Quando o pregador ensina a governar: a literatura política dos frades Mendicantes nos reinos ibéricos (séc. XIII)

When the preacher teaches how to rule: the political literature of the Mendicant friars in the Iberian kingdoms (thirteenth century)

André Luis Pereira Miatello[1]
Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo

Este artigo considera a estreita relação dos pregadores mendicantes, dominicanos e franciscanos, com os poderes públicos nos reinos de Portugal e Leão/Castela durante o século XIII. Os sermões constituíam mecanismos discursivos bastante eficientes na proposição de modelos morais, mas, também de políticas e estratégias que tomaram grande proporção durante o período da expansão dos reinos cristãos sobre o espaço político muçulmano. Por meio de análise de alguns sermões de Paio de Coimbra (c.1195-1249) e Juan Gil de Zamora (1241-c.1318), procurou-se apontar linhas de investigação que inserem os sermões no âmbito do discurso político ligado aos reis e homens da corte, ajudando a aproximar o vocabulário forjado nas universidades às práticas de governo das coroas ibéricas.

Palavras-chave: Mendicantes, política, sermões, monarquias ibéricas.

Abstract

This paper considers the close relationship between mendicant preachers, Dominicans and Franciscans, and public authorities in the kingdoms of Portugal and León/Castile during the thirteenth century. The sermons constituted efficient discursive mechanisms in proposing moral models, but also political strategies that have taken large proportion during the expansion of the Christian kingdoms into the Muslim political space. By analyzing some sermons of Paio of Coimbra (c.1195-1249) and Juan Gil of Zamora (1241-c.1318), we tried to point out some lines of enquiry that connect sermons to the political discourse of the kings and men of the court. In fact, the sermon approaches the vocabulary invented in the universities to the government of the Iberian crowns.

Keywords: Mendicant friars, politics, sermons, Iberian monarchies

- **Enviado em: 11/10/2013**
- **Aprovado em: 09/12/2013**

[1] André Luis Pereira Miatello, professor de História Medieval da Universidade Federal de Minas Gerais. Esta pesquisa contou com o apoio da Pró-reitoria de Pesquisa da Universidade Federal de Minas Gerais.

Introdução

Em 2005, quando o historiador italiano Paolo Evangelisti publicou sua obra *I Francescani e la costruzione di uno Stato*[2], os frades Menores dos séculos XIII-XV foram classificados como "elite itinerante e classe dirigente no Mediterrâneo"[3]. A ousada afirmação queria fazer jus ao fragoroso número de frades que trabalharam junto às cortes ibéricas, sobretudo em Catalunha-Aragão, fornecendo aos monarcas e demais governantes obras de erudição, aprendizado político, fundamentos de economia e ética monetária, manuais de cavalaria e comportamento cortesão, tratados científicos (botânica, farmácia, astronomia), estratégias de dominação e conversão de muçulmanos e, inclusive detalhados estratagemas de conquista do norte da África e das ilhas do Mediterrâneo ocidental.

Na opinião de Evangelisti, não se trata de ver estes religiosos como mão-de-obra especializada e à disposição dos reis, mas de tomá-los como profissionais políticos subvencionados pelo Estado que lhes possibilitava, inclusive, frequentarem as universidades prestigiosas de Paris, Bolonha e Oxford e, no retorno à pátria, construírem e manterem centros de estudo nas diversas cidades ibéricas e *scriptoria* nos palácios e cortes os mais diversos. Segundo a lógica do investimento de longo prazo, os reis de Aragão, por exemplo, puderam criar um aparato intelectual para o Estado a partir de recursos humanos de baixo custo, pois, afinal, os religiosos professavam a estrita pobreza e não aceitavam pagamento pecuniário. Monarcas estadistas com visão de futuro e religiosos itinerantes bem formados e politicamente comprometidos deram início a um movimento de expansão de ideias e de poder e de ideias de poder que consolidaram o que podemos chamar de império mediterrânico aragonês, nos séculos XIV-XV[4].

O presente artigo dialoga diretamente com os argumentos mobilizados por Evangelisti, muito embora minha atenção se volte também para os frades Pregadores, ou dominicanos, que, ao lado dos Minoritas, empreenderam os mesmos esforços de inserção nos núcleos sociais da Península Ibérica, chegando, inclusive, a resultados mais expressivos[5]. Pretendo

2 EVANGELISTI, Paolo. *I Francescani e la costruzione di uno Stato*. Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano-aragonese. Pádua, Editrici Francescane, 2005.

3 Id, op. cit., p. 9.

4 Id., op. cit., p. 17-18.

5 VOSE, Robin. *Dominicans, muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. É certo que a junção das duas Ordens num único estudo pode suscitar questionamentos, haja vista que estas Ordens conheceram muitas diferenças institucionais em sua história de fundação e, em alguns momentos, travaram lutas para defender o próprio patrimônio da concorrência representada por uma ou outra Ordem. No entanto, não há como deixar de ver que, a despeito de rusgas esporádicas, ambas as Ordens caminharam por vias semelhantes e abraçaram missões idênticas tanto dentro como fora da Península Ibérica. A postura aqui assumida não é a da história institucional, mas social, que observa os dominicanos e franciscanos enquanto agentes políticos

tratar também de outros espaços políticos não abordados por Evangelisti, como os reinos de Leão-Castela e Portugal. O intuito é priorizar elementos e personagens deixados nas sombras pelo historiador italiano e ir além de uma análise lexicográfica de obras de claro sabor político. O projeto se sustenta caso levemos em conta a marcante presença destes religiosos nos centros de poder ibérico num arco cronológico bastante expandido[6], mas, principalmente pelo fato de esta presença[7], bem como a enorme quantidade de tratados, discursos, obras científicas, sermões, etc., ainda carecer de estudos historiográficos que viabilizem a análise de seu papel na constituição destes reinos à luz de outras referências político-sociais importantes, como os senhorios (eclesiásticos e laicos), as cortes municipais, concelhos e pueblas.

O locus *da pregação*

Quando nos referimos aos frades mendicantes, temos de ter bem presentes duas coisas: em primeiro lugar, o imenso valor que a pregação passou a ter para o *modus vivendi* desses religiosos[8], cujas Ordens surgiram precisamente para dinamizar o adoutrinamento dos homens e mulheres que compunham a *societas christiana*, nos mais diversos reinos e cidades, tanto no Ocidente quanto no Oriente latinos. No caso particular dos frades franciscanos e dominicanos, a pregação não era apenas uma atividade acessória ao estado clerical/religioso do carisma que professavam, mas a condição própria de suas vidas; portanto, qualquer que tenha sido o empenho social em que eles se engajaram, a pregação constituiu a forma ordinária de manifestação desse engajamento[9].

---

de grande influência nas comunidades da cristandade ocidental e, nesse sentido, vemos mais as semelhanças do que suas diferenças internas.

6 Cf. ROBLES CARCEDO, Laureano. "El Studium Arabicum del Capitulo Dominicano de Toledo: antecedentes del Miramar de Ramon Llull". In: *Estudios Lulianos*. Vol. 24, 1980. p. 23-47; CAEIRO, Francisco da Gama. "Os primórdios dos Frades Pregadores em Portugal, enquadramento histórico-cultural". In: *Actas do II Encontro sobre História Dominicana*, III/1. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1984. p. 161-173; GARCIA BALLESTER, Luis. "Naturaleza y ciencia en la Castilla del siglo XIII. Los Orígenes de una tradición: los Studia franciscano y dominico de Santiago de Compostela (1222-1230)". In: *Arbor, ciência, pensamiento y cultura*. Número 604-5, 1996. p. 69-126; BACKMAN, Clifford. "The reception of Arnau de Vilanova's Ideas". In: WAUGH, Scott e DIEHL, Peter (org.). *Christendom and its discontents*. Exclusion, persecution and rebellion (1000-1500). Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 112-131.

7 Mais adiante, ofereço alguns detalhes da chegada e implantação dos conventos mendicantes em Castela-Leão e Portugal, com referências numéricas.

8 D'AVRAY, D. L. *The preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300*. Oxford, Clarendon Press, 1985; BÉRIOU, Nicole. *L'avènement des maîtres de la Parole*. La Prédication à Paris au XIIIe siècle. Paris, Institut d'Études Augustinennes, 1998. 2 vol.

9 LAMBERTINI, Roberto. "Governo ideale e riflessione politica dei frati mendicanti nella prima metà del Trecento" In *Etica e Politica: le teorie dei Frati mendicanti nel Due e Trecento*. Spoleto, CISAM, 1999, p. 231-277; IANNELA, Cecilia. "Predicazione domenicana ed etica urbana tra Due e Trecento" In *Predicazione e società nel medioevo*: riflessione etica, valori e modelli di comportamento.

Isso me leva ao segundo aspecto que gostaria de chamar a atenção: sendo a pregação o *ethos* característico desses religiosos itinerantes, e sendo a transformação da sociedade o seu grande objetivo, a preocupação com o espaço público, em particular com as instâncias governativas e os mecanismos do agir político, retinha grande parte de seu tempo. Esses frades começaram a teorizar a política como condição incontornável da missão de propor ações que acompanhassem uma série de mudanças sociais consideráveis que atingiram realidades políticas as mais diversas, como as monarquias ditas nacionais, os Estados oriundos das cruzadas, no Oriente, e as cidades comunais italianas: nos três casos, os frades pregadores precisaram não só propor formas de agir político, mas tiveram de construir um vocabulário político capaz de responder às especificidades de cada ambiente particular: e fizeram isso, sobretudo por meio da pregação[10].

