seu pecado”; a “mesa do rico”, por sua vez, comparava-se à “abundância das Escrituras e das virtudes”; os cães que lambiam as feridas de Lázaro indicavam os “ministros misericordiosos”, ou seja, aqueles que distribuía a riqueza da pregação e, nesse sentido, o “pobre Lázaro” mais se beneficiava com as lambidas dos cães do que com as migalhas do rico, e isso podia ser comparado ao fato de que “na Igreja de Deus, os enfermos e pobres espirituais, isto é, os pecadores frequentemente consideram melhores os pregadores e confessores simples do que os ricos prelados”¹⁹.

Apesar de Hugo de Saint-Cher encaixar todos os personagens da parábola num discurso de oposição ao clero secular e de exaltação dos frades, ele nos permite perceber que, em sua opinião, a pregação e os pregadores ocupavam o mesmo lugar social fundamental que Antônio de Pádua/Lisboa havia ocupado e defendido; aqui talvez seja menos importante a crítica mordaz que Hugo lançou sobre os

¹⁵ THOMPSON, Augustine. *Predicatori e politica nell'Italia del XIII secolo*. La “grande devozione” del 1233. Trad.: Stefano Flores. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 1996.

¹⁶ GAMBOSO, Vergilio (a cura di). *Vita Prima o “Assidua”* (c. 1232). introduzione, testo critico, versione italiana e note. Fonti agiografiche Antoniane. Padova: Edizioni Messaggero, 1981. vol. 1. p. 320.

¹⁷ Id., p. 344.

¹⁸ FIORESE, Flavio (ed.). Rolandino. *Vita e morte di Ezzelino da Romano* (Cronaca). Turim: Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, 2005. p. 128.

¹⁹ “Item per divitem significantur superbi prelati, per Lazarum subditi vel quilibet peccatores peccata sua humiliter confitentes. [...] quidam prelati et confessores de continentia elati rigide obiurgant et exasperant peccatores peccata sua confitentes. [...] Mensa divitis est Scripturarum opulentia et virtutum, de qua debent mices seu reliquie aliqua ad infirmos et pauperes redundare. [...] Sicut dives significat prelatos immisericordes, sic canes isti significant ministros mansuetos [...]. Ecce quod Lazarus invenit canes divitis meliores quem ipse divitem. In quo significatur quod infirmi et pauperes spirituales, id est peccatores, in ecclesia dei aliquando inveniunt predicatores et confessores simplices meliores sibi quam divites prelatos”. In: DELCORNO, Pietro. *Lazzaro e il ricco epulone*. Metamorfosi di una parabola fra Quattro e Cinquecento. Bolonha: Il Mulino, 2014. p. 32.

“superbi prelati” do que o fato de a pregação e o pregador constituírem mecanismos de aperfeiçoamento social, tendo em vista aquilo que Antônio chamava de poder curativo da pregação e que foi especialmente confiado aos religiosos mendicantes.

Ponto de vista semelhante adotou, quase um século mais tarde (1303-1306), o dominicano Giordano de Pisa, cujos numerosos sermões provavelmente são um dos primeiros a chegar até nós em vernáculo italiano, o que lhe dá ainda maior abrangência analítica²⁰: numa sociedade composta por homens maus, incapazes de experimentar a justiça evangélica e, por conseguinte, réprobos e malditos, os pregadores são aqueles que irão podar a árvore má, cavar ao seu redor, jogar especial adubo, preparar-lhe a terra e cercá-la de cuidados (pondo em prática a parábola evangélica da figueira estéril de Lc. 13, 6-9):

Estes trabalhadores são os pregadores que todo o dia pregam e ensinam. Este cavar a terra no pé das árvores acontece quando o pregador procura cavar-te a terra do coração, isto é, o amor das coisas terrenas; a fossa é quando se fala de nossa miséria e como nós não somos nada e ao nada nos leva; e então joga o adubo quando te mostra o teu pecado, faz-te conhecer e mostra-te como ele é coisa vil. Estas coisas se esforçam por fazer os pregadores a fim de que te elevem do amor das coisas terrenas e para que te tornes humilde, tenha em ódio o pecado e leve-te a chorar por eles, cheio de tristeza²¹.

O pregador fala simultaneamente a cada ouvinte e a toda a comunidade; mobiliza os afetos, emociona, comove e espera convencer. No fundo, procura-se restaurar aquele estado originário, retornando àquela *auctoritas* de que já falamos, e que nos recorda a fundação da *Ecclesia*. A pregação, como vimos, possuía essa virtude regenerativa para as sociedades e, por isso, os mendicantes buscaram dominar essa arte de um modo até então inaudito.

A luta com o clero secular

Do ponto de vista formal, a pregação dos frades não apresentava nenhuma perspectiva específica; mas, do ponto de vista social, seus efeitos foram notáveis. Os pregadores até aqui evocados, como Boaventura, Antônio e Giordano faziam parte

²⁰ D'AVRAY, op. cit., p. 157.

