

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

BÁRBARA MEIRELES DA ROCHA

**ENTRE A ORDEM MENORITA E O PAPADO DE AVINHÃO: AS DIMENSÕES POLÍTICAS DA
POBREZA FRANCISCANA NO ESTADO E PRANTO DA IGREJA DE FREI ÁLVARO PAIS (SÉC.
XIV)**

Goiânia, 2026

Rocha, Bárbara Meireles da

Entre a ordem menorita e o papado de Avinhão: [manuscrito]: as dimensões políticas da pobreza franciscana no Estado e Pranto da Igreja de Frei Álvaro Pais (séc. XIV) / Bárbara Meireles da Rocha. - 2026.

CCI, 201 f.: 206

Orientadora: Prof(a). Dra. Armênia Maria de Souza

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2026.

Bibliografia.

1. Pobreza; Franciscanos; Política; Poder; Papado; Álvaro Pais.

I. de Souza, Armênia Maria, orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS FACULDADE DE
HISTÓRIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESE E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

☒ [X] Dissertação ☐ [] Tese ☐ [] Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

BÁRBARA MEIRELES DA ROCHA

3. Título do trabalho

ENTRE A ORDEM MENORITA E O PAPADO DE AVINHÃO: AS DIMENSÕES POLÍTICAS DA POBREZA FRANCISCANA NO ESTADO E PRANTO DA IGREJA DE FREI ÁLVARO PAIS (SÉC. XIV)

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento ☒ [X] SIM ☐ [] NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a)** consulta ao(a) autor(a) e ao(a) orientador(a);
- b)** novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;

- Publicação da dissertação/tese em livro.

- **Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.**



Documento assinado eletronicamente por **Armênia Maria De Souza, Professora do Magistério Superior**, em 19/12/2022, às 15:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Bárbara Meireles Da Rocha, Discente**, em 26/01/2023, às 23:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3404706** e o código CRC **6F1D605E**.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS FACULDADE DE
HISTÓRIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº **069/2022** da sessão de Defesa de **Dissertação** de **BÁRBARA MEIRELES DA ROCHA**, que confere o título de **Mestre(a) em História**, na área de concentração em **Culturas, Fronteiras e Identidades**.

Ao/s **trinta dias do mês de novembro do ano de dois mil e vinte e dois**, a partir da(s) **14h30**, na **Sala de Defesas do PPGH/UFG**, realizou-se a sessão pública de **Defesa de Dissertação** intitulada **“ENTRE A ORDEM MENORITA E O PAPADO DE AVINHÃO: AS DIMENSÕES POLÍTICAS DA POBREZA FRANCISCANA NO ESTADO E PRANTO DA IGREJA DE FREI ÁLVARO PAIS (SÉC. XIV)”**. Os trabalhos foram instalados pelo(a) Orientador(a), Professor(a) Doutor(a) **Armênia Maria de Souza (PPGH/UFG)** com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor(a) Doutor(a) **Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi (USP)**, membro titular externo; Professor(a) Doutor(a) **Johnny Taliateli do Couto (UFG)**, membro titular externo. Durante a arguição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta, a fim de concluir o Julgamento da **Dissertação**, tendo sido(a) o(a) candidato(a) **aprovado(a)** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo(a) Professor(a) Doutor(a) **Armênia Maria de Souza**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, ao(s) **trinta dias do mês de novembro do ano de dois mil e vinte e dois**.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Elias Nazareno, Coordenador de Pós-graduação**, em 01/12/2022, às 16:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Johnny Taliateli Do Couto, Professor do Magistério Superior-Substituto**, em 01/12/2022, às 17:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Armênia Maria De Souza, Coordenador**, em 07/12/2022, às 09:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site

https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3305796** e o código CRC **079C3FE0**.

Referência: Processo nº 23070.060156/2022-35

SEI nº 3305796

**ENTRE A ORDEM MENORITA E O PAPADO DE AVINHÃO: AS
DIMENSÕES POLÍTICAS DA POBREZA FRANCISCANA NO ESTADO E PRANTO
DA IGREJA DE FREI ÁLVARO PAIS (SÉC. XIV)**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção do título de Mestre em História.

Linha de Pesquisa: História, Memória e Imaginários Sociais.

Orientadora: Prof^a Dra. Armênia Maria de Souza.

Goiânia, 2026

Bárbara Meireles da Rocha

Título: ENTRE A ORDEM MENORITA E O PAPADO DE AVINHÃO: AS DIMENSÕES POLÍTICAS DA POBREZA FRANCISCANA NO ESTADO E PRANTO DA IGREJA DE FREI ÁLVARO PAIS (SÉC. XIV)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Mestre em História. Área de Concentração: Culturas, Fronteiras e Identidades. Linha de Pesquisa: História, Memória e Imaginários Sociais. Aprovada em ____/____/____, pela Banca Examinadora composta pelos seguintes docentes:

Prof. Dra. Armênia Maria de Souza – UFG
Presidente

Prof. Dra. Ana Paula Tavares Magalhães (USP)
Examinadora

Prof. Dr. Johnny Taliateli do Couto (UFG)
Examinador

Profª. Dra. Dulce Oliveira Amarante dos Santos (UFG)
Suplente interna

Prof. Dra. Maria Dailza da Conceição Fagundes (UEG)
Suplente externa

“Para fazer minha linguagem clara,
Em suma, o nome sabe dos amantes: Com a pobreza Francisco se casara.”

Dante Alighieri, 1320

RESUMO

A obra *Estado e Pranto da Igreja* (1330–1335), escrita pelo franciscano galego Álvaro Pais (1270–1349) durante sua permanência em Avinhão como confessor apostólico no pontificado de João XXII, constitui uma das mais relevantes produções da literatura canonística do século XIV. Inserida em um contexto marcado pelas disputas entre papado, Império e Ordem Franciscana, a obra expressa não apenas uma reflexão moral sobre a cristandade, mas também uma elaboração político-jurídica acerca das relações entre pobreza, poder e jurisdição eclesiástica no Baixo Medievo. Partindo de referenciais aristotélicos e neoplatônico-agostinianos, Álvaro Pais concebe a cristandade como um corpo orgânico dividido entre a *Ordo Clericorum* e a *Ordo Laicorum*, cuja harmonia dependeria da submissão de todos os grupos sociais à ordem espiritual representada pela Igreja. Nesse sentido, o autor defende a necessidade de uma reforma moral da *Ecclesia*, especialmente no âmbito das ordens mendicantes, propondo como ideal a vivência da pobreza evangélica inspirada em Cristo e nos apóstolos, sem, contudo, romper com a obediência à Sé Apostólica. A problemática da pobreza franciscana ocupa posição central na obra e insere-se em um contexto de intensas dissensões internas na Ordem dos Frades Menores, sobretudo entre espirituais e conventuais, além dos conflitos estabelecidos entre os franciscanos e o papado avinhonês durante o pontificado de João XXII. Desde sua fundação, no início do século XIII, a Ordem Franciscana estruturou-se em torno do ideal da pobreza absoluta; entretanto, sua institucionalização progressiva, bem como a ampliação da atuação política e intelectual dos frades nas cidades e universidades, produziram tensões acerca das interpretações da Regra e das noções de uso, domínio e propriedade. Essas disputas ultrapassaram os limites conventuais e assumiram dimensão político-eclesiástica, especialmente no contexto das controvérsias envolvendo João XXII e os defensores da pobreza absoluta de Cristo e dos apóstolos. Nesse cenário, Álvaro Pais, inicialmente próximo de concepções ligadas ao *usus pauper*, alinhou-se posteriormente ao papado, tornando-se um dos principais defensores da hierocracia pontifícia e da superioridade do poder espiritual sobre o temporal. Diante disso, esta pesquisa busca analisar de que maneira o conceito de pobreza foi articulado às concepções de poder e jurisdição na obra de Álvaro Pais. A partir de uma abordagem vinculada à Nova História Política e fundamentada em referenciais teórico-metodológicos voltados à análise das representações políticas e das construções discursivas, procura-se compreender como a pobreza franciscana foi transformada em problema político no transcurso dos séculos XIII e XIV, bem como investigar os usos políticos e teológicos dessa categoria no interior das disputas entre papado, Império e Ordem Franciscana.

Palavras-chave: Pobreza; Franciscanos; Política; Poder; Papado; Álvaro Pais

ABSTRACT

The State and Lament of the Church (Estado e Pranto da Igreja, 1330–1335), written by the Galician Franciscan Álvaro Pais (1270–1349) during his stay in Avignon as apostolic confessor under the pontificate of John XXII, constitutes one of the most significant works of fourteenth-century canonistic literature. Produced within a context marked by disputes involving the papacy, the Empire, and the Franciscan Order, the work expresses not only a moral reflection on Christendom, but also a political and juridical elaboration concerning the relations between poverty, power, and ecclesiastical jurisdiction in the Late Middle Ages. Drawing upon Aristotelian and Neoplatonic-Augustinian foundations, Álvaro Pais conceives Christendom as an organic body divided between the Ordo Clericorum and the Ordo Laicorum, whose harmony depended upon the submission of all social groups to the spiritual order represented by the Church. In this sense, the author advocates the need for a moral reform of the Ecclesia, especially within the mendicant orders, proposing as an ideal the evangelical poverty exemplified by Christ and the apostles, while nevertheless maintaining obedience to the Apostolic See. The question of Franciscan poverty occupies a central place in the work and must be understood within the context of intense internal dissensions within the Order of Friars Minor, particularly between the Spirituales and the Conventuales, as well as within the conflicts established between the Franciscans and the Avignon papacy during the pontificate of John XXII. Since its foundation in the early thirteenth century, the Franciscan Order had been structured around the ideal of absolute poverty; however, its gradual institutionalization, together with the increasing political and intellectual participation of friars in urban centers and universities, generated tensions concerning the interpretation of the Rule and the notions of use, dominion, and property. These disputes transcended the conventual sphere and acquired a broader political and ecclesiastical dimension, especially during the controversies involving John XXII and the defenders of the absolute poverty of Christ and the apostles. Within this context, Álvaro Pais, initially sympathetic to ideas associated with the usus pauper, later aligned himself with the papacy, becoming one of the principal defenders of pontifical hierocracy and of the superiority of spiritual authority over temporal power. Accordingly, this research seeks to analyze the ways in which the concept of poverty was articulated with notions of power and jurisdiction in Álvaro Pais's work. Based on an approach linked to the New Political History and grounded in theoretical and methodological perspectives focused on political representations and discursive constructions, this study aims to understand how Franciscan poverty was transformed into a political problem during the thirteenth and fourteenth centuries, as well as to investigate the political and theological uses of this category within the disputes involving the papacy, the Empire, and the Franciscan Order.

Keywords: Poverty; Franciscanism; Power; Papacy; Álvaro Pais.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos que me acompanharam, perto ou longe, ao longo desses quase três anos. Então, devo de todo o coração os meus agradecimentos, em primeiro lugar, a minha família, que sempre me apoiou incondicionalmente. À minha querida mãe, Cintia Maria Meireles, a quem devo tudo o que sou, e aqui cabe agradecê-la por todo apoio não só ao longo dessa jornada, mas também ao longo de toda a minha vida como estudante. Mesmo diante de tantas dificuldades, foi ela quem sempre me ensinou o valor da educação, e sempre se manteve vigilante para que tudo o que eu conquistasse fosse através do estudo. Obrigada por me ensinar o valor da disciplina. Agradeço igualmente ao meu pai, Valério Alves da Rocha, pelo acalento e apoio de sempre. À minha avó materna, Joana Maria de Jesus, pelo imenso amor e carinho de toda uma vida. Ao meu sogro, Valdedi Gomes dos Santos, por todo apoio (moral e intelectual) e os cafés de sempre.

Agradeço à Profa. Dra. Armênia Maria de Souza, minha orientadora e amiga, por todo amparo de sempre, e por ser uma verdadeira mãe intelectual para mim. Nutro um amor e uma gratidão imensuráveis pela nossa trajetória desde a graduação, pois ela sempre significará, no meu coração e na minha memória, um caminho de muitos aprendizados e desafios em que apesar de todas as dificuldades, eu pude contar com o seu carinho e incentivo de sempre.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), pelo imprescindível apoio financeiro com a bolsa de Mestrado que possibilitou a realização desta pesquisa.

À Profa. Dra. Ana Paula Tavares Magalhães, uma das minhas maiores inspirações acadêmicas e por quem nutro uma grande admiração, toda a minha gratidão por aceitar compor a minha banca de qualificação e por sempre ser tão solícita.

Ao Prof, Dr. Johnny Taliateli do Couto, por quem desenvolvi um grande respeito, por sempre se colocar à disposição em arguir os meus trabalhos desde a graduação. Meus agradecimentos por todas as vezes em que disponibilizou e indicou material bibliográfico, bem como pelas leituras sempre críticas e atentas. Estas foram e são fundamentais para o meu desenvolvimento enquanto pesquisadora.

Ao meu companheiro de vida, Daniel Moraes dos Santos, quem encontrei ainda em 2013 e pude estabelecer um vínculo de amor, amizade e parceria para todas as horas, em todos os momentos.

São nove anos de tantas histórias, mas só posso resumir aqui que você foi a melhor coisa que me aconteceu!

Às minhas amigas acadêmicas do coração: Gabriela Santos, uma das pessoas mais engraçadas e sinceras que eu já conheci. Ana Cláudia Costa, a melhor amiga da vida, com quem pude partilhar momentos maravilhosos de convivência diária e estabeleci vínculos sinceros e duradouros. Mayara Stephane Gomes, a medievalista mais querida do meu coração, devo a ela todos os agradecimentos, para além da amizade, pelos diálogos entre “Ockham e Álvaro” e pelas leituras e revisões.

A tantos outros, os meus agradecimentos.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO I - A ORDEM FRANCISCANA E SEUS FUNDAMENTOS HISTÓRICOS (1209-1223)	21
1.1 O alvorecer de uma nova espiritualidade urbana no medievo tardio.....	21
1.1.2As heresias: alguns estudos em perspectiva.....	29
1.2.1 trabalho, mendicância e pobreza na tradição: a regra não bulada (1221) e a regra bulada (1223)	37
1. 2. 2 Os franciscanos e a sua presença na <i>civitas</i>	50
CAPÍTULO II- OS MENDICANTES E A CÚRIA PONTIFÍCIA (SÉCULOS XIII-XIV)	57
2.1 Alguns apontamentos sobre as interpretações papais acerca da norma franciscana.....	59
2.1.2 A <i>Exiit Qui Seminavit</i> de Nicolau III: contribuições às leituras sobre a normativa.....	67
2.2.1 Os <i>Espirituais</i> : entre o pontificado de Celestino V (1294-1296) e o Papado de Avinhão (1309-1314)	75
CAPÍTULO III- RELAÇÕES DE PODER NO ESTADO DE PRANTO DA IGREJA DE FREI ÁLVARO PAIS	
3.1Álvaro Pais e os conflitos de seu tempo.....	88
3.1.2 As relações entre Ludovico IV da Baviera e o pontificado de João XXII.....	92
3.2.1Expressão do conflito: Jurisdição e Poder no Estado e Pranto da Igreja de Álvaro Pais.....	113
CAPÍTULO IV- A CONCEPÇÃO DE POBREZA FRANCISCANA DE ÁLVARO PAIS NO ESTADO E PRANTO DA IGREJA (1330-1335)	145
4.1 João XXII e a Questão Franciscana.....	145
4.1.2A pobreza nos escritos do Papa Cahorsino (1322-1323)	150
4.2.1Álvaro Pais e a concepção de pobreza no Estado e Pranto da Igreja (1330-1333)	164
4.2.2 Obediência: virtude fundamental para a perfeição cristã.....	180
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	189
FONTES E BIBLIOGRAFIA	192

INTRODUÇÃO

O exórdio da espiritualidade franciscana remonta um processo complexo no qual se encontram motivações e desdobramentos de proveniências diversas. As origens ligadas à prática fundada por Francisco de Assis foram, a princípio, formatadas a partir de interlocuções com o mundo laico, desvinculadas das práticas claustrais já eleitas pela cristandade latina a partir do século VI. Dotado de feições eremíticas, o movimento em questão foi considerado, ao longo dos séculos XIII e XIV, uma das maiores expressões no tocante à inserção dos leigos na vida religiosa. Os homens da primeira formação da fraternidade estiveram desenraizados de um *locus* fixo, e partilhavam de uma experiência itinerante que possibilitava a pregação e a mendicância associadas a uma dinâmica marginalizada, uma vez que se encontravam em locais ermos, distantes das regiões nas quais as ordens monásticas constituíam sua estabilidade e identidade. Exteriorizados aos muros do claustro, os Menores expressaram, em conjunto com outros movimentos, a diversificação social e espiritual já ordenada e proliferada nas regiões urbanas – em especial no centro e norte da Itália-, localidades em que se estruturava uma piedade coletiva, marcada por uma espiritualidade singular (VAUCHEZ, 1995:07; MAGALHÃES, 2014: 61-88; OLIVEIRA, 2007: 02; BOLTON, 1983).

O século XIII foi um período demarcado por uma ampla variabilidade de manifestações de espiritualidade, as quais emergiam ao longo de várias extensões do Ocidente Latino. Diante deste quadro, o nascimento de projetos religiosos, fundamentalmente laicos, acabariam por originar não só as dissidências heréticas daquele século, como também as novas ordens religiosas. O objetivo precípua destas últimas, era direcionar os heterodoxos aos caminhos convencionais da fé, e seu principal instrumento era a pregação. Ao lado dos Dominicanos, os Franciscanos, desvinculados de uma filiação institucional preexistente, desfrutando de grande flexibilidade, estabeleceram-se nas cidades para atender às necessidades espirituais de seus habitantes (FORTES, 2011, p. 22-55).

Entretanto, antes de atuarem propriamente em ofícios de relevância na Cristandade Latina, os menores buscaram sua validação e reconhecimento perante o Sumo Pontífice. Desse modo, entre os idos de 1209 e 1210 a fraternidade apresentava uma demanda frente à Cúria Romana para que fossem autorizados a exercer a pregação e sermões nas proximidades de Assis. Doravante, os franciscanos passaram a fazer parte não só do Centro da geografia urbana, como também da centralidade das funções burocráticas, uma vez que os próprios títulos de cargos escolhidos por eles são significativos: ministro, custódio e guardião. Sua rápida

expansão para além das regiões Italianas também resultou no recrutamento de franciscanos para ocupar uma ampla variedade de cargos religiosos e seculares. Os frades tornar-se-iam professores, pregadores, pastores, inquisidores, bispos e cardeais. Os governos municipais os empregavam em uma variedade de funções. A aceitação desses cargos mudou a ordem de várias maneiras. Os neófitos agora podiam ver a ordem não como uma forma de renúncia ao sucesso mundano, mas como um meio de alcançá-lo. O franciscanismo se tornou uma oportunidade de carreira. Esse fato torna-se duplamente significativo quando notamos que aqueles com tais inclinações eram precisamente as pessoas que alcançavam posições de liderança dentro da ordem (BURR, 2001, p. 05-23).

As duas Ordens recentemente nascidas, foram assimiladas ao projeto político da Igreja como aspecto de prevenção e controle das ideias contrárias à ortodoxia, de modo que, a conhecida vocação da pregação, unia-se ao recente atributo da inquisição – e as duas ordens “de pobreza” deveriam atuar na origem e no destino da nova devoção popular. Mas, a institucionalização da Ordem Franciscana, na mesma medida em que ampliava direitos, restringia práticas, e representava, por esse modo, um empecilho à concretização da pobreza evangélica. Justamente ali onde a heresia era esmagada – sob o peso da pregação competente e da repressão eficiente –, o gérmen do desvio também era gestado no tocante às interpretações da regra deixada pelo fundador da ordem, São Francisco de Assis, o que acabaria por gerar conflitos no interior da Ordem (entre os chamados frades *conventuais* e os *espirituais*). (MAGALHÃES, 2016, p. 161; SOUZA, 2010, p. 122).

Ainda no primeiro século de sua existência, antes mesmo do falecimento de São Francisco de Assis, surgiram no interior da Ordem dos Frades Menores correntes de pensamento acerca da pobreza evangélica que ameaçavam a estabilidade e a unidade da ordem, e cujas influências abriam espaço também para algumas concepções teológicas consideradas heréticas pela ortodoxia. Igualmente às dissensões internas, também devem ser consideradas para a compreensão da crise sofrida pela Ordem as hostilidades externas, como os ataques promovidos contra os mendicantes pelos mestres seculares da Universidade de Paris - que, à época (séc. XIII) passou a contar com alguns catedráticos mendicantes, dentre os quais talvez seja o mais conhecido Tomás de Aquino (1225-1274) -, o que propiciou o surgimento de alguns debates sobre a permissão para ensinar que os frades seguidores de São Francisco e de São Domingos deveriam ou não possuir. Por outro lado, é preciso enfatizar que as dissensões que se estabeleceram entre os franciscanos, no tocante às interpretações e observância acerca do conceito de Pobreza, não permaneceram exíguas ao ambiente conventual ou universitário, e

vieram a envolver outras dimensões políticas da sociedade durante a transição entre os séculos XIII e XIV.

Um aspecto significativo que estava a ocorrer na dinâmica política do Ocidente, esteve relacionada à ampliação do poder e prestígio das monarquias, expressa na própria transferência do papado para a cidade francesa de Avinhão, a partir de 1309, sob a égide do papado de Clemente V. O seu pontificado atendia à expectativa do governante da França, Filipe IV, o qual deveria, assim como seus sucessores, ao longo dos decênios seguintes, utilizar-se da instituição eclesiástica com o fito de opor-se aos seus inimigos políticos. Após a morte do referido pontífice, chegou-se à cena governativa avinhonense, o pontificado de João XXII (1318-1334), o qual buscou sublinhar a proeminência do papado, defendendo a tese de sua superioridade sobre o Império, bem como aquela de que o poder do imperador proviria do papa, de modo que caberia a ele o direito de nomeá-lo, controlá-lo e julgá-lo (MAGALHÃES, 2008, p. 223-240; SOUZA, 2010, p. 9-64; LAMBERT, 1972, p. 134)

Para além das questões propriamente burocráticas, as quais foram sobejadamente valorizadas em sua governança, suas concepções doutrinárias e teológicas conduziram a discordâncias que só começariam a sanar-se sob os pontificados de seus sucessores, a saber, Bento XII e Clemente VI. À vista dessa questão, o conflito maior veio a estabelecer-se tendo como protagonistas o referido papa e o imperador Luís IV da Baviera, o qual viria a entrar em rota de colisão com o papa recém-eleito.

Algum tempo depois do falecimento de Henrique VII, de Luxemburgo, em 24 de agosto de 1313, nos arredores de Siena, coroado imperador do Sacro-Império Romano-Germânico, em Roma, em 29 de junho de 1312, dois príncipes alemães, Luís de Wittelsbach, duque da Baviera (1282) e Frederico I de Habsburgo (1289) da Áustria, filho do Imperador Alberto I (1255-1308), foram apresentados e apoiados como candidatos às coroas germânicas e imperial, respectivamente, pelo Partido luxemburguês e habsburguês. Os dois candidatos foram coroados, de modo que essa eleição se tornava problemática pelas seguintes questões: ela não foi consensual porque havia dois partidos e dois candidatos e, ademais, cada partido tinha um rei da Boêmia como eleitor.

Naquela ocasião, em decorrência do impasse supracitado, eles resolveram apelar para João XXII, que acabava de ser eleito papa, a fim de que ele se pronunciasse sobre a escolha de um dos candidatos. Nesse interim, porém, interessado na prosperidade mercantil das cidades do norte da Itália, Luís IV estava a apoiar os Gibelinos contra os Guelfos, perseguindo líderes favoráveis ao partido vinculado à causa papal, tais como Roberto de Anjou (1277-1343), rei de

Nápoles líder do Partido guelfo, o qual continuava a exercer o cargo de vigário papal. Por esses motivos, o pontífice não foi favorável à eleição de nenhum dos candidatos; antes, pelo contrário, em 1317, promulgou a decretal *Si Fratrum*, na qual considerava o império vacante e avocava para si a administração imperial. Nesse cenário, na Alemanha, a guerra civil ia prosseguindo, até que, os gibelinos conseguiram derrotar os Guelfos e recuperar a região de Milão. Após essa vitória, os partidários do Bávaro avocavam para si a supremacia imperial no norte da Itália.

Em vista dessa desobediência, ao papa João XXII só restava aplicar a excomunhão. A fundamentação para tal ação era a de que Luís IV teria sido usurpador dos tronos alemão e imperial pelo fato de a sua eleição não ter sido confirmada pelo papa, bem como diziam que a eleição de 1314 era inválida por não ter sido efetuada em consenso. O monarca não se submeteu a tal imposição e, em 1323, sofreu, efetivamente, a excomunhão. Doravante, não tardou para que o referido governante efetivasse uma resposta ao ato pontifício. Ele se efetivou por meio de um longo manifesto publicado em Sachsenhausen em 22 de maio de 1323.

O manifesto acusava João XXII de várias violações no tocante às questões afetas não só às eleições imperiais, como também às questões relativas às interferências do pontífice na Ordem Franciscana. Um dos trechos mais longos do documento em apreço acusa João XXII de herege notório, por ter desacreditado nas sagradas escrituras e contestado a definição de outros papas, ao negar a doutrina da pobreza de Cristo e dos apóstolos por meio das bulas *Ad Conditorem Canonum* e *Cum inter nonnullos*.

Conforme a tradução feita por Souza (2010), o documento avocava as limitações que deveriam recair nas decisões do pontífice, uma vez que:

[...] Defendeu uma doutrina e asserções venenosas e heréticas, afirmando que Cristo e os Apóstolos possuíam bens temporais em comum [...] tal afirmação é notoriamente herética, profana e contrária ao Sagrado texto do evangelho e, neste imutável fundamento, o almo pai Francisco, testemunha de Cristo, fundou a sua Ordem e a santa mãe Igreja aprovou e confirmou a Regra que Cristo lhe revelou e ele a compôs, através de determinações de inúmeros pontífices romanos: Honório, Gregório IX, Alexandre IV, Inocencio IV, Inocencio V e Nicolau III (SOUZA, 2010, p. 12).

Devido à importância da questão relativa à pobreza absoluta de Cristo e seus apóstolos nas relações que perfilavam a Ordem Franciscana, o papado avinhonense e os poderes civis no transcurso dos séculos XIII e XIV, podemos observar desdobramentos acerca desse conceito no plano teórico-político. Desse modo, muitos franciscanos participaram do sobredito contexto, entre os quais Álvaro Pais e Guilherme de Ockham, os quais escreveram tratados acerca do conceito de *plenitudo potestatis*. Entretanto, nos tratados políticos escritos sob a pena desses frades menores, o objetivo fundamental era ponderar sobre o poder e a jurisdição pontifícias e

suas relações com as suas sucessivas interferências no âmago da vida menorita, mas de formas distintas.

Conforme Falbel (1995) os *Espirituais Franciscanos*, em seu anseio pela vivência da pobreza acreditada por eles como genuinamente partilhada por Cristo, também passaram a teorizar contra a hierarquia eclesiástica e a *plenitudo potestatis papalis* -poder e jurisdição papal-, alegando que a estrutura de governo da Igreja afastara-se da simplicidade do Evangelho. Apesar disso, Manselli demonstra que é necessária uma ressalva, uma vez que, para ele, a questão que se colocava, situava-se no âmbito de uma restauração da Igreja. Desse modo, almejava-se não uma destruição da Igreja, mas sim uma alternativa para a vida dos governantes no âmbito eclesiástico. O fundamento do espiritualismo franciscano, portanto, não era a busca pela destituição da ordem vigente, mas sim a obediência rigorosa ao ensinamento evangélico, fundamento de toda a doutrina. A inserção do movimento espiritual fazia-se, portanto, como luta no interior da Igreja e sob fidelidade à fé ortodoxa, e jamais sob pena de exclusão de tal fé- caso da criação de uma nova religião- ou de cisão em relação a tal Igreja (MANSELLI, 1959, p. 75).

À vista do exemplo das problemáticas supracitadas que percorreram a realidade da Ordem, traçamos como principal objetivo discutir sobre a obra do primeiro pensador franciscano elencado, e que demonstra chaves de interpretações sobre a problemática da *pobreza* que circulava naquele *locus*: Álvaro Pais (1270-1349) jurista e franciscano, a partir do *Estado e Pranto da Igreja* (1330-1335). Para esse fim, analisaremos o percurso teórico traçado pelo autor, expresso a partir da referida obra, e das referências conceituais exemplificadas no parágrafo anterior, como Pobreza e Poder. Para isso, buscaremos discutir e analisar problemáticas fundamentalmente vinculadas à trajetória e à figura histórica do frade galego- e, por extensão, as dissensões no interior do movimento franciscano, buscando compreender como os conceitos em epígrafe foram gestados e moldados em situações e contextos específicos. Por conseguinte, será abordado o amplo caleidoscópio das transformações ocorridas no transcurso dos séculos XIII e XIV, no tocante às discussões teóricas que envolveram a ‘Questão Franciscana’ e seus desdobramentos.

Sobre o autor em questão, é necessário ratificar que ele esteve inserido na dinâmica política de diferentes localidades. Sua formação individual consolidou-se na corte de D. Sancho IV de Castela, mas o ambiente eleito para sua estadia enquanto confessor apostólico, sob a égide do Pontificado de João XXII foi a referida localidade de Avinhão. Àquela época, a sociedade medieval contava com papas que, no tocante à sua formação intelectual, se destacaram como

juristas. Basta mencionar, como exemplos Gregório IX (1227-1241), Inocêncio IV (1243-1254) e o próprio Bonifácio VIII. Assim, entendemos que diante desse quadrante, alguns parentes próximos de Álvaro, querendo que ele, um dia, pudesse ascender à hierarquia eclesiástica, o encaminharam para a Universidade de Bolonha, a fim de estudar e se doutorar *in utroque iure*.

Desde então, alguns acontecimentos relevantes ocorreriam com ele, uma vez que, em 1304, renunciando a todos os seus bens pessoais, e de possivelmente, uma carreira acadêmica promissora, resolveu tornar-se frade menor, na cidade de Assis. Como franciscano, envolveu-se nas contendas em torno da pobreza, se posicionando, *a priori*, na defesa do *usus pauper*, bandeira de excelência da luta dos Espirituais. Contudo, diante da querela entre João XXII (1316-1334) e aquele grupo de frades - que terminaria na condenação da interpretação da pobreza absoluta de Cristo e dos apóstolos na bula *Cum inter Nonullos* (1323), tornando-se, portanto, uma compreensão herética -, optou por obedecer ao papa. O apoio à João XXII, expresso tanto em suas ações como em suas produções lhe conferiu já em 1330, a função de confessor apostólico em Avinhão e, em 1332, a dispensa de bastardia. Naquele momento, nosso autor já estava engajado na produção de sua obra maior, a saber, o *Estado e Pranto da Igreja* (1330-1335), ¹com o escopo de defender o primado da autoridade da Igreja sobre o poder temporal. Ademais, sobre a obra em epígrafe é necessário ratificar que Álvaro Pais ficou conhecido pela historiografia² como um dos idealizadores da hierocracia³ pontifícia em seu tempo, uma vez que se empenhou em redigir uma ampla obra na qual seu objetivo era não só

¹ A obra redigida originalmente em Latim, foi dividida na tradução portuguesa, de Miguel Pinto de Meneses, em oito volumes. Os três primeiros correspondem à primeira parte da obra, na qual se destacam temas vinculados à origem e finalidade do poder secular e espiritual, com o escopo de fundamentar as atitudes decisórias de João XXII frente o imperador do Sacro Império Ludovico da Baviera. Os outros cinco volumes, que perfazem a segunda parte da obra, tratam de maneira enciclopédica dos diversos pecados e vícios que acometeram a sociedade medieval, desde o *populos* até as dignidades seculares e eclesiásticas e de que forma se devia combatê-los.

² SOUZA, J. C. R. de; SOUZA, A. M. As fontes de Álvaro Pais no Livro I do Estado e pranto da Igreja e na parte teórico-política do Espelho dos reis. *Theologica*, Braga, v. 49, n. 1, p. 157-170, 2014. Ribeiro I. S. Sob o signo de Álvaro Pais. *Colectânea de Estudos* 4 (1953) p. 209-248; SOUSA, A. D. C. Estudos Sobre Álvaro Pais, Lisboa, Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1966, p. 168; SOUZA, José A. de C. R. de. ¿Un fillo de Gómez Chariño? Álvaro Pais; traxectoria e promoción ao episcopado, *Revista Galega do Ensino* 44 (2004) p. 177-197. MENEGHIN, V. *Scriti Inediti di Fra Alvaro Pais*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura da Universidade de Lisboa, 1969, P. 96-132; SOUZA, J. A. C. R. Algumas considerações acerca duma carta de Álvaro Pais (1270-1349), datada de 1328. In: *Pensamiento medieval Hispano, Homenaje a Horacio Santiago- Otero*, Madrid, CSIC, 1998, p. 1157,1201.

³ ROCHA, André Pereira. Hierocracia ameaçada: a auctoritas e a postestas como conceitos fundamentais na documentação pontifícia de Bonifácio VIII (1235-1303) e Clemente V (1264-1314). *Locus-Revista de História*, v. 22, n. 1, 2016. TÔRRES, Moisés Romanazzi. Metamorfoses no Princípio de Distinção dos Poderes na Idade Média. XXIV Simpósio Nacional de História – ANPUH, 2007. BARBOSA, João Morais. Hierocracia e sacerdotalismo uma diferenciação de conceitos no pensamento político da Baixa Idade Média. *Revista Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa*, v. 1, no. 7, pp.11-24, 1994.

descrever e apresentar as lamentações no tocante aos desregramentos observados tanto na *Ordo Clericorum*, como na *Ordo Laicorum*, como também estabelecer uma teoria política acerca da causas eficiente e final do poder espiritual, secular e imperial.

É diante dessas considerações que lançamos as questões-problemas centrais do nosso trabalho, bem como os aspectos teóricos e metodológicos que procuramos empregar. Desse modo, em primeiro momento, no tocante as questões metodológicas, sustentamos, a partir das considerações de Jörn Rüsen (2007), uma concepção histórica que parte de um entrelaçamento entre os métodos empregados na pesquisa e os modos de interpretação e inteligibilidade que o pesquisador aplica sobre as suas fontes. Em nossa compreensão, há de se considerar que o conhecimento histórico é construído não só a partir da identificação e classificação das informações contidas na documentação, uma vez que, para além disso, é necessário incorporá-las às redes de sentido históricas, a partir da contribuição de um modelo de interpretação, algo externo à documentação. Assim, esse exercício parte, inicialmente, do conceito de heurística, momento em que o pensamento histórico é conduzido a uma operação específica, em direção à sua racionalização. Trata-se da elaboração de questões- problemas, de modo a vincular o saber teórico e as carências de orientação que insurgem no presente, momento em que se constituem hipóteses metodologicamente orientadas do que as fontes podem revelar (RÜSEN, 2007, p. 20-25).

Dessa forma, em primeiro lugar, considerando o valor da heurística para a pesquisa histórica, interpretamos que a questão que se colocava, com grande peso, à época de Álvaro Pais e seus coetâneos, era a seguinte: em que medida essa jurisdição pontifícia podia influir na vivência e interpretação do conceito de pobreza franciscana? diante disso, conduzimos os seguintes questionamentos: como o conceito de Pobreza se metamorfoseou e se relacionou com o conceito de Poder?

Desse modo, entendemos que este trabalho se justifica à medida em que contribui para ampliar e aprofundar as discussões sobre os pensamentos, comportamentos e representações políticas. Para isso, partimos de uma problemática específica situada no âmago da história da ordem franciscana: a pobreza – enquanto categoria e considerando seus desdobramentos terminológicos-, e sua relação com o campo da experiência do homem no tempo, sendo essa experiência, especificamente, o campo do poder no medievo tardio. Ademais, essa pesquisa busca não só responder problemas já apontados pela historiografia especializada, como também busca, ainda que de maneira singela, ampliar o horizonte heurístico dos estudos já realizados, ao confrontar uma produção escrita de um frade, o qual assumiu funções de proeminência em

Avinhão, com os demais agentes que atuavam na cena política do período. Ademais, a contribuição deste trabalho envolve um referencial teórico específico, o qual influirá no processo cognitivo sobre a interpretação de nossas fontes. Além disso tais balizas que delimitam nosso horizonte teórico-metodológico contribuem com perspectivas e referências em que se baseiam as normas que compõem os significados das narrativas.