Por isso, o título deste artigo é, com justiça, "quando o pregador ensina a governar" porque não é possível, ou pelo menos não é útil separar o elemento propriamente político, como o governo, daquele religioso, como a pregação, porque, em ambos os aspectos, é o discurso, enquanto palavra falada em público, que ocupa o lugar central[11]; e, no que tange à Baixa Idade Média, a mais evidente forma de discurso público é a pregação, que ocorria sempre dentro de um ambiente prioritariamente político, como uma praça pública ou uma corte régia[12]. E a pregação não se relacionava com o espaço político apenas porque acontecia dentro de um espaço público, mas porque sua finalidade era atingir o cerne da constituição mesma da comunidade receptora da mensagem. Aqui entra em cena uma pretensão acalentada desde os tempos de Agostinho de Hipona, mas que se tornou a obsessão dos frades mendicantes do séc. XIII: reformar a comunidade política a partir da reforma interior de cada cidadão, o que faz com que o papel social e político da pregação se afirme com maior ênfase e evidência (a pregação gera no ouvinte a consciência dos pecados, que gera o arrependimento, que gera a conversão)[13].

Atti/Proceedings of the XII Medieval Sermon Studies Symposium. Padova, 14-18 Luglio 2000. Pádua, Centro Studi Antoniani, 2002. p. 171-185. EVANGELISTI, Paolo. "I pauperes Christi e i linguaggi dominativi. I francescani come protagonisti della costruzione della testualità politica e dell'organizzazione del consenso nel bassomedioevo (Gilberto de Tournai, Paolino da Venezia, Francesc Eiximenis)" In *La propaganda politica nel Basso Medioevo*. Spoleto, 2002, p. 315-392.

10 THOMPSON, Augustine. *Revival preachers and politics in thirteenth-century Italy*. The Great Devotion of 1233. Oxford, Clarendon Press, 1992.

11 BÉRIOU, Nicole. "Un mode singulier d'éducation. La prédication aux derniers siècles du Moyen Âge" In *Communications*. Paris, 2002, vol. 72, p. 113-127.

12 RUSCONI, Roberto. "Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)" In VIVANTI, Corrado. *Storia d'Italia*. Intelletuali e potere. Annali 4. Turim, Giulio Einaudi Editore, 1981, p. 950-1035.

13 AMOS, T. L., GREEN, E. A. Et KIENZLE, B. M. *De ore Domini: preacher and word in the Middle Ages*. Kalamazoo, Medieval Institute Publ. 1989 (Studies in Medieval culture, 27); MUESSIG, Carolyn. "Sermon,

Desse modo, vemos que a pregação se envolveu com o estabelecimento de modelos de ação social que, quando levados a cabo, instauraram modificações consideráveis na organização comunitária; envolveu-se também com a legitimação política, deste ou daquele poder, dependendo do público ouvinte, e envolveu-se, particularmente, com as formas de controle social e com a resolução de conflitos[14]. No caso particular que pretendo discutir aqui, veremos a pregação e/ou o pregador sempre relacionados com a proposição de ações de governo, particularmente no governo dos reinos ibéricos, como Leão/Castela e Portugal.

Porém, devo antecipar que não acredito que os frades mendicantes residentes na Península Ibérica tenham apresentado qualquer característica exclusivamente ibérica no trato com os poderes públicos e no desempenho predicativo. Em primeiro lugar, porque esses frades compunham Ordens centralizadas e internacionais, cuja organização obrigava certa adequação regional/"nacional" aos padrões de comportamento universais de cada Ordem; em segundo lugar, porque as Ordens mendicantes eram Ordens itinerantes, o que colocava os religiosos num estado contínuo de movimento entre os mais diversos trabalhos de uma Ordem continental; em terceiro lugar porque, no que tange, pelo menos, aos grandes pregadores, esses religiosos eram formados em centros universitários "internacionais", como Paris, Oxford e Bolonha: a internacionalização das instituições de ensino colaborou para a exportação (ou difusão internacional) de recursos humanos e de obras literárias que serviram para difundir, nos mais diversos contextos, o ideário universitário mendicante. No caso ibérico, isso é bastante evidente: frades como Raimundo de Peñafort (c. 1180-1275), dominicano, e Juan Gil de Zamora (c.1241-c.1311), franciscano, podem ser tomados como exemplos de como a cultura erudita de centros acadêmicos importantes, como Bolonha e Paris, foi adaptada para os intentos pastorais das Ordens mendicantes e para os intentos políticos da Catalunha, no caso de Raimundo de Peñafort, e de Leão, no caso de Juan Gil de Zamora.

Interessante observar que o *locus* da pregação ocupava lugar destacado também nas preocupações de governo de homens como Afonso X (1221-1284). Tal aspecto pode ser observado, por exemplo, no Primeiro Livro, artigo III, das *Siete Partidas* (Primeira Partida):

---

preacher and society in the Middle Ages". In Journal of Medieval History. Amsterdan, vol. 28, 2002, p. 73-91.

14 MARTIN, Hervé. "Des prédicateurs français du bas Moyen Âge entre guerre et paix" In DESSI, Rosa Maria (org.). *Prêcher la paix et discipliner la société* - Italie, France, Angleterre (XIIIe-XVe s.). Turnhout, Brepols, 2005, p. 155-165; DESSÌ, Rosa Maria. "Pratiques de la parole de paix dans l'histoire de l'Italie urbaine" In DESSI, Rosa Maria (org.). *Prêcher la paix et discipliner la société* - Italie, France, Angleterre (XIIIe-XVe s.). Turnhout, Brepols, 2005, p. 245-277.

nesta obra, de cunho didático-legislativo, encontra-se delineado o papel do pregador no reino castelhano (Lei XLII):

> Sermonar deue el Perlado a los de su Obispado, tambien a los Clerigos, como a los legos e esta es la segunda manera de enseñamiento, que dize en la ley ante desta, que les deuen fazer por palabra. E la predicacion ha de ser de vna destas cosas: o de les mostrar, como sepan la creencia de la Fe, e como la entiendan, e como se guarden de pecar, despues que la entendieren: o como fagan penitencia de sus pecados, desque lo ouieren fecho[15].

A segunda maneira de ensinar, como expõe a Lei XLII, refere-se ao sermão, completando o que vem dito na Lei anterior, isto é, a primeira maneira, como no trecho se recorda, que corresponde ao exemplo que os prelados devem dar ("*E el enseñamiento e la predicacion, ha de ser en dos maneras. La vna, de palabra: e la otra de fecho*"). O sentido catequético e parenético é evidente, mas há que se pôr em evidência o lugar em que este aspecto é ressaltado, isto é, numa obra legislativa com preocupações políticas em que a figura régia, investida de autoridade jurídica, procura ordenar as leis que sustentam o reino. Os prelados pregadores despontam como agentes deste ordenamento social que se espera de todos os artifícios sócio-políticos do reino: o combate aos dissidentes religiosos ou a conversão dos ainda não cristãos ou até mesmo a contrição dos cidadãos-súditos cristãos são atitudes religiosas de um sistema político místico e global que referenda a pregação como mecanismo de formação das consciências em sua ação prática e o estudo dessas categorias não pode ser subvalorizado pela análise historiográfica.

Os mendicantes na Península Ibérica: alguns aspectos

A presença dos frades minoritas na Península Ibérica coincide com os primórdios da própria Ordem, pois, desde os primeiros anos da fundação, Francisco de Assis, no capítulo geral de 1219, decidiu enviar à península um grupo de missionários liderados pelo frade João Parente[16]. A primeira residência dos religiosos foi instalada na cidade de Toledo, nesse mesmo ano, e, a partir de Toledo, foram abrindo novas casas em Atienza, Madri, Molina de Aragão, Talavera de la Reina e Guadalajara, de modo que, até por volta de 1232, os minoritas

15 Las Siete Partidas del Rey D. Alfonso el Sabio, glossadas por el Sr. D. Gregorio Lopez por el Dr. Don Joseph Bernì y Català. Imprenta de Benito Monfort, 1767. vol. 1. p. 103-104.

16 Além das obras já referidas que tratam da instalação dos mendicantes em solo ibérico, remeto o leitor para estas outras: RUCQUOI, Adeline. "Los franciscanos en el reino de Castilla". In: DUARTE, José Ignacio de la Iglesia; GARCÍA TURZA, Javier e GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel (org.). *VI Semana de Estudios Medievales* (Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995). La Rioja: Instituto deEstudios Riojanos, 1996. p. 65-86; GOMES, Saul António. "As Ordens Mendicantes na Coimbra medieval: notas e documentos" In *Lusitania Sacra*. Lisboa, 2ª série, vol. 10, 1998, p. 149-215. PÉREZ-EMBID WAMBA, Javier. "Sobre el trasfondo social de la predicación mendicante en Castilla y León (siglo XIII)". In: *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*. Huelva, vol. 1, 2001, p. 103-136.

já contavam com cerca de 70 conventos organizados, então, em três províncias: Castela, Aragão e Santiago, o que nos permite ver que a expansão da Ordem alcançou boa parte da península.