²¹ MORENI, Domenico. *Prediche del Beato Fra Giordano da Rivalto dell'Ordine dei Predicatori recitate in Firenze dal MCCCIII al MCCCVI ed ora per la prima volta pubblicate*. Tomo I. Florença: Per il Magheri, 1831. p. 91-92: Predica XV, *Ego sum vitis vera et vos palmites*: “Questi lavoratori sono i predicatori, che tutto dì ti predicano, ed ammaestrano. Questo cavare la terra da piede si è quando il predicatore procura di cavarti la terra del cuore, cioè, l'amore delle terrene cose; la fossa si è quando predica la miseria nostra, e come noi siamo di neente, alla quale ti mena; ed allora mette il letame quando ti mostra il peccato tuo, e falti conoscere, e mostrati com'egli è vil cosa. Queste cose si procacciano di fare i predicatori acciochè ti levino l'amore dalle cose terrene, e perchè diventi umile, ed acciochè abbi in odio il peccato, e per farti piagnere i peccati tuoi, ed abbiane tristizia”.

de duas Ordens de pregadores muito conscientes de seu papel ordenador no mundo: os frades de São Francisco e os frades de São Domingos, surgidos na primeira década do século XIII ou, como eles gostavam de afirmar, na sexta idade do mundo, isto é, aquela que veria o desenlace final da História, motivo pelo qual Deus os enviara ao mundo justamente para ajudar na salvação do mundo. Contavam eles com o beneplácito papal, mas, devido à ingerência no campo pastoral do clero diocesano e às táticas inovadoras de atrair multidões, os frades nagariaram a repulsa de boa parte dos clérigos seculares, como os párocos e cônegos das catedrais. E aqui começam as especificidades do pregador mendicante: livres de uma estreita territorialização do poder pastoral²², os frades podiam atuar nos mais diversos setores da cristandade, podiam ir e vir independentemente da vontade dos bispos e senhores locais. Relacionavam-se com toda sorte de gente, não estabelecendo *a priori* nenhuma preferência pelos setores aristocráticos da sociedade. O hagiógrafo de Santo Antônio de Lisboa, por exemplo, anota que o santo, uma vez investido da autoridade da pregação, começou a circular por cidades e castelos, vilas e aldeias, semeando em todas essas comunidades a semente da Palavra²³, e não podemos deixar de notar que cada uma dessas comunidades possuía uma instituição paroquial ou eclesial própria, o que tornava a ação de Antônio, no mínimo questionável.

As Ordens mendicantes surgiram no preciso momento em que as dioceses e paróquias, pelo menos em França, passavam por um grande processo de fortificação dos vínculos eclesiais que uniam os párocos às suas igrejas e os paroquianos aos seus párocos de uma maneira bastante mais concreta e juridicamente mais comprometedora; concílios, sínodos, decretos e decisões começaram a reforçar a exigência de ordenamento e fixação da comunidade laica ao redor de suas igrejas paroquiais, dirigidas de forma eficiente e atenta por seus párocos de modo a controlar, em detalhes, a vida de cada família e, dentro dela, do maior número de pessoas²⁴. Tais decisões certamente não eram nada novas, já que o sistema de administração eclesiástica (o *ordo ecclesiasticus* de que falava Guilherme de Saint-Amour, em 1254) supunha a forte ação dos bispos e párocos, os primeiros sucedendo aos Doze Apóstolos, os últimos, aos Setenta e dois discípulos de que fala o Evangelho de Lucas (Lc 10, 1-20). Esta era a ordem eclesiástica divinamente instituída e que, por isso, não poderia mudar, nem mesmo com a chegada recente desses frades itinerantes. Os sínodos diocesanos e os decretos episcopais insistiam na máxima:

²² PELLEGRINI, Luigi. “Mendicanti e parroci: coesistenza e conflitti di due strutture organizzative della “cura animarum””. In: *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel’200*. Atti del’VIII Convegno Internazionale. Assis: Università degli Studi di Perugia, 1981. p. 129-167.

²³ GAMBOSO, op. cit., p. 318: “Mittentis igitur auctoritate suffultus, in tantum predicationis opus explere studuit, ut nomen evangeliste gestorum strenuitate compensaret. Circuibat proinde civitates et castra, vicos atque campestris, et vite seminarium sicut affluentissime ita et ferventissime cunctis spargebat”.

²⁴ DOBIACHE-ROJDESTVENSKY, Olga. *La vie paroissiale en France au XIIIe siècle d’après les Actes Épiscopaux*. Paris: Librairie Alphonse Picard et Fils, 1911. p. 87.

“ninguém deve meter a foice em seara alheia”, o que nos mostra o quanto esse tipo de igreja não concebia a ideia de missão, que tanto mobilizou os frades de S. Francisco e S. Domingos²⁵.

Diante desse quadro eclesial assentado numa secular tradição de cura das almas, a novidade dos frades causou tanta insatisfação que estes tiveram de engolir duras palavras: foram chamados de hipócritas, embusteiros, trapaceiros e ladrões de esmolas; acusaram-nos de desviar os leigos de seus deveres paroquiais e de lesarem os direitos dos párocos garantidos pelas leis canônicas. E aqui está uma questão bastante séria e incontornável, já que as comunidades paroquiais estavam ligadas ao próprio enquadramento e organização dos grupos familiares os mais diversos e que, nesse sentido, toda intervenção eclesial em âmbito secular precisava passar necessariamente pelo campo da ação pastoral. Hoje achamos muito normal e até justo que os frades tenham surgido e que tenham alcançado um destacado lugar no seio da cristandade; mas, a historiografia que exaltou os frades desviou nossa atenção dos graves problemas que eles trouxeram para o ordenamento senhorial da Igreja latina.