Por conseguinte, a abordagem teórica que procuramos adotar em nossa pesquisa, parte uma vertente da Nova História Política⁴, a qual, até onde temos informação, não teria sido ainda aplicada aos estudos sobre os escritos políticos de Álvaro Pais, dentre os quais estava a compreensão sobre o poder papal. Não é nossa função enquanto historiadores emitir juízos de valor sobre o governo dos pontífices e afirmar se foram ou não homens de grandeza política. Pelo contrário, uma das faces desse trabalho busca questionar e investigar por que se construíram essas memórias, com quais objetivos e, como a partir da edificação desses discursos – materializados em textos, majoritariamente-, o poder pontifício foi visto de determinadas formas e o modo como isso, além de outros fatores, influenciava na composição do mosaico conceitual da pobreza franciscana. Nessa perspectiva, nosso tema de pesquisa se concentra na chamada Nova História Política, pois temos como objeto a compreensão de como ocorreu essa edificação do conceito de pobreza sob a ótica de um bispo alinhado à política papal do século XIV, levando em consideração as relações entre a pobreza, o poder – e suas múltiplas presenças, a ordem franciscana, o governante secular e o papado de Avinhão.

Nesse contexto, entendemos a importância de uma historiografia que têm como base os movimentos heterodoxos dos séculos XII e XIII, especialmente aquele que originou a Ordem Franciscana, foram colocados como determinantes para a resistência de grupos marginalizados na cristandade latina. Essa concepção, conquanto fosse carente de consensos na historiografia, contribuiu significativamente para a reinserção dos estudos durante a década de 70 sobre aquela temática, mas a partir de uma nova perspectiva. Dessa forma, as fontes ditas oficiais, embora

⁴ O diálogo a ser estabelecido com esta vertente, bem como com o conceito de poder, parte dos seguintes referenciais: MENDONÇA, S. R. & FONTES, Virgínia. “História e teoria política”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo (org.). *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, pp. 55-71; BARROS, José D. A. *História Política: da expansão conceitual às novas conexões transdisciplinares*, OPSIS, *Catalão*, v. 12, p. 29-55- jan/jun, 2012; SILVA, M. C. A. Idade Média e a Nova História política, *Revista Signum*, 2013, vo. 14, n. 1. JULLIARD, Jacques. A Política. In: *História: Novas Abordagens*. (Orgs.) LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre, p.100-193. BARROS, José D'Assunção. *Teoria da História*, volume 5 -Os Annales e a Nova História. Petrópolis: Editora Vozes, 2012; GROSSI, Paolo. **A ordem jurídica medieval**. Tradução de Denise Rossato Agostinetti e revisão técnica de Ricardo Marcelo Fonseca. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014. COELHO, Maria Filomena. A jurisdição da aristocracia cristã: monarquia, nobreza e monacato em Portugal (séculos XII-XIII). *Locus, Juiz de Fora*, v. 22, n. 1, p. 117-137, dez./2016; _____. Revisitando o problema da centralização do poder na Idade Média. *Reflexões historiográficas*.: -. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 1-6, jul./2011. KRITSCH, Raquel. *Soberania: A construção de um conceito*. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 206-215.

continuassem a ser objeto de estudos, não eram mais as únicas documentações a serem consideradas nessas investigações, uma vez que se passou a considerar outros escritos e outros elementos na cultura material, como os ‘discursos’ e as ‘representações’.

Portanto, discutir sobre política no período medieval não é tarefa simples. A ausência de Estado – tal como o moderno- durante o século XIV nos obriga a pensá-lo para além de uma centralidade. Essa ausência muito nos orienta acerca da leitura sobre as fontes provindas dos bastiões dos centros de poder. Ela nos faz expandir o político para outras lógicas, outras instituições e espaços. A política, portanto, está presente em um *locus* muito mais extenso, o que exige uma discussão que não há de ser acabada, mas que nos é inescapável.

Assim compreende Paolo Grossi (2016), um dos nossos principais referenciais teóricos. Para Grossi, o poder político no período medieval caracteriza-se pela sua incompletude. Isso pode ser explicado pela ausência de um sujeito político capaz de fazer da multiplicidade de centros políticos e sociais concorrentes simples marionetes manobradas a bel-prazer. Significa, ademais, a possibilidade de ação autônoma para uma pluralidade de presenças. Conforme a expressão desse autor, o mundo político-jurídico afeiçoa-se a um mundo de múltiplos ordenamentos jurídicos, por ser um mundo de autonomias.

Assim, ao retomar a questão sobre jurisdição pontifícia e seus níveis de influência na vivência e interpretação do conceito de pobreza franciscana, percebemos que conceito de pobreza não se desvincula do conceito de *iurisdictio*. Naquela sociedade corporativa, prevalece uma noção de autogoverno das partes que coexistem na *societas christianitas*, enquanto corpo não só espiritual, como também político e social. Concordamos com Pacaut (1989) ao afiançar que a Igreja não é apenas uma associação estabelecida sobre necessidades ou fundamentos espirituais, mas que é igualmente uma *civitas* visível, com seus chefes, hierarquia, seu *populus*, seus bens e suas leis, o que bem atesta sua materialidade. Com efeito, a “cidade” é a corporificação da *Ecclesia* no âmago da qual coexistem os diferentes ofícios políticos (PACAUT, 1989, p.153).

Dessa noção desdobra-se a “personalidade coletiva” – como as ordens mendicantes e monásticas- na qual há uma relativa autonomia de cada ofício social e político da Cristandade, o que deduz a capacidade organizativa de se autogovernarem (COELHO, 2016, p. 118; GROSSI, 2016, p. 58-63). Entretanto, ressalta-se o limite dessas autonomias, que somente coexistem em relação aos outros corpos e, em especial, ao corpo da sociedade cristã em sua completude. Jurisdição, portanto, traduz-se como o *locus* em que cada corpo político pode “dizer o direito” (*iudicare*) no âmbito de sua relativa autonomia, mas sem que nenhum desses

corpos possa almejar o monopólio. A *iurisdictio* estava condicionada, portanto, a existência de uma comunidade organizada. Desse modo, o poder normativo advém da coexistência dos indivíduos “*habeant in unum corpus*”, momento em que multiplicar-se-ão as jurisdições e autonomias (GROSSI, 2014, p. 245-247).

Essa concepção de unidade era explicada por intermédio de alegorias ao “corpo”, composto por membros que exerciam funções próprias e hierarquizadas. Apesar disso, a existência da unidade, representada pelo corpo, era condicionada à autonomia de seus membros. Desse modo, *iurisdictio* para além de sua definição formal e etimológica, representava a ideia política e social de jurisdição: o espaço autônomo e vital, em que cada corpo exerce seu poder específico cumprindo a sua função. Assim, esse conceito também se refere ao **poder** que essas personalidades coletivas têm de dizer o seu próprio direito com suas regras, normativas e outros instrumentos de expressão política. A ordem franciscana, portanto, dotada de sua normativa, a saber, a Regra não bulada (1221) e a regra bulada (1223)- bem como os acréscimos interpretativos feitos ao longo dos séculos de sua existência pelos próprios frades- , é um exemplo profícuo de como os corpos políticos, ainda que de maneira singela, demarcavam suas relativas autonomias no seio da sociedade cristã.

Demonstraremos como a ordem menorita, enquanto corpo dotado de jurisdição própria, bem como o papado, não galgaram uma monopolização sobre o conceito de pobreza e os seus desdobramentos teóricos e práticos. Ao inverso, buscaremos enfatizar a plasticidade desse elemento norteador da vida franciscana, a partir dos consensos e dissensos que perfilaram a vasta produção de distintas jurisdições em torno do conceito de *paupertas* no decorrer do século XIII.

No contexto e obras que trataremos, o conceito de pobreza e seus vários desdobramentos interpretativos podem ser entendidos como parte da construção e representação da identidade da Ordem Franciscana. Ademais, ele também pode ser interpretado como elemento de disputa que não fugia aos textos e nem à realidade social e normativa daquele período. Assim, entendemos que a lógica do poder obedecia a uma dinâmica casuística, de modo que o sentido da norma deve ser analisado a partir da perspectiva de uma cultura política fundamentada na retomada do *Corpus Iuris Civilis* a partir do século XII. Nessa acepção, a norma tinha como função certificar e não inovar. Naquela cultura política não se criava o direito, de modo que, a lei, a norma ou a regra eram expressões interpretativas. Desse modo, ao instituírem-se critérios de interpretação sobre a normativa franciscana, manifestava-se o direito

de forma certificativa – seja ela *declarativo, additio, correctio, novatio*- de um direito que já existia (GROSSI, 2014, p. 17)

Em decorrência disso, nosso horizonte teórico influi diretamente sobre a organização deste trabalho, o qual formatamos a partir de quatro capítulos. O capítulo 1 foi dedicado a compreender, de modo introdutório, sobre as principais correntes pietistas-laicas que povoaram o ambiente urbano no Ocidente latino do século XIII, com enfoque na Península Itálica, berço da futura ordem Franciscana. Abordamos como as novas expressões de exercício da fé decorriam, sobremaneira pelas ações efetuadas pelas ordens beneditinas reformadas; por outro lado, buscamos ponderar acerca da diversificação social e política em algumas regiões, sobretudo urbanas – com destaque para o centro-norte da Península Itálica-, *locus* favorável à proliferação de múltiplas formas de espiritualidade singular, alheias às hierarquias monásticas. Ademais, as manifestações assentavam na defesa da pobreza como forma mais perfeita do exercício da vida cristã. Francisco aderiu a ela, e a tomou de forma tão extrema que acabaria por ressignificá-la. Em breve, a experiência religiosa laica e marginal integraria o centro da cristandade. Por conseguinte, foi problematizado o conceito de Heresia e as discussões teóricas e metodológicas que o promovem como problema historiográfico relevante no âmago dos estudos sobre a espiritualidade na Baixa Idade Média.

Em segundo momento, a partir da contextualização realizada, consideramos coerente já realizar a apresentação que parte do momento da fundação da primeira comunidade franciscana até a sua admissão pela Cúria Romana.

Ademais, procuramos abordar o momento de institucionalização da Ordem Franciscana e sedimentação de suas relações com a Cúria romana- a partir da regra não bulada e a regra bulada- partindo de dois problemas: em que medida podemos nos referir à originalidade da experiência franciscana pautada no trabalho, mendicância e pobreza? Há uma tradição nessa ‘nova’ vivência? Para além de problematizar a ideia muito corrente na historiografia que tende a defender uma originalidade da experiência franciscana a partir do léxico do trabalho, da mendicância e da pobreza (presentes nas duas regras da ordem), tivemos como fito de discutir as dissensões que já se estabeleceram em torno da pobreza enquanto prática e enquanto preceito da tradição cristã. Ademais, o segundo capítulo foi estruturado de modo a compreender como o conceito em questão foi moldado e interpretado à luz das relações que se estabeleceram entre a ordem menorita e a Cúria Romana.

Nesse sentido, para se fazer um exercício de análise sobre as múltiplas interpretações realizadas em torno da Regra de 1223, especialmente, sobre o conceito de *paupertas*, é

necessário que percorramos um itinerário temporal. Partimos das primeiras intromissões papais que se efetivaram durante o generalato de Boaventura de Bagnoregio (1221-1274). Esse momento da história da Ordem será apresentado para que compreendamos como, a partir de seu generalato, e da bula *Quo elongati* de 1230 de Gregório IX (1227-1241), abriu-se novos caminhos interpretativos da Regra franciscana e que posteriormente serviram de fundamento para a comissão papal responsável pelo recolhimento de material para a redação da *Exiit qui seminat* de 1279 de Nicolau III (1277- 1280), até o momento de fundação do papado de Avinhão (1309) sob a égide do pontificado de Clemente V. Assim, compreendemos que a partir do pontificado do ex-protetor da Ordem, Hugolino de Óstia (Gregório IX) foi um momento crucial em que a pobreza franciscana começa a ser objeto de disputa, fracionando-se, portanto, em concepções diversas.

O terceiro capítulo e o quarto capítulos serão dedicados a um momento de transição, uma vez que após a morte de Clemente V (20 de abril de 1314) a Santa Sé fica vacante durante dois anos e três meses. Jacques Duèze, o papa João XXII, após ser eleito almejou, durante o seu pontificado, estabelecer um ponto final nas dissensões estabelecidas entre os Franciscanos em torno da Santa Pobreza. Da mesma maneira, não foi menos vigilante sobre a influência do papado nas questões políticas temporais, em decorrência das dissensões entre seu pontificado e a questão das eleições do Sacro-Império Romano Germânico. Por essa razão, será implicado em severas disputas que ocuparão grande parte do governo da Igreja.

Nesse cenário complexo, nossa preocupação será, essencialmente, compreender as motivações que levaram Álvaro Pais a escrever o *Estado e Pranto da Igreja*. Aqui observaremos a necessidade prática de conhecermos o contexto de produção, bem como os agentes diversos que movimentavam a cena política do período. Compreender seus atos de fala, os conceitos empregados a partir de sua historicidade, corresponde a compreender, ao menos parcialmente suas intenções. Não menos importante é perceber e dar a perceber a rede de relações dentro da qual está inserido determinado contexto, investigando dentro desta rede tanto as influências que o autor recebeu pelos seus diversos contemporâneos. Importante examinar, ademais, os diálogos de nosso autor com toda uma rede intertextual que remonta à tradição dentro da qual seu pensamento se inscreve ou que, também de modo inverso, o contrasta com as tradições contra as quais as ideias do autor estabelecem uma relação de ruptura (SKINNER,2002, p. 125; ARAÚJO, 2019, p. 156).

CAPÍTULO 1- A ORDEM FRANCISCANA E SEUS FUNDAMENTOS HISTÓRICOS (1209-1223)

1.1 O alvorecer de uma nova espiritualidade urbana no medievo tardio

A Baixa Idade Média é sempre lembrada pela historiografia como um tempo de transformações. E, o palco das metamorfoses que acometiam os diversos âmbitos da vida naquele período, foi, sobremaneira, a cidade ⁵. Os estudos relativos à gestação das *cidades históricas* no período medieval, apesar de suas especificidades ⁶, tendem a concluir que no transcurso dos séculos XI-XIII, foi notória a desenvoltura do processo de urbanização no Ocidente, ainda que com uma ampla variedade regional.⁷

Conquanto as cidades nunca tenham deixado de coexistir com o campo durante o período medieval, é necessário ressaltar que os séculos em epígrafe foram particularmente demarcados por determinados fenômenos relacionados às funções que a cidade assume. Na *civitas* houve progressos no âmbito manufatureiro, o que implicou na expansão do comércio mediterrânico, sobretudo nas regiões pertencentes à Península Itálica, tendo como cidades protagonistas nesse processo Gênova e Veneza. Ao incremento dessas atividades, na primeira metade do século XIII os ofícios da alimentação financiaram, em conjunto aos setores têxtil e do couro, metalúrgico e madeireiro, a constituição das confrarias e corporações de ofícios ⁸ (DESPORTES, 2018, p. 422-426).

⁵ Até meados dos séculos XI e XII, para se referir à palavra “cidade”, usa-se “*civitas*”, “*citē*” ou “*civitas*”. No entanto, é mais comum “*civitas*”, antes da difusão das línguas vernáculas. A partir de seu aparecimento, o termo francês “*citē*” também será comum. (LE GOFF, 2001, p. 12)

⁶ Cito como exemplo de ‘especificidades’ os estudos sobre as cidades medievais portuguesas baixo-medievais contidos nessa referência. De todo modo, é mister destacar que as cidades medievais, do ponto de vista morfológico, a depender de sua localidade e temporalidade, não só evoluem, mas também sofrem processos de retração, por intermédio da redução da área urbana, por exemplo. Em suma, cabe a observação de que os centros urbanos têm, naquele momento, formatações morfológicas, formações periféricas e elementos de defesa (como as muralhas), diferenciados. As cidades, portanto, experimentam distintos ritmos de evolução, estagnação e retração (RIBEIRO, M. C.; MELO, A.S., 2014, p.79-80).

⁷ Enfatizamos este processo no Ocidente, uma vez que, em Bizâncio, a cidade antiga que data o século IV persiste durante toda a Idade Média (LE GOFF, 2001, p.9). Ademais, é preciso ratificar que esse desenvolvimento já ocorre, com menos intensidade, no Ocidente, a partir do final do século X, quando as cidades estão rodeadas de muralhas e galgam a expansão e intensificação no início do século XI, sobretudo na Itália (Lombardia) e no Norte da França (BAUMGARTNER, 2001, p.143).

⁸ Para além da variabilidade geográfica e administrativa entre as regiões, as categorias profissionais e as relações de trabalho organizados em ofícios (da alimentação, da bebida, da taberna...) embora sobreviessem desde o extinto Império romano do Ocidente, no processo de transição para a cidade medieval, também não experienciaram àquela transição de uma forma unívoca. Fora da Península Itálica, a maioria desses trabalhadores foi afetada pela retração do espaço urbano, pela saída das famílias abastadas para os domínios rurais, dentre outros fatores. A nova configuração sociopolítica fornecida pela cidade, portanto, não é sinônimo, necessariamente, de uma prosperidade

No caso específico daquela península, entendemos que as transformações que ali ocorreram podem ser explicadas, ao menos parcialmente, quando recorremos à sua gênese, dotada de referenciais situados temporalmente ainda na Antiguidade e na Alta Idade Média. Pode-se dizer, portanto, que a manutenção da herança cultural romana em seus domínios durante o período medieval configura-se como um aspecto de merecida atenção. Além de constituir-se como capital do Império Romano, ela manteve-se como cidade imperial e sede do papado, exclusivamente, até o ano de 1309. Ademais, essa região assumiu uma função fulcral no âmbito estratégico e geopolítico no Ocidente, porquanto marcou geograficamente a interseção entre o Ocidente e o Oriente; Norte e o Sul da Europa. No período em que a Ordem Franciscana marcou sua existência e expansão na Úmbria e na Marca de Ancona, a região da Península Itálica estava distribuída entre o Reino da Itália, os Estados Papais e o Reino da Sicília. O fundo histórico apresenta as lutas pelo poder no âmago daqueles territórios.

Desse modo, a princípio, é necessário atribuir destaque à Península Italiana da Baixa-Idade Média como palco das lutas estabelecidas entre dois poderes: o imperial e o papal. Essas disputas foram traduzidas, respectivamente, pelas querelas entre Gibelinos e Guelfos⁹, os quais lutavam pelo reconhecimento da expansão universal da autoridade de seus representantes. Entretanto se as disputas entre os poderes imperial e espiritual aparentem a instauração de uma desavença por uma homogênea representação governativa naqueles territórios, desde o século X é possível perceber uma autonomia de diversas cidades italianas que fugiam ao controle dos imperadores e/ou papas.

e revitalização social e econômica para esses profissionais. A cidade, muitas vezes, restringe sua clientela e, consequentemente, os seus ganhos econômicos. No entanto, alguns profissionais conseguem atravessar de forma vital esse primeiro período do século XIII: os taberneiros (ou vendeiros e albergueiros), os forneiros e os moleiros. O surgimento de outros ofícios só é perceptível na primeira metade do século XIV, quando se evidencia a tendência para uma especialização cada vez maior que expande, praticamente, todos os ofícios (DESPORTES, 2018, p. 428).

⁹ É a partir do segundo conflito entre Império e Papado que o léxico político italiano integra a oposição entre gibelinos e guelfos, por volta da primeira metade do século XIII. Os primeiros sendo definidos como o partido do império e o segundo como o partido da Igreja. É esse léxico de origem estrangeira que acaba por designar as dissensões próprias das sociedades comunais daqueles séculos. A palavra guelfo provém da família saxã dos Welf tradicionais adversários dos Staufen; de forma oposta, gibelino tem como origem o nome do castelo dos Staufen, Waiblingen. Foi em decorrência de uma contaminação léxica que guelfo, como oposto a Staufen, se tornou sinônimo dos aliados do papado, há um estranhamento nessa contaminação lexical, justamente porque, principalmente, o último representante da família dos Welf ativo na Itália, o imperador Oto IV de Brunswick, havia sido excomungado por Inocêncio III (1210). Ademais, boa parte dos cronistas italianos dos séculos XIII e XIV não era capaz de oferecer uma explicação razoável para a invasão desses vocábulos na vida política. Claro, isso não quer dizer que, preteritamente, as comunas não tivessem distinguido defensores do papa e defensores do império, mas, era mais usual, durante aquele período, que as oposições partidárias usassem, de forma mais frequente, os nomes dos chefes de família que estavam liderando a contenda. Estes dois termos, que designavam, na Alemanha dos séculos XII e XIII, os partidários dos pretendentes ao trono imperial pertencentes às duas famílias rivais, designaram em Itália, entre os séculos XII e XIV, os partidários do papa (Guelfos) e os do Imperador (Gibelinos). Portanto, constata-se uma terminologia cristalizada sobre conceitos que têm uma relação remota com suas origens históricas de fato. (GILLI, 2011, pp.36-37; LE GOFF, 1995, p. 300)

A partir do século XI a formação das comunas, - regiões em que as ordens Franciscana e Dominicana galgaram uma forte presença e atuação- demarcam a separação das cidades entre os guelfos e gibelinos que deflagram conflitos até princípios do século XIV. Portanto, a partir deste quadrante temporal é possível encontrar referências à conquista de uma grande autonomia entre as cidades situadas ao Norte, sobretudo Milão, Florença e Veneza. Pode-se dizer, dessa forma, que embora as regiões se subjugassem formalmente àqueles representantes, a dinâmica das cidades italianas demonstrava uma realidade distinta: constituíam leis e tribunais próprios; consumava-se a existência de impostos regionais; a guerra e as defesas eram decretadas localmente, dentre outros elementos. É possível afirmar, diante disso, que coexistiam múltiplas instâncias de poder e solidariedades (sobretudo comunais), do mesmo modo que a aparelhagem da estrutura governamental e de administração eram também variáveis no âmago da Península. (SILVA,2009:107-137; LE GOFF, 1995p. 300-305)

No tocante a essa variabilidade, conforme mencionamos, as comunas urbanas destacam-se como um bom exemplo para ponderar sobre a ascensão das cidades e as lutas políticas que lhe eram inerentes. Desde o século IX, especificamente na época carolíngia, as comunas alcançaram uma função fundamental nas cidades e na autonomia da elite mercadora, estando diretamente vinculadas às razões de ordem econômica. A expansão urbana está, ademais, intimamente relacionada com o poder senhorial. Nessa seara, a cidade também pode ser entendida como um *dominium* que representa, *a priori*, uma fusão territorial no mundo rural (ABREU, 2004, p. 644).

Nesse contexto, comumente ocorriam desavenças envolvendo homens da *civitas* e senhores agrários, as quais tinham como fundamento a insatisfação diante dos privilégios senhoriais ainda presentes no meio urbano. Nesse sentido, historicamente, a comuna assume a forma de uma associação pautada em uma solidariedade mútua entre seus membros e às reivindicações pela liberdade de exercício de determinados ofícios e atividades comerciais. Com o transcorrer dos séculos, flutuações mais intensas acometeram os estratos sociais na Península, e imbricaram-se diretamente com as conquistas econômicas alcançadas pelas comunas, verdadeiros centros de corporações, que contribuíam para que os burgueses adquirissem privilégios e galgassem uma atuação política nesses espaços. Não obstante, é necessário explicitar que os conflitos também se estendiam entre os senhores detentores de direitos nas cidades e outros cidadãos, isto é, as camadas inferiores urbanas- o *popolo minuto*- e os novos ricos mercadores, o *popolo grosso*. Desse modo, no decorrer dos séculos, além da oligarquia comunal ligada estreitamente à terra, também se incrementou a presença das elites

de mercadores/comerciantes. A dinâmica política estabelecida entre os mercadores e o *populus* assume, na maior parte das vezes, uma forma hierarquizada. Entendemos, portanto, que a conquista de uma atuação política e determinadas liberdades corporativas pelo homem da *civitas* não foi sinônimo de uma horizontalização nas relações entre os cidadãos (ROSSIAUD; 1981, p.99-109).

Um dos principais aspectos evidenciados pela historiografia acerca das transformações galvanizadas nos séculos XII e XIII foi a expansão habitacional, embora haja discordâncias entre os estudiosos, talvez pela dificuldade em precisá-la. Nesse sentido, para Rossiaud (2001), a década de cinquenta de 1200 europeia, já era delineada por uma rede urbana demarcada por um crescimento inelutável: Paris era um dos grandes núcleos, com cerca de 200.000 habitantes; as cidades italianas abrigavam uma totalidade populacional próxima à 60.000. Entretanto, para Le Goff (2005), já no século XIV, poucas cidades, como Veneza e Milão, somavam mais do que cem mil habitantes. Sobre o crescimento demográfico operado na Península Itálica, afirma-se que durante a última década do século XIII a expansão demográfica atingiu por volta de 31 habitantes por Km² (McEVEDY e JONES, 1978, p. 23). Apesar das discordâncias historiográficas, é notório que realidade urbana adquiriu uma expressiva expansão e foi fundamentada pela conjugação de diversos fatores, embora isso não demonstre uma monopolização das cidades e um ostracismo em relação às áreas campesinas. Em primeiro lugar, conforme exemplificamos anteriormente, a partir de um aspecto político, a cidade medieval continua penetrada pelo campo. Portanto, sociedade urbana não logrou sua prosperidade apenas a partir das atividades comerciais, uma vez que mesmo nas cidades mais influenciadas pela dinâmica burguesa, como Gand e Bruges, Genova, Milão, Florença e Veneza, ainda baseavam sua produção alimentícia a partir dos entornos rurais. Há, nesse sentido, a indicação de uma efetiva conjugação entre ambas as realidades, isto é, espaços que denominamos hoje como campesinos e urbanos.

Nesse cenário, já em meados do século XII, o historiador germânico Oto de Freising compreendia o nascimento de uma forma inovadora e notável de organização política e social ao Norte da Península Itálica. Para o autor, toda aquela região estava repartida entre cidades, em contraste com seu passado feudal. Além do aspecto da repartição geográfica, o poder também acompanhava a movimentação que tendia à pluralidade. O desenvolvimento da vida política associava-se, cada vez mais, à ideia de liberdade, em confronto com a convicção sobrepujante de que apenas a monarquia e seu sistema de hereditariedade seria a única forma correta de governança e governabilidade. Naquela conjuntura, as cidades traduziram-se em

repúblicas independentes, governadas por cônsules, os quais trocavam de cargo quase que anualmente. (SKINNER, 2002). Em primeiro lugar, esteve Pisa, a qual em 1085 adotou uma forma consular de governo. Doravante, essa organicidade logo se difundiu para a região da Lombardia, Toscana, Arezzo, Luca, Bolonha e Siena no decorrer dos anos 1097 e 1125. (WALEY, 1969, pp. 57-60).

Na segunda metade daquele século, entretanto, aquele sistema consular foi suplantado por outra forma de governo, o qual era caracterizado pela sua estabilidade e eletividade. Tratava-se de um governo estruturado em torno de uma autoridade conhecida como *podestà*, a qual nutria uma *potestas* sobre a cidade. Esse funcionário era eleito pelo voto e, em regra, exercia seu múnus a partir da consulta de dois conselhos principais, sendo que o maior deles poderia chegar a ser composto por seiscentos membros, já outros eram compostos por algumas dezenas de cidadãos com maior destaque na vida pública (WALEY, 1969, p. 60-62).

Uma vez elevado àquela instância de poder, o *podestà* era munido de um amplo poder. Entrementes, cabia-lhe as precípuas funções no âmbito judicante e administrativo. Ademais, o que salta aos olhos é que as suas funções, enquanto governante, eram exercidas a partir de um salário, de modo que seu prazo de mandato limitava-se de seis meses a um ano. Durante a operabilidade de suas funções, ele era responsável pelo *populus* que o elegera. Entretanto, se o autogoverno administrativo já era predominante no Norte da Itália no século XII, essas cidades ainda continuavam vassalas do Sacro Império romano.¹⁰ Após as tentativas estabelecidas no século XII, o alvorecer do século XIV foi marcado por mais algumas tentativas de efetivação das pretensões germânicas sobre o *Regnum Italicum*. A primeira foi subsidiada por Henrique de Luxemburgo, o qual chegou à Itália em 1310. Seguindo o exemplo de seus predecessores, obteve êxito em derrotar rebeliões em Lodi e Cremona, cercando Brescia em 1311, antes de ir em direção a Roma, lugar onde foi coroado (1312). O êxito imperial suscitou a união de seus opositores. Florença, representante máxima da defesa das liberdades republicanas, obteve sucesso em desencadear revoltas em Pádua, Gênova e Lodi. Em fins de 1312, o desfecho foi novamente desastroso para a causa dos imperadores germânicos, uma vez que houve a morte

¹⁰ As pretensões imperiais sobre a Itália vinham desde a época de Carlos Magno, cujo império se estendeu da Alemanha até o Norte da Península Itálica durante o século IX. No século seguinte tais pretensões foram revigoradas, sobretudo quando Oto I decretou a anexação do *regnum italicum* às territorialidades germânicas. Quando Frederico Barbarossa chegou ao trono imperial, em meados do século XII, os imperadores já nutriam duas razões para insistir que a condição do *Regnum* do Norte italiano era apenas mais uma província do império. Esses fatores, em suma, traduziam-se na vontade de obter um domínio do Norte, uma vez que as cidades da planície Lombarda gozavam de uma amplitude em sua riqueza e poder, bem como na pretensão de exercer uma jurisdição imperial sobre a região. O desfecho dessas pretensões resultou em uma sequência de imperadores germânicos, a partir da primeira incursão de Frederico à Itália (1154), os quais lutaram por quase dois séculos a fim de exercerem um domínio sobre aquela região.

do imperador logo no começo da empreitada cujo objetivo era a tomada de Florença. (SKINNER, 2002)

Ademais, as cidades da Lombardia e Toscana não lograram êxito apenas no patamar bélico, uma vez que obtiveram, em sua disposição, um vasto arsenal de armas políticas, com as quais buscaram conceder legitimidade àquele que era, em tese, seu suserano (SKINNER, 2002). Alguns estudos ratificam a noção de descentralização e autogoverno – ao menos periodicamente- das cidades italianas, sobretudo, Florença. A conotação do termo liberdade, nesse patamar, veio a traduzir a independência política no tocante ao autogoverno. Conforme Rubinstein (1952), os conceitos de *libertas* e *libertá* foram utilizados como termos técnicos da política e diplomacia em Florença. Apesar disso, claramente havia uma dificuldade no tocante a *libertas* contra o domínio germânico. A questão residia na fraqueza legal. Nesse âmbito, desde que o direito civil romano passou a ser vigorosamente estudado em Ravena e Bolonha (século XI), de forma que o código começou a servir como fundamento em que se enquadravam a teoria e prática da lei por todo o Sacro Império.

No contexto daquela configuração normativa, prevaleceu a escola dos Glosadores, cujo objetivo precípua era conduzir estudos sobre os textos antigos de acordo com a interpretação da lei, o que equivalia a seguir com fidelidade a totalidade das prescrições do código Justiniano. Nesse sentido, havia a anuência em torno da noção de que o *princeps* – ali identificado com o Sacro Imperador Romano- deveria ser considerado o *dominus mundi*. Em outras palavras, os métodos literais adotados por aquela escola de juristas também tinham uma implicação política direta e influente. Assim, enquanto sua metodologia vigorasse no processo de interlocução entre a normativa medieval e o direito romano, as cidades não poderiam alegar a independência, *de iure* do império (SKINNER, 1978, p.33).

Ademais, para além da questão jurídica, a “brilhante chama de liberdade”, como Sismondi denominou a situação das cidades-repúblicas italianas, veio a encontrar óbices à sua concretização já na segunda metade do século XIII. Dessa forma, conquanto houvesse uma grande tendência administrativa para a autonomia das cidades italianas, boa parte delas foram cindidas por facções internas, contexto em que elas se viram forçadas a abandonar as constituições republicanas e aceitar o poder forte de um *signore*. Esse momento é denominado pela historiografia como o período de ascensão dos déspotas (JONES, 1965, p. 70-80; SKINNER, 1978, p. 45).

Conforme mencionado anteriormente, a Península Itálica liderou o avanço do comércio, o que catapultou novos segmentos, isto é, *gente nuova*. Entretanto, apesar da riqueza monetária,

esses mercadores não dispunham de grande influência nos conselhos deliberativos, os quais continuavam a ser regidos pelo *status quo*, isto é, pelas famílias mais tradicionais. À medida em que essas dissensões se intensificavam, mais os *popolani* viam-se privados dos direitos cívicos. Diante desse quadro, eles investiram na instalação de conselhos, denominados *capitano dei populus*. A sua representação consistia em uma contestação direta ao *status quo* do governo exercido pelo *podestà* no espaço urbano.

Entretanto, é importante enfatizar que a repartição dos espaços no medievo não era percebida como hoje, entre áreas urbanizadas e ruralizadas, mas entendida a partir do binômio povoado-ermo, isto é, entre espaços ocupados e os ainda não explorados. Por conseguinte, é possível inferir que as cidades italianas também foram edificadas a partir da constituição de um patriciado urbano, uma vez que boa parte dos que migravam para as cidades eram conduzidos a sobreviver como mão de obra flutuante. Isso reforça a concepção de que para além do Papa e do Imperador, sobreviviam e conviviam múltiplas instancias de poder naquele espaço, também marcado por uma variabilidade no que tange ao fracionamento de suas regiões e de suas organizações políticas e administrativas (LE GOFF, 1992, p. 80,176 ,191; LE GOFF, 1992, p. 41-69, LE GOFF, 1998, p. 76-78; LE GOFF, 2005, p. 294; ZUNTHOR, 1994, p. 14-18).

Desta feita, os conselhos do povo foram estabelecidos em Luca e em Florença nos idos de 1250, e, posteriormente, nas cidades Lombardas e Toscanas. Uma vez abertos os flancos contestatários, o monopólio que aquele patriciado exercia sobre a governabilidade foi também alvo de uma série de medidas com o escopo de obstar o acesso dos novas a posições de relevância política naquela territorialidade. Entretanto, diante das lutas civis que se intensificavam, em fins do século XIII, grande parte das cidades chegaram a conclusão de que uma chefia seria o menor dos males para devolver o *status* de paz cívica.

O campo, os aspectos agrários e o uso da terra continuam a ser palco de estratégias de negociações políticas entre várias instituições daquele período. Apesar do ritmo acelerado da urbanização no século XIII, a Europa permaneceu profundamente rural; em algumas áreas, até 95 por cento da população vivia no campo. Países inteiros (Irlanda, Escandinávia, Portugal), bem como províncias como Auvergne ou Bretanha, ou a Sabóia imperial, ainda eram mantidas com pequenas cidades miseráveis, pouco diferenciadas das vizinhas aldeias (LEGUAY, 2008, p. 102).

Conforme Fossier (2002), a terra mantém-se como fonte de poder, de prestígio e permanece como uma guardiã da prosperidade, onde se produziram modalidades de forças de produção. A partir das considerações de Le Goff (2005), quando houve um crescimento

econômico no Ocidente medieval, durante esses séculos, este decorreu, necessariamente, de um crescimento demográfico. Em razão disso, os principais meios encontrados para suprir as necessidades do excedente populacional foram os desbravamentos e ampliação das culturas agrícolas. Dessa forma, na esfera política e pública o campo continua a refletir amplamente nas relações sociais e de poder.¹¹ O impulso mercantil, as diversas formas de “aglomerações” nas cidades e nos campos, a emergência de novos estratos sociais, são alguns dos elementos eleitos pela historiografia para caracterizar esse processo. Desse modo, dentre as diversas faces que constituem um fenômeno tão complexo quanto as mudanças que marcaram o amplo contexto da passagem da Alta para a Baixa Idade Média, aqui, neste tópico, daremos ênfase à disseminação das novas manifestações espirituais de piedade laica as quais povoaram os últimos séculos do período medieval. Entendemos que se tratou, *a priori*, de um processo de matriz popular e/ou laica, originário das camadas campesinas e/ou cidadinas. Portanto, enfatizaremos, sobretudo, àquelas constituídas em sua gênese sob a forma de *fraternidades* de caráter laico, itinerante e, até certo ponto, heterodoxo, mas que posteriormente, formaram as ordens mendicantes. (RIBEIRO, 2014p. 79-80; ROSSIAUD; 1981, p.99-109, RUST, 2009, p. 143-144; BASCHET, 2006, p. 100-130; FALBEL, 1976, p.91-93; SILVA, 2009, p. 108-109)

Fosse no campo ou nas cidades, as transformações não permaneciam exíguas ao panorama estrutural, uma vez que elas também incidiam sobre o amplo caleidoscópio que comportava a dimensão espiritual e política da sociedade. Entre o fim do século XI e o século XIII a busca pela salvação expande-se e reveste-se de diversas formas. Há a contínua emergência de uma piedade-laica e de exteriorização de práticas ligadas à espiritualidade por meio das ações e gestos (GROSSI, 2016, p. 159).