Desde essa época, os frades de são Francisco travaram boas amizades com as famílias reais castelhana-leonesa e catalã-aragonesa; a própria rainha Berenguela, mãe de Fernando III e avó de Afonso X, foi a fundadora do convento de Valladolid: os minoritas se tornaram os mais procurados confessores das famílias régias peninsulares, como vemos, por exemplo, na escolha de frade Pedro Gallego[17] (c.1197-1267) para confessor do infante Dom Afonso, futuro Afonso X, de Castela/Leão. A proliferação de fundações minoríticas deve, então, ser interpretada à luz da própria expansão dos reinos de Fernando III/Afonso X, de Leão/Castela, e de Jaime I, de Catalunha/Aragão, que procuravam conquistar o sul da península, a Andaluzia, e iniciar aí a repovoação cristã do parte sul do Sistema Central.

Nesse caso, a dinâmica das fundações franciscanas acompanhou o movimento dos exércitos cristãos e teve por finalidade a recristianização da Andaluzia. Daí vemos que, desde 1243, os frades menores estiveram envolvidos no processo de dominação castelhana da Taifa muçulmana de Múrcia e não espanta constatar que o infante Dom Afonso, ao restaurar a diocese de Cartagena, em 1248, tenha indicado o mesmo frade Pedro Gallego para ser o primeiro bispo, indicação confirmada pelo papa Inocêncio IV, em 1250[18].

A relação dos franciscanos com as cortes ibéricas deve ser vista ainda sob o aspecto da grande orientação cultural/científica que marcou a conquista cristã das taifas muçulmanas de Múrcia e Toledo, em que reis, como Afonso X, primaram pelo aproveitamento da erudição artística e científica que os muçulmanos e judeus das taifas ibéricas cultivavam desde longa data: nesse mister, mais uma vez, o nome de Pedro Gallego desponta como um dos mais notórios. Como bispo de Cartagena, na ex-taifa de Múrcia, Pedro conciliou três dimensões de um mesmo apostolado, isto é, procurou reorganizar sua diocese, recristianizar a população e valer-se do imenso cabedal científico e artístico que caracterizava a antiga taifa para torná-lo acessível aos intentos intelectuais de Castela e, depois, de Aragão.

No que se refere aos frades dominicanos, na Península Ibérica, a situação não era muito diferente. Afinal, o convento principal da Ordem foi justamente fundado na cidade de Coimbra, antigo núcleo régio, de onde D. Afonso Henriques partiu com espírito conquistador para combater os muçulmanos na região de Algarves e aumentar o território do que veio a ser

17 MARQUANT, Hugo. "Pedro Gallego OFM (fallecido 1267) y la ciencia. Escritor, compilador, traductor? Una reflexión traductológica" In BUENO GARCÍA, Antonio (org.). *La labor de traducción de los franciscanos*. Madri, Editorial Cisneros, 2013, p. 127-144.

18 RUCQUOI, Adeline. "Los franciscanos en el reino de Castilla", op. cit., p. 71.

o reino de Portugal; como lembra Saul Gomes[19], Coimbra tornou-se um centro político de primeira grandeza, atraindo as mais altas hierarquias sociais e servindo de base para a família real. A fundação do convento, em 1227, evidencia a característica mais substancial da Ordem que era o alinhamento ideológico e institucional com a família reinante, como atesta o fato de as filhas de D. Sancho I, D. Teresa, casada com D. Afonso, rei de Leão, e D. Branca, terem sido as grandes beneméritas responsáveis pela fundação, a primeira, comprando o terreno e a segunda, fazendo construir o convento colocado sob o patrocínio de São Domingos.

Ora, a presença dos dominicanos já era sentida em Portugal desde 1218, na serra de Montejunto e, logo após, na cidade de Santarém, onde ergueram um convento. Desde esta época, os dominicanos aplicaram-se na pacificação de bispos e aristocratas em disputa, fato corriqueiro durante o reinado de Sancho II, o que nos faz perceber uma missão eminentemente política consignada à Ordem de São Domingos[20]. A darmos crédito a Frei Luís de Sousa, na *História da vida de S. Domingos*, podemos citar a licença que D. Pedro, bispo de Coimbra entre 1192-1232, concedeu ao frade Soeiro Gomes e aos religiosos da província hispânica dos Pregadores, documento considerado autêntico, publicado em latim e traduzido por Luís de Sousa, como acima foi referido:

> Pedro, humilde ministro da Igreja de Coimbra, ainda que indigno, a todos os fiéis de Cristo que habitam o bispado conimbricense e a todos aos que esta carta chegar e aos que ouvirem a sua leitura, saúde e bênção. Que seja do conhecimento de todos que nós havíamos concedido e concedemos ao senhor Soeiro, prior da Ordem dos Pregadores, e a todos os seus frades a licença de pregar por todo o bispado de Coimbra. E a partir de agora concedemos-lhe licença e poder de restringir e corrigir todos os excessos, a fim de que, pela graça de Deus, vós todos, pela pregação deles, melhor e mais facilmente, sejais conduzidos à fé católica. E acrescentamos que eles concedam a absolvição de quarenta dias aos pecados daqueles que acudirem à pregação deles, os ouvirem benignamente e obedecerem à sua prédica[21].

---

19 GOMES, Saul António. "As Ordens Mendicantes na Coimbra medieval: notas e documentos" In *Lusitania Sacra*. Lisboa, 2ª série, vol. 10, 1998, p. 149-215, p. 151.

20 MARQUES, Bernardino Fernando da Costa. *Mundividência cristã no Sermonário de Frei Paio de Coimbra*. Edição Crítica da "Summa Sermonum de Festiuitatibus" Magistri Fratris Pelagii Parui Ordinis Praedicatorum A.D. 1250 Cod. Alc. 5/CXXX-B.N. de Lisboa. Coimbra, Universidade de Coimbra, 2010, p. LI.

21 *Primeira Parte da História de S. Domingos particular do Reino, e conquistas de Portugal. Por Fr. Luis Cacegas da mesma Ordem e Provincia e Chronista della. Reformada em estilo e ordem e amplificada em sucessos e particularidades por Fr. Luis de Sousa filho do Convento de Bemfica*. Lisboa, Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1767, p. 64: "Petrus Collimbriensis Ecclesiae Minister humilis, licet indignus: universis Christi fidelibus per Collimbriensem Episcopatum commorantibus ad quoscunque istae literae peruenerint, et illis qui eas legere audierint salutem et benedictionem. Universitati vestrae notificetur, quod nos concessimus, et concedimus Domno Suerio de Ordine Praedicatorum Priori, et omnibus suis Fratribus licentiam praedicandi per totum Collimbriensem Episcopatum. Et adhuc concedimus ei licentiam et potestatem compellendi et corrigendi omnes excessus, quatenus Dei gratia vos omnes per eorum praedicationem melius et facilius ad fidem Catholicam vos valeant perducere. Et etiam addimus, quod ipsi vobis concedant absolutionem peccatorum vestrorum quadraginta dierum: de illis dicimus qui ad praedicationem eorum venerint et eos benigne audierint et eorum praedicationem exaudierint".

O teor do documento remete-nos para o caráter performativo dos sermões[22] e, ao mesmo tempo, para a interferência social que o pregador podia vir a conquistar numa cidade régia, como Coimbra. Soeiro Gomes viu-se investido de amplos poderes, haja vista que "corrigir excessos" só fazia parte do mister de pregador de maneira exortativa (o poder da palavra), não efetiva ou coercitiva, como vemos no texto. Este religioso, no dizer de Bernardino da Costa Marques[23], tomou ao pé da letra o mandato episcopal e, inflamado de zelo, decretou penas pecuniárias e castigos corporais aos muçulmanos e judeus, atitude, sem dúvida, ousada, pois, a legislação da época reservava ao poder monárquico ações como esta, o que forçou o rei Afonso II a escrever às cidades do bispado coimbrão para anular os decretos do frade.

Apesar de um ou outro incidente como esse, os frades caíram nas boas graças das infantas e de outros aristocratas, angariando sempre a boa acolhida dos núcleos principais do poder português. A partir de Coimbra, os dominicanos estenderam a sua ação predicativa para outras cidades portuguesas (Porto, em 1238; Lisboa, em 1241; Elvas, em 1267; Guimarães, em 1270; Évora, em 1286), destacando-se, entre seus efetivos, o frade Paio de Coimbra, reconhecido internacionalmente como exímio pregador. Segundo Maria Cândida Monteiro Pacheco[24], Paio de Coimbra, em seus sermões, optou por uma exegese bíblica que ressaltou a fundamentação da compreensão dos mistérios da fé, pois esperava oferecer uma alternativa segura à *pravitas haeretica*, o que ratifica a referência acima citada e reafirma o envolvimento dos frades Pregadores no combate à dissidência religiosa: nos termos da carta de Pedro de Coimbra, restingir e corrigir excessos e conduzir à fé católica.