Uma primeira tentativa de responder a este mal-estar jurídico e social veio do *Studium Generale* dos minoritas de Paris, com o opúsculo *Quare Fratres Minores praedicti et confessiones audiant*, da década de 1260. A ausência do *munus* de governar as almas foi contornada pelo argumento da complementaridade dos ministérios no interior da *Ecclesia*, seguindo a complementaridade nas divisões territoriais, isto é, entre os patriarcados, primados, arcebispados, bispados, paróquias e outras distinções canônicas: assim, a ordem da salvação se vê atendida pela participação de muitos trabalhadores. Chamo a atenção para outro motivo presente no opúsculo: os mestres defendem a intervenção dos frades em campo pastoral pelo argumento da urgência e gravidade da situação, pois:

(...) nesses últimos dias, dos quais falou o Apóstolo (2Tm 3,1) que serão tempos perigosos pela multiplicação dos pecados, pelo grande número dos povos malvados, pela sedução dos hereges, pela raridade dos bons, pela dificuldade de se governar, pela insuficiência dos prelados, pela perplexidade dos casos urgentes e de outros perigos iminentes da Igreja, oriundos de vários eventos; a fim de socorrer a cada um desses problemas, a Sé Apostólica tratou de providenciar o remédio para as almas peregrinas instituindo algumas Ordens religiosas para que, pelo ofício da pregação e da confissão, a elas confiado, supram a indigência dos povos e a insuficiência dos clérigos e impeçam as perversidades dos hereges; tudo isso para a ajuda e o alívio dos párocos, não para o seu prejuízo²⁶.

²⁵ CONGAR, Yves. “Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIVe”. In : *Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1961. p. 35-151. p. 56.

²⁶ *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*. Edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura. Quaracchi: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1898. Vol. VIII. p. 377: “Praedictis ergo de causis in his novissimis temporibus - de quibus praedixit Apostolus, quod instabunt tempora periculosa ex multiplicatione peccatorum et numerositate rudium populorum et seductione haereticorum et raritate bonorum et difficultate regendi et insufficientia praelatorum et perplexitate

Em um opúsculo anterior, intitulado *Determinationes quaestionum super regulam Fratrum Minorum*, de 1259, esse mesmo assunto é tratado de forma mais direta e menos polida: os bispos dedicam-se em primeiro lugar aos seus negócios temporais, negligenciando os espirituais; poucos os pastores que moram pessoalmente em suas igrejas e entregam a substitutos e mercenários cheios de vícios e inexperos o ofício de reger as almas; esses tais não conseguem elevar a vida dos paroquianos e tirá-los da situação de pecado. O quadro traçado é duro: o clero secular é corrompido, relapso, mal formado e incompetente: a cura das almas não pode vir de tais pescadores, que precisam da ajuda dos mendicantes, como Pedro precisou da ajuda de João e Tiago para levar à praia as redes cheias de peixes que havia pescado²⁷.

Em ambos os opúsculos, os mestres insistem na tese de que os frades não estão a competir com os clérigos seculares, mas a auxiliá-los; no entanto, os motivos aventados não conseguem desviar a atenção do drama vivido pela instituição eclesiástica naquele preciso momento histórico. De um lado, vemos a tradicional rede de paróquias e bispados encravada no cerne de um sistema senhorial de Igreja que, desde pelo menos o século X, tem por tônica a inserção dos clérigos seculares e regulares na lógica de domínio territorial mediante a cultura do senhorio; de outro lado, vemos os conventos mendicantes que, sem se oporem claramente ao sistema vigente, estabelecem uma fissura no quadro geral, apelando para si uma inserção local que passa por outros termos, não aqueles propriamente senhoriais, como podemos ver na insistência com que os frades pregadores parecem querer contrastar o seu gênero de vida daquele dos clérigos seculares. Para entender isso, proporei três exemplos: a questão das prebendas eclesiásticas, a luta contra a heresia e a confissão sacramental.

As rendas eclesiásticas

As dificuldades enfrentadas entre os seculares e os mendicantes estão bem presentes na Crônica de Salimbene de Parma (1284), cuja narração pode nos ajudar a ver a prática por detrás do discurso do opúsculo dos frades de Paris.

Estando ele, certo dia, no convento de Faenza, encontrou-se com um clérigo chamado Matulino, poeta, orador e compositor de música. Este estava a conversar com outros frades daquele convento enquanto Salimbene passeava pela horta; vendo-o, chamou o frade cronista para saber o que ele achava das acusações que os clérigos seculares andavam a espalhar contra os mendicantes. Salimbene nos dá

casuum emergentium et aliorum periculorum Ecclesiae imminentium ex variis eventibus - providit Sedes apostolica ad oviandum praefatis periculis aliquod remedium subventionis animabus pereuntibus, quod divina ordinatione quosdam Religiosorum Ordines instituit, qui officio praedicationis et confessionis sibi commisso subveniant indigentiae populorum et insufficientiae clericorum et obsistant versutiis haereticorum, et hoc in solatium et sublevamen oneris, non in praeiudicium plebanorum”.

²⁷ Id., p. 339.

detalhes da conversa. Matulino havia ouvido as queixas quando fora almoçar na casa do bispo de Forlì, junto com vários outros eclesiásticos. Durante o almoço começaram a falar mal dos mendicantes, criticando-os por não pregarem sobre o dízimo, por darem sepultura aos fiéis de suas paróquias nas igrejas dos conventos, por atenderem às confissões sem a permissão deles, por terem usurpado o ofício da pregação, por celebrarem missas conventuais abertas ao povo, tirando o público das missas paroquiais e, com isso, as ofertas e, por fim, por conversarem abertamente com as mulheres.

