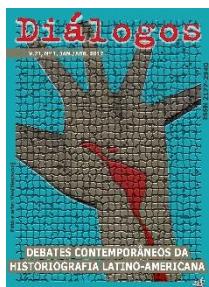


Pereira Miatello, André Luis

A política dos sermões ou os sermões na política: a pregação nas cidades comunais da
Baixa Idade Média

Diálogos - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em
História, vol. 21, núm. 1, 2017, pp. 96-113
Universidade Estadual de Maringá
Maringá, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305551066008>



A política dos sermões ou os sermões na política: a pregação nas cidades comunais da Baixa Idade Média

<http://doi.org/10.4025/dialogos.v21i1.1212>

André Luis Pereira Miatello

Professor Adjunto 3 de História Medieval da Universidade Federal de Minas Gerais; membro permanente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG; professor responsável pelo Núcleo de Pesquisa do Laboratório de Estudos Medievais (LEME) na UFMG; membro da Rede Luso-Brasileira de Estudos Medievais (Cátedra Jaime Cortesão-LEME-CEPESE). Doutor em História Social pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (2010). andremiatello@gmail.com

Resumo

Este artigo propõe os sermões da Baixa Idade Média ocidental como parte da linguagem política das comunas italianas. Junto com os discursos de assembleia (*conciones*), os sermões compunham uma retórica de natureza religiosa com validade cívica apta para os governos citadinos e para o modo de vida urbano. Estuda-se a *Summa de Arte Praedicatoria*, de Alain de Lille, os *Li livres dou Trésor*, de Brunetto Latini, os sermões de Giordano de Pisa e a Crônica de Rolandino de Pádua para mostrar como, de um ponto de vista político e cívico, os sermões eram peças importantes do ordenamento social e da resolução de conflitos.

Abstract

The political sermons or sermons in politics: the preaching in the communal cities of Middle Ages

This paper proposes that the sermons of the Late Middle Ages was part of the Italian communes's political language. In conjunction with the parliament's discourses (*conciones*), the sermons composed a rhetoric of religious character with civic validity apt for city governments and the urban way of life. To show how, from a political and civic point of view, sermons were important pieces of the social order and for conflict resolution we will study the *Summa de Arte Praedicatoria*, written by Alain of Lille, the Brunetto Latini's *Li Livres dou Trésor*, some sermons of Giordano of Pisa and Rolandino of Padua's chronicle.

Resumen

Los sermones políticos o sermones en la política: la predicación en las ciudades comunales de la Edad Media

Este artículo propone el análisis de los sermones de la Baja Edad Media occidental como parte del lenguaje político de las comunas italianas. Junto con el conjunto de discursos, los sermones componen una naturaleza religiosa con validez retórica cívica utilizada por los ayuntamientos y constitutiva de un modo de vida urbano. Los estudios del arte *Summa Praedicatoria*, de Alain de Lille, *Livres dou Trésor*, de Brunetto Latini, los sermones de Giordano de Pisa y la Crónica de Rolandino de Pádua son útiles para mostrar cómo, desde un punto de vista político y cívico, los sermones eran piezas importantes de la planificación social y la resolución de conflictos.

Keywords:

Medieval History, Political Culture, Sermons, Preaching, Italian Communes

Palabras clave:

Historia medieval, cultura política, Sermones, la predicación, las comunas italianas.

Artigo recebido em 19/10/2015. Aprovado em 02/10/2016

Este trabalho contou com o financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais - FAPEMIG

Introdução

Brunetto Latini (1220-1294), no terceiro livro de seus *Li livres dou Trésor*, afirma, baseando-se em Túlio Cícero, que “se não fosse a fala, não haveria cidade, nem algum estabelecimento de justiça e nem de companhia humana” (CARMODY, 1998, p. 317)¹. Tal assertiva faz parte do elogio ciceroniano à retórica como arte de governar, e que Brunetto associa ao caráter dialógico do sistema político comunal, vigente na Florença do século XIII, e à institucionalização das assembleias cívicas enquanto órgãos deliberativos e legislativos permanentes (GILLI, 2011; MAIRE VIGEUR, 2003; MILANI, 2006). O sistema comunal italiano caracterizou-se pelo uso extensivo da retórica (oratória ou literária)² como instrumento de governo, tanto no que tange às assembleias, quanto às magistraturas individuais (*podestà, ambaxator e capitano*) que, apesar de estarem investidas de autoridade política, precisavam discursar (e convencer) aos membros das assembleias como parte do exercício do poder a elas conferido (ARTIFONI, 1994; CAMMAROSANO, 2000).

Mas a comuna não se inspira no modelo republicano ciceroniano somente pelo lugar central ocupado pelo discurso político, mas também, e, talvez, sobretudo, pelo valor social das virtudes cívicas que devem acompanhar os oradores, principalmente quando são, como os cônsules e os *podestà*, governadores de cidades. Deste modo, em sua *Rettorica*, composta em 1260, pouco antes de redigir o *Trésor* (c. 1262-1266), Brunetto acusa de destruírem a cidade aqueles que sabem falar, mas não têm *sapienza* (MAGGINI, 1915, p. 20-21), isto é, a disposição de praticar as virtudes e evitar os vícios; aliás, esta possibilidade de se destruir as cidades por

um discurso desprovido de sabedoria foi a principal motivação para que Latini escrevesse não apenas a *Rettorica*, mas igualmente o *Trésor* (BRUNETO, 1998, p. 17) a fim de ensinar a *virtù* e a *eloquenza*. Neste século XIII em que ocorreu a solidificação do sistema comunal e em que foi produzida uma substantiva biblioteca de obras cívicas, como as de Brunetto Latini, Boncompagno de Signa, Guido Faba, Bene de Florença, João de Viterbo, etc., *virtù* e *eloquenza* também constituíam as premissas de um outro tipo de discurso de assembleia, mais antigo, muito mais praticado e, do ponto de vista da mobilização social, bem mais eficiente: os sermões.

O que é o sermão?

Preliminarmente, convém esclarecer que o termo “sermão” é bastante polissêmico: “sermão” tanto pode indicar a natureza especificamente sacra e litúrgica de um discurso público, quanto o momento concreto em que este discurso sacro era proferido, em geral, por um clérigo; mas também, sermão pode ser o título dado para um gênero de texto, muito comum desde a Antiguidade cristã, que registra o conteúdo de um discurso sacro proferido segundo o calendário litúrgico ou momentos particulares da vida comunitária (em latim, costuma-se intitular tais obras como *Sermones dominicales et festivi*; *Sermones de tempore*; *Sermones de Sanctis*, *Sermones ad status*, etc.) (ALBERTE, 2003; MURPHY, 1983). O ato de proferir um sermão, isto é, sua enunciação oral, também é chamado de pregação (em latim, *praedicatio*) que se regia por preceptivas oratórias identificáveis numa precisa arte de pregar (*ars praedicandi*) análoga à arte de discursar em assembleias cívicas (*ars concionandi*), à qual Brunetto Latini se referia.

A situação se complica quando levamos

¹ “(...) car se parleure ne fust cités ne seroit, ne nus establissemens de justice ne de humaine compaignie”. As traduções deste artigo serão sempre do autor.

² Utilizo a expressão “retórica oratória” e “retórica literária” a partir dos estudos de Ronald G. Witt (2003, p. 9) que, ao distinguir *oratorical rhetoric* de *literary rhetoric*, pretendia acentuar o aspecto público e oral da primeira.

em conta que o fato histórico de uma pregação “medieval”, isto é, sua enunciação num dia e lugar precisos, por um pregador concreto, só é acessível, hoje, via texto escrito. Esta mediação exercida pelo escrito é, infelizmente, uma barreira que limita muito o acesso do estudioso à natureza oral de uma preédica, o que faz Silvia Serventi (2010, p. 281) concluir que “o texto escrito [de um sermão] é um reflexo inexato do evento da pregação”; mas, apesar do filtro que a escrita impõe, a oralidade do sermão/pregação ainda pode ser compreendida e, por conseguinte, analisada através de abundantes relatos e transcrições que se apresentam como fidedignos, pois apelam para o uso de taquígrafos (*reportatores*), ou para o testemunho de ouvintes, ou até mesmo para o registro estabelecido pelo próprio pregador. Neste trabalho, o termo sermão será sempre empregado para indicar o texto escrito de uma pregação que, por sua vez, será tomada sempre como um evento comunitário (THOMPSON, 2002, p. 13) em que um discurso sacro é proferido de acordo com as preceptivas de sua arte.