As referências biográficas de alguns desses primeiros pregadores mendicantes ibéricos nos permitem conhecer aspectos de sua formação escolar: sabemos que todos eles, antes de receberem a aprovação formal para pregar, precisavam passar pelas escolas que funcionavam

---

22 Prefiro não entrar nos meandros dos debates teóricos sobre a *perfomance* da oralidade medieval e, particularmente dos sermões, até porque está não é a finalidade da matéria aqui tradada; o termo foi utilizado em seu sentido retórico antigo, isto é, enquanto desempenho em uma exibição pública ou capacidade de um orador impor-se diante de um público, arrancando dele os efeitos esperados. Para as referências bibliográficas, conferir as obras já citadas: AMOS, T. L., GREEN, E. A. Et KIENZLE, B. M. *De ore Domini: preacher and word in the Middle Ages*. Kalamazoo, Medieval Institute Publ. 1989 (Studies in Medieval culture, 27) e MUESSIG, Carolyn. "Sermon, preacher and society in the Middle Ages". In Journal of Medieval History. Amsterdan, vol. 28, 2002, p. 73-91; para uma discussão mais teórica sobre a performance dos sermões, remeto o leitor para o texto de KINZLE, B. M. "Medieval Sermons and their performance: theory and Record". In: MUESSIG, Carolyn (org.). *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002. p. 89-124.

23 MARQUES, Bernardino Fernando da Costa. *Mundividência cristã no Sermonário de Frei Paio de Coimbra*, op. cit., p. LII.

24 PACHECO, Maria Cândida Monteiro. "Exegese e Pregação em St. António de Lisboa e Frei Paio de Coimbra" In *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*. 1ª ed. Porto, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990, p. 1297-1308.

nos conventos da própria Ordem, sendo, portanto, muitas e espalhadas pelas regiões atendidas pelos religiosos; aqueles que se notabilizavam por um talento maior ou por uma mais sofisticada capacidade de aprender eram enviados a centros mais importantes, às universidades mais prestigiosas no campo da teologia e da retórica, como é o caso de Paris e Bolonha. É desse ponto de vista que podemos ver que os frades pregadores constituíam propriamente aquilo que chamamos de "elite intelectual" já que fizeram do sistema escolar o lugar ordinário de sua preparação e ponto de partida de sua inserção no mundo.

Ora, o ambiente universitário do século XIII, a julgar por Paris e Bolonha, estava exposto aos temas políticos da última hora, como por exemplo, a definição da melhor forma de governo. Esse assunto se tornou mais propalado depois que a *Política* de Aristoteles passou a ser recebida, a partir da tradução de Guilherme de Moerbecke (c. 1260)[25], por importantes pensadores mendicantes, como Alberto Magno e Tomás de Aquino. Mas, mesmo antes da recepção da *Política* aristotélica, os frades estavam dedicando esforços para teorizar o governo, mesmo que em bases agostinianas, como vemos, por exemplo, na obra de Vicente de Beauvais (1190-1264) e Gilberto de Tournai (+1284). No caso desses dois últimos, a questão ultrapassava o âmbito da teoria para se tornar prática social, já que foram autores de dois importantes espelhos de príncipes e, ao mesmo tempo, participaram da administração do reino, como funcionários de corte[26].

Já faz alguns anos que Jean-Philippe Genet[27] e Jacques Le Goff[28] observaram a participação dos mendicantes, principalmente os dominicanos, naquilo que se pode chamar de 'academia política' de Luís IX, reunida em Paris, no Convento de Saint Jacques, para a qual o mestre geral Humberto de Romains (1200-1277) disponibilizou os religiosos e os cofres públicos proporcionaram a aquisição de livros para o impressionante acervo bibliográfico sobre política que serviu de base para obras do supracitado Vicente de Beauvais. Se os frades se puseram à disposição dos reis e dos projetos de dominação territorial é porque tinham como sua a missão de melhorar a sociedade por meio da pregação e da atuação política:

25 KRETZMANN, Norman, KENNY, Anthony, PINBORG, Jan. (org.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 45-98.

26 De fato, Vicente de Beauvais compôs, em 1263, o *Tractatus de morali principis institutione*, a pedido do rei Luís IX, de França, de quem o frade era conselheiro e pregador; o frade Gilberto de Tournai, a pedido do mesmo rei, a quem também servia em funções oficiais na corte, compôs, em 1259, a *Eruditio regum et principum*. Ambas as obras fazem parte daquilo que se convencionou chamar de espelho de príncipes e, no que tange sobretudo a Vicente de Beauvais, vemos uma rápida disseminação da obra para além dos espaços regidos pelos reis capetíngios, incluindo, ainda no século XIII a Península Ibérica, esforço empreendido pelos frades de sua Ordem que já trabalhavam nas cortes hispânicas.

27 GENET, Jean-Louis. "Saint Louis: le roi politique" In *Médiévales*. Paris, vol. 34, 1998, p. 25-34.

28 LE GOFF, Jacques. "Portrait du roi idéal" In *L'Histoire*. Paris, vol. 81, 1985, p. 71-76.

vemos isso pelo elenco variado de obras escritas para propor modelos ideais de sociedade perfeita[29].

Acredito que os frades não estavam projetando um Estado, no sentido moderno, isto é, centralizado, detendo o uso legítimo da violência e amparado pela racionalidade de leis escritas. Eles estavam exercendo a função de pregadores e, como tal, também eram homens da academia: concebiam um mundo melhor e tentavam convencer as pessoas a executar seus planos. Na verdade, no meu entender, os frades não estavam ajudando a construir um Estado nacional, mas uma sociedade cristã global que fosse capaz de antecipar a parusia: tanto é que as principais frentes de atuação predicativa foram a pregação anti-herética e a luta verbal contra os muçulmanos.

Sucede que a ação político-pastoral dos frades veio bem a calhar com a política expansionista dos reis ibéricos e a questão muçulmana teve muito a ver com isso. Não gostaria de entrar no debate sobre a construção dos Estados cristãos ibéricos, problema já discutido por Paolo Evangelisti; em primeiro lugar, porque a historiografia passa por um período de reavaliação do significado social das instituições estatais e, em segundo lugar, porque os mendicantes, apesar de servirem aos reis, serviam do mesmo modo a outros tipos de poderes, muitas vezes opostos ao que chamaríamos de Estado. Penso que, para além da questão estadista, precisamos voltar o olhar para o aspecto político mais amplo que inclui desníveis de autoridade e assimetrias de poder e que está fundamentalmente ligado ao ordenamento social[30]. Os mendicantes escolheram servir aos reis, aos papas, aos imperadores, príncipes e potentados porque quiseram influenciar o espaço político, aí incluso o núcleo do governo que exerce efeitos concretos sobre a vida dos homens e mulheres comuns, esses sim, expostos à sua ação pastoral, como pregadores.

A partir das discussões universitárias, a monarquia apresentou-se como a melhor forma de governo e, conforme creio, a estreita relação dos frades mendicantes com as universidades foi determinante para que eles voltassem o olhar e a pena para o estudo do

29 Penso, por exemplo, nos sermões que Alberto Magno pronunciou na cidade de Augusta ou em Giordano de Pisa, na cidade de Florença (1302-1307). O que Tomás Campanella descreveu em sua A cidade do Sol (1602), de certa forma já pode ser visto nas obras e sermões de seus confrades dos séculos XIII e XIV.

30 Parto do pressuposto, já discutido por Claude Lefort e Pierre Clastres, de que nem toda relação de poder constitui uma relação política, pois esta última não é um marcador pan-social, como o poder parece ser. A ação política, nesse caso, apresenta-se como construção e negociação das instâncias de poder, permanecendo aberta à indeterminação e abarcando uma série muito alargada de sujeitos históricos, não apenas homens de poder institucional ou políticos profissionais; é nesse sentido que falo em desníveis de autoridade e assimetrias de poder, entendendo que o político está na diferença. LEFORT, Claude. *Desafios da Escrita Política*. São Paulo, Discurso Editorial, 1999; ROSANVALLON, Pierre. *Por uma história do político*. Trad.: Christian Edward Cyrill Lynch. São Paulo, Alameda, 2010; CLASTRES, Pierre. Sociedade contra o Estado. Pesquisas de antropologia política. Trad.: Theo Santiago. São Paulo: Cosacnaify, 2012.

governo monárquico e para o trabalho na corte dos reis. Na minha opinião, a entrada dos mendicantes nas cortes se deve também, como disse, ao aspecto predicativo: a corte, como núcleo de governo, favorece a presença dos pregadores para orientar e corrigir: os frades não são teóricos do poder, mas práticos. Como nota Paolo Evangelisti[31], os minoritas passaram a servir à corte régia de Afonso X justamente nos momentos de maior dificuldade e desafios que o reino de Leão/Castela enfrentava na metade do século XIII, ao querer estabelecer o domínio real em vastas porções da península e, inclusive, fora dela, incluindo aí os conflitos entre Afonso e o infante Dom Sancho, pela sucessão ao trono; nessa mesma época, no reino de França, os minoritas estiveram igualmente servindo à corte régia durante os problemas que Luís IX enfrentou antes e depois da VII cruzada e as resistências que sofreu dos senhores laicos e eclesiásticos que pretendiam limitar sua autoridade para além dos antigos domínios.