Dentre as diversas faces que constituem um fenômeno tão complexo quanto as mudanças que marcaram o amplo contexto da passagem da Alta para a Baixa Idade Média, aqui, neste tópico, daremos ênfase à disseminação das novas manifestações espirituais de piedade laica as quais povoaram os últimos séculos do período medieval. Entendemos que se tratou, *a priori*, de um processo de matriz popular e/ou laica, originário das camadas campesinas e/ou cidadinas. Portanto, enfatizaremos, sobretudo, àquelas constituídas em sua gênese sob a forma de *fraternidades* de caráter laico, itinerante e, até certo ponto, heterodoxo, mas que posteriormente, formaram as ordens mendicantes. (RIBEIRO, 2014p. 79-80; ROSSIAUD;

¹¹ Ver: ALVARO, B.G. Um estudo comparativo do poder *senhorial-episcopal* em Castela e Leão no século XII. *Revista de História Comparada*- Programa de Pós-Graduação em História Comparada- UFRJ, Rio de Janeiro, v.11, n. 1, p. 41-76, 2017.

1981, p.99-109, RUST, 2009, p. 143-144; BASCHET, 2006, p. 100-130; FALBEL, 1976, p.91-93; SILVA, 2009, p. 108-109)

Esses movimentos partilham da noção de uma espiritualidade reformada, delimitada pela inserção no *saeculum*, pela prática de obras de misericórdia e de caráter piedoso que perfaziam a busca pela volta das origens – *Ecclesia primitivae forma*- e o chamamento à vida apostólica a partir da *Imitatio Christii*. Em especial na Península Itálica, enfatizamos as experiências ligadas ao eremitismo originadas, muitas vezes, de experiências isoladas. Esses movimentos externavam a busca pela salvação pautada em uma vida evangélica para além dos quadros monásticos tradicionais, por intermédio da retomada de uma *vita apostólica* diretamente relacionada à memória legada pelo Antigo Testamento. Apesar de sua amplitude, havia certos princípios que dirigiam a experiência eremítica no Ocidente: a mortificação, a contemplação, a assistência e a pregação. Ademais, os eremitas constituíram também grupos comunitários, como a Ordem Cartuxa fundada no século XI e demarcada pelo objetivo de conciliação entre os ideais eremíticos e a vida cenobítica. No entanto, é necessário ratificar que até no século XII os movimentos penitentes eram, em sua maioria, destituídos de unidade institucional, mas apresentavam elementos em comum: o desprezo pelas coisas materiais externalizados por meio da simplicidade da túnica, do bastão, do alforje e das sandálias e o seu caráter errante, dentre outros. Desvinculados de uma instituição monástica, da *stabilitas* e de um *modus vivendi* regido por uma regra, esses movimentos estavam, em parte, desvinculados da estrutura ortodoxa da Igreja, sendo alguns considerados heréticos. (SILVA, 2009, p. 114).

1.1.2 As heresias: alguns estudos em perspectiva

Jacques Le Goff (2015), em um texto denominado “*Os excluídos: heréticos, leprosos, judeus, feitiçeiros, sodomitas, doentes, estrangeiros, desclassificados*” traz à lume a condição dos hereges no transcurso dos séculos XII e XIII. Conforme o autor, eles foram lançados aos espaços de exclusão da sociedade, os quais eram cada vez mais bem delimitados. Em 1229, momento em que a Inquisição era instalada¹², a heresia passou a ser classificada como um crime

¹² Magalhães (2014) nos traz a referência do ano de 1229, data que marcou a ocorrência do Concílio de Toulouse no qual foi aprovado a criação do Tribunal da Santa Inquisição. Por intermédio da bula *Illebumani Generis* (1232) Gregório IX confiava aos Mendicantes o *métier* de identificação e perseguição à heresia. É necessário enfatizar, ademais o fato de que, conforme Gilli (2011), a Inquisição das cidades italianas teve um modo de funcionamento ligeiramente distinto da França meridional. Na Península Itálica, Inocêncio III (1207) previu o financiamento e desenvolvimento da Inquisição a partir de recursos confiscados (um terço dos bens ao delator, um terço ao tribunal civil que havia pronunciado a condenação, um terço à reabilitação da malha urbana), o sistema que se estabeleceu na década de 1230, a partir de Inocêncio IV, foi distinto. Em primeiro lugar, o investimento financeiro para o desenvolvimento da inquisição ficou a cargo das comunas e foi inscrito em seus estatutos. Ademais, havia um intenso envolvimento do movimento comunal nas práticas inquisitoriais, uma vez que não somente a legislação

de lesa-majestade. Entretanto, é necessário considerar que esse foi também o tempo em que certas categorias de hereges foram “enquadradas” pela sociedade cristã, dando origem às futuras ordens mendicantes.

Em primeiro momento, sobre esses movimentos enquadrados como heterodoxos, é necessário pontuar aqui as diversas mobilizações teóricas e metodológicas operadas pela historiografia em torno do conceito de heresia e suas dimensões sociais, textuais e políticas a partir da década de 1980. Em uma introdução publicada no livro *Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*, Monique Zerner arrolou uma série de questões, a título de introduzir uma reflexão acerca dos fenômenos da heresia e do heresiarca a partir da construção do discurso anti-herético. Longe de se apresentar como um fenômeno já desvelado em sua completude, o conceito em epígrafe foi objeto de problematização em pesquisas desenvolvidas pela historiadora francesa e outros historiadores a partir dos anos 1980 e 1990. As mobilizações vieram à tona sobretudo a partir do seminário “*Heresia, estratégias de escrita e constituição eclesial*” ocorrido em Nice entre 1993 e 1995.

Os estudos apresentados revelaram as inquietações em relação aos esquemas interpretativos criados e utilizados pelos historiadores em relação às heresias documentadas a partir do século XII, sobremaneira ao *catarismo*. As problematizações e questões propostas não buscam alijar as interpretações correntes, mas demonstraram a necessidade de uma maior crítica em relação às fontes, isto é, inseri-las no âmago de sua lógica de produção¹³. Portanto, diante desse quadro problemático e específico, a preocupação central dos autores que compõem o livro organizado por Zerner é, em primeiro lugar, a análise das fontes a partir do lugar e tempo de produção. Em segundo lugar, confere-se ênfase à conjugação entre os textos – que assumem as formas de três espécies: narrativas, polemistas e polêmicos- e contexto, bem como aos mecanismos discursivos e retóricos e suas relações com o plano político e social. Em terceiro lugar, o objetivo dos autores é remontar cronologicamente o quadro herético- e suas

papal deve contar nos estatutos, mas o podestade tem o dever de praticar atos repressores para coagir os acusados a confessarem, consigna o nome dos acusados de heresia e fazer com que seja lida em público, uma vez por ano. Malgrado a bibliografia especializada já tenha enfatizado a presença mendicante neste ofício, para Marina Benedetti (2016), há uma lacuna na historiografia, uma vez que ainda se secundariza a abordagem dos franciscanos na história medieval da Inquisição, ao contrário dos Dominicanos cuja atuação já foi bem ressaltada. A contribuição da autora traz a participação dos frades menores, que foi ativa nas atividades inquisitoriais, o que pode ser observado em sua pesquisa através da análise de casos emblemáticos do século XIII ao século XV, sobretudo na Itália, ou a partir do nascimento da Inquisição para a cruzada contra os Valdenses de 1488, que contou com a presença franciscana.

¹³ Essa perspectiva teórica está também presente na historiografia anglo-americana e ficou conhecida como *Literacy*, já teorizada por Brian Stock e Kentin Skinner: SKINNER, Quentin. *Visões da Política*. Algés: DIFEL, 2002; STOCK, Brian. *The implications of literacy. Written language and models of interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. New Jersey, Princeton, 1983.

particularidades- em momentos que precederam à Inquisição europeia. Apesar da multiplicidade temática, o fio é a tese geral que compreende a heresia como uma construção discursiva, ou melhor, como uma invenção.

Nessa seara, essa tese é também sustentada por Gordon Leff (1975), o qual compreende que a heresia não existe individualmente. Para o autor, a heterodoxia só existe em face e em contraste com a existência de uma ortodoxia¹⁴. Sobre o contexto inquisitorial coordenado pela ortodoxia do século XIII, Iogna Prat (2006) nos lembra que aquele foi o momento de compilação de boa parte dos tratados anti-heréticos. Essas fontes são, para essa perspectiva historiográfica, fundantes dos trabalhos sobre a heresia no século XI, XII e início do XIII que buscaram o reexame do discurso eclesiástico sobre essas comunidades colocadas à margem. Ademais, contribuíram também para a condução de uma hipótese central: a literatura anti-herética, que tende a ser mais uma construção discursiva dos pares ortodoxos da Igreja que o reflexo imediato de uma realidade espiritual e social. Portanto, o nascimento da reflexão cristã sobre as dissidências deve ser enquadrado ao núcleo dos óbices gerais vividos pelo cristianismo já no segundo século. O conceito de heresia compreende, historicamente, o movimento de consolidação da ortodoxia ao longo do tempo, o que torna seus conteúdos e significados variáveis. Portanto, consideramos justificável fazer uma digressão temporal, uma vez que esse exercício nos permite ressaltar a historicidade do conceito e seus principais desenvolvimentos.

Nesse sentido, o termo é paralelo ao surgimento dos entraves colocados à organização das comunidades cristãs. Dentre aquelas dificuldades, encontram-se a instabilidade desencadeada pela crítica Marcionista¹⁵ ao cânon bíblico judaico, bem como a emergência de grupos que os Pais da Igreja posteriormente qualificaram como “gnósticos”, dentre outros. Os óbices aqui arrolados conduziram a invenção de um discurso eclesiástico de exclusão por intermédio de um gênero literário novo: o tratado heresiológico. Esse gênero é definido pela historiografia como uma apresentação ordenada pela refutação de uma ou várias doutrinas. O tratado heresiológico, ademais, apresenta como objetivo a definição de uma identidade cristã, de sua fé e práticas, por intermédio de uma identificação do erro e, em seguida, de sua impugnação.

¹⁴ Ortodoxia refere-se à concepção de um caminho reto, imbricado a um processo de fundação do cristianismo, que se originava da experiência Cristocêntrica na história, bem como como a interpretação dos textos bíblicos, que era diretamente mediada por uma autoridade admitida para realizá-la (BARROS, 2010, p. 33-35).

¹⁵ Conforme a historiografia, o Marcionismo representou, naquele contexto, uma grande ameaça para a Igreja, localizada no Mar Negro, conduzida por Marcião, filho do bispo de Sinope. Ele foi expulso daquela congregação, tendo se estabelecido, momentos depois, na comunidade romana pregando a existência de um Deus distinto do Antigo Testamento, o qual, em sua interpretação, seria representado pela ira. Marcião nutria afinidade com o dualismo gnóstico e um notável antijudaísmo. (MANDONI, 2006, p. 104; DREHER, 1993, p. 38)

O termo heresia ou *hairesis*, em suas dimensões originárias e históricas, conforme Doubois (2009, p. 39), pode ser identificado a partir das primeiras expressões textuais do cristianismo nascente, com as cartas do Apóstolo Paulo.¹⁶Do ponto de vista etimológico, o vocábulo *Hairesis* provém do verbo grego que se traduz por “tomar” e, nesse sentido, “escolher, eleger, se inclinar, ser adepto à alguma coisa”. A *hairesis* corresponde, portanto, aos adeptos dos princípios de uma mesma doutrina. Ainda de acordo com o autor, esse sentido do termo é encontrado nas obras do filósofo cristão Justino, considerado fundador da noção de heresia. Em sua *Apologia*, Justino (século II a.C) enquadra-se como um apologeta que se dirige para o mundo não cristão. Entretanto, aqui cabe uma consideração sobre o sentido de *hairesis* para este autor, uma vez que sua interpretação em torno da heresia não corresponde necessariamente às práticas e gestos, mas muito mais à questão doutrinal. Nesse sentido, Justino enquadra-se como um autor do segundo século adepto ao platonismo que qualifica o conceito de heresia sob uma perspectiva filosófica. Desse modo, em seu *Diálogo* (capítulo 35), ele associa diretamente os falsos cristãos às escolas de pensamento filosóficas. Essa vinculação permite a Justino negar a identidade cristã de determinadas comunidades. Ademais, ao adotar àquele termo grego esse autor pode ser considerado o inventor de uma nova concepção de heresia, assimilando novas “tipologias” de hereges¹⁷. Assim, associou-se um novo conteúdo à heresia que designa desde então uma expressão sectária do cristianismo.

Os hegeres, portanto, são os “falsos profetas, falsos mestres que introduzem no seio da comunidade doutrinas danosas, dúbias ou que não se compaginam com a doutrina dos apóstolos” (IRINEU. *Contra as Heresias*. São Paulo: Paulos, 1995, p. 05). Os métodos exegéticos bíblicos alegóricos dos gnósticos valentinianos e suas refutações mostram que esses debates ilustram, desde aquele momento, a consolidação de instituições de poder e de conceitos. Esses dois elementos estão direcionados a operar não só uma regulamentação da interpretação da *página sacra* como também estabelecer formas de exclusão a partir da identificação, exposição e refutação (DOUBOIS, 2009, p. 45; ZERNER, 2009, p.15). Portanto, depreende-se que o herético é o dissidente que tem conhecimento da fé cristã bem como da sua fonte sagrada.

¹⁶ Para Doubois (2009), esses textos inserem-se em um contexto das disputas sobre o lugar dos espirituais na comunidade cristã e este apóstolo reconhece a presença de divisões na comunidade de Corinto. Mas, as cisões (*haieresis*) referidas por ele nas entrelinhas das epístolas, não podem ser traduzidas diretamente para o termo “heresias”, uma vez que ainda não há heresias constituídas. No Novo Testamento, não é possível averiguar o termo *ortodoxia* ou *heterodoxia*, uma vez que nesse período ainda não há ortodoxia, sendo o único canôn escriturístico a Bíblia judaica.

¹⁷ Dentre eles, conforme Justino, encontram-se os Marcionistas, Valentinianos, Basilidianos e Saturnilianos (DIÁLOGO, CAPÍTULO 35)

Entretanto, ele fala do interior da comunidade cristianizada, a qual, apesar disso, desvia e insiste no erro em relação à verdadeira fé (BARROS, 2010, p. 36).

Assim, é preciso enfatizar que essa abordagem é tributária das inovações teóricas e metodológicas galvanizadas na década de 1970. Este período demarca, sobretudo no âmbito da historiografia francesa, a desenvoltura da noção braudeliana de longa duração; bem como a renovação da concepção de cultura política advinda das Ciências Sociais e a preconização de novos temas, objetos e abordagens. No campo dos estudos sobre as heresias, não só galgaram espaços as reflexões sobre grupos e indivíduos que se situavam à margem das fontes escritas ou do tecido social. Para além da inclusão dos “marginais” se reavaliou o caráter inventivo do próprio fenômeno e a necessidade de observá-lo no processo histórico. Conforme a expressão de Duby proferida em uma conferência de encerramento do congresso “*Héresies et Sociétés dans l’Europe pré-industrielle*” realizado em Rougemont (1968): “todo herético tornou-se tal por decisão das autoridades ortodoxas. **Ele é antes de tudo um herético aos olhos dos outros**” (grifo nosso) (DUBY, 1990, p. 177).

Portanto, mais do que possíveis respostas, aquelas renovações historiográficas nos servem como base para a problematização do fenômeno da heresia. A heterodoxia, anteriormente enunciada sob a ótica de uma historiografia de vanguarda, sofreu uma releitura crítica e passou a ser teoricamente orientada de acordo com a relação entre texto, conceito e contexto (DOUBOIS, 2009, p. 39). Ademais, entende-se que efetivamente uma heresia só está presente quando há uma oposição, ou ao menos um contraste, a uma ortodoxia declarada. Para tanto, é fulcral a existência de um *corpus* de concepções aceitas para serem desafiadas e uma autoridade reconhecida para identificá-la e combatê-la. Deste modo, paradoxalmente, a heresia se enquadra entre o distanciamento e a pertença em relação a fé católica. Por um lado, busca enfatizar uma aproximação com aquela matriz religiosa; entretanto, almeja distanciar-se (de diversas formas e em intensidades diferentes) daquela instituição destinada a conduzir os meios oficiais de acesso àquela fé.

Ao longo dos séculos sucessores ao do nascimento da concepção de heresia, mais precisamente na Baixa Idade Média, também encontramos manifestações identificadas como heréticas, em especial nos séculos XII e XIII. A constituição desse fenômeno foi um dos elementos mais expressivos das mudanças pelas quais atravessava a Europa Ocidental. Foi delineado, no contexto em epígrafe, um novo ideal de religiosidade pautado na vida apostólica, a reavaliação diante dos leigos e da vida secular; a valorização do ofício da pregação e da pobreza coletiva/individual, os quais influenciaram as ordens monásticas, bem como os leigos

e as futuras ordens mendicantes. Logo, o aprofundamento dos contrastes percebidos entre o estado atual e o passado cristão legado pelos apóstolos estimulava uma constante busca pelo resgate do cristianismo primitivo, tendo como a pobreza evangélica o princípio diretor- dotado de particularidades-, no âmago, impulsos reformistas existentes entre os laicos, cistercienses e mendicantes.

Dentre os cotejados como heréticos naqueles séculos, encontravam-se, a exemplo, Cátaros, Valdenses e *Umiliati*. As várias expressões da fé materializadas nesses movimentos coletivos e leigos podem ser entendidas, em parte, como subproduto da nova ordenação social, das novas relações de produção e das novas sociabilidades desenvolvidas na *civitas*. Esse âmbito, especificamente, estava marcado pela dissolução dos laços feudais, pelo amplo desenvolvimento urbano, mas, sobretudo, pelos ideais reverberados na esfera religiosa a partir da Reforma monástica Cisterciense, da qual falaremos mais adiante.

A partir desse período, as heresias passam a se expressar no século XII como fenômenos caracterizados como coletivos, e ainda depois, no século XIII, os movimentos heréticos galgaram patamares de ampla difusão, de modo a constituírem genuínas comunidades heréticas. É imprescindível ressaltar que a atitude da Igreja frente tais movimentos foi distinta, a depender do grupo a que se dirigia. Alguns foram reenquadrados à Ortodoxia e transferidos da margem para o centro da comunidade cristã, como os seguidores de Durando de Huesca, uma vertente dos Valdenses. Outros, entretanto, foram condenados como heréticos, a exemplo de Arnaldo de Brescia, representante da comuna Romana entre 1146 e 1155; bem como o abade calabrês Joaquim de Fiore cujos escritos traduziam uma concepção apocalíptica da história, tendo sido condenados no IV concílio Lateranense (1215).

Conforme Barros (2010), a partir do século XII, podem ser percebidas manifestações das heresias dualistas- a exemplo do catarismo¹⁸- na região de Champagne (1162), Colônia (1163) e na Borgonha (1167). Já os *Umiliati* e os Valdenses, expressam claramente a comutação na conceituação de ‘heresia’ desde a Antiguidade. Deixando de se referir aos desvios no âmbito teológico e passando a incluir, concomitantemente, as dissidências nas novas práticas e manifestações religiosas. Esses movimentos identificados como ‘heterodoxos’ têm em comum com o Franciscanismo o fato de que, em primeiro lugar, possuem origens vinculadas ao ambiente laico, e em segundo, o de que são provenientes de um impulso reformador. Portanto,

¹⁸ Os Cátaros ou Albigenses constituíram-se como movimento demarcado pelo seu caráter anti-sacerdotal e anti-sacramental e sua ênfase em uma mística pautada em um ascetismo pessoal e rigoroso. (FALBEL, 1977, p. 15-17)

esses movimentos representam as múltiplas tentativas de efetivação do ideal de perfeição cristã pautado, sobremaneira, na *Imitatio Christi*. As inúmeras dissidências religiosas catalogadas durante esses séculos tinham um eixo em comum: elas propunham a pobreza como virtude *sine qua non* para a perfeição cristã. Ademais, a intensa expansão dos movimentos heréticos por todo o mundo Europeu, conquanto enfrentassem estratégias de combate – no campo textual e prático- empreendidas pela Igreja, pode ser associada às obras de piedade fornecidas à população leiga e menos favorecida; pela solidariedade coletiva e pela ampla comunicação exercida em língua vernácula nos sermões e pregações. Ademais, pode-se afirmar que as novas heresias tinham por princípio a fidelidade ao cristianismo, desejando retornar à Igreja das origens (BOLTON, 1983; MAGALHÃES, 2018, p. 69-82; MAGALHÃES, 2014, p. 61-88; BENEDETTI, 2016, p. 97-100).

Entretanto, é necessário fazer uma ressalva quanto às especificidades assumidas, sob um aspecto geral, entre as heresias do século XII e as atribuídas ao século XIII. Nessa seara, é apontado pela historiografia que havia diferenças substanciais entre os filões heréticos que insurgiram entre aqueles séculos. Para Raul Manselli (1963) há dois filões de heresias a serem diferenciados. Em primeiro lugar, existe um deles que insiste na convergência entre a observância da palavra evangélica enunciada e a prática e as obras que procuram materializá-la no mundo; em segundo lugar, um outro viés herético era aquele que apresentava outras propostas interpretativas para os fundamentos dogmáticos do cristianismo, para além da forma como a Igreja oficial os enunciava. Ao passo que no século XII, há uma maior correspondência com este segundo filão herético, isto é, uma movimentação exígua aos dogmas, no século XIII encontram-se práticas e obras que tinham como fundamento a *piedade laica*, associadas, portanto, ao primeiro filão heterodoxo mencionado por Manselli. A referida ‘piedade laica’ é definida como a busca da vida apostólica *outsider*, ¹⁹isto é, exterior aos quadros monásticos tradicionais.

Ambas as experiências coletivas e heterodoxas- os Humilhados e, principalmente, os Valdenses- são consideradas hoje como casos análogos ao franciscanismo, sobretudo pela sua vocação à pregação. Nesse aspecto, o movimento dos pobres de Lyon (Valdenses) teve como principal mentor Pedro Valdo, comerciante lionês que convivendo com movimentos de espiritualidade coletiva já no século XII, foi inspirado a integrar àquelas correntes vinculadas à

¹⁹ Retiramos essa nomenclatura de Federico Neiburg (apud ELIAS, 2000, p. 7-10): “[...] os não membros da “boa sociedade”, os que estão fora dela. Trata-se de um conjunto heterogêneo e difuso de pessoas unidas por laços sociais menos intensos do que aqueles que unem os established. A identidade social destes últimos é a de um grupo. Eles possuem um substantivo abstrato que os define: são os *establisment*. Os *outsiders*, ao contrário, existem sempre no plural, não constituindo propriamente um grupo social.”

piedade laica. Com isso, mandou traduzir a bíblia para o provençal; despojou-se de seus bens e iniciou um movimento de caráter laico e itinerante cujo objetivo precípua era a pregação. Na Itália, o movimento valdense alcançou a formação de diversas comunidades, a exemplo dos pobres lombardos. Nesse caso especificamente, essa vertente entendia que as obras, bem como o trabalho, eram elementos de distinção para o alcance da salvação, muito mais do que a pobreza.

O movimento dos pobres de Lyon, apesar do sucesso em relação à sua expansão, não teve a autorização eclesiástica e o Arcebispo de Lyon proibiu a atuação do grupo enquanto pregadores. Diante desse cenário, durante o Concílio Lateranense de 1179, Valdo foi ao encontro do papa Alexandre III, que recebeu em Roma a autorização para deixá-los pregar, mas o bispo diocesano manteve a proibição já em 1191. Desse modo, Guichard (1165-1180), arcebispo à época, além de proibi-los, decretou sua excomunhão do seio da Ortodoxia conforme a decretal *Advolendum* (1184) promulgada pelo papa Lúcio III (1181-1185), Pedro Valdo foi excomungado juntamente com os cátaros, *Umiliati* e arnaldistas em Verona em 1184 (MANSELLI, 1997, p. 20-22; LE GOFF, 2001, p. 27-46; AGUIAR, 2011, p. 1-14).

Logo, é possível concluir deste amplo caleidoscópio a presença de um nítido movimento de expansão da fé, além da existência de expressões incomuns da espiritualidade. Movimentos e expressões fermentados diante das reivindicações da população laica em torno de 1200 que apelavam para o acesso direto à escritura por intermédio da tradução para as línguas vernáculas; a prática da vida evangélica exterior aos espaços e desvinculada dos votos religiosos.

As aspirações que conduziram à fundação de cada um desses grupos, apesar de suas idiossincrasias, apontavam para uma reivindicação geral orientada pelo exercício da fé no *Saeculum*. Portanto, os leigos participam cada vez mais da vida religiosa, tanto como receptores da fé, dos sacramentos e espectadores da pregação, como também mentores de movimentos coletivos, onde a sua expansão se afirmava sobretudo na França setentrional/meridional e no norte da Itália. Pode-se considerar, de acordo com o conjunto de movimentos originados no âmbito religioso no decorrer da Baixa Idade Média, como produto de um contexto que acabava por instituir uma demanda cada vez mais pronunciada por novas formas de espiritualidade.

Assim, conquanto os hereges fossem lançados em espaços de exclusão da sociedade, isso não limitou sua expansão. Ademais, a experiência da espiritualidade laica, tal como dos franciscanos em suas origens, esteve, em geral, ligada à geografia da periferia, desvinculando seus adeptos de uma centralidade não só social, como também geográfica. Nesse patamar, é

preciso considerar que esses movimentos abriam a possibilidade de uma prática religiosa *outsider*, isto é, desvinculada do mosteiro e de sua estabilidade. Por fim, essas novas expressões assumiram formas, dimensões e objetivos distintos e contaram com situações facilitadoras, de acordo com a região para a qual se expandia. Mas, em regra, representavam, em seu conjunto, uma tônica do movimento reformador, tal como se configurava em princípios do século XIII: tratava-se de uma manifestação originalmente laica, ligada ao universo do laicato e fundada em uma espiritualidade laica (MANSELLI, 1997, p. 20; LE GOFF, 2001, -p. 300-317; MAGALHÃES, 2019, p. 70).

1.2.1 trabalho, mendicância e pobreza na tradição: a regra não bulada (1221) e a regra bulada (1223)

Neste tópico buscaremos abordar o momento de institucionalização da Ordem Franciscana e sedimentação de suas relações com a Cúria romana a partir de dois problemas: em que medida podemos nos referir à originalidade da experiência franciscana pautada no trabalho, mendicância e pobreza? Há uma tradição nessa ‘nova’ vivência?

A historiografia que trata do advento da Ordem Franciscana, em regra, propõe a historicização de sua fundação a partir das relações dessa *Ordo* com o conjunto de movimentos religiosos dos séculos XII/XIII. Não obstante, existem posicionamentos historiográficos que revelam discordâncias/ distanciamentos sobre alguns aspectos envolvendo o elemento de originalidade da experiência mendicante e seus variados graus. Nesse sentido, há uma tendência reflexiva em torno dos aspectos envolvendo ora a tradição, ora a Originalidade da experiência franciscana a partir da interlocução de três conceitos presentes nos textos franciscanos: trabalho (labor), mendicância e pobreza. Dentre aqueles que defendem uma originalidade do movimento franciscano, destacamos a obra desenvolvida por Michel Mollat (1989), o qual parte da perspectiva do campo da *História Cultural Francesa*- modalidade de análise histórica que ganhou fôlego sobretudo a partir das últimas décadas do século XX. Ressaltamos que essa vertente se abriu aos estudos mais variados, debruçando-se desde o campo da ‘cultura popular’, da ‘cultura letrada’, até as representações e as práticas de produção discursiva e modalidades de leitura partilhadas por diversos grupos sociais, bem como todos os aspectos que possam envolver a polissêmica noção de “cultura”. Segundo essa perspectiva, a cultura não permanece limitada a totalidade de bens culturais produzidos pelo homem, mas também como processo comunicativo pautado nas seguintes noções: linguagem; representações; e práticas (BARROS, 2005, p. 126).

Dentro dessa modalidade historiográfica, diversas correntes contribuíram para adensar as discussões neste campo. Roger Chartier e Michel de Certeau, foram dois dos principais representantes da *corrente francesa*. Ambos dialogam diretamente com o sociólogo Pierre Bourdieu, o qual exerceu contribuições ao campo a partir de seu conceito de violência simbólica e as correlações estabelecidas entre a História Cultural e a História Política. Nesse sentido, Roger Chartier, a partir daquelas e de outras influências, estabeleceu noções complementares que tornar-se-iam fundamentais para o campo: as noções de práticas e representações, que se relacionam de maneira interativa, não independente. Esse horizonte teórico orientou diretamente a investigação e as conclusões do referencial historiográfico desenvolvido por Mollat. Para o medievalista francês, entre os séculos XII e XIII, o pobre- sobretudo o mendigo – desempenhava um papel fulcral nas sociedades cristãs do Ocidente Europeu. A sua existência na sociedade era justificada como fundamental para a “salvação do rico” (MOLLAT, 1989, p. 70-73). A possibilidade de fornecimento da esmola, traduz-se na oportunidade de expiação dos pecados e, por conseguinte, abre perspectivas de salvação (MOLLAT, 1989, p. 73).

Portanto, essa interpretação sobre o pobre é uma “representação cultural”. As ações diante dos pobres geravam “práticas”, que geravam “representações”, e suas representações geravam práticas. Conforme Barros (2005), perfilam o conjunto de “práticas culturais” de uma sociedade: o *modus vivendi*; as posturas assumidas diante de um grupo social (acolhimento, hostilidade, desprezo), bem como normas de convivência. É certo dizer, ademais, que esses aspectos incidem diretamente nos padrões de cultura.

Com o advento das ordens mendicantes, a valorização e as interpretações diante da figura do pobre, recebem novos impulsos. Os indigentes, anteriormente à fundação das primeiras ordens conventuais, embora fossem considerados instrumentos de salvação, continuaram marcados pela concepção de que a sua posição social era resultado de um pecado (MOLLAT, 1989, p. 75). Em contraposição, os franciscanos engajaram-se em desmobilizar essa representação com o fito de, por intermédio do discurso, reabilitar a imagem do pobre. A máxima presente no discurso de reabilitação dessa representação era a de que a estima do pobre não devia permanecer exígua a sua condição de instrumento na economia de salvação, mas se expandir para a valorização de seu valor humano (BARROS, 2005, p. 132).

Para Mollat (1989), a originalidade de Francisco e Domingos consiste em suas atitudes diante dos “sinais dos tempos”. Ambos os fundadores não fugiram da vida do século, não demonstraram “desprezo pelo mundo”. Nessa tônica, Francisco recusou as regras anteriores que regiam a vida monástica, dos monges negros ou brancos e os Cartuxos. Por conseguinte,

segundo um testemunho hagiográfico, após a chegada de Francisco à Assis, ele dirigiu-se até um leprosário:

Vivia com os leprosos, servindo com a maior diligência a todos por amor de Deus. Lavava-lhes qualquer podridão dos corpos e limpava até o pus de suas chagas, como disse no Testamento: “Como estivesse ainda em pecado, parecia-me deveras insuportável olhar para leprosos, mas o Senhor me conduziu para o meio deles e eu tive misericórdia com eles”. Essa visão lhe era tão insuportável que, em suas próprias palavras, no tempo de sua vida mundana, tapava o nariz só de ver suas cabanas a duas milhas de distância. Mas, eis que um dia, quando, por graça e força do Altíssimo, ainda vivia como secular mas já tinha começado a pensar nas coisas santas e úteis, encontrou-se com um leproso e, superando-se, chegou e o beijou. A partir de então, foi ficando cada dia mais humilde até chegar à perfeita vitória sobre si mesmo, por misericórdia do Redentor (ICEL, 17) ²⁰

Assim, ainda segundo essa perspectiva, esse episódio do beijo no leproso é muito significativo para se avaliar, como novidade, a estima diante do pobre, pelos valores que lhe eram inerentes. Ratificando essas ponderações que nos levam a crer em uma autêntica originalidade do movimento franciscano, André Vauchez (1995, p.143) entende que a inovação dos menores consistia em não só modificar essas representações, como também criar novas práticas ao levarem uma vida pobre e errante, experiência pautada na recusa de bens pessoais e comunitários. O urbanocentrismo, tão evidenciado nas relações entre os recursos espirituais novos e a espacialidade, não era algo monopolizado pelas ordens mendicantes, uma vez que o monasticismo cisterciense, como já mencionado, contribuiu para a dinamização do espaço urbano. Entretanto, os franciscanos, bem como os dominicanos, adeptos de uma pobreza militante intraturbana, fomentaram novos contornos à pastoral coletiva e galgaram um fulgurante sucesso nas comunidades urbanas do século XIII. O projeto de Francisco, ornador da identidade mendicante, dizia respeito a necessidade de pregar pelo verbo e pelo exemplo, isto é, viver conforme a santa pobreza e convencer a população urbana pela palavra (GILLI, 2011, pp.333-334).

Conquanto a ordem franciscana fornecesse novos ornamentos à essa pastoral, é preciso enfatizar que antes da elaboração da *Regra não bulada* (1221), já existiam movimentações com o intuito de fortalecer o crescimento e o fortalecimento da instituição por intermédio da tradição. Nessa seara, o ano de 1217 foi considerado um momento fulcral para a fraternidade,

²⁰ *Deinde vero totius humilitatis sanctus amator se transtulit ad leprosos, eratque cum eis, diligentissime serviens omnibus propter Deum, et lavans putredinem omnem ab eis, ulcerum etiam saniem extergerbat, sicut ipse in Testamento suo loquitur dicens: “Quia cum essem in peccatis, nimis amarum mihi videbatur videre leprosos, et Dominus conduxit me inter illos, et feci misericordiam cum illis”. In tantum namque, ut dicebat, aliquando amara ei leprosorum visio exsistebat ut, cum tempore vanitatis suae per duo fere milliaria eminus ipsorum domos respiceret, nares suas propriis manibus obturaret. Sed, cum iam gratia et virtute Altissimi, sancta et utilia (cfr. Luc 1,35; Tit 3,8) inciperet cogitare, in saeculari adhuc habitu constitutus leprosorum unum obvium habuit die quadam, et semetipso fortior effectus accessit, et osculatus est eum (cfr. Mar 14,45). Exinde quoque coepit seipsum magis ac magis contemnere, quousque misericordia Redemptoris ad perfectam suimet victoriam perveniret.*

em razão da entrada de Hugolino de Óstia no protetorado da Ordem. O futuro papa Gregório IX (1227-1241) encontrou-se com o fundador na data de 14 de maio de 1217, na cidade de Firenze, logo após o Capítulo Geral celebrado em Porciúncula, cuja resolução final foi o envio de frades para além das fronteiras da Península Itálica (AGUIAR, 2011, p. 125-160). Em 1219, com a viagem de Francisco ao Egito, o cardeal Hugolino de Óstia, protetor da ordem, introduziu uma série de modificações entre 1219 e 1220.