O sermão e a política das cidades

Os historiadores (THOMPSON, 1996; DESSÌ, 1997; BÉRIOU, 1998; D'AVRAY, 2002; VON MOSS, 2005; GAGLIARDI, 2013) parecem concordar em assinalar que a oratória cívica propriamente comunal (que os documentos chamam de *concio/contio*) teve seu início no século XII, o que coincide com o reavivamento, bem como com um invulgar incremento da pregação (*praedicatio*), em termos de sua universalização na sociedade cristã, de sua obrigatoriedade canônica, e da melhora qualitativa de suas técnicas. O que chama a atenção nesta história, e que nem sempre os especialistas levam em conta, é que a oratória cívica e a oratória sacra, desde o nascimento da primeira e da transformação da segunda, mantiveram estreita afinidade, não sendo, portanto, fenômenos concorrentes, que supostamente manteriam em funcionamento a

tradicional dicotomia entre religião e política; ambas as oratórias, como duas faces de uma mesma moeda, punham-se a defender um valor comum que se refere à própria cidade, naquilo que tem de inteiramente político e de profundamente cristão.

Desta forma, quero estabelecer, neste artigo, um diálogo crítico com a historiografia da retórica italiana medieval a fim de avaliar a pertinência da tese de que houve uma intencional aproximação de ambos os tipos de discurso de assembleia (o cívico e o sacro) a ponto de formarem uma única retórica política empenhada no governo das cidades comunais; para este primeiro objetivo, quero basear-me numa análise documental de duas cartilhas de ensino retórico: a *Summa de arte praedicatoria*, de Alain de Lille (1128-1202) e o *Trésor*, de Brunetto Latini, acrescentando algumas comparações com obras correlatas. Após esta parte, pretendo questionar a tradicional dicotomia entre “religioso” e “secular” que a historiografia tende a projetar sobre a história das comunas de modo que elas sejam, na maioria das vezes, invocadas como marcos inaugurais de um tipo de republicanismo secularizado, para não dizer, secularista; por fim, quero, a partir da análise de alguns capítulos da Crônica de Rolandino de Pádua (1200-1276), discutir o lugar do sermão no funcionamento político das comunas italianas do *Duecento*.

Pregação, pregador: as muitas faces do sermão

Ao começar este estudo, creio ser necessário definir a pregação e o seu produto, o sermão, dentro de uma perspectiva abrangente que possa fazer jus ao seu significado de época. Tratando-se de circunscrever a pregação a partir do século XII, esta definição fica mais consistente porque os eclesiásticos (papado, episcopado, setores do clero secular e as ordens religiosas) passaram a envidar esforços para garantir a universalização e qualidade da pregação em todas as jurisdições eclesiás e por

toda a cristandade (BÉRIOU, 1998, p. 15). Tal empenho gerou demanda por centros especializados na formação de pregadores, dentre os quais, talvez, o mais eminente tenha sido a universidade de Paris: uma atividade escolar que precisou de mestres que tratassem do assunto de maneira estratégica e producente, mas também de livros, sobretudo daqueles que fossem pensados dentro da perspectiva de uma pregação atualizada segundo o conhecimento universitário; não à toa, esta pregação recebeu o nome de *sermo modernus* (D'AVRAY, 2002, p. 21).

Entre estes novos instrumentais disponíveis para o uso dos futuros pregadores, podemos citar a *Summa de arte praedicatoria*, composta pelo monge cisterciense Alain de Lille, por volta de 1170. Trata-se de um manual de pregação que James J. Murphy (1983, p. 346) não hesita em indicar como a primeira tentativa, desde os tempos de Santo Agostinho, “de traçar uma retórica da pregação”; Antonio Alberte (2003, p. 60), por sua vez, afirma que este manual oferece “a primeira definição histórica do termo pregação”, o que coloca Alain de Lille entre as principais *uctoritates* de oradores sacros da história ocidental. A citação a seguir é longa, mas necessária, já que, como procurarei mostrar, sintetiza uma etapa decisiva da história da pregação no Ocidente medieval.

Pregação é a instrução manifesta e pública sobre os costumes e a fé que serve para o ensinamento dos homens, e que brota da senda dos argumentos da razão e da fonte das autoridades. A pregação deve ser manifesta, pois ela acontece abertamente. Por isso Cristo disse: *O que vos digo ao pé do ouvido, pregai sobre os telhados* (Mt 10). (...)

Deve também ser pública, pois ela é proferida não para uma pessoa, mas para muitas. Se ela se dirigisse somente a uma pessoa, não seria pregação, mas doutrina. Existe, pois, diferença entre pregação, doutrina, profecia e discurso político. Pregação é uma instrução dirigida a muitos, de modo público, para o aprendizado dos costumes; doutrina, por sua vez, é o ensino dirigido a um ou a vários com o fim de transmitir o conhecimento; profecia é uma exortação que se refere às coisas futuras; discurso político é uma admoestação civil feita para a confirmação da república. Pelo que foi dito da pregação, isto é, que é uma instrução sobre os costumes e a fé, são indicadas as duas partes da teologia: a racional, que se ocupa da ciência das coisas divinas, e a moral, que discorre sobre o ensinamento dos costumes (MIGNE, 1855, vol. 210, p. 111-112)³.

Ao destacar o aspecto público da instrução, Alain de Lille aproxima a pregação mais do discurso político (*concio*) do que da doutrina e da profecia, que parecem ter uma natureza privada. Ao destacar o aspecto de instrução/ensinamento, a pregação fica mais próxima da doutrina, cujo fim é também ensinar mediante uma metodologia análoga: *ex semita rationum* e *ex fonte auctoritatum* - razão e autoridade, binômio também constitutivo do aprendizado escolar, entre os quais, a própria teologia à qual Alain de Lille faz questão de relacionar a pregação. Aquilo que parece distinguir a pregação dos outros três tipos de discursos é a sua finalidade: instruir sobre costumes (*mores*) e fé (*fides*), exatamente nesta ordem - o monge não só coloca, por duas vezes, os costumes à frente da fé, como também menciona os costumes sem

³ “Praedicatio est, manifesta et publica instructio morum et fidei, informationi hominum deserviens, ex rationum semita, et auctoritatum fonte proveniens. Manifesta debet esse praedicatio, quia in manifesto proponenda est. Unde Christus ait: Quod dico vobis in aure, praedicate super tecta (Matth. X). (...) Publica debet esse, quia non uni, sed pluribus proponenda est. Si enim uni tantum proponeretur, non esset praedicatio, sed doctrina. Ea enim differentia est inter praedicationem, et doctrinam, et prophetiam, et concionationem. Praedicatio enim est illa instructio quae pluribus fit, et in manifesto, et ad morum instructionem; doctrina vero est quae vel uni, vel pluribus fit, ad scientiae eruditionem; prophetia, est admonitio quae fit per revelationem futurorum; concionatio est civilis admonitio, quae fit ad reipublicae confirmationem. Per hoc quod praedicatio dicitur, morum et fidei instructio, insinuantur duae partes theologiae: rationalis, quae de divinis scientiam prosequitur; et moralis, quae morum instructionem pollicetur”.

citar a fé. A pregação ensina os parâmetros do viver e o conteúdo do crer, em correspondência com a divisão da teologia e segundo seus pressupostos, ou seja, conhecer as regras da moral que emanam do pensamento divino. Creio que este ponto da *Summa*, concernente aos costumes enquanto uma área da disciplina teológica, merece uma atenção particular, mas isto exigiria um texto próprio, o que não é o caso. Faço notar, agora, o que pretendo desenvolver à frente, que, a meu ver, a ênfase nos costumes e sua imediata relação com a teologia confere à pregação uma maior abrangência social e política na medida em que não só as comunas de Itália, mas também as castelanas e os próprios reinos do Ocidente assentavam-se, juridicamente, no binômio costumes-leis como ambiente e limite do viver comunitário (REYNOLDS, 2006; GROSSI, 2014). Portanto, não se trata do moralismo que comumente se espera de um sermão, mas de uma dimensão fundamental da vida coletiva, o que faz com que o sermão se insira, talvez, no ponto mais elementar da sociabilidade e governabilidade desses grupos, isto é, a ordenação do bem comum que, nesta época, transcendia o significado material, sem anulá-lo ou desconsiderá-lo.

Esta definição apresenta-se dependente do argumento posto logo no início do prefácio da *Summa*, e que é uma leitura anagógica do sonho de Jacó, descrito no capítulo 28 do livro bíblico de Gênesis: Jacó viu uma escada que descia do céu até tocar a terra e, pela escada, anjos subiam e desciam. O sentido dado por Alain ao sonho é este: “Por esta escada se deduz o progresso do homem católico que é instruído desde o início da fé até à consumação como homem perfeito” (MIGNE, 1855, p. 111)⁴. Formada por sete degraus, esta escada resume o movimento humano rumo à ascensão: confissão dos pecados, oração, ação de graças, leitura das Escrituras, perscrutação profunda das Escrituras, exposição das Escrituras e, no último

patamar, a pregação. Portanto, o pregador ocupa o clímax desta via de aperfeiçoamento e, neste sentido, parece-se com os anjos do sonho de Jacó: o pregador ascende quando fala das coisas celestes; mas desce, quando se mistura com a moral de homens que ainda não subiram e prega por interesse espúrio. A pregação é caminho ascendente e método de perfeição; ela não está fora da vida mística, mas é seu termo. Donde o cuidado de Alain de Lille em prever os pregadores acerca da palavra vazia, das sutilezas da linguagem, do exibicionismo oratório, tendências que, presumo, não eram tão raras de existir entre os pregadores profissionais desde o fim do século XII. A simplicidade do pregador deveria autenticar suas palavras e, neste caso, a *Summa de arte praedicatoria* mostra-se fiel aos preceitos de Agostinho de Hipona, no *De doctrina Christiana* (finalizado em 426), e de Gregório Magno, na *Regula Pastoralis* (c.593).