Os frades menores, de maneiras diversas, elegeram as cortes régias como campo ordinário de ação pastoral e a lida política como expressão de seu empenho predicativo característico. Se se procura analisar esse aspecto pelo viés da utilidade, ver-se-á que os frades acabaram por fornecer aos reis um discurso que veio a legitimar o poder régio; porém, se se olha pelo viés da prática social, vê-se que os frades, a despeito de legitimar um sistema de governo, estavam empenhados em construir uma linguagem de dominação que correspondia à sua ética e aos seus propósitos. É nesse sentido que se pode ver que a linguagem política de fins da Idade Média apresentou-se muito dependente do vocabulário tecido pelos pensadores mendicantes, sobretudo naquilo que eles ajudaram a definir como *bem comum* e *utilidade pública*. Dentro dessa perspectiva, destacaram-se os frade Paio de Coimbra e Juan Gil de Zamora.

Juan Gil de Zamora

Este frade minorita, nascido em 1241[32], é um eloquente exemplo de um letrado polivalente do século XIII: autor de uma vasta obra que trafega pela historiografia, música, medicina, biologia, poesia, sermões, enciclopédias, panegíricos; é, no sentido clássico da palavra, um polígrafo; por volta de 1269, entrou para o convento dos minoritas de Zamora, às margens do rio Duero e foi, pouco depois, enviado a estudar em Paris, no centro de estudos internacional (*Studium Generale*) dos franciscanos da universidade parisiense. De esta época,

31 EVANGELISTI, Paolo. "I pauperes Christi e i linguaggi dominativi. I francescani come protagonisti della costruzione della testualità politica e dell'organizzazione del consenso nel bassomedioevo (Gilberto de Tournai, Paolino da Venezia, Francesc Eiximenis)". In *La propaganda politica nel Basso Medioevo*. Spoleto, 2002, p. 315-392.

32 DACOSTA, Arsenio. "El rey virtuoso: un ideal político del siglo XIII de la mano de Fray Juan Gil de Zamora" In *Historia, Instituciones, Documentos*. Sevilha, vol. 33, 2006, p. 99-121.

datam a convivência de Juan Gil com o renomado mestre Boaventura de Bagnorégio (+1274) e a proximidade com Roger Bacon (1214-1294). Segundo historiadores modernos, como Manuel de Castro e Arsenio Dacosta, Juan Gil, já com o título de doutor (*doctor*), retornou à Península Ibérica em 1278 e voltou a morar no convento de Zamora, tornando-se o responsável pela docência no dito convento (na linguagem canônica de então, tornou-se *lector*).

A julgar pelas referências de suas obras, este frade também entrou para a convivência com a corte de Afonso X, de Castela/Leão, responsabilizando-se também pela educação do infante D. Sancho. Nos prólogos de algumas de suas obras, como o *Liber de Iesu et Maria*, Juan Gil se intitula *scriptor suus*, ou seja, escritor de Afonso X, a quem dedica a obra. Assim se pode ler no prólogo de sua grande obra política, dedicada a D. Sancho (*Liber de preconiis Hispaniae*):

> A seu Sereníssimo Senhor, o infante Sancho, filho mais velho e herdeiro do ilustríssimo Afonso, rei de Leão e de Castela, de Toledo e de Vandália, e poderoso senhor de Vizcaya, seu humilíssimo escritor, frade Juan Gil, frade menor, em Zamora, doutor indigno. Larga, feliz e próspera vida e reinado[33].

A função de preceptor do jovem infante deu condições de colocar o dito frade numa posição social privilegiada, pois, como ele mesmo nota, a relação entre preceptor e príncipe herdeiro mostrou sua validade desde a época em que Aristóteles educava o jovem Alexandre da Macedônia. A evocação do exemplo de Aristóteles e Alexandre é aqui um grande indício da postura política dos franciscanos, de modo geral, e de Juan Gil, de modo particular: não se tratava apenas de ensinar a filosofia ao futuro governante, ou de adestrá-lo nas lidas da inquirição acadêmica, mas de aproximar o ato político ao percurso científico, no sentido aristotélico do termo. Como sabemos, as escolas de tradução da Península Ibérica estavam tornando acessíveis as obras científicas de Aristóteles justamente nessa época; em Paris, por volta da década de 1270, essas mesmas obras foram proibidas de serem comentadas, mas entre os estudiosos ibéricos, como é o caso dos franciscanos de Zamora, essa oposição ao pensamento aristotélico nunca aconteceu e, portanto, a metáfora de Aristóteles e Alexandre Magno é indicativa da postura política particular dos minoritas e da corte de Afonso X, qual seja, o uso da ciência como suporte do bom governo.

Juan Gil terminou seu *De preconiis Hispaniae* em 1278, justamente no ano em que as Cortes confirmaram Sancho IV como legítimo herdeiro e como co-regente junto a seu pai, Afonso X. Na posição de preceptor do futuro rei, o frade de Zamora compôs uma obra que não

[33] Id., p. 102.

deve ser lida apenas como exemplo de espelho de príncipe, como, de fato, o é, mas como parte de uma obra política de maior envergadura. Afinal, Juan Gil não procurava exortar o príncipe a viver virtuosamente, no sentido ascético, mas agir politicamente, desde a perspectiva de uma estratégia de governo que concebia a virtude com uma boa dose de pragmatismo[34]. As virtudes, obviamente, continuam ocupando lugar central, mas percebemos que ele confere um significado menos dependente do modelo isidoriano: a virtude faz do rei uma referência para os cidadãos, uma referência que tende a ser mais incontestável quanto mais evidente for (é nesse sentido que falo em pragmatismo). Por isso, compartilho a opinião de Arsenio Dacosta que afirma que Juan Gil prefere trabalhar com a questão das virtudes desde uma compreensão ética e não apenas teológica: e unir a pregação à efetiva análise de governo não deixa de ser ato de um pregador da penitência, donde o ataque à condescendência régia com os judeus e muçulmanos, a pesada carga tributária e os problemas na execução da justiça.

Mas, justamente aqui começam os problemas: nossa tendência é ler os tratados políticos à luz da existência de um Estado ou, no mínimo, supondo a ideia de um Estado que possa ordenar a sociedade. Em muitos casos, as obras dos mendicantes foram interpretadas como parte de um processo de centralização estatal que, na Península Ibérica, começou no século XIII e que se foi afirmando gradualmente até o século XV, com os Reis Católicos: na historiografia portuguesa mais recente, vemos isso em Saul António Gomes[35], José Marques[36] e Bernardino Fernando da Costa Marques[37]. Ora, sem querer invalidar esses procedimentos historiográficos, prefiro interpretar o empenho político dos minoritas não como parte do processo de centralização castelhana-leonesa, mas como expressão da ação política enquanto construção e negociação de instâncias de poder.

É certo que Juan Gil pretendeu atuar junto aos reis, mas seu intento nem sempre coincidiu com as posições dos mesmos reis que ele procurava influenciar: o mesmo seja dito dos próprios reis. Além disso, ter um projeto político não exige que se tenha em mente um

34 Ora, desde, pelo menos, Isidoro de Sevilha (+636), vemos traçado um retrato de rei que parte de uma compreensão moral estritamente condicionada pela aquisição de virtudes, já que a origem do poder entre os homens e, por conseguinte, a origem do reino residiria no pecado ou na incapacidade humana de agir bem por vontade própria. Cf. NEDERMAN, Cary J. "Nature, sin and the origins of society: the Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought" In *Journal of the History of Ideas*. Philadelphia, vol. 49, n. 1, 1988, p. 3-26; SASSIER, Yves. *Royauté et idéologie au Moyen Âge*. Paris, Armand Colin, 2002, p. 105-113; SENELLART, Michel. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. Trad.: Paulo Neves. São Paulo, Ed. 34, 2006, p. 69-72.

35 GOMES, Saul António. "As Ordens Mendicantes na Coimbra medieval: notas e documentos". In: *Lusitania Sacra*. Lisboa, 2ª série, vol. 10, 1998, p. 149-215.

36 MARQUES, José. "A pregação em Portugal na Idade Média. Alguns aspectos" In *Via spiritus*: Revista de História da Espiritualidade e do sentimento religioso. Porto, vol. 9, 2002. p. 317-347.

37 MARQUES, Bernardino Fernando da Costa. *Mundividência cristã no Sermonário de Frei Paio de Coimbra*. Edição Crítica da "Summa Sermonum de Festiuitatibus" Magistri Fratris Pelagii Parui Ordinis Praedicatorum A.D. 1250 Cod. Alc. 5/CXXX-B.N. de Lisboa. Coimbra, Universidade de Coimbra, 2010.

Estado ou que se pense que é necessário haver instituições precisas. O político transborda a política e se constrói a partir de assimetrias de poder que atuam dentro da ordem social.

Essa é, a meu ver, a via que torna possível que de um mesmo pregador que, numa obra laudatória como o *De preconiis Hispaniae*, escreve que o rei deve:

> corrigir os tiranos, consolar os aflitos, ensinar os povos, induzir ao temor os malfeitores, libertar os clérigos, humilhar os soberbos, proteger os humildes, ser morigerado nos costumes, fervoroso na complacência, moderado nas alianças e clemente com o delito (...)[38]

pode, sem problema algum, em meio a um sermão, acusar o rei e os senhores, de serem a ruína do reino. Isso porque não são as instituições que importam, mas a sua finalidade. Disso resulta, por exemplo, a reprimenda presente no sermão *Pro curiis magnatorum*, intitulado *Diligite iustitiam qui iudicatis terram*.