A tônica das queixas aponta para a insatisfação dos clérigos que se viam lesados na capacidade de manter o controle sobre as prebendas a que tinham direito enquanto pastores paroquiais. Os padres não reclamavam da dedicação dos mendicantes ao trabalho pastoral, mas da renda que estavam perdendo graças a isso. Salimbene não deixa de mostrar sua repulsa por esse tipo de situação referindo-se aos padres como “prebendados”, cujo sustento está garantido não pelo testemunho de vida, mas pelo privilégio inerente a um estado clerical, que ele não questiona, mas ao qual quer agregar uma nova ética.

Tais são os sacerdotes e clérigos de nosso tempo que não querem que os frades Menores e Pregadores vivam; o que é uma grande crueldade, principalmente porque estes são mais úteis à Igreja de Deus do que aqueles que possuem prebendas, mas não cumprem as obrigações pelas quais têm direito a elas²⁸.

“Cum utiliores sint quam ipsi”! Esse comparativo que eleva o lugar social e eclesial dos mendicantes sobre os seculares vem baseado na premissa de que seu trabalho não é só mais útil, mas mais importante. E Salimbene o repete: “nós não pensamos que fomos encarregados de pregar sobre o pagamento do dízimo, mas de fazer coisas maiores pela salvação das almas, para que lucremos para Deus as almas que o diabo tenta tomar para si”²⁹. Parece-me que o ponto de inflexão não é o dízimo em si mesmo considerado, mas o apetite de rendas que marca o ministério pastoral dos seculares e que, na lógica dos mendicantes, inverte completamente o sentido de inserção que eles acreditam ser útil à própria pastoral: ao viverem de renda, os padres se esquecem de viver do testemunho de vida, e assim Salimbene ajunta:

Encontrei alguns sacerdotes que viviam como usurários e procuravam aumentar o patrimônio a fim de deixá-lo para seus filhos bastardos. En-

²⁸ SCALIA, Giuseppe (ed.) e ROSSI, Berardo (trad.). *Salimbene de Adam da Parma. Cronica*. Parma: Monte Università Parma, 2007. Vol. 2. p. 1164: “Tales sunt sacerdotes et clerici nostri temporis, et nolunt quod fratres Minores et Predicatores vivant; que est crudelitas magna, presertim cum utiliores sint Ecclesie Dei quam ipsi, qui habent prebendas et non faciunt illa propter que ipsas prebendas acceperunt”.

²⁹ Id., p. 1178: “(...) sic non reputamus nos positos ad decimas predicandum, sed pro salute animarum ad faciendum maiora, ut lucremur Deo animas quas diabolus auferre conatur”.

contrei outros que eram donos de tabernas com o símbolo do círculo³⁰ e vendiam vinho e tinham a casa toda cheia de filhos bastardos e dormiam todas as noites no mesmo leito com suas domésticas e no outro dia celebravam a missa. (...) Pregarei em favor deles para que tenham os dízimos e, por causa deles, deixarei de rezar a missa no convento para que possam receber as ofertas que eles sabem gastar tão bem?³¹.

Na mordacidade com que Salimbene critica os seculares, lembramos dos argumentos das *Determinationes quaestionum*, de 1259: os temas são quase os mesmos, a mundanidade dos sacerdotes, seu envolvimento com as riquezas e interesses particulares, sua recusa em pescar as almas. Porém, no que tange à questão das prebendas, as *Determinationes* minimizam a intensidade da crítica: os frades jamais deixam de exortar os leigos a entregar a seus devidos pastores, mesmo se são pecadores, os dízimos, ofertas e todos os demais direitos aprovados, conforme reza a lei eclesiástica e o costume do lugar; o próprio Salimbene já havia dito que os frades não evitavam o tema do dízimo, desde que este fosse pertinente ao texto bíblico proposto para o dia da pregação³², o que indica que também ele não pretendia negar os direitos do clero secular. Parece-me legítimo deduzir que tanto as *Determinationes* quanto Salimbene afrontam os vícios dos padres justamente para mostrar as fissuras no sistema de uma igreja que vive de rendas: ora, esse tipo de eclesiologia, em contexto dos senhorios, provocou, desde o século XII, toda uma campanha de contestação à ordem vigente na forma de pregadores populares que negavam a validade dos sufrágios pelos mortos, dos dízimos e ofertas, bem como a necessidade de alguns gestos sacramentais que estavam relacionados com a dinâmica senhorial da igreja³³.

Do jeito com que Salimbene nos apresenta os acontecimentos, podemos dizer que se ele tivesse vivido no século XII, provavelmente teria ouvido Matulino

³⁰ A julgar pelas indicações de Guilherme d'Ockham, na *Summa Logicae* I, cap. 1, p. 8, o “símbolo do círculo”, posto na entrada de uma taberna, indica que ali vende-se vinho: “tudo aquilo que, apreendido, faz algo outro vir à cognição, ainda que não faça a mente ir à primeira cognição dele [...], mas à atual após a habitual. E assim a expressão (*vox*) significa naturalmente, assim como qualquer que seja o efeito significa ao menos sua causa; assim como também o círculo significa o vinho na taverna. Mas não falo aqui sobre o signo tão geralmente” (Cf. OLIVEIRA, Carlos Eduardo de. *A realidade e seus signos: as proposições sobre o futuro contingente e a predestinação divina na Lógica de Guilherme de Ockham*. [Tese de Doutorado em Filosofia]. São Paulo: Universidade de São Paulo [Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas], 2005, p. 41-42).