Da definição inaugural do monge Alain concluímos que a pregação é um tipo muito preciso de ensinamento que, por conseguinte, lança mão de estratégias didáticas e conta com a especialização teológica de um profissional muito particular, o pregador: a advertência do monge acerca do perigo das sutilezas do discurso dá pista, inclusive, de que este pregador deva ser (ou espera-se que seja) versado nas artes oratórias. A pregação é um ensinamento público, sem delimitação societária, etária ou de gênero, sem uma restritiva localização geográfica, podendo ocorrer em lugares públicos, sagrados e não sagrados, cujo conteúdo, em tese, é circunscrito pela matéria moral e doutrinal dos argumentos e pela finalidade do discurso.

No capítulo 39 da *Summa*, que trata do público dos sermões (*A quem se deve dirigir a pregação*), Alain de Lille compara o pregador ao médico que distingue vários tipos de doentes e, para cada qual, dedica uma qualidade de medicamento. Desta comparação medicinal, e de acordo com os efeitos esperados da pregação, o

⁴“Scala est profectus viri catholici, qui congeritur ab initio fidei, usque ad consummationem viri perfecti”.

pregador é mesmo um médico

que deve aplicar os remédios das admoestações. Deste modo, se se prega aos luxuriosos, exponha autoridades contra a luxúria e apresente motivos racionais; mostre como [a luxúria] é abominável diante de Deus e dos homens, como fede esta infâmia, fede na própria carne, fede para o próximo e para Deus (MIGNE, 1885, p. 184)⁵.

A referência medicinal é bastante comum no universo da pregação, mas tornou-se praticamente um bordão entre os pregadores do século XIII; por exemplo, Antônio de Pádua (c. 1190-1231), em seus *Sermones Dominicales*, escreve: “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 suave” (COSTA, 1979, vol. 1, p. 402)⁶. Nas *Determinationes Quaestionum super Regulam Fratrum Minorum* (pars II, quaestio II), obra de 1267, lemos que “o pregador deve instruir diversos tipos de ouvintes, mostrar que virtudes são mais recomendáveis e necessárias à salvação e, de modo contrário, quais vícios são mais nocivos e detestáveis” (BONAVENTURA, 1818, p. 359)⁷. Boaventura de Bagnoregio (1221-1274), por sua vez, define a pregação como “exercício de medicar ou consolar o triste em sua angústia e grave tribulação, sarar o doente das feridas dos pecados e libertar o prisioneiro do cárcere do diabo” (BOUGEROL, 1992, p. 192)⁸. A medicina da palavra, já bem consolidada na *Summa* de Alain de Lille, mantém a coerência com a proposta de ensinamento moral

⁵“(...) sic praedicator debet adhibere remedia admonitionum. Ut, si luxuriosis praedicat, contra luxuriam auctoritates afferat, rationes inducat; ostendat illam abominabilem apud Deum et apud homines; quomodo feteat infamia, feteat in carne propria, feteat apud proximum, feteat apud Deum”.

⁶“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”.

⁷“Doctor enim seu praedicator, qui diversi generis auditores debet instruere, ut virtutes magis reddat commendabiles necessarias ad salutem, vitia his opposita quam sint nociva et detestabilia, ostendit”.

⁸“(...) cuius officii exsecutio debet esse ad medendum sive consolandum tristem a maerore et tribulatione poenali, ad sanandum aegrotum a vulnere peccati, ad liberandum captivum a carcere diaboli”.

pertinente à pregação; a cada doença, traduzida por vício, o pregador oferece um remédio. No exemplo destacado, temos os libertinos e sua fétida doença moral; mas as *Determinationes Questionum*, acima citadas, também destacam os fraudulentos, os mentirosos, os mercadores, os ladrões, os cavaleiros como exemplos de doentes morais para quem a pregação, se devidamente aplicada, pode tirar do mal em que residem. Convém perceber que, entre os comportamentos morais, os pregadores elencam também categorias socioeconômicas, como mercadores e cavaleiros: Alain de Lille, por exemplo, inclui os pobres, os ricos, os oradores (leia-se advogados), os mestres e doutores, os prelados, os casados, as virgens, os monges, os príncipes e governantes; de modo geral, a pregação pretende atingir e agir medicinalmente sobre toda sorte de níveis sociais e, neste sentido, ela se torna (ou espera agir como) vetor de transformação social tanto mais eficaz quanto mais conseguir mobilizar os afetos, sobretudo, como destaca Alain, pela efusão das lágrimas, pela confissão dos pecados e, em outras palavras, pela conversão.

Convencer pessoas a fazer penitência não é atividade fácil, mesmo que seja possível supor que o ouvinte tenha sensibilidade religiosa. Os relatos históricos e os próprios sermões que sobreviveram aos tempos nos dão pistas de que a pregação, para atingir seus efeitos, precisava contar com o talento de pregadores experimentados.

Um caso curioso encontra-se nas *Vitae Fratrum*, de Geraldo de Frachet (1205-1271), espécie de hagiografia cronística dos primeiros

anos da Ordem dos frades Pregadores, também conhecidos como dominicanos. Um destes frades, chamado Reginaldo, pregava em Bolonha, cidade onde funcionava um destacado centro de estudos retóricos em que lecionava o mestre Moneta, “famoso em toda a Lombardia”. Este professor de filosofia, conhecendo a fama de Reginaldo como pregador, cuja capacidade de convencer fizera com que entrassem na Ordem importantes clérigos e mestres, passou a evitar as suas pregações, com medo de também vir a ser apanhado pelo sermão dele (*ne caperetur in sermone illius*). Mas, não podendo recusar sob a pressão de seus alunos que o obrigavam a ir assistir ao sermão, Moneta acabou cedendo e qual não foi sua surpresa ao ser também ele “capturado” pelo pregador de Bolonha, a quem suplicou a entrada na Ordem (REICHERT, 1896, p. 169-170).

Este relato de um ouvinte culto, mas desconfiado e pouco crédulo, possui certamente um sabor hagiográfico, que faz com que o resultado do pregador dependa mais de sua santidade miraculosa do que da sagacidade de seu discurso; mas, com ele, Geraldo de Frachet nos oferece elementos históricos bem consistentes para entendermos que, ao reunir uma multidão numa igreja, o pregador experiente e bem formado não pretendia outra coisa que movê-la à compunção e à mudança de vida.

Na concepção própria de pregadores, como os dominicanos, a pregação é algo fundamental não apenas para a fundação, expansão e consolidação da Igreja, mas para a continuidade da ordem social, como um todo:

em quanta treva não estaria o mundo se não existissem pregadores? Certo, estaríamos mergulhados em trevas extremas (...). Se não existissem as pregações, nós estaríamos em erros piores e em mais sujeira do que os sarracenos. Quanto foi útil este homem (São Domingos) à Igreja, não seria possível dizer (MORENI, 1831, tom. 1, p. 236).

Como vemos, Giordano de Pisa (1260-1311) acredita que a pregação é antídoto ao erro

que, por sua vez, destrói o mundo e corrompe os homens. Erro que ele não apenas atribui aos muçulmanos, mas também aos cristãos ditos ortodoxos, chamados de gregos (*i Greci*) que, segundo ele, por não terem pregadores, não viam que sua fé era defeituosa e que se afastaram da verdade. O pregador seria, então, um facho de luz a iluminar o mundo ao redor, afugentando a treva do erro e luzindo a verdade para o bem de todos. Frade Giordano justamente elogia a São Domingos por ter sido o fundador de uma Ordem de Pregadores numa época em que a pregação, para ele, era artigo raro e necessário.

A insistência nos elementos materiais da pregação não pode implicar uma diminuição de sua importância propriamente religiosa. Como escreve Alcir Pécora (2003, p. 11), o sermão católico “ordena-se segundo um *modelo sacramental*, que supõe a projeção permanente de Deus nas formas de existência do universo criado”; o que significa que o sermão ajuda a esclarecer esse sentido da história, tanto em seus grandes eventos quanto nas banalidades do cotidiano. O sermão funciona como expressão do sacramento que atua na revelação da providência e dota de sobrenaturalidade ou transcendência a realidade imanente. Vale dizer que o sermão não se esgota nas referências bíblicas, mas avança sobre as dimensões da vida, pois, uma vez relacionado ao aspecto sacramental, exige que o inefável se mostre na sensibilidade das coisas. É assim que Alain de Lille, ao invés de teorizar a pregação, oferece, na *Summa*, uma coletânea de modelos de sermões nos quais os pregadores menos peritos podiam encontrar exemplos de vida para cada tipo de situação, como os luxuriosos, os pobres, os religiosos, as viúvas e os príncipes. A vida cotidiana é a matéria do sermão e a lógica sacramental, o seu motor.