O capítulo realizado promulgou novas constituições influenciadas na legislação das ordens já existentes. Assim, o estudo e a posse de livros, bem como privilégios estranhos à proposta inicial de Francisco, foram introduzidos. Malgrado o modo de organização em seu princípio fosse tópico da espiritualidade laica, o vínculo estabelecido entre a *fraternidade* e a Cúria romana a partir de 1209 foi o propulsor dos laços jurídicos e políticos entre ambas as instituições (MAGALHÃES, 2019, p. 79-80). Desse modo, pode-se dizer que a comunidade Franciscana também foi mediada (mas não subjugada) por mecanismos de controle próprios da Igreja do século XIII. A designação da figura do cardeal protetor da Ordem, as determinações da política conciliar e a progressiva elaboração de uma jurisprudência desempenhariam papel fundamental na articulação dos Franciscanos à política geral da Cúria romana.

Desse modo, entende-se que a função do cardeal protetor era ser árbitro em situações de perturbação, tarefa que nessa situação, cabia à Hugolino de Óstia. O protetor agia como um orientador da vida mendicante e exercia influência sobre a redação de uma regra definitiva. Por conseguinte, a institucionalização do movimento franciscano corresponde ao processo de criação do cargo de cardeal protetor, o qual seria fundamental para o assentamento dos franciscanos nos quadros da ortodoxia e para a organização do movimento (AGUIAR, 2011, p. 125-163)

Ao retornar à Itália, verificando o crescimento da ordem, Francisco, diretamente aconselhado por Hugolino, entendeu que havia a necessidade da elaboração de uma nova Regra. Essencialmente, ela precisava apresentar os fundamentos organizacionais da futura Ordem Terceira, sendo apresentada no Capítulo Geral da Porciúncula em maio de 1221. Conforme Englebert (1982, p. 224-225), Francisco retirou-se para o isolamento e redigiu o texto que ficou conhecido como *Regula Prima* ou *Regulla non bullata*. A primeira regra, então, é formada por 23 capítulos, e composta por trechos, *ipsis litteris*, do Novo Testamento. Ademais, longe de distanciar-se do texto da *proto-regra*, a nova regra de 1221, o reproduzia e o desenvolvia, a partir de uma observância literal da *Sacra Pagina*. Conquanto a nova regra apresentasse uma tendência para manter a fisionomia da primeira fraternidade, ela não supriu as discordâncias

que há algum tempo foram nutridas no interior da ordem. Por um lado, encontravam-se os *zelanti*,²¹ que almejavam manterem-se fiéis à formatação da comunidade primitiva. De outro, havia aqueles que, a observar o crescimento da Ordem e a proteção fornecida por Hugolino, defendiam a possibilidade de maiores concessões à ordem, como privilégios e bens materiais. Ademais, a regra era exígua em termos de rigor jurídico, elemento fulcral na composição de um documento legislativo, o que poderia, em consequência, obstaculizar a sua aprovação frente à Cúria romana. Diante disso, novamente aconselhado pelo cardeal protetor e por outros frades, Francisco foi convencido a reelaborar o texto da regra.

A partir de seu isolamento no eremitério de Fonte Colombo, próximo à cidade de Rieti, localizada na Itália e em companhia de Frei Leão e do frade Bonifácio, o qual era conhecedor de algumas noções jurídicas necessárias à composição da regra, Francisco procedeu à nova redação. Entretanto, após a negativa de Frei Elias e de outros frades frente ao novo texto da regra, o qual consideraram muito rigoroso, Francisco retornou ao eremitério e, novamente, reelaborou o texto normativo. Por conseguinte, submeteu a nova redação à análise do cardeal Hugolino, o qual, ao que tudo indica, fez-lhe várias correções, conforme mencionou na bula *Quo Elongati* (1230), anos mais tarde durante o seu pontificado. Por fim, a *regra bullata* foi aprovada pelo papa Honório III, através da bula *Solet annuere* (1223).²² Diante dessas atitudes, entendemos que a regra de 1223, consiste em uma obra mediada pela cúria romana. Desse modo, a incorporação dos valores mendicantes pré-existentes a uma tradição foi um fator determinante para matizar as contradições existentes entre o *modus vivendi* leigo que tendia à heresia e os modelos de vivência da experiência religiosa já ordenados como oficiais.

Entendemos, portanto, que partir daquele momento, o processo de modificação do estatuto do movimento franciscano – de uma ‘intuição’ à uma ‘instituição’ - e sua fixação enquanto Ordem religiosa, perpassou por momentos laboriosos no tocante à produção de sua

²¹ Conforme Falbel (1996), a partir do generalato de Elias de Cortona, encontramos inovações mais drásticas no interior da nova instituição. Em razão disso, em meados de 1200, um grupo de frades- *Cesarenos*- liderados por Cesário de Spira manifestaram-se contrariamente às mudanças instituídas no interior da ordem.

²² A regra de 1223, foi aprovada oralmente pelo papa Inocêncio III (1160- 1216) e confirmada, posteriormente, pela bula *Solet Annuere* de Honório III (1150-1227). Conforme Paul Sabatier (2006), consiste em uma obra contratual, totalmente mediada pela Igreja. Diferente da Regra não-bulada (1210), na Regra Bulada boa parte das citações evangélicas foram reduzidas, e as passagens líricas que denotavam o ímpeto do amor do homem por Deus, foram substituídas por fórmulas jurídicas. Ademais, tudo o que dizia respeito à obediência do Evangelho e a prática estrita da pobreza, foi resumido. Ainda de acordo com Paul Sabatier, o que salta aos olhos nessa ‘nova regra’ é que da parte de Deus, o chamado para os irmãos servirem é transformado em ordem, trabalho; da parte do homem, o ímpeto de amor é modificado para uma necessidade de submissão à ortodoxia. Podemos atestar essa leitura feita pelo autor quando nos deparamos com as primeiras linhas da regra: “[...] Frei Francisco promete obediência e reverência ao senhor papa Honório e a seus sucessores canonicamente eleitos e à Igreja Romana. [...]E os outros frades estejam obrigados a obedecer a Frei Francisco e a seus sucessores.” (REGRA BULADA, 1991, p. 131)

regra (DESBONNETS, 1987, p. 34.). Apesar dessa instabilidade, o enquadramento e a iniciativa de institucionalização de um movimento considerado originalmente *outsider* exprimiu o propósito de Inocêncio III de assimilar à serviço da ortodoxia uma vivência que tendia à heresia. A assimilação aqui referida, remonta à nova posição assumida pelos menores no interior da geografia urbana. Os frades saem da periferia, dos ambientes ermos, e passam a ocupar o centro, a *civitas*, ou melhor, são **autorizados** a ocupá-la para desempenhar, sobretudo, o ofício da pregação. Desse modo, se por um lado, com a progressiva conventualização expandiu-se o processo de fixação e de estabilidade, por outro, a institucionalização da ordem foi um processo contíguo à ocupação pelos frades dos centros urbanos. Esse deslocamento traduziu não só uma mudança geográfica da presença franciscana, mas também uma movimentação social. O reconhecimento como instituição legítima pela Igreja se efetivava através de sua mudança da periferia ao centro. Nesse sentido, a dinâmica da residência dos frades – que agora tendia a ser fixa-, bem como a mudança dos frades para os centros urbanos, veio a intensificar as relações entre trabalho e mendicância.

A partir desse momento, a mendicância, bem como outros elementos norteadores da vida menorítica – antes desvinculada da *stabilitas* monástica- apresentar-se-iam como fundamentos vinculados a uma realidade social pré-existente, isto é, associadas às normas e práticas que perfilavam à tradição (MAGALHÃES, 2019, P. 70-72).

A dinâmica existente na nova ordem conventual, portanto, não deve ser pensada como fruto de uma ruptura máxima com o mundo monástico. O impulso reformista compartilhado entre a primeira comunidade franciscana, conquanto se desenvolvesse em um contexto de expansão urbana e no âmbito laico, também progrediu notadamente no contexto monacal, sobretudo a partir da Ordem Cisterciense. Isso já indica que a ideia de reforma não foi monopolizada pelas frentes de espiritualidade laica, uma vez que sob um aspecto geral, o impulso reformador reafirmou-se paralelamente nos claustros, isto é, nas instituições pré-existentes. Essa ordem, especificamente, deve ser entendida (mas não confundida) conjuntamente com os movimentos pietistas- laicos daquele momento, uma vez que a ideia de retomada da vida apostólica pautada, sobretudo, no ideal de pobreza, também adveio daquela frente do clero regular. Nesse sentido, as cidades italianas ilustram muito bem essa associação entre urbanidade e expressões de espiritualidade já catalogadas na tradição cristã ocidental. A cidade torna-se, portanto, fonte de sucesso para a prosperidade do monaquismo. O movimento monástico caracterizado por essa urbanidade se desenvolve vigorosamente na península itálica,

e demonstra uma profunda atração entre a cidade e as formas tradicionais de espiritualidade (GILLI, 2011, pp. 320-321).

Ademais, o meio monástico e o meio mendicante não mais apresentam uma oposição demarcada pela instalação urbana, aos olhos da historiografia. Até mesmo a cultura monástica não pode mais ser limitada a um arcaísmo, comumente atribuído ao monaquismo frente a emergência dos movimentos mendicantes triunfantes (GILLI, 2011, p. 325). Apesar de uma intensa absorção dos movimentos monásticos reformados no âmago das sociedades italianas, não podemos olvidar que essas sociedades foram influenciadas pela infusão no campo espiritual, político e cultural de movimentos espirituais recentemente nascidos, os quais nutriram uma relação muito particular com as cidades.

No interior do movimentos religiosos do século XIII, a pobreza, a castidade e a obediência foram eleitas como os três conselhos evangélicos que professavam o comprometimento com o retorno à “vida apostólica”. Dessa forma, os três pilares da *vita apostolica* estiveram presentes tanto entre os monges quanto entre os frades de Francisco, mas analisados a partir de interpretações diferentes e muito particulares. Sobre esse primeiro grupo é necessário dizer a ênfase à reclusão contemplativa que recaía sobre os seus preceitos de vida, a qual foi considerada elemento diretor do *modus vivendi* dos monges no Ocidente. Existia uma identidade, portanto, materializada no âmbito jurídico que orientou a produção da Regra Franciscana, cujo modelo primordial foi a *Regula Monachorum*, redigida nos primeiros decênios do século VI e absorvida durante os séculos subsequentes. O pressuposto fulcral da redação da *regulae* era o de fundamentar juridicamente a vida no Claustro, uma vez que existia uma insegurança da prática monástica diante das autoridades públicas. A concepção de *stabilitas* orientava as principais diretrizes da vida monástica a partir da Regra redigida por São Bento (c.480-c.547) (NASCIMENTO, 1999, p. 1-7). O prólogo da obra em apreço apresenta, enfaticamente, dois aspectos centrais, que representam mudanças paradigmáticas na tradição religiosa àquela época. O primeiro deles é o vínculo com a moderação: “Devemos, pois, constituir uma escola de serviço do Senhor. Nesta instituição esperamos nada estabelecer de áspero ou de pesado.” (RSB, *prólogo*) Em segundo plano, há um apelo à fixidez monástica, elemento que radicava na concepção de que o monaquismo encontrava no isolamento um pressuposto de distinção, que possibilitava a aproximação máxima com o sagrado (MAGALHÃES, 2019, p. 70-73).

Do século IV em diante, a proximidade com a salvação - de acordo com aquela perspectiva de superioridade da vida monástica no âmago da cristandade, podia ser conquistada

a partir da *fuga mundi*, proporcionada pela delimitação espacial e vocacional do ambiente claustral, sendo aquela experiência uma antecâmara da Jerusalém celeste. Apesar disso, é certo dizer que a estabilidade não era um aspecto que perpassava incólume ao plano prático da vida monástica. Desse modo, nas próprias linhas e entrelinhas da *regula* a fixação dos membros era relativizava em vários níveis de adesão, a depender do mecanismo de inserção²³ do novo membro àquele *modus vivendi*.

Nos séculos X e XI a vida no claustro expressava claramente essa dimensão escatológica. Naquele momento a adoção da regra de São Bento pela instituição monástica foi orientada pela adoção da leitura e meditação como aspectos marcantes de sua espiritualidade. A contrapartida dessa aspiração escatológica e mística foi a tendência de desprezo pelo mundo. Há uma disposição no século XI de creditar uma incompatibilidade entre o *munus* religioso e as ocupações seculares, e conferir uma constante ênfase na vida interior. No entanto, na baixa Idade Média, o '*monaquismo reformado*' expandia o contato entre o reino de Deus e o reino dos homens para além da vida exclusivamente contemplativa. Aquele movimento dava início a um equilíbrio entre a contemplação, o trabalho manual e a prédica, sobretudo a partir das regras originárias do século XII²⁴. Certamente, é possível perceber um aspecto de continuidade entre os preceitos advindos da Regra Franciscana e a Regra beneditina, sobretudo no tocante à pobreza na tradição cristã. Desse modo, diante das circunstâncias acima elencadas, foi necessário operar a conjunção entre o léxico da Ordem Franciscana, o qual traduzia os seus elementos norteadores – mendicância, pobreza e trabalho-, a uma realidade institucional já existente. Por esse motivo, as fontes normativas e biográficas da Ordem promoveram uma incorporação de conceitos correlatos à *regula* beneditina.

O trabalho e a mendicância, tanto nas biografias ²⁵quanto nas *regulae* franciscanas remetem a uma realidade muito próxima de uma tradição pré-estabelecida pela vida monástica.

²³ Conforme Magalhães (2019), havia a previsão da possibilidade de que monges que haviam se desviado da vida de recolhimento, retornassem ao mosteiro (capítulo 29). Ademais, o capítulo 61 também previa a opção por acolher os monges peregrinos, na condição de hóspedes do mosteiro, ampliando as possibilidades de fixação dos monges em um *locus* específico.

²⁴ Aqui referimo-nos aos Clérigos regulares, isto é, aqueles que vivem de acordo com uma regra: a de São Bento ou de Santo Agostinho. Enquanto os cistercienses seguiam a normativa beneditina, os cônegos Regrantes de Santo Agostinho seguiam a regra agostiniana. A ordem cisterciense, considerada a matriz renovadora da vida monástica, encontra suas origens na abadia de Molesme no século XI, fruto de um movimento que buscava a *renovatio* pautada na experiência apostólica, fundamentou-se a partir de um rigorismo que se estabeleceria com a retomada de uma obediência mais vigorosa da regra beneditina, com ênfase sobre a virtude da pobreza. A regra de São Bento, seguida pelos cistercienses, foi redigida por Bento de Núrsia no século VI, sendo considerada um documento que apresenta brevemente como um monge deveria conduzir seu *modus vivendi*. (NASCIMENTO, 1999, p. 5-6).

²⁵ Para uma averiguação da terminologia do trabalho na *Vita Prima*, bem como na *Legenda Trium Sociorum*, ver: MAGALHÃES, A.P. T. Franciscanismo, trabalho e mendicância: o léxico franciscano do século XIII, *Revista Antíteses*, Londrina, v. 12, n. 24, P. 70-94, JUL-DEZ, 2019.

Nos textos de diversas tipologias a mendicância vem acompanhada de dois sentidos: a vida operária levada pelos primeiros membros da ordem franciscana, bem como referindo-se a um modo de vida limitado ao consumo apenas do necessário à sobrevivência (MAGALHÃES, 2019, p. 80). A mendicância pressupunha, portanto, a atividade laborativa. Havia uma identidade estabelecida na própria documentação entre o operário e o franciscano, bem como uma relação indissociável e indistinguível entre *labor* e *esmoler*:

Todos os frades, em qualquer lugar em que estiverem em casa de outros para servir ou trabalhar, não sejam mordomos nem chanceleres nem estejam à frente das casas em que servem; nem recebam algum emprego que cause escândalo ou produza detrimento para sua alma (cfr. Mc 8,36); mas sejam menores e submissos a todos que estão na mesma casa. E os frades, que sabem trabalhar, trabalhem e exerçam o mesmo ofício que sabem, se não for contra a salvação da alma e puder ser feito honradamente. Pois diz o profeta: "Comerás os trabalhos dos teus frutos; és feliz e estarás bem" (Sl 127,2); e o apóstolo: "Quem não quer trabalhar, não coma" (cfr. 2Ts 3,10); e: Cada um fique na arte e ofício em que foi chamado (cfr. 1Cor 7,24). E pelo trabalho possam receber tudo que for necessário, menos dinheiro. E quando for necessário, vão pela esmola como os outros pobres. E possam ter ferramentas e instrumentos convenientes para seus ofícios. Todos os frades esforcem-se por suar em boas obras (S Greg M Hom 13 in Ev.), porque está escrito: Faz sempre alguma coisa boa, para que o diabo te encontre ocupado (S Jeron Ep 125,11). E ainda: "A ociosidade é inimiga da alma" (S. Bernardo Reg 48,1). Por isso os servos de Deus devem insistir sempre na oração ou em alguma obra boa. Guardem-se os frades, onde quer que estejam, em eremitérios ou outros lugares, de apropriar-se de lugar algum ou de impedi-lo a alguém (RNB, VII).²⁶

Enquanto a ênfase da Regra não bulada (1221) recaía sobre a possibilidade de pedir esmolas quando necessário (RNB, IX), na regra bulada (1223) enfatiza o combate ao ócio por intermédio do trabalho, edificando uma distinção entre a ação laborativa e *esmoler*:

Os frades a quem o Senhor deu a graça de trabalhar, trabalhem fiel e devotamente, de modo que, **afastando o ócio inimigo da alma**, não extingam o espírito da santa oração e devoção, ao qual as outras coisas temporais devem servir. Como mercê do trabalho recebam para si e seus irmãos o necessário para o corpo, menos dinheiro ou pecúnia, e isso humildemente, como convém a servos de Deus e seguidores da santíssima pobreza. Os frades a quem o Senhor deu a graça de trabalhar, trabalhem fiel e devotamente, de modo que, afastando o ócio inimigo da alma, não extingam o espírito da santa oração e devoção, ao qual as outras coisas temporais devem servir. Como mercê do trabalho recebam para si e seus irmãos o necessário para o corpo, menos

²⁶ *Omnes fratres, in quibuscumque locis steterint apud alios ad serviendum vel laborandum, non sint camerarii neque cancellarii neque praesint in domibus in quibus serviunt; nec recipiant aliquod officium quod scandalum generet vel animae suae faciat detrimentum (cfr. Mc 8,36); sed sint minores et subditi omnibus, qui in eadem domo sunt. Et fratres, qui sciunt laborare, laborent et eandem artem exerceant, quam noverint, si non fuerit contra salutem animae et honeste poterit operari. Nam propheta ait: "Labores fructuum tuorum manducabis; beatus es et bene tibi erit" (Ps 127,2); et apostolus: "Qui non vult operari non manducet (cfr. 2Thess 3,10); et: Unusquisque in ea arte et officio, in quo vocatus est, permaneat (cfr. 1Cor 7,24). Et pro labore possint recipere omnia necessaria praeter pecuniam. Et cum necesse fuerit, vadant pro eleemosynis sicut alii pauperes. Et liceat eis habere ferramenta et instrumenta suis artibus opportuna. Omnes fratres studeant bonis operibus insudare, quia scriptum est: Semper facito aliquid boni, ut te diabolus inveniat occupatum (S. Hier Ep 125,11). Et iterum: "Otiositas inimica est animae" (S Ben Reg 48,1). Ideo servi Dei semper orationi vel alicui bonae operationi insistere debent. Caveant sibi fratres, ubicumque fuerint, in eremis vel in aliis locis, quod nullum locum sibi approprient nec alicui defendant.*

dinheiro ou pecúnia, e isso humildemente, como convém a servos de Deus e seguidores da santíssima pobreza. (RB, IV-V)²⁷

A luta contra o ócio é um elemento que demarca a ligação da Ordem às instituições pré-existentes da Igreja romana. A máxima beneditina “*ora et labora*” expressava o fundamento da vida beneditina, orientada pela oração e o trabalho, também incidiu sobre a normativa que orientava a vida mendicante. Por conseguinte, a Regra Bulada (1223) foi produzida no contexto apresentado em epígrafe, a partir do papado de Honório III (1216-1227) e sob a supervisão e aconselhamentos do cardeal-protetor Hugolino de Óstia.

A redação daquela regra, bem como o contexto em que esta foi redigida demonstram a adoção da recomendação feita pela regra beneditina *ipsis litteris*, de modo que a regra Franciscana também representava a vinculação institucional da Ordem com a Cúria romana (FALBEL, 1995, p. 10-12). Para além desse sentido, entende-se que o trabalho e a oração predicasadas nas Regras e em outros textos de distintas proveniências, perfilam a noção de obra – identificada no léxico beneditino como *Opus Dei*, concepção que transmutaria da semântica monástica para a menorítica (MAGALHÃES, 2019, p. 5). No entanto, essa transmutação não passou incólume ao advento dos novos ofícios e profissões nas regiões urbanas da Península Itálica, sobretudo àquelas que faziam referência à figura do operário e à construção. Desse modo, os frades franciscanos passaram a ser considerados como os operários que foram responsabilizados por edificar uma nova igreja, de modo que essa tarefa seria tópica da noção de *opus* (trabalho).

A primeira constatação dessa relação entre ação operária e edificação de uma nova igreja, foi partir da *Legenda Trium Sociorum*. Conforme a *legendae*, Francisco ao converter-se foi até a Igreja de São Damião em sua cidade natal (Assis, Itália). Conforme narra a legenda, Francisco ouviu uma voz que provinha de um crucifixo, a qual dizia “Francisco, não vês que minha casa está em ruínas? Vai, portanto, e restaura-a para mim”. Através do ato de olhar o crucifixo bizantino e perceber a Igreja de São Damião em ruínas, a leitura que Francisco de Assis fez desta imagem é que aquela construção (igreja) precisava ser restaurada.

²⁷ *praecipio firmiter fratribus universis, ut nullo modo denarios vel pecuniam recipiant per se vel per interpositam personam. Tamen pro necessitatibus infirmorum et aliis fratribus induendis, per amicos spirituales, ministri tantum et custodes sollicitam curam gerant secundum loca et tempora et frigidas regiones, sicut necessitati viderint expedire; eo semper salvo, ut, sicut dictum est, denarios vel pecuniam recipiant. Fratres illi, quibus gratiam dedit Dominus laborandi, laborent fideliter et devote, ita quod, excluso otio animae inimico, sanctae orationis et devotionis spiritum non extinguant, cui debent cetera temporalia deservire. De mercede vero laboris pro se et suis fratribus corporis necessaria recipiant praeter denarios vel pecuniam et hoc humiliter, sicut decet servos Dei et pau-pertatis sanctissimae sectatores.*

A princípio, os discursos contidos na *vitae* buscam enquadrar Francisco e seus companheiros no âmago da reforma, isto é, no processo que levaria adiante a edificação da nova *ecclesia*, a partir da reforma da igreja enquanto espaço material. Nesse sentido, o léxico franciscano sobre o *opus* associa-se diretamente à noção de trabalho, de modo que há uma associação entre a ação franciscana na obra espiritual e a atuação material de pedreiros e operários na construção e restauração de pequenas igrejas. Situados em um movimento de reforma, os franciscanos também reorganizaram a adoção de conceitos ligados a esse processo, de modo que a terminologia *restituere* esteve intimamente ligada à ideia de “restaurar”, no sentido material e espiritual, e veio acompanhada, desde o século XI, pela noção de “edificação”. A noção de *edificatio*, portanto, perpassava pela compreensão de que a salvação também necessitava das “igrejas de pedra”, isto é, da igreja que ultrapassava a sua dimensão espiritual, alcançando a sua dimensão física.

Por conseguinte, a historiografia interpreta que havia uma vinculação entre os múltiplos sentidos da ideia de restauração. No período em que a narrativas se desenrolam, a edificação de novas igrejas, à maneira do operário, era fulcral ao movimento e a sua proposta de evangelização, e seria decisiva para a elaboração da identidade dos frades perante o mundo e perante a Igreja. A edificação na terminologia mendicante, portanto, obedecia à ideia de realização da edificação do monumento, a qual era, de certa forma, um elemento necessário a realização da obra salvífica de edificação dos homens. Na Península Itálica, em sua região central, durante a transição do século XII para o século XIII, a espiritualidade franciscana se elaboraria em novos termos: a constituição da Igreja dava-se pela unidade da comunidade de fiéis, mas também essa condição dependia de espaços físicos para edificar-se. De acordo com Iogna-Prat, as referências arquitetônicas que adotamos para representar distintas formas de viver em sociedade não ficam exíguas ao espaço simbólico. Conforme essa historiografia, o Ocidente Latino configurava-se sobre um movimento que tendia a expressar a dimensão social na geografia espacial, de modo a demarcar e territorializar as configurações comunitárias. (SILVA, 2011,p. 1-9; MAGALHÃES, 2019p.80-82; IOGNA-PRAT, 2006,p. 327; IOGNA-PRAT, 2016,p. 13)

Ademais, ambos os textos referentes às normativas franciscanas apresentam, conjuntamente, a esmola como preceito de expressão de uma admoestação contida na *Sacra Pagina*, a qual se tornaria central no conjunto do léxico franciscano: “Se queres ser perfeito, vai, vende tudo que tens e segue-me”. Tal recomendação extraída do texto de Mateus, associada à tópica de São Jerônimo, associava diretamente a pobreza material com a pobreza de espírito.

A economia entre esmola e as recomendações bíblicas foram preservadas em ambos os textos normativos da Ordem, mas exteriorizaram diferenças notáveis. Se a Regra não bulada produzida, em um contexto específico da primeira experiência comunitária franciscana, e foi produto direto de uma tradição intimamente vinculada à Francisco e seus companheiros, a abordagem recai sob a identidade dos frades – oriundos de um movimento estranho às formatações da vivência religiosa autorizada e reconhecida - com os exemplos instituídos pelas sagradas escrituras, como os próprios apóstolos; já a *Regra bulada* produzida em um processo de institucionalização e sob a supervisão do cardeal Hugolino centrou-se no estabelecimento de um eixo norteador de caráter geral para o seu cumprimento entre os franciscanos.

Ele foi pobre e hóspede, e viveu de esmolar. Tendo os alimentos e com que nos cobrimos, com estas coisas estejamos contentes (1Tm 6,8). E devem alegrar-se quando conviverem entre pessoas rudes e desprezadas, os pobres, fracos, enfermos, leprosos e os que mendigam pela rua. E a esmola é a herança e o direito que se deve aos pobres (RNB, IX, 1221). “Como peregrinos e forasteiros (1Pd 2,11) [...] não devem envergonhar-se porque o senhor se fez pobre por nós (2Cor 8,9)” (RB, VI, 1223).

Apesar disso, torna-se fulcral ratificar que ambas as documentações foram redigidas em contextos de produção distintos. Dessa forma, na regra beneditina a pobreza é apenas mencionada uma vez, como uma necessidade onerosa que demandava que os monges trabalhassem com suas próprias mãos. Isso demandava que eles estivessem comprometidos com a estabilidade e a obediência (*de stabilitate sua et conversatione morum usorum et obedientia*). Podemos citar, brevemente, algumas diferenças entre a proposta do *modus* videndi o beneditino e franciscano, respectivamente: enquanto os votos daquela casa monástica direcionavam os seus membros a um modo de vida distinto dos girógavos, identificados no *caput* da Regra como um grupo de tradição primitiva e sem estabilidade; a proibição da posse privada; os capítulos das regras franciscanas de 1221 e 1223, demonstram, de certo modo, uma aversão à estabilidade e a demonstração da pobreza como uma virtude, que abnegava, inclusive, aos bens comuns e coletivos. Portanto, o conceito de pobreza empregado em ambas as regras de vida demonstra várias discontinuidades e diferenças sintomáticas de seus distintos contextos de produção. Apesar disso, não podemos olvidar que a pobreza esteve inscrita em uma tradição. Diante disso, o esforço para enquadrar as novas ordens no século XIII, acabou por criar uma percepção errônea de que elas eram essencialmente diferentes de qualquer movimento. (NASCIMENTO, 1999, p. 5-6; MAGALHÃES, 2019, p. 73-79)

Portanto, a partir do cotejamento das Regras (Não Bulada e Bulada), constatamos que a pobreza franciscana permite várias interpretações. Pensando numa definição mais precisa do

conceito de pobreza ²⁸franciscana a partir do nosso corpus documental, partimos do “viver sem nada de próprio”, o qual tem origem bíblica, por isso representou uma ressignificação do movimento Franciscano da primeira geração menorita do seguinte excerto bíblico “Se queres ser perfeito, vai, vende o que possuis e dá aos pobres, e terás um tesouro nos céus. Depois, vem e segue-me.” (Mt 19, 21). A interpretação do excerto mencionado está presente na Regra de 1221 nos Capítulos II e VI. Com efeito, a pobreza entre as *Regulae* distingue-se sutilmente em algumas partes.

Na Regra de 1221, a pobreza implicava, principalmente, na renúncia dos bens, com a proibição de receber, na ocasião, dinheiro: “e não recebam pecúnia alguma nem por si nem por pessoa intermediária” (RNB, VI, 1221). ²⁹A proibição de receber provimentos monetários era uma constante no ideal pauperístico de Francisco e companheiros, sempre reportando a uma tipologia ideal e idealizada de Cristo e dos Apóstolos, uma vez que Cristo se “fez pobre por nós neste mundo” e, segundo a Regra de 1221, o não receber dinheiro parecia ir de acordo com a real utilidade prática que a pecúnia representava no período: “Mas, se precisarem, podem os frades receber outras coisas necessárias para o corpo, menos dinheiro, por causa da necessidade, como os outros pobres” (RNB, VII, 1221)³⁰.

Mas, os frades itinerantes que exerciam uma profissão artesanal podiam ter “ferramentas e instrumentos convenientes para seus ofícios. (RNB, IX, 1221)”, ³¹mas ninguém podia “onde quer que esteja e onde quer que vá, de modo algum tome, nem receba nem faça receber pecúnia ou dinheiro nem por pretexto de roupas nem de livros nem pelo preço de algum trabalho, mesmo em nenhuma ocasião, a não ser por manifesta necessidade dos frades doentes.” (RNB, III, 1221).³² A restrição da regra de 1221 “E se por acaso, longe disso, acontecer de algum frade

²⁸ Aqui, citamos, como obras de apoio e consulta, alguns dicionários especializados: “Pauvreté”. In: FÉDOU, René et alii. *Lexique historique du Moyen Age*. Paris: Armand Colin, 1995 (Cursus), pp. 119 e 120. HARDICK, Lothar. “Povertà, povero”. In: CAROLI, Ernesto (org.). *Dizionario Franciscano: Spiritualità*. Padova: Messaggero di S. Antonio, 1995, pp. 1551-1588. HARDICK, Lothar. “Pobreza, pobre”. In: CAROLI, Ernesto (org.). *Dizionario Franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1999, 586-599. “Francisco de Assis, São”. In: LOYN, Henry R. (org.). *Dicionário da Idade Média*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1991, pp. 157 e 158. “Franciscains”. In: NELLI, René. *Dictionnaire du Catharisme et des Hérésies Meridionales*. Toulouse: Privat, 1994. *The Catholic Encyclopedia: An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline and History of the Catholic Church*. New York: The Universal Knowledge Foundation, Inc., 15 vol., 1913. STRAYER, J. R. (ed.). *Dictionary of the Middle Ages*. New York, 13 vols., 1982-89.

²⁹ “*Neque recipiant aliquam pecuniam neque per se neque per interpositam personam*”

³⁰ “*Si tamen indigent, alia necessaria corporis praeter pecuniam recipere possunt fratres causa necessitatis sicut alii pau-peres*”

³¹ “*Et liceat eis habere ferramenta et instrumenta suis artibus oportuna*”

³² “*Unde nullus fratrum, ubicumque sit et quocumque vadit, aliquo modo tollat nec recipiat nec recipi faciat pecuniam aut denarios neque occasione vestimentorum nec librorum nec pro pretio alicuius laboris, immo nulla occasione, nisi propter manifestam necessitatem infirmorum fratrum; quia non debemus maiorem utilitatem habere et reputare in pecunia et denariis quam in lapidibus*”

recolher ou ter dinheiro, excetuando apenas a predita necessidade dos doentes³³, não está presente mais na regra bulada (1223), é a única divergência em matéria de pecúnia que podemos averiguar. Acreditamos, portanto, que a recusa em receber dinheiro no sentido de domínio e a condição de não possuir algo exprimem a pedra de toque da realidade pauperística franciscana que mesmo com as diferenças entre as duas normativas, ainda assim permanecem esses pontos em comum sobre a questão de “apropriação” ou de “posse”, que não impedia o “uso” das coisas.

1.2.2 Os franciscanos e a sua presença na *civitas*

A autorização oral pronunciada em 1209 fornecia a possibilidade e a necessidade de movimentação dos frades, uma vez que eles já contavam com uma vocação à pregação. Esse aspecto, também provinha de uma tradição que remonta à origem dos primeiros apóstolos, cujas atividades concentravam-se na tarefa de evangelização. Essa função demandava a desvinculação dos espaços fixos, isto é, uma intensa atividade itinerante. Diante da busca pelas raízes cristãs e a constante referência à memória dos textos bíblicos, desde a *regra bulada* prevalece a noção paulina de cristão enquanto peregrino em busca da salvação. Portanto, enquanto peregrinos, ao adquirirem bens, limitavam-se a cuidar destes, perdendo a essência da peregrinação. Assim, a primeira regra elegera o desprendimento em detrimento da pregação, o que predispunha aos franciscanos considerarem-se como herdeiros das primícias da vida evangélica e, portanto, protagonistas de um movimento reformista.

Quando os franciscanos se estabeleceram no interior das cidades, por um lado, os mendicantes interpretavam a *civitas* - a qual, muitas vezes, segregava os flagelos da usura, da prostituição e da miséria- o lugar eleito para o seu apostolado. Por outro lado, os cidadãos enxergavam na proposta de vida e ação mendicante uma “resposta” para suas inquietações morais e espirituais. Paradoxalmente, já se passara o tempo em que o ideal monástico, vinculado à máxima “*exire de saeculo*”, imperava na vida religiosa do Ocidente. Naquele momento do século XIII, os mendicantes não se retiravam das cidades, mas iam ao encontro da realidade urbana e, especialmente à procura dos mais necessitados.

Álvaro Pais, o nosso autor, apesar de viver na condição de franciscano após mais de um século após a aprovação do movimento, por ser um franciscano inserido nas controvérsias desse meio citadino, legou várias citações e referências sobre o ambiente urbano europeu na segunda parte

³³ “*excepta solummodo praedicta infirmorum necessitate*”

de sua obra, com o objetivo de denunciar os perigos que incorriam os franciscanos ao se manterem naqueles espaços. A princípio, as suas lamentações sobre o comportamento dos religiosos de sua época recaíam, especialmente, sobre os membros da Ordem Franciscana, visto que antes de ser nomeado penitenciário do Papa João XXII na Cúria de Avinhão, frei Álvaro viveu vários anos na Itália junto aos seus confrades. Muitas informações referentes aos locais em que residiu, colhemos em suas próprias obras, como, por exemplo, a sua estada no convento de Araceli e a permanência na província romana, entre os anos de 1327-1328, período em que visitou alguns conventos de Roma, do Lácio e da Úmbria. Desta feita, frente a grande quantidade de referências feitas às cidades de seu tempo, é perceptível que a dinâmica urbana do século XIV ocupa um lugar central nas reflexões do Frei galego.