³¹ SCALIA, op. cit., p. 1182; 1184: “Inveni quosdam sacerdotes dantes ad usuram et facientes peculium, ut dent spuriis suis. Item inveni aliquos tenentes tabernam cum signo circuli vinumque vendentes et totam domum filiis plenam habentes et cum focaria sua tota nocte in eodem lecto iacentes et in crastinum celebrantes. (...) Pro his ergo predicabo, ut habeant decimas, et pro his cessabo a missis conventualibus celebrandis, ut possint oblationes habere quas ita bene expendunt?”

³² Id., p. 1178.

³³ LAUWERS, Michel. “Os sufrágios dos vivos beneficiam os mortos? História de um tema polêmico (séculos XI-XII)”. In: ZERNER, Monique (org.). *Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Trad.: Cláudia Regina Bovo. Campinas: Editora da Unicamp, 2009. p. 163-200.

ou o bispo de Forlì acusarem-no de heresia, como aconteceu com Ramihro de Cambrai (1077), Tanquelmo (1115), em Flandres, ou Henrique de Lausanne (1148), do qual se conta que “(...) causou tanta perturbação que os cristãos quase não entravam mais nas igrejas e, desprezando o divino mistério, as oblações aos padres, as primícias, os dízimos, as visitas aos doentes, recusaram a reverência habitual”³⁴. Não que Salimbene estivesse negando a validade dos sacramentos ou mesmo o dever do dízimo, mas seu ponto de vista parece bastante afinado com uma crítica muito comum nos setores tidos por heréticos. E ali a heresia não tinha a ver com as verdades da fé, mas com as práticas sociais abarcadas por um modelo eclesiológico que parecia dar razão aos questionadores dissidentes, gerando, portanto, a heresia como uma tendência à desobediência civil tanto quanto uma dissidência eclesial. É irônico saber que a pregação dos frades assume toda a sua intensidade e responsabilidade justamente na luta contra as heresias. O opúsculo de defesa dos frades já insistia: os frades pregam e ouvem confissões para poderem melhor resistir aos erros dos heréticos.

O problema das heresias

Ora, a tônica anti-herética da pregação mendicante é já bastante conhecida, mas nem sempre os historiadores têm percebido nela o sentido político que lhe é peculiar. Em primeiro lugar, porque “heresia” é um termo muito oportuno para classificar e excluir indivíduos e grupos sociais que não se adequam às propostas da maioria social; é uma boa maneira de criar uma tensão interna aos grupos, opondo a visão do grupo dirigente e a visão dos opositores. É nesse sentido que convém dizer que a heresia é uma invenção porque é um artifício de dominação manipulado pelo grupo dirigente como uma arma ideológica. Interpreto a heresia conectada aos conflitos sociais, sendo parte dos conflitos, não a sua causa³⁵. A dissidência religiosa é um mecanismo de oposição aos discursos predominantes; nesse caso, a heresia está ligada à vida social concreta porque ela é uma resposta social e política que afronta as respostas consideradas corretas³⁶.

A luta travada pelos frades contra os dissidentes da Lombardia ou do Languedoc, por exemplo, mostra bem o quanto os frades estavam empenhados em impor a ordem social que consideravam correta: eles afrontam os padres naquilo que eles contrariam essa ordem mas, por estarem sob o beneplácito papal que, justamente em 1215, chamou para si o direito supremo de legislar em questão de fé, esses religiosos não são punidos como os pregadores do século XII ou os patarinos de

³⁴ Id., p. 173.

³⁵ KURTZ, Lester R. “The Politics of Heresy”. In: *American Journal of Sociology*. Vol. 88, n. 6, 1983. p. 1085-1115. p. 1085.

³⁶ PATSCHOVSKY, Alexander. “Heresy and Society. On the Political function of heresy in the Medieval World”. In: BRUSCHI, Caterina e BILLER, Peter (ed.). *Texts and the repression of Medieval Heresy*. Nova Iorque: York Medieval Press, 2003. p. 23-44.

Milão. Eles estão a abalar a hierarquia social senhorial, é bem verdade, mas estão a sedimentar uma nova eclesiologia em que antigas referências de evangelismo são adaptadas a ponto de sustentar, não de substituir, a ideia mesma de uma cristandade.

Giordano de Pisa (c. 1255-1311), esse dominicano que se notabilizou no convento de Santa Maria Novella, em Florença, colega de Remígio dei Girolami e pregador oficial da Ordem naquela cidade, dirigiu ao povo um sermão chamado *Qui fecerit et docuerit, hic maior vocabitur in regno caelorum*, em 1304³⁷. Giordano interpretou esse “quem fizer e ensinar” como aqueles que levam a vida de apóstolos e os relacionou diretamente aos pregadores e, dentre eles, em primeiro lugar aos próprios dominicanos. Nessa ótica, os pregadores possuem três virtudes: 1) virtude da operação, naquilo que toca ao “qui fecerit”; 2) virtude da doutrina, naquilo que se refere ao “et docuerit”; 3) virtude do fazer, presente naqueles que executam o mandamento apostólico. A virtude de fazer é interpretada em oposição a um mestre de obras que derruba uma casa: todos os dias ele trabalha, mas seu trabalho não faz, mas desfaz e, nesse sentido, ele é comparável aos heréticos, como os patarinos que “se empenham em poder desfazer a fé e a Igreja de Cristo. São Domingos não somente não a desfez, mas naquilo em que ela já estava desfeita, a refez”³⁸.