Desta lógica sacramental deduz-se aquilo que os antigos Padres chamavam de ‘economia da salvação’ que supõe o ordenamento dos componentes materiais do mundo para fins espirituais; em termos históricos, tal

ordenamento evidencia-se na cristandade enquanto sociedade profundamente concreta, mas, ao mesmo tempo, suficientemente mística⁹ a ponto de incluir o Estado, mas também de transcendê-lo. O desejo de incluir a diversidade dos *status* sociais, nomeando-os separadamente, parece-me indício suficiente a mostrar que os sermões visavam ao ordenamento sócio-político da cristandade; o governo ‘econômico’¹⁰ do mundo, pressuposto nos sermões, torna-se uma das modalidades de ação do governo providencial dando a entender as leis e normas que devem conduzir as práticas interiores e exteriores dos homens. O sermão, portanto, facilita a compreensão desse governo econômico, desvelando seus sentidos e tornando acessíveis seus pressupostos e esta é, a meu ver, uma questão fundamental para se entender a funcionalidade política da pregação: ela reativa os laços comunitários, considera os conflitos sociais, mobiliza os grupos envolvidos, proporciona a coesão ou a reação, a ordem ou a desordem do grupo que se reconhece ao redor do pregador.

Ars concionandi e ars praedicandi: a retórica das cidades

Pelo que foi discutido até aqui, torna-se mais convincente o argumento de que há uma aproximação concreta entre o discurso cívico (*ars concionandi*) e aquele litúrgico (*ars praedicandi*); esta proximidade é, a meu ver, tão consolidada que não se baseia unicamente na evidência apontada por Rosa Maria Dessì e Michel Lauwers (1997, p. 9) de que “num contexto em que o cristianismo era a ideologia dominante, a

pregação era chamada a exercer um papel essencial na coesão e na “reprodução da sociedade”; no caso particular das comunas, isto seria dizer pouco. Desde o início do século XIII e numa intensidade comparável ou até superior aos discursos cívicos, os sermões começaram a se fazer ouvir pelas cidades comunais não apenas nas grandes celebrações do calendário religioso, mas também nos eventos urbanos, e não só em ocasiões festivas, bem como durante conflitos e crises sociais e políticas. Apesar de a ação predicativa extrapolar a geografia setentrional italiana, creio ser muito difícil relativizar os efeitos políticos oriundos de uma sistemática empresa de pregação que percorreu as comunas recém-fundadas e se estendeu por mais de três séculos, acompanhando-as em todas as suas fases. Não pretendo recompor esta história; mas é preciso, ainda, insistir na configuração cívica deste discurso sacro, pois, por mais que essa ideia já seja admitida pelos especialistas do sermão, ainda não alcançou grande repercussão entre os medievalistas e historiadores.

Enrico Artifoni (1986) e Rosa Maria Dessì (2012) há algum tempo já vêm chamando nossa atenção para a realidade intercambiável entre sermão e discurso político: ambos os autores destacam vários exemplos em que leigos, como Cola di Rienzo (1313-1354), proferiam sermões e clérigos, como Gerardo de Módena (c. 1233), proferiam *conclaves*. Em segundo lugar, como bem destaca Ronald G. Witt (2003, p. 10), as *auctoritates* da retórica antiga, que eram a base da retórica cristã ocidental, compreendiam que todo discurso público, pelo fato de ser pronunciado diante de uma comunidade organizada, constituía uma expressão política *lato sensu*.

⁹ As comunas estão todas imersas na realidade sociológica da cristandade não apenas porque faziam parte do mundo cristão ocidental pós-carolíngio, mas porque, segundo Augustine Thompson (2005), propunham-se como “cidades de Deus”, isto é, como corpos místicos cuja reprodução política se dava pela produção de sentido a partir da catedral e do batistério.

¹⁰ Emprego aqui uma expressão pouco corrente ‘governo econômico’ a fim de fazer jus ao significado bíblico, neotestamentário e paulino de *oikonomia* [οἰκονομία]: administração da casa e/ou execução de uma tarefa confiada.

Entendendo que o primitivo vocabulário social cristão, no dizer de Giorgio Agamben (2011, p. 38), refere-se ao contexto doméstico [οικεῖα] e não político [πολιτική], podemos concluir que o governo providencial de Deus desenrola-se ‘economicamente’, isto é, segundo a semântica da casa e, por conseguinte, que o governo dos homens, análogo ao governo de Deus, possui as mesmas referências.

sensu, aí incluídos os sermões; mas, tendo em vista que estes ora questionavam, ora afirmavam os sistemas de governo vigentes e/ou propunham novas práticas para o agir político, podemos até mesmo ir além de Witt, e inserir os sermões entre os discursos políticos *stricto sensu*.

O contrário também é verdadeiro; consoante a *Summa de arte praedicatoria*, de Alain de Lille, e a *Rettorica*, de Brunetto Latini, a enunciação de um discurso de assembleia, mesmo quando não tem uma finalidade de ensinamento moral (como é o caso do sermão), está pautada por uma “moralidade da palavra”, para retomar uma feliz expressão de Paolo Cammarosano (2000, p. 439): moralidade esta que obriga o orador a pôr acima de qualquer outro interesse aquele de contribuir para com o *optimus status* da comuna. Retoma-se, aqui, o tema há pouco discutido da palavra que edifica e da palavra que destrói a cidade quando o orador é desprovido de virtude e eloquência. Penso que a definição de *concionatio*, presente na *Summa*, encerrava exatamente este sentido: Alain de Lille falava de uma admoestação feita para a confirmação da república, cuja semântica, sabemos, não apela imediatamente para a ideia de Estado (de escopo moderno), mas para aquela de interesse público e bem comum. Ora, o discurso civil, diferentemente do sermão, pressupõe cidadãos ou, no limite, conselheiros que, em assembleia, possuem alguma isonomia; não é como a pregação que desnivela e hierarquiza pregador e ouvinte. Penso que esta seja a razão pela qual o autor da *Summa* preferiu usar o termo *admonitio* (admoestação) para *concionatio*, e *instructio* (instrução), para *praedicatio*. Manter a saúde do interesse público (bem comum, república ou comuna) é matéria do discurso cívico e tal propósito encerra um significado moral baseado no pressuposto da edificação e, principalmente, da justiça. No

século XII, de Alain de Lille, ou no século XIV, de Giordano de Pisa e de Petrarca, a prática política, bem como as instituições civis, assentavam-se numa compreensão de justiça que incluía as virtudes (morais e públicas) e a observância das leis instituídas pela reta razão¹¹. Portanto, ambos os discursos, enquanto dirigidos a um público indistintamente formado por fiéis e cidadãos, são pronunciados com finalidade política, na medida em que pretendem incentivar a prática da justiça, seja aquela que reside nas leis, seja a que transcende as leis, pois se encontra na natureza das coisas, só para ficar no terreno conceitual brunettiano (CARMODY, 1998, p. 199).

É isso que encontramos no primeiro livro do *Trésor*: Latini afirma que a retórica (*retorique*), que é a mãe dos oradores (*parliers*) e a doutrina dos notários (*diteours*), é igualmente a ciência da pregação (*predications*) dos santos homens (CARMODY, 1998, p. 21); a meu ver, este elenco não é aleatório, pois confere sentido ao campo da erudição daquilo que os antigos chamavam de *vita activa*, ou seja, a dedicação às atividades consideradas públicas, no sentido de voltadas para o agir cívico. A pregação proposta por Latini já não é a pura ação evangelizadora de regiões pagãs, com vistas à expansão do cristianismo; ao contrário, ela aparece relacionada com o governo dos povos que exige a retórica, como escola do agir cívico: desse modo, oradores, notários e pregadores ajudam a expor a lei e as divinas escrituras com vistas ao “governo baseado no direito e na justiça”.