> Os reis, príncipes e barões, mais do que os demais homens, não obedecem ao criador. Estes com frequência são duros blasfemadores do nome cristão, violadores temerários das igrejas e da liberdade das igrejas, invasores sacrílegos do patrimônio do crucificado; com ousadia temerária, lançam a mão sobre as pessoas eclesiásticas, e à procura dos bispos, capturam os clérigos, levam-nos, machucam-nos e, condenando-os à morte torpíssima, os trucidam. [...] protegem e defendem os judeus, inimigos da cruz de Cristo, preferem-nos aos cristãos nos negócios régios, no pagamento das taxas, nas coletas, na tributação e distribuição fiscal, na cunhagem de moedas, no aluguel das coisas, nas atividades portuárias, em todos os outros misteres, pospõem os fiéis aos infiéis pela autoridade e poder régios, subvertendo e abandonando a fé cristã e estarrecendo as almas. [...] Os reis de nosso tempo não reinam, ao contrário, devastam os reinos, submetem a si os povos, impõem duros, pesados, onerosos e insuportáveis impostos, criam novos costumes contra as liberdades e a justiça dos povos. Se alguém tiver um belo cavalo ou uma filha bonita ou outra coisa desejável e o rei ficar sabendo disso, rapidamente virá a perder aquilo que ele deseja. Tantas concubinas possuem (e não só cristãs, mas também judias e sarracenas), quantas agradam a seus olhos [...]. Reis, príncipes e poderosos estão tomados de desejos e libido e, perturbada a ordem da razão, enfraquecem a força dos julgamentos e, repleto de injúrias, os costumes são tomados violentamente no lugar da justiça e, chamados a satisfazer a justiça[39].

---

38 Apud DACOSTA, Arsenio. "El Rey virtuoso", op. cit., p. 103.

39 Apud WAMBA, Javier Pérez-Embid. "Sobre el trasfondo social de la predicación mendicante en Castilla y León (siglo XIII)" In *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*. Vol. 1, 2001. p. 103-136. p. 119-120: neste artigo, o autor transcreve os principais excertos de sermões com teor político de Juan Gil de Zamora. Malgrado a importância deste pregador, seus sermões, quase totalmente, à espera de edição crítica, sendo consultáveis, portanto, na forma de manuscritos. Tomamos contato, após a escrita do presente artigo, com a primeira edição crítica de sete de seus sermões, publicada por F. LILLO REDONET, *Sermonario de Juan Gil de Zamora*. Estudio Preliminar, edición, traducción y comentário de sietede sus sermones. Ihoannes Aegidii Zamorensis Opera Omnia. Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos, 2011. Deste mesmo editor, especialista na pregação egidiana, remeto o leitor para o artigo: LILLO REDONET, Fernando. "Las colecciones de sermones de Juan Gil de Zamora (OFM) (ca. 1241-ca. 1318): el Liber Sermonum y el Breviloquium sermonum virtutum et vitiorum". In: *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*. Núm. 1, 2011. p. 83-102.

Este trecho costuma levar o historiador moderno à imediata associação com a literatura conhecida como espelho de príncipe ou com os elementos discursivos de obras como o *Policraticus*, de João de Salisbury (+1180). A meu ver, a preocupação política de Juan Gil de Zamora alcança uma dimensão muito maior. Lendo este sermão à luz da obra *De preconiis Hispaniae* de 1278, percebe-se que o frade questionava o procedimento principesco em matéria de tributação e estratégia de governo. Por trás da tradicional evocação de argumentos eclesiais estava o desejo de sanear as transações públicas que envolviam, na ocasião, gentes diversas e, segundo o pregador, estrangeiras em relação ao reino. O pragmatismo de que acima se falava alcança neste sermão a sua concretude. Juan Gil é um frade pregador, se ele pensa a política, pensa-a enquanto pregador. Portanto, se diante dos possíveis revezes que sua atuação social vier a causar ele tiver que escolher entre o louvor ao Estado e a fidelidade à prédica, acredito que ele não hesitaria em optar pela prédica, porque, na sua opinião, um reino não se constrói com instituições, mas com homens comprometidos com a ética pública e com a moral religiosa.

Paio de Coimbra

Há pouco aludi à importância do Convento de São Domingos, na cidade de Coimbra, onde funcionava uma escola conventual (*studium*) bastante eficiente que, inclusive, rivalizava com o famoso Mosteiro de Santa Cruz naquilo que tinham de centro intelectual de referência. O *studium* dominicano de Coimbra servia de propedêutico ao *studium generale* da mesma Ordem sediado na Universidade de Paris, o que reafirma a proximidade entre os religiosos de um e outro lado dos Pirineus[40]. Ali destacou-se frei Paio o Parvo (c.1195-1249), egrégio pregador, que nos legou algumas centenas de sermões que foram compilados na *Summa Sermonum de Festivitatibus*. As informações biográficas deste erudito frade Pregador são muito exíguas e relatadas, na versão mais antiga, nas *Vitae Fratrum*, um compêndio hagiográfico sobre os primeiros frades da Ordem dominicana que Gerardo de Frachet, em 1260, compilou a pedido do Mestre geral, Humberto de Romans. Gerardo noticia a longa dedicação de Paio (*Pelagius Hyspanus*) ao ofício da pregação e confissão, no reino de Portugal, mais precisamente no convento de Coimbra; tendo vivido em santidade, passou a fazer numerosos milagres após sua morte, sobretudo a partir do momento em que sua sepultura

40 Remeto o leitor para as já aludidas obras de Saul António GOMES, "As Ordens Mendicantes na Coimbra medieval: notas e documentos", op. cit., 157-168, e de Bernardino F. da Costa MARQUES, *Mundividência cristã no Sermonário de Frei Paio de Coimbra*, op. cit., p. XLIX-LIV.

começou a exalar um suave perfume[41]. Supõe-se que Paio, na adolescência, frequentara a escola conventual de Santa Cruz, pois os historiadores acreditam que sua entrada na Ordem dos Pregadores foi tardia, já sendo ele adulto. Seja como for, a coletânea de sermões que foi preservada na cópia manuscrita da biblioteca do Mosteiro de Alcobaça nos dá a conhecer um excelente erudito que, em fazendo sermões, agregou farto conhecimento do *Decretum Gratiani* e das *Decretales Gregorii IX*, como refere Bernardino Marques[42], levando-o a supor que o dito religioso especializou-se no *Studium* de Bolonha, cidade famosa no campo jurídico, onde os dominicanos mantinham outro importante centro de formação. Além do aspecto jurídico de suas citações, percebe-se também o peso da matriz retórica aristotélica, presente nos sermões, por meio da autoridade da *Summa Aurea*, de Guilherme de Auxerre, muito influente nas escolas dos frades no século XIII.

O período inicial da atuação de Paio de Coimbra coincidiu com o começo do reinado de Sancho II que, aos treze anos de idade, sucedeu ao pai, Afonso II, como rei de Portugal. Momentos turbulentos marcaram esse reinado que terminou com uma guerra civil e a luta pela legitimidade de Sancho, considerado indigno de governar e, por isso, contestado por boa parte da aristocracia laica e eclesiástica. O sermonário de frade Paio, ao que tudo indica, evoca outra sorte para o malfadado rei, conhecido por sua generosidade para com as casas religiosas. Bernardino Marques acredita que o Primeiro sermão da festa de São João e Paulo trata justamente do reinado de Sancho, quando o pregador toma por tema o versículo *rex iustus erigit terram, vir avarus destruet eam* (Prov. 29) [o rei justo eleva a terra, o homem avaro a destrói].

De fato, o sermão propõe uma interpretação das figuras históricas de Constantino I (272-337) e Juliano (330-363), o apóstata, considerando o primeiro *rex piissimus*, por ter cumulado a Igreja de privilégios, e o segundo, *pessimus, avarissimus* e *cupidissimus*, por ter querido destruir a Igreja, tirando dela o seu patrimônio. As vidas dos santos João e Paulo, dois soldados romanos martirizados durante a perseguição do imperador Juliano, em 362, são evocadas pelo pregador a fim de contrastar dois tipos de monarcas diferenciados pela piedade/impiedade que se traduz pelo respeito/desrespeito pelas coisas eclesiásticas, tema este bastante candente na política régia de Portugal, naquele momento: ora, a historiografia portuguesa registra vários posicionamentos do rei Afonso II, pai de Sancho, contra os

41 REICHERT, B. M. (org.). "Fratris Gerardi de Fracheto O.P. Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum necnon Cronica Ordinis ab anno MCCIII usque ad MCCLIV". In: *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*. Vol. 1. Louvain: Charpentier e Schoonjans, 1896. p. 295-296.

42 MARQUES, Bernardino Fernando da Costa. Mundividência cristã no Sermonário de Frei Paio de Coimbra, op. cit., p. XIV-XVII.

privilégios de certos bispados e mosteiros, motivo pelo qual sofreu sanções canônicas, inclusive exaradas pelo papa Honório III. Apesar de Afonso ter encerrado seu governo reconciliado com a Cúria romana e com os prelados de seu reino, permaneceu o temor de haver reis menos zelosos em relação às coisas espirituais e, portanto, menos dóceis aos clérigos, seus protetores.