A respeito das cidades, é importante lembrar que conforme Rossiaud (1989), a *civitas*,³⁴ para o historiador, não pode mais ser considerada um elemento isolado, justamente porque ela se insere em uma malha complexa de relações humanas que perfazem a vida religiosa, política, dentre outras. Logo, ponderamos que por intermédio dessas experiências, o frade presenciou um distanciamento entre o *modus vivendi* preceituado na Regra Franciscana e, conseqüentemente, a relaxação do modo de agir dos frades, a qual foi registrada pelo autor e permeia grande parte das lamentações da obra. Os locais que aparecem com maior incidência em sua obra são: Assis, Bolonha, Sicília, Toscana, Oxford, Paris, Lombardia, Borgonha e Florença (EPI, II, Vol. V, art. 42, p. 425; EPI, II, Vol. V, art. 34, p. 329). Segundo Souza (2006), esses eram lugares que já havia visitado, pois nasceu em Sálves na Galícia, Província de Santiago de Compostela; estudou direito civil e canônico na universidade de Bolonha, na Itália; foi noviço franciscano em Assis, onde também se tornou *lector*; foi penitenciário da Cúria avinhonense na França e, posteriormente, bispo da diocese de Silves. Tendo obtido uma experiência no meio universitário junto a outros franciscanos, Álvaro Pais acabou por compreender que o processo de obtenção de conhecimento, por vezes, acabava por prejudicar o exercício da pobreza franciscana e de outras virtudes. Desse modo, o franciscano foi bastante categórico em suas proposições a este respeito, e solicitou ao papa que retirasse dos frades as cátedras de mestres, visto que isso poderia colocá-los em situações de pecado (EPI, II, vol. VII, art. 61, 1997, p. 85). Uma das peculiaridades deste franciscano, portanto, era sua preocupação em ressaltar a lógica agostiniana e neoplatônica como ideal, onde cada um deveria ocupar o seu lugar no corpo da cristandade, com o fito de que esta mantivesse sua perfeita ordem para que, através do expurgo dos pecados característicos da Jerusalém Terrestre, o *homo viator* garantisse a sua

³⁴ Como atesta Patrick Gilli, *communitas* começa a ser usada de forma tardia no período medieval, às vezes em substituição a *civitas*, mas os termos parecem intercambiáveis.

peregrinatio à Jerusalém Celeste. Paralelamente, pressupunha buscar os motivos de sua falência ao procurar a responsabilidade objetiva e subjetiva para o desvio do corpo eclesiástico, o qual, segundo ele:

[...] alguns dos convertidos eram pobres no mundo, mas, uma vez entrados na religião, tornaram-se tábios, porque o objetivo da sua conversão não era Deus, mas terem possibilidade de gastos que no mundo não tinham. Não obstante a sua renúncia, eles planeiam ter na Ordem o que não tinham no mundo: pobres no mundo, ricos na religião. Há os que no mundo, segundo Jerônimo, mal podiam calar o ventre que rugia, com pão de farinha grossa ou milho, mas agora em religião fartam-se até o fastio de farinha e mel (EPI, II, Vol. VI, art. 54, p. 267)

Ele revela, portanto, um texto com várias referências herméticas, onde há fortes traços de uma tradição radicada na concepção agostiniana sobre a cidade, as quais influenciam diretamente a sua concepção sobre a pobreza e a obediência franciscanas.

Nesse sentido, influenciado diretamente por uma concepção agostiniana, imprimia uma identidade direta entre a Jersusalém Terrestre e as cidades de sua época, as quais contrariavam diretamente a *hierosolyma caelestis* projetada pelo verbo divino. Por certo, no discurso agostiniano compilado por Álvaro Pais, a primeira forma de cidade- a Jerusalém Terrestre- estaria rodeada por contradições e pecados. A esse respeito, Santo Agostinho entendia que desde o princípio seguiram-se, essencialmente, duas séries de gerações de homens que tomaram caminhos diversos. Tais direções seriam marcadas pelo dualismo entre a cidade terrestre e a cidade celeste, uma vez que a primeira seria marcada pelo amor de si e o desprezo de Deus, e a segunda, pelo amor a Deus e o desprezo de si (AGOSTINHO, Vol. II, CAP. XXVIII, p. 1319). Reitera, ainda:

E por isso aconteceu que, entre tantos e tão grandes povos espalhados por toda a Terra, apesar da diversidade dos usos e costumes, da imensa variedade de línguas, armas e vestuário, não se encontram senão dois tipos de sociedades humanas que nós podemos à vontade, segundo as nossas Escrituras, chamar as duas Cidades — uma, a dos homens que querem viver segundo a carne, e a outra, a dos que pretendem seguir o espírito, conseguindo cada uma viver na paz do seu gênero quando eles conseguem o que pretendem. (AGOSTINHO, Vol. II, cap. I, p. 1233)

Desta feita, Pais vislumbrava um modelo de cidade celeste que deveria se estender para toda a Cristandade, em detrimento da dinâmica urbana de seu tempo:

Historicamente falando a Jerusalém terrestre foi despojada do seu povo, repleta de ignomínia, e humilhada pelos inimigos. Outrora populosa e gloriosa entre os inimigos, tornou-se como uma viúva a senhora das nações (Trenos I, II), destituída de reis, desamparada de sacerdotes, o templo profanado, privada de vasos honrosos, e carecida do auxílio de Deus, ela que era a senhora das nações que antes vencera e subjugara. [...] Detestando e acautelando-se do pecado por amor da pátria celeste, reinarão com Cristo livre, em perpétua liberdade, naquela Jerusalém celeste, mãe livre (Gál. IV, 26), livre- digo das necessidades das coisas deste mundo, do ataque dos demônios e vícios, e da miséria e escravidão dos corpos que todos os dias se corrompem (EPI, II, VOL. IV, art. 4, p. 79; EPI, II, Vol. VI, art. 52, p. 199).

Entretanto, apesar dos diversos impasses oferecidos pelas cidades à manutenção da retidão moral e comportamental dos frades, existiam outros fatores que inquietavam os herdeiros de Francisco. Isso se explica porque à medida que uma cidade se expandia habitacionalmente e monetariamente, mais se encontravam maltrapilhos e mais mendicantes havia, estabelecendo, assim, uma hierarquia entre os centros urbanos. Dessa forma, entendemos que essa transferência, da periferia ao centro, esteve intimamente associada aos novos ofícios pelos quais os frades seriam responsáveis nos quadros da cristandade latina, diante dos leigos e dos mais pobres.

Assim, os Menores assumiram, progressivamente, ao lado dos Dominicanos, a vida conventual e uma presença ativa no meio urbano, como pregadores, confessores régios, inquisidores, e/ou mestres universitários. De acordo com Giovanni Merlo (2005), nos primeiros anos de 1220, os mendicantes passaram a assumir ofícios tipicamente clericais, como a pregação. O pregador mendicante era livre de uma territorialização do poder pastoral e atuavam nos diversos setores da sociedade, de forma independente dos bispos e senhores locais (MIATELLO, 2014, p. 120). O que é atribuído pela historiografia como mais um sinal de institucionalização da ordem. Observou-se uma tendência de ordenação prévia dos frades em atividades instituídas pela Cúria. Essa “sacerdotalização” da comunidade, conduzia os irmãos em direção à liderança e ordenação como as de guardiões e ministros provinciais.

O encargo recebido ao assumirem tais funções, bem como sua progressiva formalização nos quadros da ortodoxia, conduziram à exigência progressiva de que os frades realizassem estudos sobre a exegese da *sacra pagina*, bem como a especialização em torno dos assuntos concernentes à teologia em geral, além da preparação para a pregação, o que instigou os frades menores a se inserirem no meio universitário.³⁵ Além disso, a inserção dos mendicantes nas escolas urbanas estimulou muitos mestres e estudantes leigos a ingressarem na Ordem. Os frades menores, em finais dos anos 1230, passaram a ter cátedras de teologia em Paris, Oxford e Bolonha, o que, de certo modo, acabou por afastar cada vez mais o movimento de sua lógica inicial, pautada em uma pregação simples e de cunho penitencial. O processo de “clericalização”, portanto, refere-se a um processo em que os frades começam a desempenhar cada vez mais funções governativas, o que também expressou um estreitamento de suas relações com a Santa Sé.

³⁵ Havia em média quatro décadas que o papado buscava fomentar os clérigos à instruírem-se – o cânon 18 do concílio Lateranense (1179) estipula que os clérigos deveriam se instruir, o que será fortalecido e ampliado pelo canon 11 do IV concílio de Latrão (1215) -. Assim, os confrades de Domingos, sobretudo, tomaram para si o conselho de Inocêncio, adotando a regra de Agostinho, mas também se alinham à política de reforma papal, submetendo-se à Cúria também no que dizia respeito à necessidade de educação (FORTES, 2011, p. 22-30)

Outro aspecto a sublinhar, além da formalização da educação e crescimento do *locus* mendicante, é a expansão da Ordem para além das fronteiras geográficas de seu nascimento, a Úmbria. Ao final dos anos 1250, os franciscanos formavam, portanto, um grupo heterogêneo, no qual havia um expressivo número de frades ordenados como sacerdotes, que estudara em uma escola urbana e era originário de fora da úmbria. Esta heterogeneidade acabou por gerar tensões e divisões em torno do que seria a interpretação correta acerca do projeto inicial do movimento proposto por Francisco de Assis. Nesse sentido, alguns grupos passaram a adotar uma postura de contestação ao governo geral e à própria Igreja romana, por acreditarem que estas duas instâncias levavam a fraternidade a um distanciamento das diretrizes estabelecidas pela regra e do que o fundador almejava como proposta de vida religiosa. Também eram crescentes as críticas feitas por grupos externos à ordem, sobretudo entre o clero secular. Essas querelas instituídas entre os mendicantes e o clero secular estão intimamente associadas às novas tarefas concedidas aos franciscanos, sobretudo no âmbito da pastoral urbana dos séculos XIII e XIV. Nesse sentido, a questão do ofício pastoral e suas autoridades – seculares e mendicantes - instituiu um debate eclesiológico entre ambas as frentes de poder (MIATELLO, 2014, p.112-122; SWANSON, 1997, p. 91; MAGALHÃES, 2016, p. 161- 162).

Além das ordens pré-existentes, a Ordem Franciscana foi estabelecida como um dos maiores projetos da ortodoxia no Ocidente medieval, ao longo dos séculos XIII e XIV, ao assumir a importante função no ministério da pregação, bem como em sua atuação na Inquisição papal, o que transformou os Franciscanos, ao lado dos Dominicanos³⁶, os principais instrumentos da Cúria romana no combate às heresias. Caberia a eles exercer o conselho e a prédica, traduzido por meio de sermões carregados de carga didática, seguidos de estratégias tais como as fabulações. Sendo assim, a mensagem de Cristo aos demais segmentos sociais era acessível a partir de uma estrutura estabelecida para difundi-la e mediante numerosas formas capilares de comunicação (SWANSON, 1997, p. 91; MAGALHÃES, 2016, p. 161- 162). O

³⁶ Havia muitos pregadores naquela centúria, na França do século XIII, a exemplo, são conhecidos os nomes de 261 pregadores, aos quais se unem 200 compilações anônimas de sermões. O problema é que muitos dos pregadores seguiam suas próprias convicções e interpretações das sagradas escrituras, despojando-se de seus bens materiais, sem autorização da Cúria romana. Esse comportamento foi, por vezes, identificado como crítica instituída à Igreja daquele tempo, rica e imiscuída nos assuntos seculares. É em meio a essas discordâncias entre o *modus vivendi* dos pregadores leigos e a ortodoxia, que surge a Ordem dos Frades Pregadores, concebida inicialmente como um grupo de homens que teria como missão a conversão dos hereges e o combate aos “seus erros”. O papado não opôs à sua admissão como grupo legítimo, mas, claramente foi feita uma recomendação: que adotassem uma regra já aprovada. Conforme Fortes, atualmente há uma problematização corrente na historiografia que entende que para além do ofício da pregação, em termos identitários, o elemento da instrução foi ainda mais marcante no interior dessa ordem. Ainda conforme a autora, a pregação deve ser entendida como um produto da instrução teológica, de modo que os dominicanos foram os primeiros a estabelecer uma rede educacional sólida que serviria de modelo para as demais ordens (FORTES, 2011, pp. 22-55)

desenvolvimento da inquisição e a difusão da pregação perfazem a dualidade do projeto mendicante: concomitante a uma mobilização para uma reforma social e religiosa, havia uma dimensão eclesiástica que contornava as relações entre mendicantes e a hierarquia pontifical. Essa dimensão eclesiástico-política, mais acentuada a partir de Gregório IX, teve como marcas a organização dos tribunais inquisitoriais e a conquista das sés episcopais. Essa dualidade entre *negotium fidei et pacis* (questão de fé e paz) e do *negotium heretice pravitatis* (questão de perversidade herética) orientou a prática das ordens mendicantes (GILLI, 2011, pp. 336-337). A expressão máxima da necessidade de pregadores, em um contexto de fervor religioso, foi efetivada IV Concílio de Latrão (1215) o qual havia estabelecido que “os bispos designem pessoas capacitadas para cumprir convenientemente o ministério da santa pregação” (CANON 10). Nessa interpretação, o pregador assume o processo de reinserção dos indivíduos considerados inadequados à ética ou moral de uma determinada comunidade, com o objetivo de restaurar a unidade.

Considerados, por vezes, ordenadores daquela sociedade, os mendicantes, segundo a interpretação de alguns autores à época, situavam-se nas tribulações da sexta idade do mundo. Sendo agraciados pelo beneplácito pontifício - em razão de comporem, a partir do século XIII, um projeto maior de combate às heresias - acabaram por se imiscuírem no âmbito da pastoral do clero diocesano, fomentando discordâncias entre eles, os párocos e os cônegos das catedrais (FORTES, 2011,p. 22-55; REGRA NÃO BULADA, 17; REGRA BULADA, 9; MIATELLO. 2014,p. 117).

Doravante, as ordens mendicantes participavam de um contexto em que as dioceses e paróquias atravessavam um amplo movimento de fortalecimento dos laços que estabeleciam os párocos em relação às suas igrejas e aos fiéis. Essa relação traduzida pela dinâmica pároco-paroquianos- espaço de ação pastoral, ultrapassava o plano da fé, uma vez que se instruíram laços concretos e juridicamente comprometedores naquela dinâmica. Desse modo, os concílios, sínodos e decretos reforçavam a existência de um ordenamento fixo e dotado de hierarquias, de forma que a comunidade laica se estabelecia ao redor das igrejas paroquiais, e as comunidades ligadas a elas perfilavam o enquadramento e organização dos grupos familiares, de ordem senhorial, bastante delimitados e protegidos juridicamente. Em outras palavras, havia a presença, desde o ano 1000, de uma rede paroquiana inserida no âmago de um sistema senhorial que inseria os membros do clero secular e regular na lógica do domínio territorial, através da cultura do senhorio. Nessa perspectiva, se por um lado a historiografia exaltou a ação pastoral franciscana, por outro ignorou o mal-estar jurídico advindo da introdução dos frades no interior

do *múnus* da prédica pública. Ademais, é ressaltado que as principais disputas entre os mendicantes e o clero secular, a partir do domínio da pregação, envolvia as questões relativas às prebendas eclesiásticas, a luta contra a heresia e o ofício da confissão (MIATELLO, 2014, p. 122).

Por conseguinte, esse aspecto que sublinhamos acerca do envolvimento dos Frades Menores com os ofícios antes monopolizados pela ordem jurídica, econômica e sacramental das organizações religiosas já instituídas, apresenta, mais uma vez, como o aspecto da tradição influía nas vias organizativas que conferiam vida à Ordem Franciscana. Se por um lado a manifestação da espiritualidade franciscana possui uma gênese e motivações distintas, a exemplo das suas raízes se vincularam ao ambiente laico; não há, efetivamente, uma ruptura entre o movimento franciscano e as ordens beneditinas ‘reformadas’. Conforme as reflexões postuladas por Raoul Manselli na década de 60, não se pode afirmar uma ruptura entre os influxos reformistas e o movimento franciscano. Essa ponderação supõe continuidades entre a Ordem Franciscana com o conjunto de movimentos reformistas que galgaram amplas proporções a partir do século XI e, portanto, vai de encontro às correntes historiográficas que tenderam a absolutizar a *novitas* da vivência franciscana. (MANSELLI, 1959, p. 75).

CAPÍTULO II- OS MENDICANTES E A CÚRIA PONTIFÍCIA (SECULOS XIII-XIV)

O objetivo central do capítulo a seguir é apresentar como o conceito de pobreza, para além de seus desdobramentos teóricos-conceituais, apresenta uma descontinuidade em sua semântica nas fontes documentais de diversas proveniências- na normativa franciscana, nas bulas papais ou nos tratados políticos. Da mesma forma, as interpretações papais sobre a norma franciscana, especialmente acerca do conceito de pobreza, são relevantes enquanto meios para apreender a mutabilidade do conceito em epígrafe – e que será a nossa principal preocupação no segundo capítulo dessa dissertação. Compreendemos, já previamente, que as várias assertivas expressas pelas bulas papais, ao contrário de recaírem em uma imposição interpretativa, subsidiavam transformações nos próprios conceitos presentes no léxico franciscano, de forma multilateral³⁷. Essa reflexão faz-se necessária, uma vez que entendemos a pobreza franciscana como um conceito que não se limitava às expressões papais contidas nas bulas, sendo esse conceito e suas múltiplas variações, resultados de um processo histórico que ultrapassava as determinações pontifícias.

Como veremos no terceiro capítulo, Álvaro Pais foi um franciscano e jurista que marcou grande presença nas cortes ibéricas e em Avinhão - residência do papado desde 1309, a partir do pontificado de Clemente V (1305-1314) -, e sua produção textual está indissociavelmente inspirada pelos problemas que se instalaram na cristandade latina naquelas centúrias. Envolveu-se nas contendas em torno da pobreza, se posicionando, *a priori*, na defesa do *usus pauper*, bandeira de excelência da luta dos Espirituais. Contudo, diante da querela entre João XXII (1316-1334) e aquele grupo de frades - que terminaria na condenação da interpretação da pobreza absoluta de Cristo e dos apóstolos por meio da bula *Cum inter Nonullos* (1323), tornando-se, portanto, uma compreensão herética -, optou por obedecer ao papa. O apoio à João XXII, expresso tanto em suas ações como em suas produções lhe conferiu já em 1330, a função de confessor apostólico em Avinhão e, em 1332, a dispensa de bastardia. Naquele momento, nosso autor já estava engajado na produção de sua obra maior, a saber, o Estado e pranto da Igreja (1330-1335), com o fito de defender o primado da autoridade da Igreja sobre o poder

³⁷ Há, portanto, uma historicidade, isto é, uma fidelidade das representações jurídicas em relação às forças que circulam e agem na sociedade. O direito medieval não se apresenta como instrumento coercitivo, mas como espelho e intérprete, enquanto desvinculado do condicionamento político (GROSSI, 2016, p. 72-73). Desse modo, adotamos a denominação “multilateral” para referir-nos às modificações presentes no conceito de pobreza uma vez que, conforme veremos, as próprias resoluções papais eram condicionadas aos pronunciamentos de representantes de cada grupo franciscano, que representavam posicionamentos e interpretações distintas sobre a norma.

temporal. Durante os 14 anos subsequentes, em que governou a diocese de Silves em Portugal, o autor presenciou uma conjuntura política conflitiva entre esse reino e Castela. As disputas diziam respeito, especificamente, ao monarca português Afonso IV (1291-1357)³⁸ e seu sobrinho, Afonso XI de Castela (1311-1350). Nesse cenário, Pais acabou por enfrentar por correspondência Afonso IV entre os anos de 1336 e 1337, uma vez que esse rei, para financiar as guerras com o rei de Castela, sobretaxava os bens eclesiásticos (SOUZA, 2013:132-152). Foi nesse momento que D. Álvaro escreveu sua penúltima obra, considerada um manual de conduta para a realza cristã ibérica, intitulada *Espelho dos Reis* (1341-1344). Esse texto é considerado um espelho de príncipes, onde o autor definiu as virtudes cardeais (Justiça, Temperança, Prudência e Fortaleza) como elementos fulcrais ao exercício do poder governativo, capaz de gerir com justiça a *Societas Christiana*.

Essa apresentação prévia da atuação do frade é necessária, uma vez que os atos de fala de Álvaro e Pais e seus coetâneos, tomados no sentido político, só podem ser compreendidos se os colocarmos como resposta a um determinado contexto. Desta feita, entendemos que seus argumentos e posicionamentos devem ser reconhecidos dentro de uma esfera de convenções políticas compartilhada durante aqueles séculos. Para compreender o que Pais estava a dizer por intermédio dos conceitos que empregou, devemos, em primeiro lugar, averiguar como eles eram compreendidos, quais eram os seus significados e como eram tratados durante o período e no contexto em que ele escreve. Em suma, devemos lidar com o campo semântico social e político que constitui a subjetividade discursiva daquele período, identificando as comunidades de debate às quais ele pertencia (SKINNER, 2002, p. 50-125). Desse modo, as reflexões a seguir nos permitirão conhecer com maior profundidade o processo de formação e transmutação do conceito de pobreza e suas variações, bem como nos fornecerão a possibilidade de conhecer alguns personagens contemporâneos à Álvaro Pais com maior profundidade.³⁹

³⁸ sobre esta questão, ver: SOUZA, A. M. de. D. Afonso IV e o gládio espiritual: a coroa portuguesa e as imunidades episcopais (Séc. XIV). *Revista Diálogos mediterrânicos*, n. 5, 2013: 132-152

³⁹ A exemplo desses personagens, citamos: Miguel de Cesena e seus companheiros Bonagrazia de Bérgamo, Francisco de Apiganano, Henrique de Talheim. Nesse sentido, futuramente, esses frades sofrerão um processo de excomunhão por João XXII, em ocasião do Capítulo Geral na cidade de Paris. Nesse momento, ao final da década de 20 de 1300, Álvaro escreve a Ângelo de Clarenho, um dos líderes espirituais franciscanos, respondendo-lhe e justificando porque, anteriormente, havia rompido com aquele grupo de frades. Basta aqui salientar que o frade galego acreditava, naquele momento difícil para a Igreja, ser bem mais conveniente manter-se fiel à mesma do que a grupos que havia no interior da ordem (DOLCINI, 1977, p. 09-45). Por essa razão, frei Álvaro não aceitava a legitimidade de qualquer movimento de cisão no interior da Igreja e no seio da Ordem, ainda que os motivos alegados por aqueles que tinham assumido essa atitude fossem justos. Assim, todos que abandonavam a congregação se tornavam apóstatas, pois não guardar o voto de obediência era a mesma coisa que renunciar à vida religiosa, considerando que o compromisso de sujeição aos superiores hierárquicos e à igreja tem um enorme valor

2.1 Alguns apontamentos sobre as interpretações papais acerca da norma franciscana.

É consabido que a prática da *voluntas paupertas* era um dos elementos norteadores da espiritualidade provedora daquelas novas ordens, conquanto ela fosse interpretada em diferentes níveis e através de fontes e agentes de proveniências diversas. Pela sua complexidade, o tema da pobreza voluntária ocupou um lugar de relevância na historiografia da espiritualidade Ocidental – dos séculos XI ao XIII. Algumas interpretações historiográficas relacionam essa busca pela pobreza voluntária como resultado de uma atenção redobrada sobre algumas partes da vida de Cristo, a exemplo de seu sofrimento, sua crucificação e seus aspectos memorialísticos ⁴⁰ (MEWS, 2014 p. 14). Outras, por seu turno, buscam relacionar a pobreza voluntária com a economia emergente na Europa. Argumenta-se, segundo essa outra perspectiva, que as novas ordens mendicantes concretizaram um processo - já visível através de vários movimentos de renovação no século XII - de adaptação da cultura cristã a uma nova economia mercantil e lucrativa, o que se distingue, paradigmaticamente, das estruturas feudais que sustentavam o modo de vida monástico (LITTLE, 1979, p. 267). Nesse sentido, sobre as Ordens mendicantes e a política monetária e urbana, é certo que a sua inserção inicial na Península Itálica galgou um peso crescente na vida social, especialmente em relação aos programas de paz entre as facções da comuna, bem como na extirpação da heresia. Pacificar também adquiria um significado particular naquele contexto: erradicar os dissidentes, reconciliar vínculos entre as camadas mais influentes, isto é, os membros da comuna e o *podestade*. Nesse sentido, a ação mendicante esteve vinculada ao carisma do pregador, a importância da pregação e da comunicação oral, bem como o papel de pacificar aliado à virtude da misericórdia e do espírito de penitência. Assim, colocados como árbitros em diversos

perante Deus, por se tratar de uma virtude cristã (SOUZA, 2010, p. 16). Ponderamos, já antecipadamente, que submissão àquele que ocupava a cadeira pontifícia, João XXII, na concepção de Pais, deveria ser cumprida para a conquista da pátria derradeira. Mas, para além disso, a historicidade de suas argumentações não pode ser olvidada. Nesse sentido, as premissas sobre as quais seu discurso político era efetivado indicam que o autor estava à serviço daquela autoridade em Avinhão, e que dela recebia muitas honrarias- a exemplo da dispensa de bastardia e dos cargos eclesiásticos aos quais teve acesso. Ademais, o autor efetua seu discurso em um momento de condenação de vários membros da Ordem. Assim, ao obedecer às ingerências da Cúria Pontifícia, embora não olvidasse a tentativa argumentativa de equilibrar ambas as vocações – a pobreza e a obediência -, Álvaro estava a efetivar atos de fala para validar suas intenções, sobremaneira, enquanto sujeito histórico. Assim, o discurso político com estes enunciados vinculados à defesa de um determinado poder – nesse caso, o papal também nos mostra, ainda que ao avesso, uma realidade de disputas e concórdias entre o papado e os agentes propulsores das ‘novas’ formas de vivência do sagrado.

⁴⁰ É certo que, essa primeira vertente, também é orientada pelas fontes que constituem o seu objeto. Por exemplo, os estudos sobre os fundamentos do espiritualismo franciscano, são, muitas vezes, orientados por fontes que relatam a história da Ordem a partir de uma perspectiva cristocêntrica. Isto é, uma perspectiva que perpassa, necessariamente, pela representação da vida de Cristo; pela experiência da cruz.

conflitos, os mendicantes agiam como baluartes da paz entre a comuna e os bispos, bem como promotores da reconciliação entre os estratos sociais da cidade. Conquanto os frades fossem, no conjunto, conduzidos a uma determinada neutralidade política na cidade, suas relações próximas com o papado, fazia deles os intermediários das relações constituídas naquelas localidades pela *pars Ecclesiae*. (GILLI, 2011, 344-346).

Conforme a assertiva de Burr (2001), durante a primeira formação da comunidade, por volta de 1210, havia doze franciscanos, mas, de acordo com uma estimativa recente, esse número alcançou a marca de trinta mil já em meados do século, com um terço desse número na Itália. Nesse caso, então, em meados do século, talvez um em cada mil italianos fosse franciscano. Nesse sentido, a expansão da ordem fomentou a sua burocratização. As próprias nomenclaturas dadas aos titulares de cargos na Ordem são indicativos dessa nova organicidade: ministro, custódio; protetor, são algumas das funções que refletem esse ideal.

A mesma popularidade que causou uma rápida expansão também resultou no recrutamento de franciscanos para ocuparem uma grande variedade de ofícios seculares e espirituais. Papas encorajavam os franciscanos a se tornarem professores, pregadores, inquisidores, bispos e cardeais. A admissão desses ofício não passou incólume diante da realidade da Ordem. Em primeiro lugar, isso atraiu pessoas que estavam dispostas e mesmo ansiosas para executar tais funções. Os recrutados não viam a ordem como um meio de renunciar ao sucesso mundano, mas como sinônimo de conquistá-lo. Tornar-se franciscano se tornou uma oportunidade para construir carreira pública (BURR, 2001, p. 35).

Em segundo lugar, os novos ofícios deram aos Franciscanos um poder ‘mundano’, e isso era problemático, em razão da predicação de despojamento já introduzidas em ambas as Regras. Ademais, a natureza da ordem estava implícita em sua própria intitulação: *the ordo fratrum minorum*. Francisco almejava ser “menor” no sentido que ele buscava ser identificado ao que agora equivalem aos elementos marginais da sociedade: o pobre, o desprezado, o humilde e o fraco. A noção franciscana de pobreza emerge desse contexto. Ele vê isso como um aspecto de auto-desprezo o qual envolve se desfazer não apenas das posses, como também das várias formas de prestígio. (BURR, 2001, p. 33-36; MOLLAT, 1989, p. 115-116) Uma vez que a ordem alçou ao exercício de novas funções, o seu objetivo inicial tornou-se cada vez mais difícil de ser alcançado.

Os novos ofícios encorajaram seus titulares a aproveitar os altos padrões de vida. Ademais, o franciscano titular do cargo poderia ocasionalmente argumentar que ali não havia como escapar da opulência (BURR, 2001, p. 35). Esses desenvolvimentos colocaram em perigo

outros aspectos da visão franciscana além da pobreza. Esse ponto merece ser destacado porque os estudiosos modernos tendem a conferir à pobreza o status de questão central para determinar se os franciscanos permaneceram fiéis ao seu fundador. Essa distorção é, até certo ponto, um legado dos reformadores do final do século XIII, os quais escolheram discutir acerca desse elemento em particular, conjuntamente com o ideal de vida apostólica almejada por Francisco, olvidando o fato de que outros elementos também estavam em risco.

Ademais, existia um outro documento que anteciparia o contexto de contendas que ocupariam o centro da ordem na primeira metade do século XIII: o Testamento de Francisco (1226) e sua validade jurídica. Conforme assinala a historiografia, Francisco era alfabetizado, entretanto, não havia sido universitário e, portanto, não era versado em retórica, direito ou teologia. No entanto, é provável que tenha aprendido os rudimentos do latim e, por isso, possivelmente era capaz de compreendê-lo, em sua forma oral, mesmo que não soubesse ler ou redigir neste idioma (SILVA, 2009, p. 123). Por conseguinte, poucos textos atribuídos à Francisco foram de fato escritos de seu próprio punho, de modo que grande parte desses escritos foram redigidos por terceiros, mas ditados pelo *Poverello*, a exemplo do Testamento. Este documento, redigido pouco tempo antes da morte do Assisense, foi equiparado valorativamente à própria Regra de 1223, o que foi expresso na seguinte passagem: “E tenham sempre este escrito consigo junto da Regra”. (SILVA, 2009, p. 124). Além disso, Francisco havia requisitado aos Frades para que não demandassem acréscimos explicativos à Regra e ao Testamento, devendo aquelas palavras, expressas em suas linhas e entrelinhas serem compreendidas *ipsis litteris*.

Todavia, é necessário lembrar que o valor e os usos atribuídos a este e a outros documentos conhecidos como sendo da autoria de Francisco, advém de proveniências diversas, de modo que a depender da época e dos grupos receptores, esses materiais são interpretados e utilizados de formas diversas, para fins diversos. Desse modo, concordamos com a hipótese já instituída na historiografia de que há uma “hierarquização” entre os escritos atribuídos ao *Poverello*, o que explica, em parte, os conflitos que envolviam a ordem já na segunda metade do século XIII (SILVA, 2009, p. 134; SILVA, 2002, p. 1-33). Ademais, em 1230, por intermédio da bula *Quo Elongati*, Gregório IX, afiançou que a observância daquele documento era dispensável, uma vez que ele não possuía validade normativa, e, portanto, não influenciava, ao menos juridicamente, na vida dos frades (AGUIAR, 2011, p. 125-16).

Esse documento foi emitido em resposta às questões sobre a Regra levantadas no turbulento Capítulo Geral realizado em Assis em 1230, logo após o corpo de Francisco ser

transferido para a nova basílica. Houve já um atrito entre partidários de Elias - escolha inicial de Francisco como seu sucessor -, e outros discípulos do *Poverello*, que se ressentiam de sua influência. Na prática, muitos de seus seguidores interpretaram o voto como um compromisso com santa pobreza, como Francisco explicou em seu Testamento. Esta era a linha de pensamento que levou Pedro de João Olivi a afirmar que a questão do voto⁴¹ comprometeu a Ordem ao *usus pauper*.⁴² (CUSATO, 2011, P. 16-34).

Mas antes mesmo da assertiva de Olivi, a separação entre o *usus* e a *proprietates*, elementos presentes na legislação franciscana, só galgaram uma consolidação a partir de escritos tais como a *expositio super regulam fratrum minorum* de Boaventura de Bagnoregio (1221-1274), quase duas décadas após a primeira formação do movimento franciscano. Dessa forma, pode-se dizer que a pobreza da fraternidade, isto é, da primeira comunidade franciscana, fundou-se em uma realidade pressuposta, uma realidade prática que configurou a existência e organização do movimento, o qual não tinha a pretensão de institucionalização em suas origens. Dito isso, não se encontrou uma urgência ou necessidade de aprofundamento na fundamentação jurídica ou teológica sobre como a pobreza deveria ser interpretada, de modo que a sua significação, *a priori*, pautou-se em termos devocionais, e não necessariamente acadêmicos ou jurídicos (AGUIAR, 2011, p.12). Mas, sua consolidação nos debates que perfilaram a Cúria romana ocorreu a partir da bula *Exiit qui seminat* (1279), de Nicolau III. Entretanto, ela não representou a resolução definitiva da questão, objeto de discussão dentro e fora da Ordem. Assim, a bula de Nicolau passou por vários acréscimos e revisitações nas primeiras décadas do século XIV, até ser revogada pela *constituição Ad conditorem canonum*, promulgada por João XXII em dezembro de 1322. Esta última afirmava que Nicolau III, ao estabelecer a Igreja Romana como proprietária dos bens usados pelos franciscanos, preservando o direito da Ordem de não possuir bens, embora movido por ideais piedosos, incorrera numa impossibilidade

⁴¹ O texto que mais plenamente celebrou a devoção de Francisco à pobreza foi o *Sacrum Commercium*. Esta foi uma tarefa extremamente importante para a celebração da pobreza voluntária como fundamento de todas as outras virtudes. Embora tenha havido debate sobre a data de sua composição, Cusato (2016) argumentou que foi escrito no final dos anos 1230, assim como as primeiras questões foram levantadas dentro da Ordem sobre o papel de Elias e seu governo da Ordem. Este texto certamente parte da idealização da pobreza sagrada que podemos ver na Regra de 1223 e no Testamento. Entretanto, ele nunca fala da pobreza como um voto ou se relaciona com a castidade ou obediência, como se tal discurso ainda não tivesse se difundido. Tomás de Celano também descreve os discípulos de Francisco como uma troca (*commercium*) com *sancta paupertas*, mas nunca falou da pobreza especificamente como um voto. O hábito de falar sobre um "voto de pobreza", ao invés de um voto de *sine proprio*, pode não ter sido sancionado pela Regra de Francisco, mas tornou-se um figura de linguagem padrão na década de 1240, quando William de Auvergne, bispo de Paris (1229-1249), usou a frase em um sermão (MEWS, 2016, p. 17).

⁴² O *usus pauper* – uso pobre- refere-se aos alimentos, ao vestuário, e aos objetos considerados fundamentais para o cotidiano, inclusive, os livros. Ele implica em um despojamento da propriedade, evitar a abundância desnecessária no *usus*, bem como a superfluidade.

racional e jurídica, tendo em vista que o uso daquelas coisas que se consomem, são uma forma de propriedade. (FALBEL, 1995, p. 195-197; LAMBERT, 1995, p. 123).

À época em que Gregório IX promulgou a assertiva pontifícia mencionada anteriormente, a Ordem franciscana já se encontrava sob o exercício governativo de Boaventura de Bagnoregio (1221-1274). O seu generalato foi substancial para não só estabelecer conciliações nos debates em torno da pobreza franciscana, como também propor mudanças paradigmáticas em sua significação. Isso foi estabelecido, efetivamente, sobretudo em relação às contribuições fornecidas pelo frade à *expositio* da *Quo Elongati* (1230). São Boaventura de Bagnoregio, cognominado como Doutor Seráfico, conforme assinala a historiografia, foi considerado o segundo fundador da Ordem Franciscana, uma vez que foi considerado um árbitro nas diversas disputas que rondavam a vida dos frades (GILSON, 1947, p. 11). Catedrático da Universidade de Paris, o frade foi instigado por seus mestres – Alexandre de Hales e Jean de La Rochelle (1200-1245) - ao interesse por uma teologia agostiniana.

Nesse sentido, o interesse de Boaventura convergia em direção às bases platônicas, haja visto que os escritos de Platão influenciaram maciçamente a teologia do Bispo de Hipona, a qual seria tópica para o desenvolvimento de seus escritos teológicos e filosóficos (BOEHNER e GILSON, 2004, p. 423). De 1243 a 1248 Boaventura completou os estudos teológicos, conseguiu o título de bacharel e se tornou catedrático em 1253, envolvido na primeira grande - ofensiva dos mestres seculares do *studium* de Paris contra os mestres mendicantes⁴³.