Giordano insiste muito no tema do “refazer a Igreja” que teria caracterizado a ação apostólica de São Domingos: foi ele que, por primeiro, fundou uma Ordem de Pregadores num tempo em que só bispos podiam pregar e só pregavam uma vez ao ano. Foi ele quem encheu o mundo de pregadores e, por eles, sustentou a Igreja. Nesse sentido, a cristandade latina teria inclusive superado a Igreja do Oriente, a que Giordano se refere como “i Greci”: os cristãos orientais não tinham pregadores e, por isso, estavam imersos nas trevas da ignorância e, mesmo entre os clérigos bizantinos, reinavam os erros doutrinários mais sérios que faziam aqueles cristãos piores que os pagãos e os sarracenos. Mas Domingos é ainda louvado por ter espalhado pelo orbe inumeráveis escolas de teologia (*scuole di Divinitade*), na forma dos conventos de sua Ordem: onde um convento, ali uma escola, fato que tirou de Paris todo o monopólio da doutrina. No caso específico de Florença, os conventos franciscano e dominicano tiveram uma grande responsabilidade na produção e difusão de ideias religiosas, mas de modo particular de ideias sociais e políticas³⁹. Nessas escolas formavam-se os pregadores, cujo trabalho, na opinião de Giordano, permitiu que as heresias fossem extirpadas a partir de sua raiz:

hoje não se encontra mais nenhum patarino, nenhum herético; e se há algum, está escondido, aqui um, ali outro, mas são um pouco mais do

³⁷ MORENI, op. cit., p. 233.

³⁸ Id., p. 234: “(...) per questi principalmente s'intendono gli eretici, ed i Paterini, i quali si procacciano a podere di disfare la Fede, e la Chiesa di Cristo. Messer Santo Domenico non solamente ch'egli la disfacesse, ma egli quella, che già era poco meno che disfatta, la rifece”.

³⁹ D'AVRAY, op. cit., p. 157.

que nada; e se algum é preso, não sabe o que dizer, pois todas as heresias foram apagadas e isso graças aos frades, dos quais São Domingos foi o trovador e o iniciador⁴⁰.

Ao associar os benefícios de Domingos ao trabalho de seus frades, Giordano alarga para toda a Ordem aquela capacidade de operação do próprio santo: os frades pregadores refazem a Igreja que nem os bispos e muito menos os clérigos seculares estavam sendo capazes de manter de pé; defendem a herança de Cristo dos seus inimigos, os heréticos e nesse sentido, se não fosse pelos pregadores, “nós estaríamos em pior erro e ainda mais sujos que os sarracenos. Quanto este homem [Domingos] foi útil à Igreja é coisa que não se consegue dizer”⁴¹. A argumentação mobilizada por Giordano de Pisa, o modo como ele insere São Domingos na obra de “reconstrução” da Igreja nos aponta para os critérios inovadores do modelo eclesiológico que os frades pretendiam impor à cristandade, modelo este que, sem ferir inteiramente o *ordo ecclesiasticus*, procurava a superação de seus traços senhoriais.

A confissão sacramental

Os principais subsídios pastorais desenvolvidos pelos Minoritas e Pregadores do século XIII apontam para a unidade indissolúvel que existe entre a pregação e a confissão auricular; é um tema recorrente também fora dos quadros das Ordens mendicantes, mas que com elas alcançou índices notáveis. O dominicano Pedro de Reims (m. 1247), autor de uma destacada coleção de sermões, já proclamava:

E assim: ‘recolheis o fruto’. Produz fruto quem, pela pregação, move os corações do povo. Porém, colhe o fruto quem ouve as confissões, porque com sua consciência como testemunha, conhece o que o confessante diz. Pregador é, pois, semear, mas ouvir as confissões é recolher os frutos⁴².

No século XIII, a confissão tornou-se matéria de muitos sínodos diocesanos

⁴⁰ MORENI, op. cit., p. 239: “(...) oggi non si trova nullo Paterino, o nullo eretico; e se alcuno n'è, si sta appiattato, ove uno, ed ove un altro, non è quasi nullo; e se alcuno n'è preso, non sa che dire, si sono ispente tutte resie, e ciò è per lo beneficio dei Frati, de' quali Santo Domenico fu trovatore, e cominciatore”.

⁴¹ Id., p. 236: “Certo, se non fossero le predicazioni, noi saremmo in peggiori errori, e in più sozzure che i Saracini. Quanto dunque fu utile questo uomo alla Chiesa, no si potrebbe dire”.