A referência a Latini parece deixar poucas dúvidas sobre a compatibilidade cívica do sermão; mas, a mentalidade pós-iluminista, em que a cisão entre razão e crença, entre estado e igreja, fundamenta o *status quo* da dominação liberal, sente grande dificuldade em admitir que *praedicatio* e *concionatio* façam parte de uma mesma

¹¹ Maurizio Viroli (1994, p. 5) vê, neste aspecto, a influência dos Comentários ao Sonho de Cipião, de Macrônio: “quem governa a cidade deve em primeiro lugar possuir as virtudes políticas: prudência, fortaleza, temperança e justiça. Somente as virtudes tornam o governante verdadeiro homem político, apto a reger a cidade, entendida no sentido clássico de *res publica*, ou comunidade de indivíduos que vivem juntos segundo a justiça, sob o governo da lei”.

retórica. Mesmo estudiosos que, a princípio, concordam com essa proximidade formal, não estão muito de acordo com a proximidade funcional entre ambas, como é o caso de Peter von Moos (2005, p. 396), citado anteriormente; este autor, partindo da dicotomia laico/clerical, tende a submeter o juízo sobre a pregação aos ditames religiosos, limitando muito o alcance político do sermão; deste modo, toda vez que um *concionator* (ou *arengator*, como Moos prefere chamar) emprega, em sua obra, por exemplo, referências bíblicas ou patrísticas, ele o faz não porque a *concionatio* teria relação com o sermão, mas porque o *concionator* queria agradar a seu público “habitado à pregação”; portanto, pouco importa que o próprio Moos perceba que os *concionatores* começaram a imitar a divisão estilística do sermão em seus discursos, pois, para ele, a oratória sacra e a oratória civil estariam em campos distintos da arte da palavra. É urgente a necessidade de mudarmos este tipo de arrazoado.

Indo um pouco mais além, pode-se tomar as referências brunettianas e alainianas para relativizar outro problema historiográfico muito comum e que diz respeito ao tradicional jargão de um período medieval centrado na *vita contemplativa*, oposto à Antiguidade, baseada na *vita activa*¹². A predominância do ideário cristão e da cultura monástica não é, em si, motivo suficiente para caracterizar um período por oposição a outro com base em elementos políticos que são historicamente variáveis e polissêmicos. Os sermões de Giordano de Pisa, por exemplo, recorrentemente insistem no valor

¹² É o que afirma Hans Baron (1938): segundo ele, o descaso medieval pela obra de Cícero se deve justamente ao fato de que Cícero é o pedagogo da república, o educador da vida ativa por excelência, e esse valor ciceroniano desapareceu do Ocidente até, pelo menos, o século XV.

¹³ Em nenhum momento suponho que, em Giordano de Pisa e mesmo em senso geral, nos pensadores medievais, o tema da vida contemplativa fosse menos valorizado; ao contrário, o que procuro mostrar é que o apreço ascético pela vida contemplativa, sobretudo em âmbito monástico, não significou, politicamente falando, um total desconhecimento da vida ativa, principalmente a partir do século XII, como se costuma afirmar com relação ao medievo.

¹⁴ “Iustitia est qua recte iudicando sua cuique tribuuntur, sic dicta quasi iuris status. Iustitia est habitus animi, communis utilitate servata, suam cuique tribuere dignitatem. Iustitiae partes sunt: timere Deum, venerari religionem, pietatem, humanitatem, aequi bonique delectatio, odium malorum, referendae gratiae studium. Hanc iustitiam mundus non habet, quia Deum non timet, religionem inhonoret, bonum odit, ingratus Deo existit”.

da vida ativa que, segundo o frade, tem validade altruísta ou comunitária, pois é vida voltada para o bem do outro, enquanto a vida contemplativa, como a que viveram Santo Antônio do Egito ou São Macário, baseia-se, antes, numa ascese individual e, por conseguinte, tem em vista um bem privado (MORENI, tom. 1, 1831, p. 237)¹³.

De todo modo, a questão aqui não é opor vida ativa à contemplativa, mas verificar a real pertinência dos *sermones* como parte da retórica das cidades; os *praedicatores* e os *rectores* urbanos parecem concordar quando se trata de definir a justiça. No Sermão para o IV domingo da Páscoa, o frade minorita Antônio de Pádua assim define a justiça:

Justiça é atribuir a cada um o que é seu, julgando retamente; dito assim, justiça é como o estado do direito. Justiça é um hábito de ânimo que, observada a comum utilidade, atribui a cada um a sua dignidade. As partes da justiça são: temer a Deus, venerar a religião, a piedade, a humanidade, o deleite no bem e no conveniente, o ódio do mal, o empenho de prestar um favor. O mundo não tem esta justiça porque não teme a Deus, despreza a religião, odeia o bem, é ingrato com Deus (COSTA, 1979, vol. 1, p. 322)¹⁴.

A conceituação proposta por Santo Antônio, em seu sermão, mantém-se muito próxima dos pensadores antigos, de matriz ciceroniana (NEDERMAN, 1988) e que, desde o século V, foi sendo digerida pela patrística, sobretudo latina, como podemos encontrar no *De civitate Dei*, de Santo Agostinho. Tal

concepção de que a justiça é um “estado de ânimo voltado para a utilidade comum” não é estranha, por exemplo, a Brunetto Latini, principalmente no segundo livro do *Trésor*, onde comenta a *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, cujo texto ele acessa a partir do *Compendium Alexandrinum* e de Guilherme Perrault (*Summa Aurea de virtutibus et virtutibus*).

Justiça é um hábito louvável pelo qual um homem é justo, faz obras de justiça e ama as coisas justas. E assim como é um hábito de virtude, o erro é um hábito de vício, pois cada um dos dois contrários é conhecido do outro. (...). E o homem justo usa a justiça consigo e com os outros, pois quem não é bom para si e nem para os outros é péssimo e muito malvado. E, a bem da verdade, ser bom para si não é suficiente, mas convém ser bom por si e para seus amigos. E justiça não é uma parte da virtude, mas, antes, é a virtude toda inteira, do mesmo modo que o erro não é de forma alguma uma parte do vício, mas é o vício inteiro (CARMODY, 1998, p. 197-198)¹⁵.

Com referenciais diversos, ambos os discursos, isto é, o sermão e o tratado político, analisam o conceito de justiça a partir de seu enraizamento histórico em comunidades políticas; não se verifica nenhuma espiritualização conceitual na linguagem sermonística, do mesmo modo que o tratado não contradiz o argumento do pregador; mais do que isso, ambos os discursos estão postos como tentativas históricas de fortalecer os vínculos sociais, mantidos pela república, e ambos a

consideram um bem que deve ser preservado, mas que pode ser ameaçado, caso a moral que se observa seja boa ou má. No fundo, a moralidade prevalece em ambos os textos, e a finalidade terrena, no caso do tratado brunettiano, não enfraquece a finalidade sobrenatural do sermão antoniano: ambos os autores pensam a cidade a partir de seu fundamento cristão, o qual, à medida que afirma “o valor eterno do indivíduo” (VON MOOS, 2005, p. 480), enraíza-o na “comunidade”: disso resulta, por exemplo, a recorrência com que Giordano de Pisa estabelece uma analogia entre a alma humana e a cidade, pois “através do indivíduo, referente efetivo das exortações giordanianas, o frade se dirige à cidade” (IANNELLA, 1999, p. 15).

A presença do sermão ao lado do discurso cívico nas cidades comunais, por um lado, alargou sobremaneira o significado imperioso desta “idade da eloquência”¹⁶ que caracterizou a Itália das comunas (JANSEN, 2010) e, cuja força, inclusive, ultrapassou as fronteiras desta história, e está na base daquilo que se convencionou chamar de humanismo cívico italiano e, depois, de Renascimento (HANKINS, 2000); por outro lado, a farta produção sermonária em âmbito comunal e para necessidades comunais constitui terreno fértil, e ainda pouco explorado, para compreendermos a oralidade e a textualidade políticas deste período que comumente se aceita como um dos mais pródigos em termos de reflexão política durante o medievo. Neste sentido é que creio que os sermões dos séculos XIII-XIV italianos ajudam

¹⁵ “Justice est un loable abit par qui est hons justes et fait oeuvre de justice et aime les justes choses. Et si com il est abit de vertu, autresi le tort est abit de vice, car l'un des .ii. contraires est congneus par l'autre. (...) 5. Et li hom juste use justice en soi et en autrui; car cil ki n'est bons a soi ne a autrui, il est pesmes et très mauvais. Et a la vérité dire, a estre bons a soi n'est pas assés, mais il li convient estre bons por soi et por ses amis. Et justice n'est pas partie de vertu, ançois est trestoute vertus; et tort n'est mie partie de vice, ançois est trestous vices”.

¹⁶ Estou parafraseando o título da obra de Marc Fumaroli (2002). É certo que esta obra propõe historiar a retórica durante a época moderna; no entanto, a interlocução com os oradores antigos e com a própria concepção das belas letras, proposta pelo autor, não ficou presa no binômio Antiguidade-Modernidade, mas caracterizou também a chamada Idade Média, sobretudo os séculos de que estamos tratando. Donde proponho que vejamos o *medium aevum*, criado pelos humanistas italianos num sentido negativo, como um *medium* entre estes dois mundos (Antiguidade-Modernidade), isto é, uma espécie de instrumento, neste caso com sentido positivo, que permite ao historiador compreender as movâncias dos fenômenos no tempo e as diversas formas de sua interpretação.

a compor a linguagem política que vemos tecida pela urdidura de tratados, epístolas, anais, crônicas, estatutos municipais, atos da prática, etc., tornando acessíveis a um público amplo os referenciais teóricos que fundamentavam os debates de assembleia, restritos a um público de políticos profissionais.