Boaventura foi eleito para o cargo de Ministro-Geral da Ordem dos frades menores no ano de 1257, tendo renunciado à carreira universitária para dedicar-se ao generalato. Nesse momento, contextualmente, a ordem enfrentava desavenças internas, sobretudo quanto à observância do *modus vivendi* e dos ensinamentos projetados pelo *Poverello*. Desse modo, diante desse cenário, Boaventura debruçou-se sobre a produção textual. A ampla produção do Doutor Seráfico, foi, naquele momento, elemento de expressão máxima de sua atuação, a qual seria interpretada como símbolo de conciliação entre perspectivas diversas no interior da Ordem. Desta feita, sua produção resultou nas chamadas constituições de Narbona (1260)⁴⁴, bem como nas biografias oficiais de Francisco, como a *Legenda Maior* e a *Legenda Menor*, ambas escritas pela pena Boaventura, e que representavam o melhor – e único- caminho de

⁴³ Ver: FALBEL, NACHMAN. *De reductione artium ad theologiam* de São Boaventura. São Paulo, coleção Revista de História, 1974.

⁴⁴ As mencionadas constituições foram promulgadas durante o Capítulo de Narbonne de 1260, ocasião em que Boaventura resumiu as resoluções dos capítulos anteriores que influíram na legislação da Ordem. Em doze capítulos (FALBEL, 1989, p.101)

obediência ao fundador, afastando, em teoria, quaisquer outras interpretações sobre a regra franciscana. Entrementes, é preciso enfatizar que a obra “*expositio super regulam fratrum minorum*” também teve como escopo a questão da interpretação da normativa franciscana, sobretudo no que diz respeito à pobreza enquanto elemento de disputa no âmago da Ordem (FALBEL, 1995, p. 100-102; BURR, 2001, p.30; AGUIAR, 2011, p.2-13).

Quando foi eleito como ministro Geral, Boaventura redigiu uma missiva a todos os ministros e guardiães da Ordem com o fito de colocar fim à crise institucional que ali se instalara, bem como arbitrar acordos entre as facções. Assim, o ministro geral tinha como escopo de seu generalato defender a Ordem contra inimigos externos- principalmente os opositores na Universidade de Paris, bem como manter e completar a evolução institucional da ordem. Esse último esforço, demandaria a ação dos frades em prol de uma organização definitiva e a observância comum da regra a todas as províncias com a finalidade de homogeneizar seu quadro organizativo e interpretativo. (BURR, 2001, p. 30-36). Na missiva de 1257, conforme Falbel (1989) há uma g admoestação dirigida aos ministros, momento em que Boaventura procura entender as causas que levaram ao eclipse do esplendor da Ordem, lugar em que os negócios seculares relativos ao dinheiro são avaramente recebidos e incautamente procurados. Ademais, a ociosidade dos frades, bem como a construção de edifícios suntuosos, são aspectos denunciados uma vez que causam grande prejuízo à vivência da Regra no interior da Ordem (FALBEL, 1989, p. 98).

A *expositio super regulam fratrum minorum* ⁴⁵ foi redigida no decorrer de 1260, tendo como escopo apresentar a origem dos frades menores, mas, fundamentalmente, a partir da visão jurídica de um catedrático. Ademais, nessa obra, Boaventura também teve como objetivo discutir a questão da pobreza (negação da propriedade), a qual tinha como referência primordial a Regra Bulada de 1223. Desse modo, o primeiro elemento a ser notado é a ratificação sobre a proibição da posse de propriedades, bem como de bens móveis, o que já fora apregoadado na regra de 1223:

Os frades de nada se apropriem, nem casa, nem lugar, nem coisa alguma. E como peregrinos e forasteiros (cfr. 1Pd 2,11) neste século, servindo ao Senhor em pobreza e humildade, vão por esmola confiadamente, e não devem envergonhar-se, porque o Senhor se fez pobre por nós neste mundo (cfr. 2Cor 8,9). Esta é aquela eminência da altíssima pobreza que vos constituiu, caríssimos irmãos meus, herdeiros e reis do reino dos céus, vos fez pobres de coisas e sublimou em virtudes (cfr. Tg 2,5). Seja esta a vossa porção, que leva à terra dos vivos (cfr. Sl 141,6). A qual, prendendo-vos totalmente, nada

⁴⁵ A obra é organizada em doze capítulos e corresponde à análise dos doze capítulos da regra.

mais queirais possuir para sempre embaixo do céu, pelo nome de nosso Senhor Jesus Cristo. (RB, VI)⁴⁶

Com essas condições, Boaventura concorda, ratifica e explica:

Donde, Gregório IX, elucidando essa mesma Regra e distinguindo essa profissão de todas as demais, diz bem: Dizemos que os Frades não devem ter propriedade, *nem em comum nem em particular*, **mas que a Ordem tenha o uso dos utensílios e dos livros e de seus móveis, os quais lhe é permitido ter, salvo o domínio dos lugares e dos edifícios, que é daqueles a quem se sabe pertencer**. Também não devem vender os móveis ou trocar ou alienar de qualquer modo para fora da ordem, a não ser que o Cardeal da Igreja romana, que na ocasião for governador da Ordem, autorize ou aprove o Geral ou os ministros provinciais acerca disso. (...)Nisso se manifesta que **todos os móveis, usados pela Ordem, são imediatamente bens da Igreja romana**, por autoridade da qual o Cardeal da mesma Igreja, e nenhum inferior a ele, e sem o mesmo, tem licença de dispensá-la disso. Embora, pois, em outras Religiões os bens sejam de tal maneira comuns às pessoas que, não obstante isso, são propriedade da comunidade e, como se distinguem as congregações, assim também as propriedades das Congregações, esta Congregação, que é a comunidade dos Frades menores, **nada pode reivindicar para si, neste mundo, a modo próprio de posse ou de domínio da sua comunidade, móvel ou imóvel**. (BOAVENTURA, *apud* ROBAERT, 2008) (grifo nosso)

Dessa forma, a edificação textual de Boaventura construiu-se a partir de artifícios jurídicos e léxicos para expressar sua interpretação sobre a regra franciscana, a qual adequava-se a uma via média (BURR, 2001, p. 34). Para o ministro-geral a regra franciscana não impunha aos frades o não “ter algo”, mas, diferentemente, apregoava que não deveriam apropriar-se de bens móveis e imóveis, uma vez que as propriedades da Ordem estavam sob a guarda da Cúria desde 1230. Conforme o primeiro excerto grifado, o frade demonstra que o *usus* é fulcral para a sobrevivência, de forma que ele tornar-se-ia indispensável. Por conseguinte, a contribuição deste fragmento reside na distinção entre “*usus*” e “*proprietas*”, de modo que, por meio de uma leitura catedrática, evidenciam-se algumas sutilezas jurídicas da norma franciscana, a qual remonta um princípio específico dos frades menores não extensível aos membros das demais ordens religiosas.

⁴⁶ *Fratres nihil sibi approprient nec domum nec locum nec aliquam rem. Et tamquam peregrini et advenae (cf 1 Petr 2, 11) in hoc saeculo in paupertate et humilitate Domino famulantes vadant pro eleemosyna confidenter, nec oportet eos verecundari, quia Dominus pro nobis se fecit pauperem in hoc mundo (cf 2 Cor 8, 9). Haec est illa celsitudo altissimae paupertatis, quae vos, carissimos fratres meos, heredes et reges regni caelorum instituit, pauperes rebus fecit, virtutibus sublimavit (cf Jac 2, 5). Haec sit portio vestra, quae perducit in terram viventium (cf Ps 141, 6). Cui, dilectissimi fratres, totaliter inhaerentes nihil aliud pro nomine Domini nostri Jesu Christi in perpetuum sub caelo habere velitis.*

A Regra de 1223, conquanto fosse objetiva nos aspectos que concerniam à vida franciscana, tornava-se, cada vez mais, objeto de interpretações que complexificavam-se ⁴⁷à medida em que a realidade prática da ordem estreitava seus laços com a Santa Sé e expandia-se para além das fronteiras da Península Itálica. Entrementes, ratificamos o que defendemos no primeiro capítulo deste trabalho: durante o exercício comparativo dos escritos feitos à época da liderança de Francisco aos produzidos durante o generalato de Boaventura, nota-se um desdobramento dos termos empregados, bem como alterações teóricas e práticas no seio da ordem. Desse modo, o momento que demarca o generalato Boaventuriano apresenta uma necessidade de reproposição e reelaboração das bases fundamentais do franciscanismo e da sua normativa, justamente em virtude das transformações referentes à burocratização, expansão e intelectualização da Ordem e dos frades de Francisco. As suas concepções jurídicas faziam parte de uma ação, ou melhor, de uma **tentativa** de “reforma” propositiva de seu generalato que tinha por objetivo intervenções de “eliminação do conflito” interno e uma formalização teológico-ideológica de ser franciscano (AGUIAR, 2011, p. 12-13)

Assim, a despeito de Boaventura ser considerado um árbitro nas dissensões que se produziam na ordem e em seu exterior, continuava e continuaria sendo inevitável distanciamento entre o modelo recebido do passado apostólico e/ou da primeira comunidade franciscana - expressos na Regra e no Testamento- e a realidade que se vivia no presente (a aplicabilidade da *lex* no cotidiano dos conventos) (AGUIAR, 2011, p. 13; SILVA, 2002, p. 1-33). Nessa esteira, compreendemos, conforme a historiografia que interpreta as experiências políticas à luz do conceito de *iurisdictio*, que a circunscrição dos conceitos, tal como o de pobreza e seus desdobramentos, são estabelecidos, sobretudo, a partir da existência do

⁴⁷ Aqui, nos referimos à complexificação não apenas no sentido de expansão numérica da ordem, como também buscamos expressar a complexidade que esta vai adquirindo a partir da fundação de centros de estudos e, consequentemente, da formação intelectual de seus membros. Entre 1220 e 1224, são fundadas casas de estudos em Bolonha e Paris. Doravante, foram expandidas para Tolouse entre 1225 e 1227, Oxford (1229), Magdeburg (1228) Colonia (1230), Cambridge e Nápoles na década 1240. A Regra não previa, expressamente, algum aspecto relacionado à dedicação dos frades em torno dos estudos, de modo que não havia concordância entre os religiosos acerca do tema em questão. Há que se ressaltar que os estatutos provinciais variavam no tocante a inserção dos irmãos no meio acadêmico. Todavia, a fundação do convento e de uma casa voltada para a formação teológica em Paris, propicia que os franciscanos tenham cada vez mais influência no âmbito da universidade naquela mesma localidade. Os frades franciscanos também passaram a ser representados no quadro docente da Universidade de Paris quando Alexandre de Hales (1185-1245), mestre parisiense desde 1225, ingressou na Ordem dos Frades Menores por volta de 1236. Em idos de 1238, outro franciscano, Jean de La Rochelle, foi designado adjunto para a cátedra de Alexandre, e logo após a morte do frade inglês, em 1245, tornou-se catedrático em Paris. Contudo, não pôde permanecer por muito tempo no cargo, pois falecera naquele mesmo ano. A cátedra continuaria sob o domínio menorítico, sendo indicado para ocupá-la, em 1257, o próprio Boaventura, que, como já vimos, por ter sido eleito ministro -geral dos frades menores, nunca chegou a assumi-la. Apesar disso, há um consenso de que o primeiro esforço efetivo e organizativo em torno da vida intelectual foi consumado durante o generalato de São Boaventura de Bagnoregio com as Constituições de Narbona em 1261 (CAMACHO, 2017, p. 366-286; DESBONNETS, 1987, P.127)

confronto político, e, portanto, não são fixos (COELHO, 2014, p. 61). Por conseguinte, as definições – como pobreza e seus desdobramentos conceituais-, são subjugáveis às forças que circulavam e agiam na sociedade. Os conceitos, portanto, são moldados à luz das tensões minifestas no tecido social, o que exigia que eles fossem dotados de plasticidade, uma vez que eram imbuídos de uma historicidade e casuística amplas, as quais presidiam o ato de dizer o direito – *ius dicere*. (GROSSI, 2014, p. 75; COELHO, 2016, p. 61).

2.1.2 A *Exiit Qui Seminatus* de Nicolau III: contribuições às leituras sobre a normativa franciscana.

Naquele contexto de expansão da ordem, a pobreza, elemento sobre o qual fundamentavam-se pilares importantes da Ordem Franciscana e cuja observância desencadeou uma querela entre a Comunidade e os Espirituais. Este último grupo foi o principal opositor das mudanças que sobressaíam à normativa original do franciscanismo e, portanto, foram considerados o principais defensores da pobreza estrita. Os espirituais franciscanos – mais tarde identificados como *fraticelli*- tiveram a sua origem na Marca de Ancona, Itália Central. Para Falbel (1995), é possível inferir que os Espirituais tiveram sua origem como grupo no tempo do governo de Elias de Cortona. Conforme o autor, à época daquele generalato, em 1236, houve uma insurreição de um grupo de frades comandados por Cesário de Spira, um frade considerado rigorista no tocante à observância dos preceitos da regra, sobretudo da pobreza evangélica. Os chamados “cesarenos”, opuseram-se às supostas violações à Regra promovidas por Elias ⁴⁸ e foram prontamente acusados perante Gregório IX como detratores da disciplina e promotores de cisões no interior da Ordem, tendo conseguido Elias, por intermédio do mencionado pontífice, um breve apostólico para castigá-los. Posto que Cesário de Spira, mentor daquela primeira insurreição, viesse a falecer encarcerado em 1239, seus seguidores espalharam-se pelas províncias, alguns em condição de desterro, outros mantidos em cárcere. Alguns conseguiram refugiar-se em lugares ermos, e estes foram os principais reclamantes de um retorno pelas origens da ordem, e mais do que isso, ansiavam pela vivência e difusão plena da pobreza absoluta.

Falbel (1995) ainda nos assinala que os primeiros defensores da vivência cotidiana do ideal vivido e proposto por Francisco, foi inicialmente defendido pelos *Zelanti* (freis Leão,

⁴⁸ Ver: FALBEL, Nachman. O generalato de Elias de Cortona. In: **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: Edusp/Perspectiva, 1995, p. 31-49.

Rufino e Ângelo), os quais foram os primeiros companheiros e seguidores de Francisco e seus discípulos, João de Parma, Geral de 1247 a 1257, Geraldo de San Domino (1278) e Hugo de Digne (1256). Tendo sido, sucessivamente, os espirituais da Marca de Ancona, os herdeiros da primeira geração de franciscanos, isto é, dos *Zelanti*. Esse modo de vida proposto pelos primeiros zeladores, entretanto, passados alguns anos, não mais se encontrava em conformidade com a realidade. Isso se deveu, dentre outros fatores, à normatização e a sistematização pretendidas pela Santa Sé Romana, baseada em uma disciplina organizada em moldes administrativos e desempenhando funções diversas em vista dos interesses e necessidades da Igreja romana. Ademais, havia também a expansão da Ordem, a partir da afluência de novos membros, impossibilitando-a de permanecer como uma *fraternitas* do tipo eremítico (SOUZA, 2016, p. 211-216). Apesar desse cenário, subsistiam correntes de pensamento ainda vinculadas à primeira comunidade.

Conforme a assertiva de Magalhães (2018), o espiritualismo franciscano prezava, como elemento norteador, o Evangelho. Através dele os membros da facção passaram a se identificar com a própria regra franciscana. Ainda conforme a autora, o frade espiritual guiava suas interpretações sobre a regra à luz do próprio evangelho, sem a necessidade de aferição de outras razões. Paralelamente a esse traço de interpretação comum aos membros do grupo, desenvolvia-se –entre as comunidades situadas nas regiões entre a França meridional e a Itália central- um fenômeno marcado pela sobreposição de ideias estranhas ao franciscanismo das origens às ideias iniciais que ele promovera. Trata-se, conforme já explicado, da influência do Joaquinismo no âmago da Ordem, os quais apregoavam, sobremaneira, a ideia de “restauração da Igreja”.⁴⁹ Nessa concepção, não se defendia a destituição da instituição eclesiástica, mas

⁴⁹ Em 1257 ocorreu o capítulo geral de Parma, quando o até então ministro-geral, João de Parma, renunciou em razão de uma grande insurreição provocada devido ao fato de ele ser simpatizante dos ideais joaquinitas, os quais encontram sua gênese na filosofia mística do abade calabês Joaquim de Fiore (1232-1202). Considerado um dos mais influentes defensores das teses milenaristas e de uma concepção trinitária da história. Para o abade, bem como para alguns franciscanos influenciados por suas interpretações cristocêntricas, suas concepções apocalípticas e escatológicas, portanto, estabeleciam que a história fora estruturada, temporalmente, de acordo com o modelo da Trindade, de modo que a história do mundo seria composta por três idades: a era do Pai – representada pelo antigo testamento; a era do Filho- momento em que seria revelada a verdade divina, ainda de forma inacabada, por intermédio dos crentes a partir do Novo Testamento; e, por último, o terceiro estado, a era do espírito santo. A última era seria o momento em que os perfeitos teriam acesso à verdade divina. Joaquim, conforme a historiografia, atribui um papel decisivo na instauração desse novo estado às duas novas ordens religiosas, que acabaram por corporificar a fé cristã naquela forma purificada. Fiori também relaciona a passagem do segundo ao terceiro estado a violentas perseguições que sofrerá a Cristandade, atacada pelos hereges, os sarracenos e o verdadeiro anticristo, que ele suspeita já ter nascido, em Roma. O grande perseguidor esperado não viria, portanto - como prevê a concepção tradicional- do Oriente próximo; ele ascenderia em Roma e agiria contra a Igreja tomando o aspecto de uma espécie de pseudo-papa, eleito e aceito por falsos eclesiásticos e hereges. A Igreja, que Joaquim também considera profundamente corrompida, será purificada, anunciando a nova Igreja espiritual. Joaquim não atribui a seu terceiro estado a uma duração de mil anos, mas um período muito mais exíguo, trata-se somente do tempo de preparação imediatamente anterior ao retorno de Cristo. No decurso do século XIII, as previsões de Joaquim

antes, clamava-se por uma nova igreja, isenta do fausto, da glória e do poder, isto é, uma alternativa para a vida de seus diretores. O fundamento norteador daquela vertente era, portanto, não a desobediência, mas sim a obediência rigorosa ao ensinamento evangélico, fundamento de toda a vida de seus conterrâneos que partilhavam da experiência mendicante. Por conseguinte, essa experiência era interpretada como uma reinserção do modelo de vida dos apóstolos de Cristo na experiência religiosa, adaptado à vida do *saeculum*. A inserção do movimento espiritual fazia-se, portanto, como luta no interior da Igreja e sob fidelidade à ortodoxia, e não sob a pena de exclusão da fé ou de cisão em relação a essa Igreja (MANSELLI, 1959, p. 75).

É possível identificar esta ocorrência a partir do ano de 1274, quando, às vésperas do Concílio de Lyon, surgiu naquela região uma oposição organizada. Naquela ocasião, acreditava-se que o pontífice, portanto, nutria pretensões de inserir na ordem mendicante a legalidade do gozo do direito em propriedade em comum, já normatizado pelas demais regras religiosas. Entretanto, como já apontamos, entendemos que os litígios em torno da vivência da pobreza franciscana não se mitigariam apenas com uma interpretação ou bula pontifícia, como será mostrado em seguida. Nessa seara, os Espirituais da Marca de Ancona, se revelavam como críticos dos frades conventuais, os quais, por seu turno, apresentavam uma interpretação mais branda da Regra. Assim, aqueles frades que zelavam por uma observância estrita, passaram a viver em vales e montanhas das províncias italianas, o que acabou por revelar-se favorecedora da insubordinação, pois, desde tempos remotos, caracterizou-se pela afluência de toda sorte de eremitas e de místicos (FALBEL, 1995: 107; MEWS 2016: 14-16; SOUZA, 2016: 211-216).

O rumor mencionado não era algo circunstancial, uma vez que a situação da existência de uma nova regra despertou vários impasses desde a época de Inocêncio III, já que isso

repercutiram com fervor no interior da Ordem Franciscana. Na Itália, notadamente, numerosos franciscanos-identificados como parte dos espirituais- estavam convictos de que sua ordem fora escolhida para liderar a ascensão da era do espírito santo. Na passagem do século XIII para o XIV, assiste-se à contraposição cada vez mais nítida entre a maioria da Ordem Franciscana, disposta a se adaptar à situação, e o grupo daqueles a que se chama de “espirituais”, estritamente apegados aos ideais rigoristas de São Francisco, e que retomam as concepções joaquimistas por um viés milenarista. Isso é muito presente nas obras textuais de Pedro Joao Olivi e Ubertino de Casale, um monge da Itália central que adotou as ideias de Joaquim e redigiu, em 1305, o *Arbor vitae crucifixae Iesu*. Ambos esperavam que a Igreja mundana – a *ecclesia carnalis*- desse lugar a uma Igreja pobre, purificada e perfeita no curso de um terceiro estado da história. Nesse novo estado, a perfeição da *Vita Christi* se imporia por fim, conforme os ideais defendidos por Francisco de Assis. Desse modo, Ubertino vai tão longe em sua crítica contra a *ecclesia carnalis* que assimila o Anticristo místico ao papa Bonifácio VIII. Pouco depois, o sul da França foi palco do desenvolvimento dos beguinos, no meio da população laica. O nascimento desse movimento **que** adquire traços heréticos, deve muito à ação dos monges franciscanos radicais e às concepções elaboradas por Olivi. Também os beguinos previam uma perseguição iminente da Igreja, tornada uma *ecclesia carnalis*, a grande prostituta babilônica. O papa João XXII é descrito como o Anticristo místico, que abre caminho para o grande e verdadeiro anticristo. Mas após o aniquilamento da *ecclesia carnalis*, surgirá uma *ecclesia spiritualis* conduzida pelos “perfeitos” e que permanecerá até o fim dos tempos (TÖPFER, 2002, p. 353-355; FALBEL, 1995, p. 49-79).

introduzia um novo fator na vida da Igreja medieval. À medida que os franciscanos conquistavam sua legitimidade perante a Cúria, mais ataques passaram a sofrer, vindos sobretudo do clero secular, como vimos anteriormente. As disputas que ganharam fôlego na Universidade de Paris, durante o generalato de Boaventura, entre os mestres franciscanos da faculdade de Teologia e os mestres seculares, bem como a oposição estabelecida com o clero paroquial no tocante aos privilégios concedidos aos frades, como a prerrogativa de ocupar espaços públicos como pregadores, são alguns exemplos relevantes. Diante disso, conforme afiançou Falbel (1995), o concílio de Lyon de 1275 foi mais uma oportunidade para que o clero secular levantasse a questão da legitimidade da ordem mendicante em voga. Entrementes, à época do concílio encontrava-se como ministro geral Jerônimo de Ascoli, o qual substituíra São Boaventura, que renunciara nesse mesmo capítulo, tendo falecido nesse mesmo ano. Entretanto, pouco se sabe sobre suas ações como ministro, uma vez que, constantemente atarefado nas missões de unificação das Igrejas do Oriente e Ocidente, Jerônimo quase não se imiscuia nos problemas que eram vivenciados pela Ordem. Em 1279, por ocasião da instalação do Capítulo de Assis, Jerônimo foi substituído por Bonagrazia de São João *in Persiceto* (FALBEL, 1995, p. 108).

O generalato de Bonagrazia deve ser aqui mencionado, uma vez que o novo ministro buscou solucionar os problemas da Ordem por “intermédio” da Cúria pontifícia. Dito isso, Jerônimo informou ao papa Nicolau III (1276-1280) o que se passava, tendo este proposto ao ministro uma nova interpretação da regra. Na condição de ex-cardeal e protetor dos franciscanos, o Papa já tinha conhecimento daquela situação envolvendo os Menores. Por isso, designou uma comissão constituída pelos cardeais, Jerônimo de Ascoli e Bentivegna de Bentivegni (1230-1289), pelos provinciais da França e da Irlanda, e pelo espiritual e teólogo menorita Pedro João Olivi, e ainda, pelo canonista Benedito Caetania, futuro papa Bonifácio VIII (GIBEN, 1968, p. 109). A composição de uma comissão de especialistas e/ou partidários já demonstra que o exercício do poder, até mesmo o pontifício, é sempre uma ação política que pressupõe necessariamente a interação com outros poderes, sem que nenhum deles possa almejar o monopólio (COELHO, 2016, p. 117-130). Desse modo, o escopo dessa comissão foi o de elaborar um texto no qual fosse oferecida uma interpretação oficial da Igreja acerca da vivência da pobreza, de modo a pôr um fim naquela querela entre os *Zelanti* e a Comunidade. Doravante, essa comissão elaborou um material que foi encaminhado ao papa, o qual, baseando-se naquele, em 1279 promulgou a bula *Exiit qui seminat*, a qual declarava o seguinte:

Declaramos que a renúncia ao direito de propriedade sobre todos os bens, em particular ou em comum, por amor a Deus, é santa e meritória.[...]Quanto aos bens

materiais devem ser considerados **principalmente a propriedade, a posse, o usufruto, o direito de uso e o simples uso de fato. O ser humano pode renunciar aos quatro primeiros, mas necessita indispensavelmente deste último para a sua sobrevivência.** Portanto, se é impossível que exista uma congregação religiosa, cujo voto imponha a renúncia ao uso dos bens materiais, pelo contrário é mui conveniente àquela que se propõe imitar ao Cristo pobre, **renunciar a qualquer domínio sobre tais bens e contentar-se apenas com o uso daqueles que lhes são concedidos...O fato de os menores renunciarem a todo direito de propriedade e domínio sobre os bens materiais não significa que tenham renunciado ao seu uso, embora não se trate de uso de direito, mas exclusivamente do simples uso de fato, que não confere direito algum de propriedade aos usuários.** Não se impede aos frades trilhar o caminho deixado a todas as pessoas, estabelecido **pelo direito natural**, de prover o seu próprio sustento, em caso de extrema necessidade, usando aquilo que pertence a outrem, como se fosse algo comum, visto que a extrema necessidade não é regulada pela lei (*Exiit qui seminat*, 1279) (grifo nosso)⁵⁰

Nesse sentido, muitas questões foram lançadas pela historiografia à mencionada documentação. É consabido que, em primeiro plano, dentre suas múltiplas finalidades, ela pretendia deixar claro alguns pontos da Regra, os quais ainda suscitavam discussões entre os frades:

Nós, dispostos a remover obscuridade e insuficiência deste tipo por uma declaração perfeita de interpretação e podar o escrúpulo de tudo e a ambigüidade em relação às mesmas coisas das mentes dos indivíduos pela certeza de uma exposição mais completa, dizer que desde o início da regra não absolutamente, mas com uma certa modificação ou determinação ou especificação é colocado: "A regra e a vida dos frades menores é isto, a saber, observar o Santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, vivendo em obediência, sem [nada] próprio e em castidade (*Exiit qui seminat*, 1279) (grifo nosso).⁵¹

Mas, qual a contribuição da *Exiit* para o esclarecimento sobre o conceito de pobreza? Este documento foi portador de uma nova conceituação jurídica da mesma?

É fulcral que ratifiquemos alguns pontos da bula, conforme Merlo (2005): a afirmação da necessidade de renúncia à propriedade. E, ademais, a novidade trazida por Nicolau é a diferenciação entre a posse e o seu uso (artigo II), pois, conforme o documento, é necessário considerar a propriedade, a posse, o usufruto, o direito de uso e o simples uso de fato⁵². Este

⁵⁰ Versão digitalizada em inglês: <https://franciscan-archive.org/bullarium/exiit-e.html>. Acesso em: 1 de Julho de 2021. <https://franciscan-archive.org/bullarium/exiit-e.html>

⁵¹ We, willing to remove obscurity and insufficiency of this kind by a perfect declaration of interpretation and to prune the scruple of whatever ambiguity regarding the same things from the minds of individuals by the certitude of a fuller exposition, say that since in the beginning of the rule not absolutely but with a certain modification or determination or specification is placed "The rule and life of the friars Minor is this, namely, to observe the Holy Gospel of Our Lord Jesus Christ by living in obedience, without [anything of] one's own and in chastity.

⁵² A diferenciação entre direito de uso e simples uso de fato, a partir da perspectiva dos Espirituais, é mais bem esclarecida por Miguel de Cesena, futuro ministro geral da Ordem e considerado um dos dissidentes de Munique à época do pontificado de João XXII. Conforme o autor, em seu opúsculo conhecido como *Apellatio Menor* (1328), o direito de uso e o simples uso de fato não são conceitos idênticos. A experiência apostólica é certificativa no tocante às atitudes das primeiras comunidades cristãs, as quais usavam os bens sem possuí-los. Ademais, não há abuso quando os frades usufruem dos bens que se consomem pelo uso. Desta feita, considerar o uso como um abuso é o mesmo que negar a pobreza evangélica, uma vez que Jesus e os apóstolos teriam agido injustamente, visto que comiam, bebiam e se vestiam. Em segundo lugar, o simples uso de fato requer o direito de uso. O direito

último era considerado indispensável para a sobrevivência dos frades, isto é, o uso moderado das coisas necessárias, como a alimentação e os livros para o estudo:

A renúncia a todos os tipos de bens não deve, de forma alguma, ser entendida como uma obrigação de renúncia ao uso das coisas. Porque nos bens temporais é importante distinguir **a propriedade, a posse, o usufruto, o direito de uso, o simples uso factual.** Destes últimos, o uso simples na verdade, todos temos uma necessidade porque é necessário nos mantermos vivos, mesmo que nos faltem todos os anteriores. E não há profissão imaginável que possa excluir o uso simples de fato. Aos que voluntariamente fizeram a profissão de seguir o pobre Cristo, na observância de tão grande pobreza, **convém renunciar a todo domínio e contentar-se com o uso necessário das coisas [...]** Enfim, a mesma Regra quer que “na pregação que os Irmãos fazem, suas palavras sejam examinadas e castas, para a utilidade e edificação do povo, anunciando-lhes os vícios e as virtudes, a dor e a glória”. Mas é evidente que isso pressupõe ciência, e a ciência exige estudo, e o exercício do estudo não pode ser feito convenientemente sem o uso de livros. Do que é suficientemente claro que a Regra concede aos Irmãos o uso das coisas necessárias para a alimentação, a vestimenta, o culto divino e o estudo da sabedoria. (*Exiit qui seminat*, 1279) (grifo nosso) ⁵³

Entretanto, o mesmo documento entendia que competia à ação discricionária dos Ministros e Custódios identificar e precisar o que consistiria, efetivamente, na vida prática o “uso de fato”:

Que os Ministros e Custódios, juntos e individualmente em suas administrações e custódias, disponham deles também com **discrição de acordo com a exigência de pessoas e lugares, visto que em relação a tais coisas às vezes a qualidade das pessoas, a variedade das estações, a condição dos lugares e não umas poucas outras circunstâncias mais ou menos ou de outra forma precisam ser atendidas.** Que eles façam essas coisas, entretanto, para que a pobreza sagrada sempre resplandeça neles e em suas ações, assim como lhes é designado [para fazer] por seu governo. (*Exiit qui seminat*, 1279) (grifo nosso) ⁵⁴

de uso se fundamenta apenas nos Direitos Humano-positivos, introduzido após a queda original, em consequência das apropriações motivadas pela ganância, avareza que corromperam a natureza instituída pelo estado de inocência original. Diferentemente, o simples uso de fato foi considerado legítimo desde o ordenamento das leis divino-naturais, momento em que os homens não eram individualmente proprietários dos bens criados por Deus para todos, sendo que usufruíam desses bens comunitariamente. Então, enquanto viveu nesse mundo, Jesus e seus apóstolos viveram conforme essa última determinação, de modo que apenas utilizavam os bens materiais indispensáveis à sobrevivência. Essas assertivas seriam rebatidas e contestadas pela bula *Quia vir reprobis frater Michael de Cesena*, promulgada em 1329 por João XXII (SOUZA, 2010, p. 28-30).

⁵³ But such an abdication of property this does not seem to lead to a renunciation of the use of things in every case for anyone; for since in temporal things is to be considered the particular *property, possession, usufruct, jus utendi and simple usus facti*, and lastly as much as driven by necessity, the life of mortals may be able, it is lawful to lack these things, in short there can be no profession, which excludes the necessary use for sustenance of himself, truly was he condescending by this profession, by which he has vowed on his own to follow the poor Christ in such poverty, abdicating the dominion of all things and being content with the necessary use of those things conceded to himself [...]. Even in the same rule it is had that in the preaching, which the friars do, their speech be examined and chaste for the utility and edification of the people by announcing to them vices and virtues, punishment and glory. But this proves that this supposes science; science requires study, the exercise of study truly cannot be normally had without the use of books: from which it is sufficiently clear to all [men] that from the rule the use of [those things] necessary for food, clothing, the divine worship, and study of wisdom have been conceded to the friars.

⁵⁴ Let the Ministers and Custodes together and individually in their administrations and custodies dispose of these also with discretion according to the exigency of persons and places, since concerning such things sometimes the quality of persons, the variety of seasons, the condition of places and not a few other circumstances more or less or otherwise require to be provided for. Let them do those things however so that holy poverty may always shine forth in them and in their deeds, just as it is appointed them [to do] from their rule.

Desse modo, na *Exiit qui seminat*, o conceito de pobreza foi definido a partir de um lugar comum na Regra: a renúncia total à propriedade, coletivamente. Assim, diante das circunstâncias de ataques externos vivenciados pela ordem, o papa confirmava o domínio eclesiástico sobre os bens concedidos aos frades, segundo o já estabelecido pelos seus predecessores, Inocêncio IV (1243-1254)⁵⁵ e Gregório IX. Ademais, acrescentava uma segunda interpretação para essa definição: o *usus facti*.

Como vimos, a pobreza consistia num litígio de difícil solução tanto em nível de reflexão teórica (no âmbito teológico e jurídico) como no plano das ações práticas e das opções concretas. O decreto *Exiit qui seminat* não resolveu a questão da pobreza, a qual se prolongou em novas discussões e contendas no interior da Ordem dos Menores, uma vez que outros Papas fizeram novas interpretações acerca da problemática da pobreza na Regra.

Entretanto, não cabe a nós colocar à prova a coerência dos papas e juristas, que os auxiliavam, em torno desta questão, isto é, em razão dos distanciamentos entre aquilo que escreveram e ponderaram sobre a pobreza e a maneira como ela era vivida em circunstâncias práticas (COELHO, 2016, p. 61-63). Afinal, aparentemente os dissensos intestinos à ordem clamavam por uma resolução jurídica teoricamente orientada que os apaziguasse. No entanto, é necessário ratificar que ao contrário das interpretações que alçam o plano teórico a um nível ideal, os juristas medievais engajados na ação política trançavam os dois níveis num permanente jogo especular, no qual é possível descortinar a intensidade com que a elaboração teórica reatualizava a ação prática e a ação prática inspirava a elaboração teórica (COELHO, 2016, p. 62-63).

No que se refere à capacidade transformadora que a historiografia costuma atribuir às determinações políticas e administrativas, destacam-se as confirmações pontificias. Nessa interpretação, entende-se que o ato jurídico da promulgação das bulas funcionaria como instrumento que criaria uma distância entre o papa e os demais corpos de jurisdição – como a Ordem Franciscana-, demonstrando a – suposta - superioridade e a soberania papal (RUST, 2009, p. 135-152). Evidentemente, o poder de confirmar revela a existência de hierarquias. No entanto, acreditamos que a manifestação dessa superioridade, ao contrário do afastamento,

⁵⁵ O sucessor de Gregório IX, Inocêncio IV (1243-1254) promulgou a bula *Ordinem Vestrum* (1245). De acordo com esta documentação, conforme Aguiar (2011), os frades podiam acessar recursos declaradamente proibidos na Regra franciscana, como a pecúnia. A justificativa recaía sobre a necessidade de se evitar incômodos (*commoda fartum*), de modo que o *nuntio* (embaixador da cúria), era autorizado a guardar dinheiro e adquirir bens para suprir a necessidade dos frades. Desse modo, conquanto Inocêncio confirmasse a atribuição da Sé apostólica em relação à guarda das propriedades da Ordem, ao contrário de Nicolau III, não estabeleceu nenhuma recomendação de moderação no tocante ao uso das coisas. A polêmica concentrava-se, sobretudo, acerca da possibilidade de acesso dos frades ao dinheiro, não só em casos de necessidade, como também para evitar incômodos ao seu bem-estar.

desvela a aproximação da Cúria em relação àqueles outros corpos políticos, ao introduzir o pontífice na malha necessária ao reconhecimento da posse de direitos e jurisdições. Ao mesmo tempo, tampouco se poderia afirmar que o fato de ter capacidade de afirmar ou ratificar garantia ao papa um controle sobre os franciscanos, pois, uma vez mais, os exemplos de desobediência - sobretudo em relação aos *Espirituais* - apontados pela própria historiografia são muito numerosos (COELHO, 2016 p. 90-93)⁵⁶

2.2.1 Os Espirituais: entre o pontificado de Celestino V (1294-1296) e o Papado de Avinhão (1309-1314)

É certo que a partir do final do século XIII, com a multiplicação das dissidências em torno da pobreza e seus desdobramentos práticos e teóricos, três franciscanos foram fulcrais para a composição da vertente do pensamento Espiritual. A saber: Ângelo de Clareno (1247-1337); Pedro de João Olivi (1248-1298) e, posteriormente, Ubertino de Casale (1259-1328). Suas obras, bem como suas participações em comissões para a formulação de textos que serviriam, posteriormente, para a composição de bulas papais- as quais tinham por escopo interpretar a questão da pobreza-, contribuíram para a complexificação do debate até então proposto. Doravante, o debate emergia, com mais intensidade, no Norte e Centro da Península Itálica, bem como na França meridional, a qual também se revestia de ideias e convicções afeitas ao espiritualismo franciscano.