Não acredito que Paio estivesse fazendo de seu sermão um panfleto político, até porque a *Summa Sermonum* não nos oferece uma coletânea de sermões pregados, mas predicáveis, isto é, uma coleção de modelos de sermões para o uso de pregadores menos peritos e que fariam deste manual o devido uso quando tivessem de conduzir prédicas nas principais festas do ano litúrgico. Este fato tira qualquer realismo que se queira dar ao texto em si. No entanto, permanece o fato de que Paio de Coimbra, ao detratar Juliano, o infeliz imperador que sonhou restaurar a antiga ordem de um império romano pagão, ofereceu o retrato de um bom rei que irá, como diz o versículo que encima o sermão, "elevar sua terra" caso manifeste as virtudes imprescindíveis: idade adequada (uma menção à minoridade de Sancho II?), sabedoria, justiça, verdade, boa companhia, bom humor, generosidade, oração frequente, sobriedade, vida operosa e humildade.

Como vimos no sermão de Juan Gil de Zamora, estes temas são tradicionalmente ligados à matéria dos espelhos de príncipes, bastante antigos nas práticas letradas cristãs, atestados em obras de Agostinho de Hipona, Gregório Magno, Isidoro de Sevilha, Jonas de Orléans, João de Salisbury e tantos outros, antes e depois de Paio de Coimbra, como Egídio de Roma (*De regimine principum*, escrito entre 1277-1279), talvez o mais famoso autor de espelho de príncipe. Chamo a atenção para a coincidência cronológica e para a proximidade institucional entre a obra de Paio e os diversos espelhos de príncipes que os frades mendicantes, sobretudo em Paris, estavam a compor nas décadas centrais do século XIII. Vicente de Beauvais esteve entre os mais destacados dominicanos que, ao lado do rei capetíngio Luís IX, puseram em funcionamento a academia política do Convento de Saint Jacques. A ambição primeira dos frades da corte era oferecer ao reino uma coletânea de obras que contivesse a súmula de todo conhecimento bíblico e patrístico relativo à natureza e finalidade do poder político, particularmente o monárquico, que fosse capaz de orientar os governantes no exercício de seu ministério: na obra de Vicente de Beauvais pode-se encontrar, inclusive, a expressão *scientia civilis* para indicar a dinâmica dos tratados compostos pelos frades a serviço do Estado. Essa produção letrada e bastante erudita dos frades notabilizou-se por vários *specula principum*, como o que Gilberto de Tournai, um franciscano, compôs para o mesmo rei Luís de França, em 1259.

Historiadores e críticos, como Ana Isabel Buescu[43], consideram os espelhos de príncipes como um gênero de discurso concretamente político e, como tal, não pode ser deixado de lado quando se pretende estudar o pensamento político de períodos como o medieval. É um gênero que conhece uma longa duração, o que nos força a ver a permanência de certas estruturas compositivas, como a exemplaridade moral dos fatos narrados e a autoridade dos textos antigos e bíblicos. Ao mesmo tempo em que é um veículo de afirmação do poder monárquico é também um instrumento de propaganda, devendo ser considerado para além do aspecto de tratadística moral: nos espelhos encontramos normas, evidentemente, mas a normatividade, na grande maioria dos casos, não aparece desconectada de uma observação mais concreta da realidade social, pois o autor, ao passo que projeta um príncipe ideal, o coloca num ambiente bastante real e, nesse caso, o "príncipe sonhado" também exerce pressão sobre a sociedade, sobretudo a aristocrática, muito sensível à literatura de corte.

Dada a importância que a matéria dos espelhos principescos exercia nos contextos sociais os mais diversos, pode-se afirmar que se trata de uma prática social, muito mais do que uma normatividade pura e simplesmente. As obras de Vicente de Beauvais e de Juan Gil de Zamora, acima citadas, propõem uma tomada de posição muito particular de cada autor: eles seguem a *máquina do gênero*, para usar uma expressão cara a Alcir Pécora[44], mas se posicionam concretamente diante de um príncipe real que eles esperam educar. Interessante, nesse caso, é que os espelhos eram lidos por outros membros da corte o que, em certa medida, nos possibilita enxergar também a cultura cortesã. A normatividade dos espelhos aponta para uma codificação de práticas sociais e políticas mais amplas, já que vemos a influência destas obras em discursos muito diferentes, como poemas, novelas de cavalaria, hagiografias e sermões, como os exemplos de Juan Gil de Zamora e Paio de Coimbra nos mostraram.

O que quero destacar não é propriamente o conteúdo da mensagem veiculada, o que é também importante, mas o funcionamento dos sermões e, ao mesmo tempo, dos espelhos como matéria de sermões e vice-versa, na sociedade de época: pessoas concretas estavam expostas à mensagem pregada e aos efeitos da prédica nas manifestações cotidianas e nas

43 BUESCU, Ana Isabel. "Um discurso sobre o príncipe: a "pedagogia especular" em Portugal no século XVI". In: *Penélope*. Vol. 17, 1997, p. 33-50. Embora a autora não se proponha a fazer um estudo dos Espelhos de Príncipes portugueses medievais, seu artigo é suficientemente claro a este respeito, apontando os principais Espelhos produzidos e recebidos pelas cortes portuguesas desde o século XIII. Para outras discussões, veja-se ANTUNES, José. *A cultura erudita portuguesa nos séculos XIII e XIV*: juristas e teólogos. Coimbra: Faculdade de Letras, 1995.

44 PÉCORA, Alcir. *Máquina de Gêneros*. São Paulo, EDUSP, 2001.

instituições. Rosa Maria Dessì[45] recorda que os pregadores, na qualidade de mediadores do *Verbum Dei*, criam-se responsáveis por conceder uma palavra eficaz tanto para a salvação da *res publica* quanto para a salvação dos homens[46]: a recorrência do termo *res publica* ou *civitas* em diversos sermões nos coloca de frente à questão política que evocávamos: o pregador não exortava apenas fiéis, isto é, homens e mulheres na qualidade de membros da comunidade religiosa, mas também cidadãos (*cives*), membros de comunidades políticas organizadas por leis e por um claro senso de justiça. O pregador comprometia-se com esses aspectos porque, como escreve Dessì[47], acreditava-se que a justiça emanava de Deus e que o governo da *civitas* não podia contradizer a moral cristã.

Historiadores como Nicole Bériou[48], Hervé Martin[49] e Augustine Thompson[50] têm ressaltado a figura dos pregadores enquanto formadores de opinião pública, capazes de canalizar as forças sociais de multidões para objetivos que os próprios pregadores esperavam controlar ou manipular, como o caso do frade Soeiro Gomes, em Coimbra, nos permite compreender. Mas, no que tange aos reinos ibéricos e aos contatos com a pregação mendicante, a questão política subjacente aos sermões é minimizada pelos historiadores com alegações nem sempre convincentes, como vemos em Javier Pérez-Embid Wamba que, em nota, faz a seguinte observação: "Sem dúvida, em Castela, o discurso dos pregadores tinha de fazer-se mais geral, menos especificamente "sociológico" (*sic.*) que, por exemplo, o de seus irmãos de Florença, cujo apostolado se dirigia de maneira muito particular ao "popolo grasso""[51]. Que o pregador, de fato, adaptava seu sermão ao público ouvinte, já o sabemos; no entanto, não me parece consequente a conclusão de que os sermões, em Castela, deviam ser "sem dúvida" menos sociológicos pelo fato de o público não ser o "popolo grasso" de Florença. Não me parece que esta afirmação de Embid Wamba faça jus às motivações dos pregadores mendicantes, tanto em Castela quanto em Itália: ora, em ambos os espaços, os frades empenhavam-se no combate aos vícios, no expurgo das heresias, na conversão dos infiéis, na exortação das virtudes. Encontramos isso em Giordano de Pisa (1260-1311) do mesmo jeito

45 DESSÌ, Rosa Maria. "Diligite iustitiam vos qui iudicatis terram" (Sagesse I,1): sermons et discours sur la justice dans l'Italie urbaine (XIIe-XVe siècle)" In *Rivista internazionale di diritto comune*. Vol. 18, 2007, p. 197-230.

46 Id., op. cit., p. 259.

47 Ibid., p. 197.

48 BÉRIOU, Nicole. *L'avènement des maîtres de la Parole*. La Prédication à Paris au XIIIe siècle. Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1998. 2 vol.

49 MARTIN, Hervé. *Le métier de prédicateur en France à la fin du Moyen Âg*e (1350-1520). Paris, Éditions du Cerf, 1988.

50 THOMPSON, Augustine. *Revival preachers and politics in thirteenth-century Italy*. The Great Devotion of 1233. Oxford: Clarendon Press, 1992.