Deixar de lado os sermões significa deixar de ver o ponto de vista de uma elite igualmente letrada que refletia, em público, sobre os vínculos sociais, os critérios de justiça, os fundamentos do governo e o exercício do poder. É certo que nem todo sermão tinha por meta uma discussão política *stricto sensu*, mas aqui é preciso entender a polissemia do político, sobretudo nos séculos XIII e XIV, em que muito facilmente a ideia de *res publica* (dos *philosophi* antigos) misturava-se com aquela de *bonum commune* (dos *theologi* escolásticos) (PATON, 2003, p. 115): ou seja, a defesa do *optimus status civitatis* (o devido funcionamento da república ou da comuna) não constituía um discurso à parte ou se opunha à defesa do *optimus status animarum* (a salvação dos fiéis, nesta e na outra vida), de modo que os temas relativos a uma direta associação com as práticas morais individuais estavam sempre orientados para a edificação comunitária do espaço civil, concebido como corpo místico.

O sermão e a resolução de conflito

A fim de permitir que o leitor compreenda um pouco mais o funcionamento político dos sermões, gostaria de propor a análise de um dos trechos do livro 1 da Crônica de Rolandino de Pádua em que duas poderosas famílias senhoriais do distrito da comuna se digladiavam pelo controle de uma castelania que, geograficamente, estava no entorno de Pádua. Esta disputa, descrita pelo cronista como o enredo de uma *vendetta*, ameaçava o equilíbrio das forças sociais que ligavam cidade e campo e, diante disso, as autoridades comunais (entre elas, um bispo, um juiz e um advogado) fazem uma intervenção verbal, mediante discursos públicos,

em que a paz é selada e a *vendetta* interrompida.

O mestre Rolandino, notário público da cidade de Pádua, é oriundo de Piove di Sacco, uma zona diretamente administrada pelo bispo paduano; foi aluno de Boncompagno de Signa no *Studium* de Bolonha e sucedeu ao pai na função pública de notário e historiógrafo de sua comuna. A crônica que escreveu na década de 1260 não é propriamente um relato da história da cidade, mas da luta dos cidadãos da Marca de Treviso contra a dominação de Ezzelino III de Romano, sendo, portanto, um instrumento de propaganda antiezzeliniana e, no caso, antiimperial e filo-papal. Segundo os especialistas, a ideia de escrever a crônica partiu dos religiosos de Pádua, possivelmente os mendicantes, como os Dominicanos e Franciscanos, que foram grandes vítimas da suposta tirania de Ezzelino, justamente por serem defensores e colaboradores do poder pontifício no norte da península Italiana.

A narrativa rolandiniana, inspirada na retórica de Boncompagno, afirma a supereminência da vida citadina e do sistema comunal de governo. No entanto, a comuna que emerge da crônica aparece entreteceda em seculares e profundas relações feudo-vassálicas: no topo, o poder episcopal que, muito embora, em Pádua, nunca tenha disposto de autoridade condal, sempre teve papel político preponderante; assim, a autoridade do bispo é, ao mesmo tempo, urbana e rural, pois ele possui redes de dependência senhorial nos povoados, como Piove di Sacco. No topo, junto ao bispo, estão poderes senhoriais laicos, formados por, pelo menos, quatro grandes parentelas que, ao lado do bispo, compartilham (e às vezes disputam) a ingerência na cidade e no seu distrito. Estes núcleos de poder possuem vastas redes de dependentes, que formam mesnadas, isto é, famílias livres comprometidas por juramento feudo-vassálico com senhores locais; tais famílias se distribuem por localidades campestres que costumamos chamar de castelanas. Apesar de já existir a comuna, estas

mesnadas mantêm vivos os vínculos da dominação senhorial, o que nos ajuda a ver que o sistema comunal não é uma revolução anti-senhorial, mas uma adaptação em contexto de prevalência das cidades. Dentro disso, os casamentos constituem parte considerável da definição das redes de poder, motivo suficiente para que as relações conjugais estejam dispostas como parte do jogo político.

O relato que iremos apresentar se situa em fins do século XII e começo do XIII, pois um dos personagens de relevo, o bispo Geraldo, governou a Sé paduana entre 1165 e 1215; neste período, a *curia vassallorum*, isto é, a assembleia de vassalos do bispo, que funcionava como um verdadeiro órgão de governo, é substituída pelo governo comunal composto por cônsules eleitos pelos cidadãos da cidade: ou seja, é a fundação do sistema comunal paduano. A questão aqui é a tensão campo-cidade, pois os vassalos do bispo são justamente os senhores de castelos (em latim *castrum* ou *castellum*) que se localizavam no interior do condado. Entre essas famílias castelãs, duas chamam a atenção e constituem o centro do enredo narrativo de Rolandino: os senhores de Camposampiero, que dominam o norte do condado paduano, e os marqueses de Este, que dominam o sudeste. Estas eram as duas linhagens mais ricas e poderosas do condado episcopal. Esses senhores mantêm-se sob a fidelidade do bispo possivelmente porque, por meio do bispo, eles conseguem ter boa participação nos assuntos da cidade de Pádua, como membros da *curia vassallorum*, o que mostra que os castelões também participam do grupo dirigente da cidade e, no limite, os castelos não são politicamente isolados em relação a ela. Como apontei acima, o sistema comunal paduano não exclui as relações feudo-vassálicas: a historiografia (RIPPE, 1980) tem mostrado cada vez mais que as cidades italianas não foram território da burguesia e, mesmo nos locais em que houve certo predomínio destes mercadores, eles buscaram a sua própria senhorialização.

Vemos isso em Pádua, em que a

fundação da comuna citadina manteve a participação dos senhores de castelo no seio da assembleia comunal, mesmo que a vassalidade do bispo tenha chegado ao fim com a ascensão dos *podestà* comunais. Aliás, o bispo continuará a fazer parte do sistema comunal, como veremos no relato de Rolandino, pois ele, como senhor de castelo, terá as mesmas condições políticas dos demais senhores. No exato momento em que o bispo começa a perder influência sobre a elite dos senhores de castelo, forma-se outra elite, socialmente inferior: trata-se de uma nova rede de clientela que se associa ao bispo para fazer aquilo que a primeira clientela (os vassalos do bispo) deixara de fazer; esta nova elite de pequenos vassalos era de origem humilde, como alfaiates, ferreiros e pequenos notários locais e, como se vê por suas ocupações, eram homens da cidade, não do campo: o enfraquecimento do episcopado na liderança do condado faz com que o bispo procure fortalecer-se junto aos pequenos cidadãos, pouco importantes para a comuna feudalizada de Pádua. Estes homens recebiam os *fenda condicionalia*, isto é, parcela das terras episcopais e tornavam-se, então, *ministeriales* do bispo substituindo os senhores de castelo como *homines de mesnada*, embora prestassem serviços mais baixos, como por exemplo, fazer a escolta do bispo (*feudum equi*): de todo modo, estes pequenos cidadãos, ao entrarem para a fidelidade episcopal, conseguiam condições de participarem dos jogos políticos na comuna.

O relato cronístico, apesar de ter sido produzido várias décadas após o fato narrado, ainda nos permite entender o enredo das disputas que envolveram o despertar da comuna através de sua senhorialização e, com isso, perceber o novo lugar das antigas elites e, sobretudo, o valor da palavra, na forma de discurso de assembleia-sermão na resolução dos conflitos. Os pontos da intriga são estes: a família de Romano e a de Camposampiero uniram-se pelo casamento de Cuniza de Romano e Tisolino de Camposampiero. Pela mesma