Nesse momento que configura a passagem do século XIII para o século XIV, houve uma mobilização das instituições que circundavam a vida mendicante. A mudança da residência pontifícia da Cúria romana para a cidade de Avinhão, território Angevino- a partir de Clemente V em 1309 –, inaugura um período de novas mobilizações dos Pontífices, bem como do poder secular no debate teológico- político envolvendo a questão da pobreza evangélica na Ordem Franciscana. Por conseguinte, adiantamos que o epicentro das disputas acerca dos aspectos da pobreza teve como pano de fundo a questão da *plenitudo potestatis*, a qual ganhou maior tentativa de expressão e efetivação no pontificado de João XXII. O mencionado pontífice, haurindo-se da *hierocracia pontifícia*, desdobrava-se por consolidar não só uma precedência nas eleições ao Sacro Império Romano, como também destituir o direito de renúncia à propriedade já concedido aos Franciscanos. A primeira década do século XIV, portanto, relevar-se-ia como momento de perseguição dos Espirituais sob o jugo da inquisição conduzida

⁵⁶ Ver: MAGALHÃES, A.P.T. **Heresia, Marginalidade e Alteridade**: apontamentos sobre o exercício da espiritualidade na Baixa Idade Média (séculos XII a XIV), *Dimensões*, USP, vol. 33, 2014, p. 61-88; FALBEL, Nachman. O Papa João XXII e os Espirituais. In: **Os espirituais franciscanos**. São Paulo: Edusp/Perspectiva, 1995, p. 147-175.

pelo franciscano e inquisidor Miguel Lemoine. Talvez, essa seja a representação máxima de como a pobreza e suas definições correlatas, combinadas às idiossincrasias políticas do momento, gradualmente, forjaram uma situação que culminou na imputação de heresia aos frades espirituais. Uma fração do movimento franciscano, portanto, já desvelava suas feições contestatárias no transcurso dos séculos em epígrafe (MAGALHÃES, 2018, p. 71; SOUZA, 2009, p. 12-19; DIEHL, 2017, p. 36-44).

É evidente, entretanto, que essas forças emergiam gradativamente. O capítulo de Lyon (1274), do qual falamos anteriormente, seria o evento demarcador de uma fase que se estenderia até por volta de 1295, período que afirmar-se-ia a liderança dos Espirituais, em vários níveis. O rumor difundido no capítulo e que gerou uma ampla comoção entre os frades trouxe, como consequência, o protesto dos *Zelanti* que residiam na Itália central, especificamente na Marca de Ancona. Naquele momento, alguns expoentes do movimento espiritual, como Ângelo de Clareno e outros frades, a saber: Tramundo, Tomás de Tolentino e Pedro de Macerata, foram considerados cismáticos, uma vez que não se retrataram perante o Papa Gregório X, após aquela ocasião do capítulo de 1274⁵⁷.

Expandindo-se os adeptos que se identificavam com os Espirituais, em outras províncias, a situação conduziu os ministros a adotarem medidas mais restritivas, em consequência, os três últimos frades mencionados foram conduzidos à prisão perpétua em 1280 (FALBEL, 1995, p. 113). Os frades espirituais permaneceram encarcerados por cerca de nove anos, e só foram libertos com a eleição do ministro-geral Raimundo Gaufridi, simpatizante daquela facção. Conforme assinala a historiografia, o ministro foi considerado um novo árbitro, responsável por buscar reconciliar ambas as correntes beligerantes no âmago da Ordem Franciscana. Então, a fim de resguardá-los, Raimundo os enviou ao exílio na Armênia, junto ao rei Haiton II, o qual almejava uma aproximação da Igreja Romana. Por um lado, a missão obteve êxito, entretanto, os confrontos entre ambas as correntes franciscanas haviam chegado ao Oriente Médio, especificamente em Jerusalém e em Chipre, onde alguns frades demonstraram-se hostis no tocante à influência do espiritualismo franciscano naqueles territórios. Doravante, os frades Pedro de Macerata e Pedro de Fossombrone retornaram à

⁵⁷ Ressalta-se que, a exemplo do texto *Expositio super Regulam Fratrum Minorum*, da autoria de Ângelo de Clareno, existe um outro aspecto que incidiria no movimento espiritual: a necessidade de os frades recuperarem a experiência primitiva do franciscanismo. Assim, levando em consideração o conteúdo do Testamento (1226)- o qual apregoava que os frades deveriam vetar o pedido de cartas e esclarecimentos à Cúria, bem como afiançava que os clérigos e leigos não podiam acrescentar interpretações, nem comentários (*glosas*) à Regra-, os frades espirituais sustentavam que os privilégios e concessões fornecidas à Ordem, contrariavam absolutamente àquelas predicções de Francisco (MAGALHÃES, 2018, p. 178).

Marca de Ancona. Nesta ocasião, frei Liberato e Ângelo de Clareno se dirigiram à presença do ministro geral, Raimundo Graufidi, o qual os conduziu ao Papa Pedro de Murrone, identificado como Celestino V (1294-1296), recentemente empossado na cadeira pontifícia. Logo, a combinação do generalato de Gaufridi com o papado de Celestino, a partir daquele momento, convergia para a defesa de causas favoráveis ao partido espiritual, a partir daquele momento (FALBEL, 1995, p. 113-115; MAGALHÃES, 2018, p. 188-189).

A afirmativa anterior decorre do seguinte fator: o novo papa havia fundado, antes de sua ascensão à Cúria, uma ordem reconhecida e aprovada por Urbano IV em 1264, a saber, a ordem dos Celestinos, conduzida a partir da regra beneditina e formalmente denominada como *Eremitae Sancti Spiritus*. Pedro de Murrone havia sido o superior da ordem supracitada, mas, logo renunciou para tornar-se anacoreta, condição que se manteve até a sua eleição como condutor da barca de Pedro. Como autoridade papal, Celestino foi solidário à situação vivenciada pelos Espirituais. Suas ações concentraram-se em conceder-lhes a permissão para que vivessem longe das tribulações da Ordem (FALBEL, 1995, p. 116-119; MAGALHÃES, 2018, p. 188-192).

Assim, foi-se decidido que os Espirituais poderiam residir nos eremitérios da Ordem celestina, dispensados de suas obrigações para com a Ordem Franciscana para viverem uma interpretação mais restrita da regra de Francisco, concessão que seria futuramente revogada pelo seu sucessor Bonifácio VIII (1294-1303). Entretanto, conforme assinala Falbel (1976), o até então eremita viu-se aturdido pelo aparato material acumulado e exposto pela Igreja romana, bem como pela corrupção de seus membros. Apesar disso, o papa buscou reformar a Cúria, comportando-se de forma mais austera perante os cardeais. Mas, conforme a expressão do autor referenciado, as chaves de Pedro eram demasiadamente pesadas para que o até então anacoreta pudesse suportar. Ademais, em razão das dificuldades com assuntos políticos e administrativos, Celestino foi aconselhado a renunciar ao Ministério Petrino.

Houve alguns impasses diante desta questão, uma vez que o Direito canônico do período não esclarecia sobre a possibilidade da renúncia papal. Entretanto, em uma consulta feita ao cardeal e canonista Pedro Caetani, ficou acordado que havia essa possibilidade, em razão do conceito de *Plenitudo potestatis* pontifícia. Isso resultou, evidentemente, em sua renúncia. Precisamente em 13 de dezembro de 1294. O pontificado de Celestino V⁵⁸, conquanto tenha

⁵⁸ Ao ser eleito, o até então eremita Pedro Caetani, agora cognominado Celestino V, foi sagrado e recebeu a tiara papal na região de Áquila – localizada no reino angevino da Sicília-, e demonstrou, desde então, uma grande proximidade com a corte régia de Carlos II, e com os interesses da casa de Anjou. Assim, fixou sua residência em Nápoles e confirmou a aliança entre Carlos II e Jaime II, nomeando 7 cardeais franceses e 3 napolitanos, inserindo

durado apenas alguns meses – julho a dezembro de 1294-, acentuou algumas querelas na Igreja entre o fim do século XIII e o início do século XIV, sobretudo em razão das disputas de poder entre as famílias Colonna e Orsini no seio do Colégio Cardinalício ⁵⁹ (SOUZA, 1994, p. 481-483). Ademais, foram graves as consequências para a Ordem Franciscana, sobretudo em relação aos Espirituais. Estes frades da Marca de Ancona, sobretudo Liberato e Ângelo Clareno- diante daquela situação de renúncia de Celestino e eleição de João de Murrovalle (1296), ministro-geral que se identificava com os frades de Comunidade-, acabaram fugindo para a Grécia, abrigoando-se em uma ilha do golfo de Corinto a partir de 1295, lá permanecendo até 1297 (FALBEL, 1995, p. 115).⁶⁰ Isso ocorreu uma vez que, com a chegada de Bonifácio VIII revogaram-se todos os privilégios concedidos àquela facção por Celestino V, tendo o novo papa, logo após assumir a tiara pontifícia, coagido os Espirituais que haviam constituído a Ordem dos Eremitas de Celestino a retornarem para a Ordem Franciscana e prestarem obediência aos seus superiores. Diante desse cenário, alguns menoritas colocaram em questão a legitimidade de Bonifácio, pois o seu predecessor ainda estava vivo e que, portanto, além de usurpar a cadeira pontifícia de Celestino V, também a renúncia pontifícia não estava prevista nas normas canônicas (SOUZA, 1994, p. 481-486; FALBEL, 1995, p. 116).

Nesse contexto, esse episódio envolvendo o papado de Celestino nos fornece de forma mais nítida pistas sobre como a *institucionalidade* papal não é sinônimo de impessoalidade. A

membros da casa de Anjou no arcebispado de Tolouse, como foi o caso de Luís de Anjou, filho do rei da Sicília (DIEHL, 2017, p. 31).

⁵⁹ Essas disputas foram desencadeadas de forma não circunstancial, uma vez que provêm dos arranjos políticos e familiares que se formaram em Roma desde o século XII. Nesse recorte temporal e nessa região, instalou-se uma liderança comunal, direcionada governativamente por um Senado com representação no Capitólio, cujo escopo era mitigar a expansão do poder da aristocracia romana, majoritariamente concentrada no campo, e retirar o governo temporal romano da jurisdição pontifícia. Roma era dividida em quatorze regiões, com um senador para cada uma delas, embora, na prática, essas localidades fossem controladas por famílias da aristocracia romana. Essa situação restringia as ações papais sobre aquela localidade, uma vez que não podia interferir e até mesmo residir em Roma. No fim do século XII, havia um suposto equilíbrio entre os poderes. Os magistrados eram eleitos pelo *popolo*, a nomeação dos prefeitos era da alçada do imperador e os direitos territoriais pertenciam à competência pontifícia. Para ratificar essa política que visava uma distribuição mais harmônica entre os poderes, o papa Celestino III (1106-1198) restringiu o Senado para dois membros, os quais seriam assessorados por um conselho nomeado pelo pontífice. A expansão do poder e da influência da aristocracia, inclusive dentro da Cúria, fez com que as políticas dessas famílias e as eclesiásticas se mesclassem, tendo essas dissidências se refletido na dinâmica do Colégio Cardinalício. Em regra, essas famílias da aristocracia ocupavam, de forma alternativa, o poder governativo dos cargos romanos, uma vez que visavam manter essa tradição. Os Savelli, os Orsini, os Colonna, os Frangipani e os Pierleoni, eram as principais famílias envolvidas, separadamente, no controle das regiões do monte Aventino, Citorio e Quirinal, Palatino, Giordano e a Ilha do Tibre. Dessa forma, no transcurso do século XIII, o poder político em Roma era monopolizado por duas famílias já tradicionais e experientes naquele múnus governativo: os Orsini – ao norte- e os Colonna – ao leste-, ademais, havia em cena os Caetani, cujos domínios variavam entre a cidade de Agnani e regiões circunscritas às estradas de Nápoles (DIEHL, 2017, p. 30; KOSTER, 2015, p. 29-30).

⁶⁰ É necessário destacar que Bonifácio havia ordenado a perseguição a esse grupo aos arcebispos de Patras e Atenas e ao patriarca de Constantinopla. Nessa ocasião, Liberato e Ângelo refugiaram-se ao sul da Tessália e, paralelamente, decretou-se a excomunhão daqueles Espirituais em 1300 (MAGALHÃES, 2016, p.84).

trajetória social de Celestino V, aclamado pelos Espirituais como o Papa Angélico, defensor, a princípio, da escolha da prerrogativa de viver segundo a orientação da Ordem dos Pobres Eremitas, e, portanto, da manutenção das escolhas interpretativas dos Espirituais, indicam como o papado pôde servir-se das inclinações pessoais de seus representantes, o que fundamentou, muitas vezes, uma esfera decisória de grande repercussão social, capaz de influenciar a interação daquela coletividade. Ao fornecer a prerrogativa de uma certa liberalidade na interpretação da Regra, constata-se que havia, por sua vez, uma maleabilidade na aplicação da lei canônica. Nesse sentido, reforçamos a ideia de que reconhecer as especificidades e a relativa autonomia das instituições pontificias não pode significar a sua separação das demais instâncias sociais e coletivas que fundavam a existência dos sujeitos que permeavam a sociedade medieval, inclusive em relação aos que assumiam os grandes escalões do poder. Ao ingressar como pontífice, isso não quer dizer que as experiências e vínculos sociais de Celestino e seus precededores ou sucessores fossem completamente ofuscados pela lógica institucional e singular que aparentemente se impunha. Em outras palavras, o exercício do poder pontifício cristalizado sob a *institucionalidade* foi, sobremaneira, constituído por uma heterogeneidade complexa, se não, galvanizada por tensões que caracterizavam a união entre os vínculos pessoais e sociais que os agentes históricos mantinham e a necessidade de perpetuar determinadas ações decisórias (RUST, 2009, p. 520-523). É certo, portanto, que essa *institucionalidade* papal não se encontrava arredada das ações mobilizadas pelos grupos, a exemplo dos franciscanos. Ela se mobilizava a partir e para os operadores sociais existentes, concretos, demandáveis. As ações de Celestino demonstram, como a cúpula papal mobilizava-se, assim, em direção à criação de aliados, negociações, mercês, concessões e frutíferos pactos.

Após o pontificado de Bonifácio VIII e a breve assunção da cadeira de Pedro por Bento XI (out/ 1303- jul/ 1304), seguiu-se um conclave realizado em 18 de julho de 1304, o qual incorreu em impasses nas eleições pontificias que duraram quase um ano. O desfecho do conclave foi a escolha do arcebispo de Bordeaux, denominado Bertrand de Got, jurista e canonista pertencente à aristocracia gascã (KOSTER, 2015, p. 28). Diante daquela situação que imperava nas eleições papais, delineada pelas disputas envolvendo o Colégio dos Cardeais e as famílias aristocráticas romanas, Bertrand foi visto pela coroa da França e da Inglaterra, como um candidato competente para aquele múnus, uma vez que além de sua sólida formação, também estava alheio àqueles conflitos que eram suscitados no meio aristocrático romano, uma vez que, ademais, não participava daquele Colégio. Doravante, foi eleito e coroado em Lyon,

em 1305, o jurista gascão, o qual foi cognominado de Clemente V (1305-1314). (KOSTER, , 2015, p. 29; SOUZA, 1994, p. 486-501).

Entretanto, ao ascender ao papado, Clemente V não se estabeleceu em Roma, sobejamente, por dois motivos: o primeiro e de maior peso em sua decisão, diz respeito aos conflitos internos, entre a aristocracia⁶¹ da península itálica e os representantes partidários dos guelfos e gibelinos; já o segundo referia-se à necessidade de arbitrar a paz entre a França e a Inglaterra, com o objetivo de convocação de uma nova cruzada. Por conseguinte, o novo pontífice se estabeleceu nas terras do Condado Venaissino, a sudoeste do reino da França. Embora fosse de modo temporário, aquela residência papal externa à cidade de Roma fora doada pelo conde Raymond VII de Toulouse, de modo que aquele senhorio era confiado à feudalidade papal desde 1274 e garantia a segurança do pontífice em situações incomuns (DIEHL, 2017, p. 36). A partir de 1309, Clemente passou a residir em Avinhão. Conforme a historiografia, isso indica uma busca por independência em relação à Corte francesa, uma vez que as terras do Condado, bem como a região de Avinhão eram territórios alçados ao domínio do papa ou Rei angevino da Sicília⁶², o qual era vassaloda Santa Sé.⁶³

Ângelo de Clareno, líder Espiritual, logo após a eleição de Clemente V em 1305, retornou à Itália, sofreu novas acusações por parte dos frades Conventuais, que o levaram perante Clemente V, com o escopo de conseguirem sua excomunhão. Entretanto, o pontífice permitiu que ele e seus companheiros continuassem a gozar da prerrogativa anteriormente concedida por Celestino V, conhecido pelos Espirituais como Papa Angélico: viver segundo a orientação da Ordem dos Pobres Eremitas, até que uma investigação conduzida por quatro inquisidores dominicanos, encontrasse um termo de solução (FALBEL, 1995, p. 117; MAGALHÃES, 2016, p. 85). Nesse ínterim, parte dos Espirituais, da região de Toscana, da Úmbria e da Marca de Ancona, estava sob a influência do líder Ubertino de Casale, o qual, conquanto tenha sido condenado ao exílio, pelo Papa Bento XI, no ano de 1304- e tenha se

⁶¹ O conceito de aristocracia aqui empregado encontra fundamento nas reflexões de Joseph Morsel (2008). Segundo autor, nobreza seria um termo problemático por constituir tanto uma categoria medieval quanto um conceito histórico e por imputar à classe dominante medieval elementos que só apareceriam posteriormente, como a linhagem sanguínea e o estatuto jurídico diferenciado. Nesse sentido, aristocracia seria analiticamente mais apropriado, pois, ainda que sendo de pouco uso no contexto medieval, incluiria camadas rurais e urbanas superiores não contempladas pelo conceito de nobreza.

⁶² É válido comentar que, desde a segunda metade do século XI, as pretensões imperiais sobre a península itálica sofreram um enfraquecimento relevante devido a criação do reino da Sicília, sob a determinação normanda, com o consentimento pontifício (GILLI, 2011, p. 27)

⁶³ Os pontífices ponderavam que a Sicília era um feudo pontifício a partir do século XI, momento em que Nicolau II concedeu aos príncipes normandos vários territórios da Itália meridional (STEVEN, 2009, p. 111).

retirado para o exílio em Verna- momento que escreveu o *Arbor Crucifixae Iesu*⁶⁴- foi um importante personagem dos debates subsequentes durante o pontificado de Clemente V, tendo atuado como representante dos Espirituais, sobretudo nos anos de 1310 e 1312.

Sobre a atuação representativa e ativa de Ubertino, a exemplo, entendemos que esse frade, como tantos outros, inseriu-se na polêmica em torno da observância da Regra franciscana durante os princípios do século XIV, a qual foi extensa e representou perspectivas diversas relacionadas aos aspectos jurídicos e políticos da Ordem Franciscana. Enquanto os Conventuais pautavam-se pelas decisões pontificias realizadas ao longo do período de existência da Ordem, pela ampla observância da regra, a qual variava conforme as circunstâncias práticas; os Espirituais buscavam efetivar a verdadeira e primeira intenção de Francisco, impressas na Regra e no Testamento. Conforme Magalhães (2016), a historiografia adotou uma divisão no tocante às fases da polêmica: a primeira se efetivou até o fim de 1310⁶⁵, em Avinhão; a segunda iria até meados de 1312, momento em que se realizou o Concílio de Vienne, cujo resultado foi a redação e publicação da bula *Exiit de Paradiso*. Entretanto, nota-se que a questão em vigor foi um processo multilateral e dotado de complexidade, visto que vários agentes – o clero secular, os Espirituais, a Comunidade, a Cúria Romana, o poder secular- e suas múltiplas posições políticas flutuantes, representavam fatores de relevância para a condução das sobreditas reflexões.

Como já mencionado, mesmo após os esclarecimentos da *Exiit qui Seminatur* (1279), o conflito entre a Comunidade e os Espirituais ainda era articulado em torno das definições jurídicas acerca do *dominium*, *paupertas*, *proprietas*, *possessio*, *usufructus*, *ius utendi* e o *simplex usus facti*. Diante disso, os representantes de ambas as facções, a saber, os representantes dos Espirituais: Raimundo de Ginac, Raimundo Gaufredi, e Ubertino de Casale; e os representantes Conventuais: Gonçalo Gomes Cariño, Raimundo Frosac (procurador da ordem) e seu assistente Bonagrazia de Bérghamo. Os frades mencionados resolveram levar o problema ao papa Clemente V, o qual, assim como Nicolau III, julgou ser conveniente resolver esta questão, colocando uma solução definitiva para aquele impasse, o que tentou efetivar no futuro Concílio de Vienne (1311-1312).

⁶⁴ Nesse texto, Ubertino ofereceu uma visão profética da história da Igreja, fortemente influenciada por a teologia de Joaquim de Fiore e Pedro de João Olivi. Ubertino identificou os dois papas anteriores, ou seja, Bonifácio VIII e Bento IX, como representações do Anticristo e, portanto, como sinais da decadência e corrupção do Igreja (SACCENTI, 2017, p. 34)

⁶⁵ Sobre a polêmica no período em questão, ver: MAGALHÃES, A. P. T. Os espirituais franciscanos In: **Os franciscanos e a Igreja na Idade Média: A Arbor vitae crucifixae Iesu de Ubertino de Casale**. São Paulo: editora intermeios, 2016, p. 63-90.

Antes de realizar o Concílio, entretanto, em 1310 o papa reuniu, no priorato de Groseau, Berengário Fredol, Pierre de la Chapelle-Taillefer, Cardeal Bispo de Palestrina, o dominicano Thomas Jorz, Cardeal de Santa Sabina, Guilherme Ruffat sobrinho do Papa, que era Cardeal Diácono de Santa Prudência, e os nomeou à realização de uma averiguação, a qual tinha como escopo inquirir representantes dos dois partidos. Os cardeais, em obediência, pediram aos representantes de cada partido para que fornecessem informações por escrito acerca de quatro questões fulcrais à condução do processo, a saber: a) se havia a presença, no âmago da Ordem Franciscana, de pessoas que se denominavam *irmãos livres de espírito*; b) como a regra estava sendo interpretada e como a questão da pobreza, particularmente, estava sendo observada; c) A doutrina e os escritos de Pedro de João Olivi (1248-1298), frade cujos escritos rigoristas foram muito influentes entre os beguinos da Provença, sobretudo os que diziam respeito ao *usus pauper*, conceito pelo qual Olivi ficou conhecido como mentor dos Espirituais, os quais passaram a fundamentar sua postura rigorista a partir da observância da estrita pobreza em consonância com as ideias inscritas nos opúsculos de Olivi; d) as perseguições promovidas pelos Conventuais contra os Espirituais e suas motivações (SOUZA, 2016, p. 220-253; MAGALHÃES, 2016, p. 86-87; FALBEL, 1995, p. 120-123; SOUZA, 2009, p. 15-16; SACCENTI, 2017, p. 35).

Diante da polêmica, Ubertino redigira uma justificativa para as suas manifestações contrárias às perseguições feitas aos Espirituais, bem como para exaltar a santidade e a sabedoria do Frade Pedro de João Olivi, buscando esclarecer ao Papa os motivos que levavam à Comunidade a persegui-lo: os Conventuais exprimiam e representavam eficazmente as transgressões operadas na observância da pobreza. A justificativa para as ideias supracitadas, ficou conhecida sob o nome de *Rotulus iste* (1310), na qual ele apontava vinte e cinco violações sobre a Regra, acrescentando àquele documento um outro opúsculo, no qual apresentava dez transgressões à bula *Exiit qui Seminatus* de Nicolau III. Assim, ele enfatizou como as práticas da comunidade violaram a intenção original de Francisco. Os Conventuais reagiram aos ataques do líder dos Espirituais, e na primavera de 1311 dirigiram uma imputação de heresia por parte dos Espirituais ao Papa, intensificando os ataques aos escritos e à doutrina de Pedro de João Olivi (MAGALHÃES, 2016, p. 87; SACCENTI, 2017, p. 35-36).

Por ocasião do consistório de 1 de março- exatamente um ano após a concessão do privilégio de isenção aos Espirituais por Clemente V- em Avignon, Raymond de Fronsac e Bonagrazia da Bergamo representaram os Conventuais, e solicitaram a revogação dos privilégios concedidos ao grupo opositor. Eles também levantaram suspeitas sobre a

heterodoxia das doutrinas contidas nos escritos de Pedro de João Olivi. A estratégia de Raymond e Bonagrazia, entretanto, não trouxe resultados efetivos, uma vez que em julho de 1311, Clemente V renovou as proteções concedidas aos espirituais, mas ele também decidiu levar o assunto à atenção do Conselho, colocando as ideias de Olivi ao exame de uma comissão composta por mestres em Teologia: Guilherme de Peyre Godin frade dominicano; Gerardo de Bolonha, prior-geral dos Carmelitas e Arnaldo de Toulouse do eremitério de Santo Agostinho. Eles foram instruídos a examinar cuidadosamente todos os documentos produzidos durante a controvérsia, a fim de preparar os trabalhos do próximo Conselho, que foi composto por mais de 14 teólogos e bispos. Os resultados das duas comissões foram apresentados ao Papa e a cúria papal, que produziu dois decretos: *Exivi de paradiso* (1312)⁶⁶, dedicado à interpretação da Regra franciscana, e *Fidei catholicae fundamento*, sobre a ortodoxia das doutrinas de Olivi (SACCENTI, 2017, p. 34-36; FALBEL, 1995, p. 105-125).

O decreto sobre a interpretação da Regra da Ordem tanto delineia o conflito e analisa as divergências entre as duas partes. O texto concentra-se particularmente na discussão sobre a observância dos preceitos do Evangelhos, sobre as violações das Regras denunciadas pelos Espirituais e sobre a questão do *usus*. Na *Exivi de paradiso*, Clemente adotou a orientação da comissão expressa na *relatio*, e, sobretudo, a sua tentativa de mediar entre os membros da Comunidade, os quais tinham por costume a distinção entre uso e propriedade; bem como o apelo dos Espirituais, os quais entendiam o nexos existente entre a propriedade e o *usus*, e isso oferecia a prerrogativa de salientar o motivo pelo qual a Regra não detalhava o que viria a ser o uso pobre. Para os Espirituais, portanto, a proibição de receber pecúnia, bem como a proibição de serem proprietários dos seus bens já inferia que lhes eram vetados o uso ilimitado dos mesmos, conforme a lei natural previa. A primeira parte do decreto resume as principais etapas da história do Ordem desde a sua fundação (SACCENTI, 2017, p.36). Na *Exivi*, é enfatizada a importância do Papa como autoridade principal na resolução dos problemas internos da Ordem. Entretanto, conforme já mencionamos anteriormente, Clemente V aponta as circunstâncias do conflito entre as duas partes e apresenta o decreto como o resultado, não de uma decisão monocrática, mas de um exame preciso das diferentes posições de uma série de membros influentes da Igreja, como arcebispos, bispos, mestres em teologia e outros homens eruditos (SACCENTI, 2017, p. 37).

⁶⁶ Clemens V. *Exivi de Paradiso*. Translated by John Kilcullen and John Scott from *Corpus Iuris Canonici*, ed. E. Friedberg, vol. 2, col. 1224. Disponível em : [http://www.mq.edu.au/about_us/faculties_and_departaments/faculty_of_arts/mhpir/staff/staffpolitics_and_international_relations/](http://www.mq.edu.au/about_us/faculties_and_departaments/faculty_of_arts/mhpir/staff/staffpolitics_and_international_relations/John_kilcullen/clemente_v_exivi_de_paradiso/) John_kilcullen/clemente_v_exivi_de_paradiso/. Bullarium Franciscanum, vol. 5, pp. 80-86.

Dessa forma, precisamente nesse episódio de elaboração da referida bula, entendemos que o modo de vida dos frades e seus princípios orientadores, apesar de apresentados pela normativa franciscana ou pontificia, não são imobilizados por esses comandos “autoritários”. Ao inverso, a elasticidade que presidia esses conceitos permitia que ele conservasse uma íntima coerência com as estruturas da Ordem em diferentes contextos, de modo que, a expressão normativa daqueles princípios não deve ser interpretada como instrumento coercitivo sobre os mendicantes, mas como seu espelho e intérprete⁶⁷ (GROSSI, 2014, p.76). Mais do que reflexo, a relação entre texto e realidade relevam interferências mútuas, as quais desdobram múltiplas transformações de compreensão, arbitradas pelas operações de seleção, interpretação e estratégias políticas adotadas e produzidas pelos sujeitos no tempo.

A primeira 'dúvida' diz respeito à existência de um dever de seguir indiscriminadamente todas as prescrições do Evangelho. A Regra da Ordem implica tal obrigação? Ademais, a regra implica o voto de pobreza? A *Exivi de paradiso* apresenta as duas posições diferentes sobre este problema e, em seguida, oferece a posição oficial do Papa. Clemente observa que o voto de seguir a *regulae* poderia implicar uma obrigação apenas quanto ao conteúdo preciso da Regra: “Uma vez que todo voto determinado deve ter um objeto definido, aquele que jura seguir a Regra não pode ser considerado obrigado por seu voto àqueles conselhos evangélicos que não são mencionados na Regra.” (COUNCIL OF VIENNE, VII, 38, *apud* SACCENTI, 2017, p. 37)⁶⁸

Certamente o voto compromete os frades não apenas a seguir os três preceitos de obediência, castidade e pobreza, mas também todas as obrigações e prescrições relevantes, na vida prática, para aqueles três votos. Em qualquer caso, Clemente introduz um princípio já adotado pela comissão do Conselho: “Não devemos pensar [...] que o Beato Francisco pretendia impor àqueles que professam esta Regra a mesma obrigação em relação a tudo na Regra relativa

⁶⁷ No decorrer dos séculos XII e XIII, boa parte dos juristas eclesiásticos partilham da formação intelectual provinda dos “Estudos de Bolonha”, de modo que tinham uma sólida formação catedrática fundamentada no direito romano. Assim *Iurisdictio* era um termo latino que expressa a concepção de “dizer o direito”, o que nos remete a uma característica fulcral do conceito, fundada na tradição da justiça romana. Ainda segundo essa interpretação, a concepção de “direito” formulada em Bolonha, remonta diretamente os fundamentos que subsistiram antes mesmo da *Respublica* romana, momento em que a esfera mística e religiosa abrangia o direito, entrelaçando o sagrado e o jurídico. O direito era manipulado por uma autoridade sacerdotal que adotava fórmulas para responder problemas que lhe eram apresentados. Assim, o direito fundava-se em elementos originados da cultura, mas que eram traduzidos e atualizados conforme o uso e o costume e enunciado a partir de uma figura aristocrática, bem como estava sob a responsabilidade de um grupo de especialistas dotados de uma instrução específica e que sabiam interpretar as leis. Nessa seara, o direito pertencia à uma dimensão natural, isto é, não dependia de uma criação a partir de artifícios externos. Desse modo, a tarefa dos juristas não estava concentrada em criar o direito, mas em descobri-lo. (GROSSI, 2014, p. 27;160-163)

⁶⁸ “Since every determinate vow must have a defined object, he who vows to follow the Rule cannot be considered obliged by his vow to those evangelical counsels which are not mentioned in the Rule.”

aos três votos, ou qualquer outra coisa contida na Regra.” (COUNCIL OF VIENNE, VII, 38, *apud* SACCENTI, 2017, p. 37)

Finalmente, o decreto toca na intrincada questão do *usus pauper*, resumindo as duas posições antes de dar a resposta do Papa. O debate centra-se na extensão do uso restrito de coisas: envolve o uso de todas as coisas, ou é limitado de acordo com os casos especificamente indicados na regra? O Papa responde que somente os votos exigidos pela Regra implicam obrigação. O *usus pauper* ⁶⁹é exigido apenas de acordo com as prescrições dadas por São Francisco. Porém, na seguinte passagem, o Papa vem a mencionar: “Dizer [...] como alguns afirmam, que é herético sustentar que um restrito uso das coisas está ou não incluído no voto de pobreza evangélica, este nos julgue ser presunçoso e precipitado.” COUNCIL OF VIENNE, VII, 38, *apud* SACCENTI, 2017, p. 37)⁷⁰

Com esta afirmação, Clemente V tenta sanar o conflito, estabelecendo uma espécie de liberdade na interpretação da Regra da Ordem. Nem a posição dos Conventuais nem a dos Espirituais devem ser consideradas como a compreensão única e ortodoxa das preleções estabelecidas por São Francisco. Ambas as partes podem encontrar no texto do decreto alguns elementos que fundamentem sua posição. No documento em questão, começou por enumerar os vários desvios que acometiam o interior da Ordem, tal como denunciavam os Espirituais. Entretanto, em outros pontos admitia atenuação da pobreza mais rigorosa. Em termos práticos, Clemente V buscou estabelecer uma *via media* entre as duas forças beligerantes. Conforme Souza (2016), se na *Exiit qui Seminatus* (1279) Nicolau III confirmara as definições de seus predecessores ratificando o domínio e responsabilidade da Igreja sobre todos os bens usados pelos menores, na *Exivi* Clemente V, portanto, reconhecia um modo de vida já confirmado por outros pontífices, apesar de não o detalhar.

Como nos referimos, no período posterior à publicação da bula *Exivi de Paradiso*, as inquietações afeitas à observância da Regra não se amenizaram. Os Espirituais da Toscana e da Marca de Ancona se sentiam prejudicados em razão da negativa de Clemente V em permitir a

⁶⁹ Em resumo, as concessões feitas em torno do *usus pauper* foram as seguintes: 1) o frade possuiria apenas uma túnica com capucho e outra sem capucho. 2) era proibido o uso de calçados e viagens a cavalo, salvo em caso de estrita necessidade. 3) as vestimentas deveriam ser pobres, e os guardiães deveriam indicar os casos em que o frade poderia usar sapatos. 4) os frades estavam terminantemente proibidos de receber dinheiro, fosse diretamente ou de forma mediatizada. 5) Tudo que fosse concedido à Ordem, ela não deveria se apropriar, cabendo aos frades apenas o usufruto. 6) nenhum frade poderia ser herdeiro. 7) estavam proibidas as provisões alimentícias de quaisquer espécies. 8) as dissidências que recaem sobre os bens, sobre se estes deveriam ser *ad usum tenuem et paupertatem* ou *ad usum moderatum*, foi decidida em favor do *usus pauper*. 9) seria da alçada dos capítulos provinciais eleição dos chefes das províncias, e a confirmação seria derogada ao geral da Ordem (MAGALHÃES, 2016, p. 94-95).