⁴² D'AVRAY, op. cit., p. 50: “Item: fructum afferatis (...). Fructum facit qui predicatione populi corda movet. Sed fructum affert qui confessiones audit, quia teste conscientia sua scit quod in confitente profecerit. Predicare enim seminare est, sed confessiones audire fructum metere est”. Tal discussão sobre pregação e penitência aparece em outros frades pregadores, como Humberto de Romans, que em seu *De eruditione praedicatorum*, já mostrava que “nada é tão válido para acelerar a perfeição da penitência do que a pregação” (Casagrande, 1996, p. 61).

e, inclusive, do IV Concílio de Latrão, em 1215. A preocupação por este sacramento, em sua forma então estabelecida, respondia aos problemas que a cristandade latina enfrentava a partir do chamado “redespertar evangélico” que marcou uma série de movimentos laicos e clericais ao longo dos séculos XI e XII. No século XIII, a prática de ouvir confissões constituía um importante instrumento de controle social/eclesial, ajudando a definir a pertença e, ao mesmo tempo, a exclusão de indivíduos que, fiéis ou infiéis, passaram a ser medidos/controlados por meio desse sacramento. A autoridade de ouvir confissão, portanto, pertencia de direito aos párocos enquanto agentes eclesiásticos das comunidades locais que, mais do que outros religiosos, conheciam o rebanho e todas as suas redes de convivência. A questão, mais uma vez, está sobre o controle das consciências, proporcionado pela confissão num tempo em que a dissidência religiosa e o crescimento de comunidades eclesiais rivais (heresias) punham a perder a estabilidade das paróquias, núcleo primevo da sociedade local.

Os concílios e sínodos do séc. XIII testemunham o esforço do episcopado para fazer da confissão um meio de definição do pertencimento à comunidade: listas de presença foram usadas para se saber quem veio e quem não veio à confissão anual obrigatória segundo os sínodos; o próprio ato de não entrar na fila da comunhão já podia, salvo melhor juízo, servir de motivo para suspeita de desviância. Nos atendimentos às confissões é que os párocos podiam saber em que criam seus fiéis e como melhor ordenar a sua comunidade. No sínodo de Tolouse de 1229, cân. 13, pode-se ler:

Que os presbíteros sejam atentos a estas coisas: que eles conheçam os nomes da lista, assim como foi dito acima, para saber quais se abstiveram de comungar. Pois, se alguém se abster de comungar, a menos que tenha recebido conselho do próprio sacerdote, seja suspeito de heresia⁴³.

Convém observar o aspecto de suspeição que recai sobre quem não se aproxima da comunhão (no caso de Toulouse, três vezes ao ano, pela Páscoa, Pentecostes e Natal): a visibilidade do rito incide diretamente na fama/suspeita que cada um constrói para si: a confissão, enquanto rito, possuía forte dimensão pública (na medida em que servia para ajustar as condutas particulares à moral universal, expressa na pregação) e, nesse sentido, também era visível e podia servir para mostrar quem se enquadrava ou não se enquadrava nos procedimentos ordinários. No caso de Toulouse, em que a diocese vivia atormentada pela dissidência religiosa, tais subterfúgios foram usados para aumentar o controle sobre as crenças; na diocese de Bordeaux, os paroquianos eram instados, sob pena de excomunhão, a denunciar aos párocos a existência de mulheres que, uma vez grávidas por adultério, provoca-

⁴³ PELLEGRINI, op. cit., p. 136: “Soliciti sint itaque presbiteri circa ista, ut ex nominum inspectione cognoscant, sicut superius est expressum, utrum sint aliqui qui communicare subterfugiant. Nam si quis a communione, nisi de consilio proprii sacerdotis, abstinerit, suspectus de haeresi habeatur”.

vam aborto ou se livravam dos filhos quando nascidos, e assim, para evitar a ação criminal, o pároco nomeava duas ou três mulheres de boa fama para acompanhar os procedimentos do parto⁴⁴. Com isso, tem-se uma sociedade que se autovigia e, ao mesmo tempo, exacerba a pressão social sobre cada membro. Desse ponto de vista, a oposição dos seculares aos mendicantes parece compatível com a obrigação da *cura animarum* que haviam recebido por dever de estado. Sendo coerente essa conclusão, os frades precisaram responder à altura das objeções.

A chave de resposta mobilizada pelos frades foi encontrada na gravidade da situação eclesiástica, sobretudo no caso do sul de França e norte de Itália, em que dezenas de comunidades aderiam a formatos eclesiais heterodoxos, como as comunidades valdenses e patarinas⁴⁵; esta situação foi a justificativa que impulsionou os frades a abraçarem a causa da unidade da Igreja e do combate à dissidência religiosa, na forma da heresia e de qualquer outra prática ou moral considerada nefasta à sociedade. A intromissão que eles demonstraram nesse campo das práticas sacramentais não me parece ter por motivo uma disputa pelo poder de controlar pessoas, mas pelo empenho de defender uma ordem eclesial e moral que, segundo os mendicantes, se via ameaçada inclusive pela própria incompetência do clero secular. Por isso, os frades consideravam que a confissão não podia mais ficar sob a égide dos párocos, sob o risco de comprometer a ação dos guardiães da ortodoxia romana, os dominicanos e franciscanos.

Conclusão

Ao propor a questão da autoridade pastoral que, em meados do século XIII, contrastava os clérigos seculares dos frades mendicantes, procurei chamar a atenção para o significado eclesiológico e, ao mesmo tempo, político de tal contraste. A emergência dos conventos no interior das cidades, encravados como tumores em meio à rede paroquial, provocou sem dúvida uma turbulência naquele movimento disciplinador da ordem senhorial na Igreja latina. Cada aldeia, cada castelo e cidade, enquanto espaços físicos de uma cristandade espiritual, enquadrava as pessoas por meio das comunidades paroquiais que, do nascimento até à morte, davam a cada um a referência mais concreta de pertencimento social, porém, com isso, impunham uma norma bastante pesada em termos morais e até econômicos. Este sistema eclesial, sem dúvida, sedimentou as bases dos poderes senhoriais tanto de senhores laicos quanto eclesiásticos sem impedir que, uma vez começado o movimento pela “liberdade da Igreja”, no séc. XI, os bispos emergissem como disciplinadores de seu rebanho. E assim, podemos pensar que o enquadramento paroquial, além de garantir a ordem pública, em termos de pertencimento, direitos, ritos, mo-

⁴⁴ DOBIACHE-ROJDESTVENSKY, op. cit. p. 103.