época, no povoado vizinho de Abano, faleceu o aristocrata mais rico da região, chamado Ricardo Ricco, deixando por herdeira sua filha, em idade de casamento, mas ainda sem pretendente, chamada Cecília. Um dos homens de sua mesnada, de nome Spinabello de Sandrigo, querendo tirar proveito de um possível casamento de sua nova senhora, tratou de procurar Tisolino, cujo filho Gerardo não havia se casado até então; pelo trabalho de alcoviteiro, Spinabello esperava receber dos Camposampiero a quantia de cinquenta libras. Tisolino, interessado em anexar ao seu patrimônio a castelania de Manfredo, agora em mãos de Cecília, aceitou a proposta de Spinabello e tratou de preparar o casamento de seu filho com ela. Acontece que Tisolino foi procurar o conselho de seu sogro, Ezzelino da Romano (chamado o Balbo), cujo interesse pelas terras de Cecília também ficou evidente. Apesar de ser sogro de Tisolino e de ser considerado por ele, como diz o cronista, “o mais caro de todos os seus amigos e senhores” (FIORESE, 2005, p. 40), Ezzelino traiu sua confiança em troca de obter “um grande domínio na região paduana”: mandou chamar Spinabello e ofereceu-lhe cem libras para organizar o casamento de seu filho com Cecília Ricco, o que veio a acontecer de fato. Cecília, de esposa, tornou-se tia de Geraldo de Camposampiero, e esta traição, os membros de sua família não conseguiam esquecer, nem mesmo ele. Por isso, quando Cecília, ao descer para as partes de Pádua para visitar suas posses e mesnadas, pois era uma senhora poderosa, e, pelo visto, politicamente muito ativa, encontrou-se com seu então sobrinho, Geraldo, este intencionalmente a cativou e, com ela, passou a ter uma relação amorosa e incestuosa; para o cronista, Geraldo foi atrás de Cecília para vingar-se do malfeito recebido dos Romano. Ora, o adultério acrescido de incesto foi suficientemente capaz de suscitar os ódios da família Romano e, com ela, de todos os seus vassalos e dependentes. Do outro lado, a situação não era melhor, pois os Camposampiero fizeram deste fato a ocasião

para iniciar uma luta por vingança. Ali estava o estopim de uma guerra que poderia levar toda a rede senhorial e comunal a se mobilizar pelos dois lados do conflito, ameaçando completamente os equilíbrios da região. Mas, o curioso é perceber que o escândalo sexual foi, de certa forma, tolerado pela população, pois a guerra não começou por este motivo; Ezzelino II, o marido traído, divorciou-se de Cecília que foi rapidamente assumida por esposa por Giacomo Ziani, aristocrata de Veneza, e tornou-se amante de Maria de Campretto, “consanguínea da família Camposampiero”; seu objetivo não era só causar vergonha à família rival, mas reivindicar, pela relação com Maria, direitos sobre os domínios dos Camposampiero. Nota-se, pois, que, enquanto a questão foi apenas de ordem sexual ou moral (a traição conjugal), as inimizades foram bastante toleradas, mas quando Ezzelino II reivindicou parte do patrimônio de Campretto, as famílias organizaram, de fato, a guerra: o motivo da luta, portanto, não era lavar a honra, como hoje nós poderíamos supor, mas reafirmar o poder local nas castelanas.

Para solucionar o conflito que, como vimos, poderia afigir toda a política da região (campo-cidade), os dirigentes da comuna tomaram a decisão de evitar o confronto armado e, para tal fim, enviaram, como representantes da comuna, o bispo e o juiz, enquanto os dois exércitos estavam acampados nos limites do território de Campretto. Eis a narrativa da crônica:

o reverendo em obras e palavras, Geraldo, pela graça de Deus, bispo de Pádua, tendo obtido o favor da comuna e do povo paduano, acorreu às duas partes do exército e, como o sacro Orfeu, de quem se narra nas fábulas do poetas que amansou tigres e mitigou leões ferozes, com as doces palavras de sua santidade interpôs os seus préstimos. E chamando, por primeiro, o senhor Ezzelino, com os seus fiéis e amigos, com os quais tomava conselho, após o discurso de Aléssio, juiz de Pádua e delegado da comuna

como o bispo, falhou-lhes deste modo (FIORESE, 2005, p. 48-49)¹⁷.

A expressão “tendo obtido o favor da comuna e do povo paduano” pode sugerir que o bispo foi encarregado de mediar o conflito, como uma espécie de pacificador encarregado pela comuna. Esta possibilidade existe, mas creio que possamos analisar o ocorrido por uma outra chave. Como senhor da maior parte dos *boni homines*, isto é, os vassalos urbanos de menor aristocracia, o bispo era a figura mais eminente do conselho comunal, mesmo não podendo presidi-lo. Além disso, como tentei mostrar, o bispo Geraldo era também o senhor dos membros da família Camposampiero e Este e, por conta disso, ele tinha direitos de arbitragem nas questões que envolvessem seus *fideles*. Apesar de esta senhoria ser, naquele momento, mais formal do que real, vemos que o bispo desenvolveu bem este papel.

A ação de Geraldo na arbitragem do conflito baseou-se na enunciação de um discurso público que, sem ser definido pelo cronista, podemos dizer que se tratou de uma alocução sermonística, bem ao estilo de um sermão moderno (*sermo modernus*). A narrativa registra que o discurso começou por um tema, de origem bíblica (*Qui timet Deus, facit bona*), retirado do Livro do Eclesiástico (cap. 15, 1). A partir do tema, o bispo começa a destrinchar seu sentido à luz do momento concreto, isto é, o risco de guerra e todas as suas consequências; o objetivo, claro está, é dissuadi-los da batalha. Como pregador, Geraldo evoca o exemplo dos homens bons do passado, que herdaram a vida eterna, e dos tiranos antigos, cujo orgulho e prepotência valeram-lhes a tribulação e o fracasso. Acusar Ezzelino e sua família de tirania era, antes de tudo, o propósito da própria crônica, mas, aqui, na alocução de Geraldo, o problema coloca-se

como parte de uma exortação pela paz: para tanto, o pregador lança mão do recurso retórico do *ubi sunt*, isto é, começa a perguntar onde estão, agora, os grandes tiranos da história: onde estão o Faraó do Egito e Golias, o oponente de Davi; onde estavam o rei Herodes, assassino de crianças, e Nero, o imperador romano, perseguidor dos cristãos. Por serem tiranos, isto é, homens cujo poder era o oposto da autoridade que instaura a comunidade, eles pereceram junto com suas memórias e o que eram eles, naquele momento? Ezzelino e seus correligionários seriam comparados a tais figuras repugnantes se, com sua guerra fratricida, levassem devastação aos povoados, prejuízo às plantações, miséria e mendicância às viúvas, pobres e órfãos, destruição aos hospitais e igrejas. O jogo de exemplos entre justiça e tirania define a eficácia do sermão: é preciso provar que a justiça constrói a paz, enquanto a tirania destrói todo tipo de associação humana; o tirano é artífice do caos na ordem instaurada pela justiça. As palavras de Geraldo, nesta espécie de sermão, estão próximas do conteúdo sermonístico desenvolvido por outros pregadores do século XIII, como Remígio dei Girolami, em seus *Sermones de Pace*: não há paz para os ímpios, como afirma o Livro de Isaías (48,22) e esta paz, segundo Agostinho, consiste na *ordinata concordia* (Remígio, *Sermo primus de pace*).

São temas e argumentos recorrentes na retórica da pregação e, como tal, visam à questão da paz pelo viés da justiça e da ordem recorrendo ora à bíblia, ora aos pensadores antigos, ora aos Padres da Igreja, ora aos exemplos da vida cotidiana. O importante é convencer seu público. Geraldo tinha diante de si uma plateia guerreira e enfurecida. A gravidade do momento exigia a acuidade dos argumentos e, por isso, o bispo desenha o perfil da cavalaria justa:

¹⁷ “(...) set reverendus vir opere et sermone Gerardus, Dei gracia episcopus paduanus, adhibito sibi favore communis et populi paduani, perrexit ad utriusque partis exercitum et quasi sacer Orpheus, qui dictus est in fabulis poetarum, Mulcere tigres, tumidos mitigasse leones, sanctitatis sue dulcibus alloquii interposuit partes suas. Et appellans primitus dompnium Ecelinum cum suis illis consciis et amicis, de quorum consilio procedebat, post locutionem dompni Alexii iudicis paduani, pro communi Padue cum ipso dompno episcopo destinati, hoc modo locutus est inter eos”.

combater por Deus e pela fé é o que daria a eles, cavaleiros, a fama presente e a glória póstuma. Como peça de uma ação política orquestrada com a comuna, o sermão de Geraldo defende um outro tipo de resolução de conflito, não mais a guerra ou a *vendetta*: segundo o bispo, toda disputa deveria ser apresentada a ele e à comuna, pois eles conhecem “o que é conforme à razão” e, por isso, saberão dirimir a luta e decidir pelo que é melhor. Eis a cidade comunal, senhora de si e de seu entorno, querendo impor seus mecanismos judiciais sobre as tradicionais práticas de resolução de conflito.

Desconheço a razão pela qual Rolandino não registrou o conteúdo da alocução do juiz Aléssio, apresentada antes que o bispo se pronunciasse. O mesmo acontece quando narra-se a embaixada do mesmo bispo, junto com o advogado Hugolino, ao campo oposto da família Camposampiero. Talvez a importância política do bispo superasse o papel de seus companheiros, ou Rolandino quisesse mostrar o quanto mais eficaz foi a participação do bispo. O fato é que ele, ao invés de registrar (ou tentar registrar) o sermão de Geraldo, como no caso anterior, passa a resumir narrativamente o seu discurso aos aliados de Tiso de Camposampiero. No entanto, registra-se, novamente, o tema do sermão (*Misericordia et veritas obviaverunt sibi*), retirado do salmo 84 (85), 11, e o cronista insiste que o pregador soube adaptar com perícia o tema à situação e, com isso, conseguiu dissuadir as duas partes da guerra. Chama a atenção o modo abreviado com que Rolandino relatou o contato de Geraldo com os Camposampiero, seus *fideles* e, ao mesmo tempo, partidários das famílias aliadas contra a tirania dos Ezzelino, pai e filho, sobretudo este último, que queria impor seu poder, em nome do sacro imperador, sobre todo o *Veneto*. Para o cronista, os Romano são um grande problema não só porque roubaram a prometida dos de Camposampiero, mas porque sempre agem tiranicamente. O sermão funciona para bons e maus, e o pregador é treinado para levar à mudança justos e injustos.