51 PÉREZ-EMBID WAMBA, Javier. "Sobre el trasfondo social de la predicación mendicante en Castilla y León (siglo XIII)" In *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*. Vol. 1, 2011, p. 103-136, p. 113.

que cem anos antes o encontramos em Paio de Coimbra, dois ilustres dominicanos: todos esses assuntos, no entender de época, faziam parte das lidas políticas e não somente morais. Não haver uma sociedade comunal nos reinos ibéricos que tenha permitido a emergência de uma suposta classe burguesa, como comumente se crê na historiografia não especializada, não é razão para que os pregadores não insistissem nos mesmos temas, como "a fraude, a usura, a impiedade dos pobres, o jogo de azar, a vanglória", como reconhece o mesmo Javier Pérez-Embid[52].

A resposta tradicional dada pela historiografia ibérica sobre os sermões dos frades mendicantes nos reinos de Castela, Portugal e Aragão parece sempre levar em conta as questões formais, primando pelo destaque do espírito pátrio, supostamente presente nas obras predicativas, ou ainda pelo afã de pôr em evidência os primeiros traços das línguas nacionais, como o galego-português ou o catalão. Estudiosos como Mário Martins[53] ou João Francisco Marques[54] tomam os sermões como peças de oratória sacra e lidam com eles segundo os critérios analíticos de uma história marcadamente religiosa; mesmo Bernardino Marques[55], o editor da *Summa Sermonum* de frei Paio de Coimbra, apresenta este pregador desde o ponto de vista de sua "mundividência cristã", como aparece no título da obra. Verifica-se, pois, um desnível investigativo entre os estudos dos sermões mendicantes italianos, bastante voltados para interesses políticos, e os ibéricos, muito centrados na retórica religiosa e nas finalidades litúrgicas, sendo que, a meu ver, os sermões pregados nos reinos cristãos da Península Ibérica tiveram por escopo problemas sócio-políticos de igual envergadura.

Conclusão

Nicole Bériou[56] afirmou que os sermões podem ser interpretados como ocasião de educação política acessível a um público muito amplo o qual, na grande maioria dos casos, não teria outra oportunidade de ter contato com um discurso erudito, isso porque, dentre os ouvintes, a maior parte era formada por pessoas iletradas. Acredito que devamos mesmo levar esse aspecto em consideração, pois os sermões, mesmo quando pregados em língua

52 Ibidem.
53 MARTINS, Mário. "O sermonário de Frei Paio de Coimbra do Cód. Alc. 5" In *Didaskalia*. Tomo 3, Lisboa, 1973, p. 337-361.
54 MARQUES, João Francisco. "A pregação medieval portuguesa" In FONSECA, Luís Adão da (org.). *Os reinos ibéricos na Idade Média*: Livro de Homenagem ao Professor Doutor Humberto Carlos Baquero Moreno. Porto, Livraria Civilização Editora, 2003, p. 599-621.
55 MARQUES, Bernardino Fernando da Costa. *Mundividência cristã no Sermonário de Frei Paio de Coimbra*. Edição Crítica da "Summa Sermonum de Festiuitatibus" Magistri Fratris Pelagii Parui Ordinis Praedicatorum A.D. 1250 Cod. Alc. 5/CXXX-B.N. Lisboa. Coimbra, Universidade de Coimbra, 2010.
56 BÉRIOU, Nicole. "Un mode singulier d'éducation. La prédication aux derniers siècles du Moyen Âge" In *Communications*. Paris, 2002, vol. 72, p. 113-127.

vulgar, possuíam vasta exposição de conteúdos sofisticados, principalmente referências a obras que nem de longe deviam ser acessíveis ao grande público, como as histórias do período romano ou da cristandade latina, os tratados de filosofia greco-latinos e outros livros relacionados com o saber erudito. Os pregadores não poupavam referências e citações deste tipo de literatura, apresentando, no contexto da liturgia, os grandes temas do saber antigo. Com frequência, encontramos pregadores citando Júlio César, Cícero, Aristóteles e Platão; muitas vezes as citações também se referem a trechos de obras sem clara conexão com o pensamento cristão o que pode indicar que o pregador estivesse mesmo preocupado em mostrar a sua própria erudição e perícia.

Ora, sermão não é homilia, isto é, uma simples explicação de uma passagem bíblica proposta para a liturgia dominical. O sermão acompanha a liturgia, mas acontece paralelamente a ela, geralmente fora da cerimônia eucarística e podendo demorar horas: o sermão permite que o pregador mobilize todos os artifícios necessários para criar os efeitos que espera conferir ao público, mesmo que este não o compreenda totalmente. Trata-se um evento extraordinário, já que não acontece todas as semanas: na grande maioria dos casos, os sermões eram proferidos durante a quaresma e nas principais festas do calendário litúrgico: ele se associa aos momentos lúdicos, nos dias feriados, em meio a festivais citadinos: a pregação inseria-se entre as atrações da festa e, dependendo de quem fosse o pregador, era o seu ponto alto. Isso nos mostra que o pregador não é um simples padre: o padre podia proferir a homilia nas missas, sobretudo a partir de 1215, quando os cânones eclesiásticos passaram a exigir a homilia semanal. O pregador é um profissional convidado ou contratado pelas autoridades locais que tinham interesse em levar para as festas os pregadores mais renomados e, por isso mesmo, mais atarefados a percorrer cidades e castelos para cumprir uma longa agenda. Sabemos que a fama de alguns pregadores os tornavam inacessíveis por anos, pois o calendário de pregações ficava logo repleto de compromissos nas principais cidades.

A partir do púlpito, geralmente armado provisoriamente na praça, os pregadores propunham uma ética cívica que combinava a retórica comum aos elementos discursivos próprios da oratória sacra, sempre tendo em vista um motivo de edificação e transformação do público ouvinte. Há, portanto, um caráter social declarado porque a pregação não é apenas explicação bíblica ou exortação religiosa, mas sobretudo a proposição de modelos de conduta adaptados ao agir laico. Os pregadores procuravam atender o maior público possível, muitas vezes particularizando os estatutos sociais, ora exortando os mercadores, ora os cavaleiros, ora as damas, ora os religiosos. Sem querer exagerar, ouso dizer que os pregadores tratavam

de "laicizar" os conteúdos da fé, isto é, encarná-los em gêneros de vida compatíveis com as cidades e aldeias.

É certo que a pregação visava a instrução religiosa e a educação dos costumes, preceitos que encontramos nos mais antigos tratados sobre a arte de fazer sermão. Mas os mendicantes tornaram a instrução religiosa (*fides*) e os costumes (*mores*) objetivos correlatos na busca de reconduzir tanto os dissidentes religiosos quanto os não cristãos (judeus e muçulmanos) à ortodoxia. Dominicanos e franciscanos elaboraram uma verdadeira "pedagogia da conversão" por meio de uma "retórica do pecado"[57] o que, forçosamente exigia que o pregador estivesse atento aos modos de vida do auditório ao qual se dirigia. Toda essa atividade necessitava de uma grande estrutura, não só devido aos recursos humanos empregados, como os pregadores propriamente ditos, mas seus auxiliares, as bibliotecas, os mecanismos logísticos de distribuição de pregadores, etc., o que exigiu que os próprios poderes públicos investissem na construção de conventos, que, no caso em questão, eram centros produtores e reprodutores de sermões, locais de moradia dos pregadores, núcleos de concentração de livros e prestação de serviços que supriam as necessidades dos pregadores em trânsito, o que forçava a formação de uma rede de conventos muito bem distribuída e acessível a cada dia de caminhada. No caso dominicano, era preciso um mínimo de doze frades por convento, sendo que, dentre esses, a maioria era composta de esmoleiros e serventes, reservando três ou quatro religiosos para mestres de teologia e pregadores.

O significado político do sermão não se desconecta de sua função eminentemente social: o pregador ensinava a governar do mesmo modo que ensinava a rezar, a se comportar e a viver segundo preceitos bastante estabelecidos em sua cultura política. A finalidade social da pregação é recordar aos ouvintes que há uma pulsão negativa dentro do homem que o leva a preferir o mal ao bem e, com isso, autodestruir-se e destruir a sociedade. São temas muito recorrentes, sobretudo na pregação dominicana, o que nos coloca frente aos pressupostos da Ordem dos Pregadores, fundada exatamente para trabalhar na moralização das cidades, o que incluía, além do apostolado anti-herético, a instrução das autoridades políticas, sejam elas reis e príncipes ou cônsules e *podestà*. Os frades são monárquicos quando habitam reinos e são republicanos quando habitam comunas. O regime de governo conta menos que a capacidade que ele tem de promover o bem comum e, nesse pormenor, os frades mendicantes foram não apenas grandes teóricos, como mostram Tomás de Aquino, Remígio dei Girolami ou Francesc

57 IANNELA, Cecilia. "Predicazione domenicana ed etica urbana tra Due e Trecento". In: Predicazione e società nel medioevo: riflessione etica, valori e modelli di comportamento. Atti/Proceedings of the XII Medieval Sermon Studies Symposium. Padova, 14-18 Luglio 2000. Pádua: Centro Studi Antoniani, 2002. p. 171-185.

Eiximenis, mas igualmente seus propugnadores, como Giordano de Pisa e Juan Gil de Zamora. Muito já foi feito pela historiografia, mas ainda há muito mais a se fazer no afã de evidenciar a participação dos pregadores na constituição de uma ética político-econômica adequada aos regimes de governo do Mediterrâneo ocidental. O quadro que tracei só nos leva a ver o quanto ainda falta ser feito.