⁴⁵ PAOLINI, Lorenzo. “Geografia ereticale: il radicamento cataro nella Pianura Padana a metà del XIII secolo”. In: *La norma e la memoria*. Studi per Augusto Vasina. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2004. p. 369 - 398.

ral, vigilância e disciplina, instaurava também o poder eclesiástico de coerção e pressão sobre os indivíduos que, ligados indissolavelmente às suas paróquias, temeriam a excomunhão como a pior das penas e o mais terrível dos males, e nada mais frequente nos cânones das dioceses e nas práticas paroquiais que esta ameaça de excomunhão⁴⁶. Em contrapartida, a função social do pregador mendicante, ligado a um convento sem jurisdição territorial, atuava em sentido contrário: ao invés da ameaça de exclusão, oferecia a reconciliação e a restauração dos antigos vínculos sociais, ainda que à custa dos cânones. Talvez seja essa a razão pela qual os pregadores conseguiram angariar um séquito tão numeroso de devotos.

Mas, o que tem isso a ver com política? Ora, todo esse processo de restaurar os laços sociais e de reinserir os trãsfulgas em suas comunidades me parece uma atividade política praticada desde as bases. Os conventos enfrentaram a ordem paroquial, não para destruí-la, mas para abrir espaço para uma nova ordem que os frades mesmos inventaram e implantaram no coração das cidades: eles ofereceram um novo cemitério, uma nova igreja, uma nova prática litúrgica, uma piedade praticável por leigos, associações fraternais, irmandades, uma ética mercantil, um discurso de defesa do bem comum. Enfrentaram os direitos dos bispos em nome dos privilégios dos papas, mas souberam deixar os papas de lado quando lhes foi conveniente. Deram as mãos aos novos líderes das cidades e às classes emergentes e abriram seus conventos para as reuniões dos partidos políticos e das assembleias comunais.

Mas, os frades não podem ser *glamourizados* como se fossem libertadores das comunidades locais do jugo disciplinador dos párcos: o modelo de igreja senhorial permitia a autonomia das dioceses e, nesse sentido, não obstruía a pluralidade local; a eclesiologia que os frades defenderam, ligada à supereminência do poder pontifical, apresentava-se menos plural e, por isso, mais autoritária. O frade pregador e o próprio convento de pregadores remetem para um novo tipo de poder eclesial, não tanto baseado em rendas e direitos jurisdicionais, mas igualmente vigilante e persecutório, haja vista o pânico social causado pelo fenômeno da dissidência religiosa nas comunas italianas, fenômeno esse manipulado pelos mendicantes de maneira a fazê-los os mais aptos a assumirem o controle das práticas espirituais nas cidades e atraírem os membros das novas corporações de ofício que, não mais ligados ao estatuto senhorial, procuravam uma base moral para seu ofício justamente junto aos frades e seus conventos. E a esses tais, os frades ofereceram uma ética que, em termos econômicos capitalistas, é bem conservadora: Giordano de Pisa, pregando em Florença, em 1303, dizia aos comerciantes da cidade e aos membros da *Arte della Lana*:

Esta é, pois, a ordem e o fim do comércio: subvenção e amor. Se a esta ordem e a este fim se inclinassem as artes e o comércio, todos seríamos santos, todas seriam santas. (...) Mas, todo o comércio e todas as artes

⁴⁶ DOBIACHE-ROJDESTVENSKY, op. cit. p. 105.

são hoje corrompidas por mil corrupções (...) e esta corrupção tem por causa a muita avareza, a muita cupidez que existe em [Florença] mais do que em qualquer outra cidade do mundo, pois que somos os mais ricos⁴⁷.

O pregador, imbuído de uma mentalidade contrária à riqueza, advoga um comércio sem concorrência, afetivo e humanista. Até que ponto essa pregação teve efeitos é coisa discutível, mas indiscutível é o significado social do Convento de Santa Maria Novella para os rumos políticos de Florença e de lá, para as comunas do norte de Itália. É assim que vemos a pregação mendicante atualizar o discurso eclesiástico para um mundo bem diferente daquele dos senhorios, mais dinâmico, populoso e monetarizado.

Artigo recebido em 08 de setembro de 2014.

Aprovado em 22 de novembro de 2014.

⁴⁷ Manuscrito Canoniciano italiano 132 da Bodleian Library di Oxford, cc. 74rb- 76va: “Questo è dunque l’ordine e il fine de la mercantia, cioè subvention e amore. Se a questo ordine e a questo fine si facessero l’arti e le mercantie, tutti saremmo santi, tutte sarebber sante. (...) Tutte le mercantie e tutte l’arti sono ozzi corrotte di mille corruzioni (...). Questa corruzione è venuta per troppa avaricia, per troppa cupiditate ch’è in questa città sopra tutte l’altre cittadi quasi del mondo, però che comunamente siamo più ricchi” [disponível em: <http://rm.univr.it/didattica/strumenti/delcorno/testi/par18.htm#21>] acessado dia 20 de maio de 2014.