Mas é preciso concluir. No conflito paduano, a comuna lançou mão de um importante mecanismo de convencimento e de intervenção social: o discurso público na forma de sermão. Como espero ter mostrado, este tipo de artifício e, mais ainda, sua validade social, não decorrem do fato de estarmos diante de uma sociedade inteiramente religiosa ou temente a Deus: a crônica nos permite ver, por exemplo, que em termos sexuais, as famílias do *Padovano* estavam longe de praticarem a moral familiar já defendida pelos eclesiásticos desde, pelo menos, o papa Gregório VII (m. 1085). Numa sociedade que se funda num relacionamento pessoal face-a-face, em que a memória e o testemunho oral constituem critérios para o ordenamento jurídico, o sermão é expressão consolidada de uma cultura política diversa da imposição unilateral de um Estado que não só impõe a lei, mas também a produz. Se o sermão parece que teve validade universal na época das comunas talvez seja porque estas, ao contrário de serem prenúncios de um Estado moderno, eram modalidades daquela “sociedade de sociedades” que tanto criticava Jean-Étienne-Marie Portalis, no *Discours Préliminaire du premier projet de Code Civil*, de 1801, no tempo de Bonaparte: o novo Estado francês venceria a evidente fraqueza de sua fragmentação se soubesse, enfim, superar a diversidade das fontes do direito e impor a única voz do Estado em matéria de justiça.

Fontes

BONAVENTURA. *Doctoris Seraphici s. Bonaventurae Opera Omnia Tomus VIII*. Quaracchi: Ex Typographia Collegii s. Bonaventurae, 1818.

BOUGEROL, J. G. (Ed.). *Opere di San Bonaventura: Sermoni Domenicali*. Roma: Città Nuova Editrice, 1992.

CARMODY, J. (Ed.). *Brunetto Latini Li Livres dou Trésor: édition critique*. Genebra: Slatkine Reprints, 1998.

COSTA, B. et al. (Ed.). *S. Antonii Patarini, O.Min: Sermones Dominicales et festivi ad fidem codicum recogniti*. Pádua: Edizioni Messaggero, 1979. Vol. I.

FIORESE, F. (Ed.). *Rolandino*: Vita e morte di Ezzelino da Romano (Cronaca). Turim: Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, 2005.

MAGGINI, F. (Ed.). *La Rettorica di Brunetto Latini*: pubblicazioni del Reale Istituto di studi superiori pratici e di perfezionamento in Firenze. Florença: Galletti e Coccia, 1915.

MIGNÉ, J.-P. (Ed.). *Patrologiae cursus completus*: Patrologiae Tomus CCX Alanus de Insulis. Paris, 1855.

MORENI, D. *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.

REICHERT, B. M (Ed.). *Fratris Gerardi de Fracheto, O.P. Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum necnon Cronica Ordinis ab anno MCCIII usque ad MCCLIV*. Louvain: Charpentier e Schoonjans, 1896.

Referências

AGAMBEN, G. *O Reino e a Glória*: uma genealogia teológica da economia e do governo. Trad.: Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

ALBERTE, A. *Retórica medieval*: história de las artes predictorias. Madri: Centro de Linguística Aplicada/Atenea, 2003.

ARTIFONI, E. I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale. *Quaderni storici*, v. 63, p. 687-719, 1986.

_____. Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano. CAMMAROSANO, P. (org.). *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*: Relazioni tenute al convegno internazionale di Trieste. Roma: École Française de Rome, 1994. p. 157-182.

BARON, H. Cicero and the Roman Civic Spirit in the Middle Ages and Early Renaissance. *Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester, v. 22, n. 1, p. 72-97, 1938.

BÉRIOU, N. *L'avènement des maîtres de la Parole*: la prédication à Paris au XIIIe siècle. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1998. Vol. 1.

CAMMAROSANO, P. L'éloquence laïque dans l'Italie communale (fin du XIIe-XIVe siècle). *Bibliothèque de l'École des Chartes*, v. 158, n. 2, p. 431-442, 2000.

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

DESSÌ, R. M. Nec predictor sum: Pétrarque orateur et la communication verbale au temps des Visconti. CABY, C. e DESSÌ, R. M. *Humanistes, clercs et laïcs dans l'Italie du XIIIe au début du XVIe siècle*. Turnhout: Brepols, 2012. p. 41-119.

DESSÌ, R. M.; LAUWERS, M. (Org.). *La parole du prédicateur Ve-XVe siècle*. Nice: Centre d'Études Médiévales, 1997.

FUMAROLI, M. *L'Âge de l'Éloquence*. 3ª ed. Genebra: Librairie Droz, 2002.

GAGLIARDI, I. Coscenze e città: la predicazione a Firenze tra la fine del XIII e gli inizi del XV. Considerazioni introduttive. *Annali di Storia di Firenze*, Florença, v. 8, p. 113-144, 2013.

GILLI, P. *Cidades e sociedades urbanas na Itália Medieval* (séc. XII-XIV). Campinas: Editora Unicamp/UFMG, 2011.

GROSSI, P. *A ordem jurídica medieval*. Trad.: Denise Rossato Agostinetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

HANKINS, J. (Org.). *Renaissance civic Humanism: reappraisals and reflections*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

IANNELLA, C. *Giordano da Pisa*: etica urbana e forme della società. Pisa: Edizioni ETS, 1999.

JANSEN, Ph. La rhétorique, base et horizon thématique du savoir politique dans l'Italie médiévale. *Noesis*, v. 15, p. 157-178, 2010.

JUNGMANN, J. A. *Missarum Sollemnia: origens, liturgia, história e teologia da Missa Romana*. 5ª ed. Trad.: Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2009.

MAIRE VIGUEUR, J.-C. *Cavaliers et citoyens*: Guerre, conflits et société dans l'Italie communale, XIIe-XIIIe siècles. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2003.

MILANI, G. Partecipare al comune: inclusione, esclusione, democrazia. *Bulletino Roncioniano*, v. 6, p. 35-49, 2006.

MURPHY, J. J. *La retorica nel Medioevo*: una storia delle teorie retoriche da s. Agostino al Rinascimento. Barra: Liguori Editore, 1983.

NEDERMAN, C. Nature, sin and the origins of society: the Ciceronian tradition in Medieval Political Thought. *Journal of the History of Ideas*, v. 49, n. 1, p. 3-26, 1988.

PATON, B. "Una città faticosa": Dominican Preaching and the Defence of the Republic in Late Medieval Siena. TREVOR, D.; WICKHAM, Ch. *City and Countryside in*

Late Medieval and Renaissance Italy: essays presented to Philip Jones. Hambledon: Continuum, 2003. p. 109-123.

PÉCORA, A. (Org.). *Sermões: Padre Antônio Vieira*. Tomo 1. São Paulo: Hedra, 2003.

REYNOLDS, S. Government and community.

LUSCOMBE, D. (Org.). *The New Cambridge Medieval History*: Volume IV parte I. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 86-112.

RIPPE, G. L'Éveque de Padoue et son réseau de clientèles en ville et dans le contado (Xe siècle - 1237). *Mélanges d'École Française de Rome*, v. 44, n. 1, p. 413-428, 1980.

SERVENTI, S. La parole des prédicateurs. Indices d'oralité dans le *reportationes* dominicaines (XIVe-XVe siècle). *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, v. 20, p. 281-299, 2010.

THOMPSON, A. *Predicatori e politica nell'Italia del XIII secolo*: la "grande devozione" del 1233. Trad.: Stefano Flores. Milão: Edizioni Biblioteca Francescana, 1996.

_____. From texts to preaching: retrieving the medieval sermon as an event. MUESSIG, C. (Org.). *Preacher, Sermon and audience in the Middle Ages*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002. p. 13-39.

_____. *Cities of God*: the religion of the Italian Communes, 1125-1325. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2005.

VIROLI, M. *Dalla politica alla ragion di Stato*: la scienza del governo tra XIII e XVII secolo. Roma: Donzelli Editore, 1994.

VON MOOS, P. *Entre Histoire et Littérature*: Communication et culture au Moyen Âge. Florença: SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2005.

WITT, R. G. *In the footsteps of the Ancients*: the Origins of Humanism from Lovato to Bruni. Leiden: Brill, 2003.