⁷⁰ “To say [. . .] as some are said to assert, that it is heretical to hold that a restricted use of things is or is not included in the vow of evangelical poverty, this we judge to be presumptuous and rash.”

fundação de uma nova Ordem, que permitisse uma vivência exígua às referências das primícias da Ordem e à Regra de Francisco (SOUZA, 2016, p. 241-253). No dia 6 de Abril de 1314, morria Clemente V em Roquemare, iniciando-se uma vacância de dois anos na sede papal em Avinhão. O conclave logo foi reunido em 1314, em Carpentras, mas não foi efetivo, uma vez que havia desavenças entre as diferentes lideranças cardinalícias italianas, da Gasconha e da Provença. Apenas em 1316 o conclave reuniu-se novamente, momento em que foi eleito o cardeal Jacques d'Euse, bispo em Avinhão, que receberia o nome de João XXII ⁷¹ (DIEHL, 2017, p. 36).

A futura querela que viria à lume entre os franciscanos espirituais e o Papa João XXII, em torno da pobreza evangélica, teve como desfecho a promulgação de duas bulas centrais: *Ad Conditorem canonnum* (1322) ⁷² e a *Cum Inter Nonullos* (1323).⁷³ Nessa seara, essa disputa interpretativa no contexto do pontificado joanino, foi trazida pela pena do bispo galego e franciscano Álvaro Pais que figurou, sobretudo na segunda parte da sua obra *Estado e Pranto da Igreja*. O objetivo de Pais não era só descrever o cenário daquelas controvérsias, mas também conferir possíveis respostas àqueles problemas. Cerca de cinco anos antes, João XXII também condenara os *fraticelli* na constituição *Gloriosam Ecclesiam*, de 23 de janeiro de 1318, cinco erros dos *fraticelli*, dos quais podemos destacar a crítica à autoridade do papa e à hierarquia da Igreja, a declaração da não autoridade dos sacerdotes e demais ministros da igreja e a afirmação de que o Evangelho de Cristo seria a única fonte digna de estipular modelos para um modo de vida.

No entanto, estes não foram os últimos problemas enfrentados pelos mendicantes – neste caso, pelos franciscanos- no período compreendido entre os séculos XIII e XIV. Algumas divisões internas dentro da própria Ordem dos Frades Menores, ocasionadas por questões escatológicas e por discussões acerca da correta interpretação da Regra, ofereciam um perigo ainda maior para a manutenção e existência do franciscanismo, havendo pontos de intersecção entre os problemas internos à Ordem e os ataques externos à vida menorítica. Nesse sentido, o

⁷¹ Sobre os impasses vivenciados até a eleição do referido pontífice, ver: SOUZA, A. M. O Pontificado de João XXII (1316- 1334). In: **Igreja e Estado: teorias políticas e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)**, Braga, v. 1, n. 1, p. 211-220, jun./2016; RENOUEAU, Yves. *The Avignon Papacy: the popes in exile (1305-1403)*, Barnes & Noble Books, New York, 1970, p. 10-42.

⁷² Nesta bula, conforme Brunner (2006), João XXII declarou que o uso, ainda que estrito, correspondia a um determinado grau de propriedade. Isto é, não era legítimo afirmar que havia distinção entre uso e propriedade. A bula, portanto, concedia propriedades aos franciscanos, ainda que contra os seus votos. Essa atitude, para além da questão normativa, significou um mecanismo da Igreja para limitar o comportamento radical dos Espirituais, e suprimir atitudes consideradas heterodoxas.

⁷³ Tratava-se de um documento que buscava colocar um ponto final nas dissensões e afirmava que negar que Cristo e os apóstolos tiveram propriedade de bens era herético.

cruzamento de um intenso debate teológico e de uma prática mendicante em metamorfoseação, a Regra de Francisco constitui, em si, elemento poderosamente dinâmico do sistema.

O que apresentaremos no capítulo a seguir tem como escopo rastrear essas disputas e concórdias existentes, o que implica em um esforço interpretativo que busca pensar para além da presença de uma tradição hegemônica do pensamento e dos discursos. Como averiguamos até o presente momento deste trabalho, as controvérsias não fogem das instituições de fé e nem da pena de seus representantes. Então, embora Gregório IX, Inocêncio IV, Nicolau III e João XXII buscassem interferir direta ou indiretamente no modo de vida dos frades franciscanos através das bulas papais, isso não significa que houve a partir delas, a partilha de um consenso entre os frades sobre o significado de pobreza e a forma como ela deveria ser vivida. Ao contrário, as bulas continuaram a ser um dos principais meios de ampliação das discordâncias sobre a vivência da pobreza, de tal modo que os principais tratados políticos do século XIV são dispositivos que atestam uma questão conflitiva multilateral no interior da ordem.

Assim, o problema de definição da pobreza franciscana e os seus limites e amplitudes no âmago da vivência e experiência franciscana, produz uma vasta literatura de questões e distinções que tentam definir, detalhadamente, tudo o que é possível reunir sobre tal conceito. A importância crescente das discussões sobre a vida mendicante, e a influência delas no âmbito do debate sobre o poder - na esfera prática e teórica-, são dois acontecimentos sociais e políticos que se movimentam em pano de fundo com a reflexão teórica sobre a pobreza. A ampla atenção com que os homens da Igreja - sejam eles mendicantes ou não- consideram este aspecto específico da Regra de Francisco, insere-se em um contexto de um discurso político que, a despeito da contínua insistência sobre a interioridade do debate, como uma escolha limitada apenas ao meio mendicante, se molda cada vez mais a partir do exercício de autoridade provindo de outras instâncias, seja ela de uma hierarquia religiosa distinta e superior, seja ela de caráter secular. O problema da pobreza mendicante na cultura tardo-medieval, portanto, não pode ser compreendido fora do vínculo que mantém com as outras instâncias políticas de poder, as quais, longe de fornecerem uma resposta definitiva a tal problema, contribuem para a plena atualização teórica de tal conceito. Esta atualização, ou melhor, ampliação das caracterizações textuais não implicava que o registro escrito sobre essas significações se apoderasse de novos espaços. Os registros jurídicos, continuavam sendo, sobretudo, aquilo que as vozes e as ações diziam ser. Os textos seguiam incompletos, imperfeitos e, principalmente, abertos aos múltiplos sentidos incapazes de serem plenamente traduzidos e refletidos pela norma (RUST, 2011, p. 09).

Para além dessas influências, destaque-se que também há o fato de que as novidades ou transformações ocorridas no interior dessa literatura em contraste com os dispositivos tradicionais podem ser lidas como tentativas de assentar esquemas e doutrinas à nova realidade, cuja carga social tornou-se muito pesada para que se possa negligenciá-la. À exemplo, podemos, talvez, dizer que seja difícil dissociar tal elemento e suas mudanças em relação à crescente importância da vida monetária e à ascensão de uma classe mercantil, bem como os processos de burocratização e enriquecimento pontifícios. (VECCHIO, 2017, pp. 389-391)

CAPÍTULO III- RELAÇÕES DE PODER NO ESTADO DE PRANTO DA IGREJA DE FREI ÁLVARO PAIS

3.1 Álvaro Pais e os conflitos de seu tempo

Em 14 de Abril de 1328 instalou-se um tribunal na Cidade Eterna com o fito de discutir a respeito da ortodoxia de João XXII. No dia 18, diante das suntuosas portas da Igreja de São Pedro e frente à presença do imperador Luís IV, um frade agostiniano denominado Nicolau Fabriano questionou, de forma notória, quem dentre o povo se habilitava a defender Tiago Duèse de Cahors (nome de nascimento do papa em questão). O silêncio deve ter ecoado de forma retumbante entre a multidão, uma vez que ninguém correspondeu à questão dele. Então, um frade alemão vocalizou a acusatória, afirmando que o papa agora transitava da esfera sagrada para a esfera profana, uma vez que agora era réu de um processo movido por um grande pecado: a heresia. Tal afirmação pesava sobre os ombros de Tiago de Cahors, sob as seguintes justificativas: negou a Cristo e aos Apóstolos a sua pobreza absoluta, bem como extrapolou os poderes confiados por Cristo à São Pedro, enquanto chefe da *Ecclesia*, além de ter cometido o crime de lesa-majestade ao anular as eleições imperiais em 1314.

Nesse ínterim, em uma perspectiva ampla, Álvaro Pais viveu o que, hodiernamente, consideramos dois relevantes acontecimentos históricos. Trata-se de questões destituídas de importância, se consideradas isoladamente. A despeito disso, acabaram por expressar um significado decisivo em decorrência do contexto em que ocorreram. Um deles a disputa política e jurisdicional entre João XXII e Ludovico da Baviera – confronto o qual tradicionalmente se explicita pela fórmula “luta entre o papado e o império”. O outro, seria a querela da pobreza franciscana e a posterior condenação dos *fraticelli* – os espirituais franciscanos – como hereges pelo papado avinhonense.

Portanto, a pobreza franciscana e as eleições imperiais afeitas ao Sacro Império Romano, são algumas das cartas lançadas no complexo jogo político envolvendo o papado de Avinhão, o príncipe eleitor do Império e a Ordem dos Frades Menores. Esses ingredientes trazem à lume um debate caro à história política dedicada às inquietantes décadas que transpassam os séculos XIII ao XIV: as disputas de jurisdição e seus desdobramentos. Ressaltamos, novamente e, agora, brevemente, o momento de deslocamentos políticos e geográficos que movimentavam a Cúria Pontifícia durante todo este período. A partir do pontificado de Clemente V, acaba por se estabelecer, durante um período de sessenta e sete anos (1309-1376), a residência do papado em Avinhão, como esclarecemos no tópico anterior. Esta região, adquirida pelo papado em 1348, acabou por se tornar a residência permanente de

seis papas, sucessores do papa angélico. Lá, portanto, encontrava-se a Cúria que continuava a ser conhecida como “romana” e, fixava-se naquela localidade, ao contrário dos papas itinerantes do início do século XIII, que tinham-na conduzido para as cidades do Lácio e da Úmbria. Essa fixação favoreceu o reforço da burocratização e o desenvolvimento de órgãos de governo pontifícios (câmara apostólica, chancelaria, tribunais eclesiásticos), à frente da qual se sucederam papas que, com exceção de Bento XII (1334-1342), tinham toda formação jurídica. Foi a partir desse deslocamento institucional que o papado praticou, em grandes proporções, a colação direta de benefícios (sobretudo episcopais e abaciais) que foi criado um sistema fiscal refinado. Mas, é sobretudo com o pontificado de João XXII que observa-se o desenvolvimento dessas transformações. O referido pontífice promoveu uma reforma financeira e administrativa, estimulou a ampliação do controle sobre as nomeações episcopais e sobre as ordens monásticas, bem como disseminou em todo continente o sistema de tributação papal (*anatas*), forjando, assim, um complexo sistema de finanças e mercês. (ARNALDI, 2017, pp.632-656)

Por outro lado, se a Cúria dispunha de instrumentos que fortificaram o seu aparato político- institucional. Neste período, radicavam, no interior da própria ordem franciscana, a negação da denominada *plenitudo potestatis* por parte de alguns menoritas, a exemplo do inglês Guilherme de Ockham. Conforme Falbel, essa contestação existe em decorrência da noção de liberdade contida na Lei evangélica, como um dos maiores temas tratados no conjunto da obra do autor. Nesse sentido, naquele período havia um problema de caráter teórico-político associado aos universais, discussão a qual se ocuparam quatro linhas de reflexão: o realismo platônico, o realismo aristotélico, o conceitualismo e, por fim, o nominalismo (LEITE JÚNIOR, 2001, pp. 15-26). O Nominalismo⁷⁴ foi o fio condutor das reflexões de Ockham e entendia a Igreja como uma estrutura concebida pela soma dos particulares, isto é, ao invés de uma corporação, ela configurava-se pela junção da individualidade de cada um dos fiéis. Desse modo, esse corpo tornar-se-ia sujeito, em sua organicidade e jurisdição, à voz de seus pares, sendo o todo a soma de seus membros. Desta feita, a Igreja não pode ser uma corporação, visto que se restringe a um conceito mental, mas ela perfaz, na verdade, a junção de cada um dos fiéis como indivíduos reais. A sociedade concebida em sua totalidade não se apresenta como

⁷⁴ Concepção filosófica proposta por Roscelino de Compiègne (1050- 1125) no século XII, compreendia que o que efetivamente existe são os particulares, em detrimento dos universais. Nessa seara, no nominalismo há um discernimento teórico que opõe a existência de qualquer instância universal - a qual seria apenas um nome, sem que haja, efetivamente, uma entidade a qual a corresponda-, de modo que na realidade há unicamente a presença de indivíduos, isto é, o particular. Ver: LEITE JÚNIOR, P. G. **O problema dos universais**: a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham. Porto Alegre: EDIPURCS, 2001, pp. 15-26; WILKS, M. J. *The problem of Sovereignty in the later Middle Ages*, Cambridge University Press

realidade jurídica externa aos indivíduos, nem superior a eles, desse modo a *christianitas* é que se encontra sujeita, em sua organicidade aos seus membros individuais, daí advém a máxima: “O todo não é senão a soma das partes” (FALBEL, 1995, p. 192) À vista disso, o desabono em relação à *plenitudo potestatis* papal no âmago *Espiritual* corresponde, sobremaneira, ao amparo à liberdade do *saeculum* e dos governantes civis. Desse modo, já no alvorecer do *trecento* as disputas ocorridas entre o *regnun* e o *sacerdotium* compuseram o cenário no qual a autoridade dos papas e monarcas, - a exemplo da disputa ocorrida anteriormente entre Bonifácio VIII e Filipe IV “o Belo”, da França-constituíram-se como forças beligerantes centrais, em franca ascensão.

Diante dessas questões, os últimos decênios daquela centúria assistiram aos esforços pontifícios com o fito de alcançar elementos teóricos vinculados ao exercício de sua autoridade, de forma análoga ao que fora apresentado durante o pontificado de Inocêncio III. Entretanto, é importante ressaltar que a voz papal não ecoava sozinha, uma vez que se somava à ela os esforços trazidos pela tratadística medieval pró-papado, isto é, aquela de cunho reconhecidamente hierocrático, a exemplo de nosso próprio autor, o franciscano Álvaro Pais.

Da mesma forma, o Sacro Império Romano Germânico, fundado em 962, por Oto I, sob o signo do I Reich, teria, em seus principais fundamentos universalistas, introduzido o mito da unidade e universalidade imperial – em um território que seguia fragmentado pelos poderes locais –, mito esse que tenderia a ser reafirmado em diversas ocasiões, nomeadamente nas disputas com o papado. É o caso de intelectuais tais como Guilherme de Ockham (1285-1347) e Marsílio de Pádua (c.1275-1342) – ambos a serviço de um Império e de um imperador que necessitavam zelar pelo frágil equilíbrio que os mantinha entre o sumo-pontífice e os príncipes eleitores (MAGALHÃES, 2019, p. 193). Ambos os autores foram contemporâneos do franciscano galego, e vivenciaram, portanto, os conflitos travados entre o bávaro e sucessivos pontífices (João XXII, Bento XII (1334-1342) e Clemente VI (1342-1352), tendo eles participado ativamente da produção, em terras imperiais, de uma série de tratados políticos. O escopo era prático e vinculado a uma causa urgente: defender os interesses de Luís IV, o qual convertera-se em protetor de vários inimigos políticos do pontífice.

Ademais, doravante, no século XIV, num aspecto macropolítico, aos poucos, o Império passa a se resumir ao território da Alemanha e a uma monarquia eletiva. Não apenas o Império, mas ambas as instâncias de poderes universais acabam por perder o prestígio e o poder na prática. Este quadro agrava-se durante os séculos XIV e XV e, no caso da Igreja, torna-se impossível exercer a unidade com dois papas rivais no poder, um em Roma e outro em Avignon.

O momento, portanto, era mais favorável à criação daquele mito, do que à realização de um projeto político de fato. De qualquer modo, esse bastião acabou por assistir ao declínio da teoria dos poderes universais e também a relevância desses valores na cristandade latina (BERRIEL, 2015, pp. 01-22; MAGALHÃES, 2019, p. 198).

Nessa seara, nossa atenção convergirá para as dinâmicas das relações decisórias transcorridas. A análise de seu planejamento, desenrolar e das medidas aí decretadas será suficiente para traçar um perfil da estruturação e do exercício da política pontifícia. Afinal, nesse período, sobretudo, o representante do papado, bem como os seus apoiadores, enfrentava a complexidade e as tensões das correlações de forças atuantes em diferentes funções e localidades da civilização medieval (RUST, 2011, p. 20-27). Nas intercorrências que marcam o transcurso dos séculos XIII para o XIV, tais agentes ficavam face a face com várias alianças, interesses e contradições políticas existentes em uma pluralidade de meios regionais, nos quais a Cúria Pontifícia estruturava as suas relações. No trâmite daqueles anos, os homens que receberam o encargo de agir em nome do trono de Pedro arrogavam para si o dever de fornecer respostas efetivas àquela realidade política medieval, inclusive ao poder que residia em âmbito local.

3.1.2 As relações entre Ludovico IV da Baviera e o pontificado de João XXII

Durante a primeira metade do século XIV, Ludovico IV da Baviera buscava garantir o reconhecimento como imperador do Sacro Império Romano Germânico (BERRIEL, 2015, pp. 01-22). A princípio, é interessante ressaltar que, Luís IV de Wittelsbach era originário de Munique e era fruto do casamento selado entre o duque Luís II de Wittelsbach (1229-94), da Alta Baviera e conde palatino, e de Matilde de Habsburgo, filha de Rodolfo de Habsburgo (1273-1291), imperador do Sacro Império Romano.

Nas primeiras décadas de 1300, aproximadamente, o bávaro veio a ser associado ao governo da Alta Baviera e do Palatino, de modo que, ele e seu irmão, conjuntamente, tornaram-se eleitores do Império. Nesse mesmo tempo, aquele acabou por entrar em rota de colisão com seu primo, Frederico de Habsburgo, em decorrência da tutela dos herdeiros que conquistaram direitos ao ducado da Baixa Baviera, tendo como consequência a derrota sofrida por Frederico na batalha de Gammelsdorf (1313)⁷⁵. A despeito dessa derrota em solo alemão, Frederico permaneceu como uma imponente peça nas disputas estabelecidas entre as duas casas. Isso se

⁷⁵ A Batalha de Gammelsdorf foi vista, mais tarde, como o início de uma série de disputas pela supremacia entre as Casas de Wittelsbach e Habsburgos no Sacro Império Romano.

explica porque, em função do falecimento de Henrique VII, naquele mesmo ano -o qual exercia o cargo de Imperador desde 1308-, os partidos luxemburguês e habsburguês selecionaram, respectivamente, dois candidatos: Luís, duque da Baviera e, justamente, Frederico de Habsburgo (SOUZA, 2016, p. 262; HERDE, 2000, pp. 515-550).

Decorrido todo o trâmite eleitoral, ambos foram coroados ainda no mesmo ano. Entretanto, essa eleição apresentava vários desajustes de ordem formal. Em primeiro lugar, ela não havia sido consensual, uma vez que, enquanto em Sachsenhausen o partido habsburguês fora formado por quatro príncipes eleitores - dentre eles, condes, arcebispos e duques -, que votaram em Frederico; membros importantes na vida política da Boêmia, Trêves, Mogúncia, Brandeburgo e Saxônia, os quais compuseram o partido luxemburguês, votaram no duque da Baviera. Ademais, enquanto Frederico fora coroado pelo Arcebispo de Colônia, o qual, tradicionalmente, em nome do pontífice, cumpria a função de ungir e coroar o imperador; Luís IV o foi em Aquisgrana (Aachen, *Aix la Chapelle*), âmbito reservado à esta cerimônia pelo costume⁷⁶, mas, em detrimento disso, fora realizada pelo arcebispo de Mogúncia. Somam-se a isso o fato de que cada partido era composto por um rei da Boêmia como eleitor, a saber, Henrique Kärnten (pertencente ao partido habsburguês) e João de Luxemburgo (1296-1346) (pertencente ao partido luxemburguês). (GILLI, 2011, p. 28-30)

Até meados da década 20 de 1300, ambos os rivais buscaram solucionar o dissenso por intermédio das espadas, entretanto, frutificaram-se calamidades e desgastes para ambos os partidos, em decorrência dos dispêndios excessivos provindos daquela contenda. Frente à essa situação, ambos os candidatos, reféns, agora, dos efeitos deletérios daquele confronto, resolvem por apelar a João XXII, recém entronado como o segundo pontífice (1316–1334) do Papado de Avinhão, com o fito de que ele se pronunciasse por algum deles.

Entretanto, a princípio, João XXII, que havia sido eleito em 7 de agosto de 1316, após uma vacância em Avinhão de mais de dois anos, apelando para aquilo que julgava ser seu de direito, advogou que o governo temporário do Império pertencia a sua *persona* até que se elegeisse um novo imperador para o trono vacante. Logo, como desfecho, deflagra-se uma guerra civil na Itália e, uma vez que Ludovico arroga para si o poder imperial, João XXII o excomunga, em 24 de março de 1324.

As decisões do referido papa foram amparadas no respaldo de seus predecessores, especificamente fundamentadas em um decreto de Inocêncio III, emitido em um processo no

⁷⁶ Permanece a distinção entre império e Itália: enquanto o rei da Germânia recebe a sua coroa em Aix-la Chapelle, o rei da Itália recebia em Milão ou na cidade de Pavia, sendo consagrado em Roma pelas mãos do pontífice (GILLI, 2011, p. 24)

Estado Papal, quando declarou que os papas se consideravam vigários do império durante os interregnos imperiais. De forma mais extensa, entendia-se, sob essa perspectiva, que o império germânico estava ligado ao papado como nenhuma outra instância de poder na Cristandade, isso porque os reis alemães haviam sido exclusivamente coroados pelos papas desde o ‘renascimento’ do império de Carlos Magno por Otão I em 962. Desta feita, é através de preceitos políticos e jurídicos que essa corporação de pensadores vai buscar desvelar a ideia de soberania. Entre as contribuições teóricas e conceituais mais nítidas, que servirão para alimentar as teses de futuros autores hierocratas, a exemplo do próprio Álvaro Pais, estão aquelas promovidas pelo papado de Inocêncio III. Esse pontífice, em resposta ao imperador bizantino Aleixo III (1195-1203) - o qual advogava que os fiéis deveriam ser obedientes às autoridades terrenas constituídas-, argumentava que, mesmo tendo os reis exercido uma supremacia sobre os membros sacerdotais, conforme o Antigo Testamento, ao contrário disso, o Novo Testamento é a prova elementar de uma mudança sobre as jurisdições. Conforme este, Cristo, por intermédio de sua redenção, teria deixado na terra um vigário (Pedro e os seus sucessores) para dar continuidade à sua missão, conforme a passagem citada por Inocêncio em sua *Solitiae*: “Eu te digo: Tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja, e as portas do Inferno não prevalecerão contra ela. Dar-te-ei as chaves do Reino dos céus, e o que ligares na terra ficará ligado nos céus; e tudo o que desligares na terra ficará desligado nos céus” (Mateus, 16:18-9 e 18). Logo, para justificar doutrinariamente esse poder, várias passagens da Escritura, especialmente do Evangelho, especificamente em Gênesis,⁷⁷ foram interpretadas por Inocêncio de forma figurada, de modo que a concessão de Cristo a Pedro, fundamento da Igreja, assumia uma metáfora que perfazia uma poderosa mensagem:

Deus fez, portanto, duas grandes luminárias na abóbada celestial, isto é, na Igreja Universal, quer dizer, Ele instituiu duas grandes dignidades, que são a autoridade pontifícia e o poder real. Mas a que dirige os dias [o sol], isto é, as coisas espirituais, é maior, e a que preside à noite [a lua], pelo contrário, é menor, a fim de que se saiba quão grande é a diferença que existe entre os pontífices e os reis, à semelhança do que se passa com o sol e a lua (*Solitae. Apud*, Souza & Barbosa, 1997, p. 130).

Logo, Inocêncio fornecia, através dos textos pontifícios, argumentos que assinalavam que o Império ficara sob a autoridade do papa e devia ser entendido como um *beneficium*, isto é, uma mercê eclesial. Isso era realizado, muitas vezes, conforme ficou atestado na passagem,

⁷⁷ “Deus disse: ‘Que haja luminares no firmamento do céu para separar o dia da noite, que eles sirvam de sinal tanto para as festas como para os dias e os anos, e que sirvam de luminares no firmamento do céu para iluminar a terra’. Assim aconteceu. Deus fez dois grandes luminares, o grande luminar para presidir o dia, o pequeno para presidir a noite, e as estrelas. Deus os estabeleceu no firmamento do céu para iluminar a terra, para presidir o dia e a noite e separar a luz da treva. Deus viu que isto era bom” (Gênesis, 1:14-18)

através de representações. Conforme Moscovici (2003) representar equivale, simultaneamente, a trazer presentes coisas ausentes e apresentá-las de modo que satisfaçam as condições de uma uniformidade argumentativa, de uma racionalidade e da integridade normativa coletiva.

Desse modo, uma representação é uma forma de apropriação do real. Mais do que isso, é uma captura simbólica do mundo conforme as circunstâncias com que, numa dada sociedade e época, os membros do coletivo viabilizam a partilha, a inteligibilidade e a transmissão de significados. Ainda conforme o autor, o objeto da representação é inserido nos circuitos de interpretação da realidade socialmente construídos, aceitos e perpetuados. Logo, o objetivo do ato de representar é operar uma reelaboração do real através da seleção, reinvenção e distorção por intermédio de processos de atribuição de significados socialmente existentes. Mas, enquanto o objeto representado parece ilusório - a hierarquização de duas grandes luminárias (sol e a lua) que regem o centro do universo (Igreja)- isto é, mostram-se inacessíveis como experiência do universo, o mesmo não ocorre com a rede de sentidos que estruturam e impulsionam a difusão coletiva desse objeto representado. Uma vez que a representação envolve a capacidade performática das operações cognitivas e imaginativas, eficazes ao somar ingredientes à experiência empírica e redimensionar os nossos referenciais acerca do real, as redes de significados acionadas em tal processo não deixam de ser construções historicamente limitadas e condicionadas.

Dessarte, a representação pode ser de caráter ficcional, mas não as correntes de significados que a estruturam. À vista disso, ela é constituída pelo real, uma vez que criam “regiões finitas de sentido” que podem ser convertidas socialmente em referências conhecidas pelos agentes históricos e com as quais eles suprem às suas necessidades de conceituação e expressão (RUST, 2011, p. 90-94; MOSCOVICI, 2003, pp. 210-230). Em decorrência disso, João XXII, na esteira de Inocêncio, compreendia o primado eclesial de sua autoridade como consequência de sua relação especial construída com o apóstolo Pedro e, por conseguinte, com toda a comunidade cristã. Desta feita, a devoção petrina galgava proeminentes efeitos na política de Roma, e, por extensão, na política pontifical de Avinhão (MACCARRONE, 1989, pp. 52-98).

Desse modo, ao menos teoricamente, o imperador reduzir-se-ia a um beneficiário da Igreja, tendo, portanto, o dever de defendê-la. Ali, pela primeira vez no complexo xadrez que envolvia esses poderes, o pontífice arrogava para si o poder decisório para examinar a aptidão e o caráter do eleitor ao trono imperial, submetendo este processo à avaliação e ratificação pelo

papado, conforme a bula *Venerabilem* (1202).⁷⁸ Esta foi, portanto, a pedra de toque para a teoria hierocrática, a qual será o principal instrumento para as argumentações de João XXII e seus apoiadores. Além de se realizar novos usos da Escritura, Inocêncio fundamentava não só a sua esfera de ação nos assuntos espirituais, como também no tocante aos pilares de uma teoria hierocrática do poder. Desse modo, os papas posteriores a Inocêncio III, hauriram-se dos direitos teoricamente provindos dessa relação especial. De acordo com as teorias curialistas, o papa havia transferido o império dos gregos para os francos através da coroação de Carlos Magno como imperador. Desde então, o império foi, em suas origens e em seu destino, elemento destacável nas pretensões papais, tendo o pontífice conferido aos príncipes alemães o direito de eleger o rei alemão como futuro imperador, a quem cabia ao papa aprovar a referida eleição⁷⁹, de modo que a confirmação na cadeira do Sacro Império Romano-Germânico tornava-se um arbítrio autoconcedido pelo papado. (KRITSCH, 2010, p. 269; HERDE, 2000, pp.112).

Ademais, vários outros motivos delinearam a decisão de João XXII, como foi a questão de que o Bávaro, em decorrência de seus interesses na prosperidade mercantil das cidades italianas, já promovia o apoio dos Gibelinos contra os Guelfos. Além disso, tais posicionamentos foram encorajados pelas seguintes ações de Luís IV: o futuro imperador ratificou, nos cargos de vicários imperiais, Mateus Visconti (1250-1322) de Milão e Cangrande Della Scalla (1291-1329), de Verona. Além disso, reforçou militarmente seus aliados contra Roberto de Anjou, rei de Nápoles e líder dos Guelfos, o qual endereçou a João XXII um projeto pontifício que teria como efeito remover totalmente a Península Itálica das mãos imperiais e submetê-la, juntamente com a Alemanha, à jurisdição papal, a qual caberia, especialmente, o direito de delimitar as fronteiras dessas regiões. A decisão papal era expressa pela decretal *Si Fratum*, a qual, baseando-se nas máximas estabelecidas pelas Clementinas, entendia que o império estava vacante, sendo, naquele momento, o pontífice seu atual administrador:

Foi plenamente trazido ao nosso conhecimento e aos dos nossos Irmãos, através de um amplo relatório, que, apesar do fato de que ele [o Império] foi mantido de jure, continuamente, e sem interrupção através das eras, que quando o império é deixado vago (como é agora reconhecido como tendo sido deixado vago através da morte do

⁷⁸ “Mas, por outro lado, os príncipes devem reconhecer e decerto reconhecem que a autoridade e o direito para examinar a pessoa eleita rei e que será promovida ao Império nos compete [ao Papado], visto que nós a ungimos, coroamos e consagramos. Pois é normal e regularmente observado que o exame da pessoa compete àquele que lhe vai impor as mãos. Por conseguinte, se os príncipes, em consenso ou em desacor do en tre si, es colhe rem como reis uma pessoa sacrílega ou excomungada, um tirano ou um idiota, ou um herege ou um pagão, nós deveremos ungir, consagrar e coroar tal pessoa? Decerto que não!” (*Apud*, Souza e Barbosa, 1997, p. 131).

⁷⁹ O fundamento da tese curialista e papal era a decretal *Venerabilem* de Inocêncio III (1198-1216), através da qual esse papa oficializou a teoria da *translatio Imperii dos Gregos* para os Germânicos, efetuada por intermédio do papa Leão III no Natal do ano 800.

falecido Henrique, imperador dos romanos), uma vez que nesta matéria é impossível recorrer ao julgamento secular, a jurisdição, governo e disposição do império acima mencionado, o Sumo Pontífice - a quem, na pessoa do beato Pedro, o próprio Deus comprometeu os direitos tanto do Império Terrestre como do Império Celeste, e esta jurisdição durante a dita vacância do império é conhecida por ser exercida pelo próprio Deus, por outro, ou por outros, enquanto o império pode ser lembrado, apesar disso, em partes da Itália, vários dos mais elevados níveis de poder e dignidade, fazendo o máximo para causar danos a nós e para Nossa Mãe, a Santa Igreja Romana, e para abreviar a honra e o direito, presumimos em sua ousada temeridade, após a morte do imperador e sem buscar ou obter nossa permissão ou da Sé Apostólica, reter para si o título de vigário ou de algum outro ofício que eles costumavam manter em certas terras, territórios e áreas, do próprio imperador por nomeação pessoal quando ele estava vivo. [...] ⁸⁰É um costume consagrado pelo direito, que há muito vem sendo observado que, ao vagar - se o Império, como acontece agora, devido à morte de Henrique, e tendo em vista que não é possível recorrer a nenhuma outra autoridade secular, devolve - se a jurisdição e o governo do Império e o regime de Estado ao Sumo Pontífice, a quem, na pessoa de Pedro, Jesus conferiu o poder sobre os impérios celeste e terrestre, poder esse que ele deve exercer pessoalmente ou por intermédio de outras pessoas [...] (*Apud*, SOUZA, 2016, p. 264)

A *Pars Ecclesiae*, entretanto, não se subjugou a essa postura incisiva, mantendo o vicariato imperial nas cidades italianas onde tinham domínio. Tanto Ludovico quanto seu opositor, mutuamente enfraquecidos por batalhas de desfechos incertos, buscavam a vitória, cada qual exigindo do pontífice o reconhecimento de seu alegado triunfo, e assim, da legitimidade de sua causa. Ao liderarem seus exércitos, não se intimidaram, portanto, pelas asserções pontificais ao concentrarem suas atenções em estratégias para fortalecerem seus respectivos partidos, convencidos de que a vitória por intermédio das espadas lhes garantiria o Império.

Nesse ínterim, a Península Itálica demonstrava ser o epicentro dos interesses de duas das forças beligerantes, isto é, tanto do papado quanto do império. É importante salientar que, já na metade do século XII, a península encontra-se sob a (re)negociação entre os representantes dessas duas instituições com vocação universal, a depender das motivações locais e

⁸⁰ "It has been brought fully to our notice and to that of our Brothers via widespread report, that, notwithstanding the fact that it has been upheld de jure, unbrokenly, and without interruption through the ages, that when the empire is left vacant (as it is thus now recognized to have been left vacante through the death of the late Henry, emperor of the Romans), since in this matter it is impossible to have recourse to secular judgment, the jurisdiction, government, and disposition of the aforesaid empire devolve to the Supreme Pontiff—to whom, in the person of the Blessed Peter, God Himself committed the rights both of the Earthly and the Heavenly Empire, and this jurisdiction itself during the said vacancy of the empire is known to be exercised either by God himself, by another, or by others, as long as the empire can be remembered, in spite of this, in parts of Italy, several of those of the highest level of power and dignity, unlawfully doing their utmost to cause harm to us and to our Mother, the Holy Roman Church, and to abridge honor and right, have presumed in their daring temerity, after the emperor's death and without seeking or obtaining our permission or that of the Apostolic See, to retain for themselves the title of vicar or of some other office that they used to hold in certain lands, territories and areas, from the emperor himself by personal appointment when he was alive". Disponível em: CASSEL, Anthony K. **The Monarchia controversy. An historical study with accompanying translations of Dante Alighieri's Monarchia, Guido Vernani's Refutation of the "Monarchia" composed by Dante, e Pope John XX's Bull Si fratrum**. Washington: The Catholic University of America Press, 2004, p. 190-200.

internacionais características de cada momento histórico. Assim, institucionalmente, a Itália reconstrói o império de duas formas: por um lado, o norte da Itália (o antigo Reino da Lombardia) constituiu o *Regnum Italicum*, o qual desde 951 foi circunscrito ao reino germânico de Oto I. Como mencionado anteriormente, devido ao fato deste rei ter sido associado à dignidade imperial (962), feixes de experiência inter cruzam, a partir daquele momento, a história do império e da península, ao menos a do Norte. Entretanto, ao mesmo tempo, os Estados Pontifícios se fizeram presentes no coração do território italiano, de modo que desde o período do papa São Leão I Magno (440-461), o Ducado Romano era controlado pelo papado. Ademais, cabe ainda asseverar que durante o papado de Estevão II (752-754) os Estados Pontifícios são fortalecidos por intermédio de uma aliança bélico- política entre a o reino dos Francos, com Pepino, o Breve (714-768), o qual encontra no papado um aliado imponente, visto que novas regiões foram devolvidas à *Respublica Romanorum*, compreendida, doravante, como o Estado Pontifício. Salienta-se que este era composto por territorialidades extensas, organizadas em grandes empresas agrárias denominadas *Patrimonium*, as quais constituíam o *Patrimonium Sancti Petri*, que ultrapassava- preteritamente às dominações longobardas e os confiscos feitos pelo Império Bizantino-, o atual território da Itália, mas, que após essas incursões, reduziu-se à Itália Central. Logo, é possível considerar que os representantes de cada poder - os considerados “universais” -, exerciam uma autoridade parcial e negociada sobre aqueles territórios e buscavam estabelecer acordos no tocante ao domínio das cidades peninsulares. (ULLMANN, 1972, p. 49; CARLETTI, 2010, p. 03)

Entendemos, portanto, que as discussões referentes à autoridade universal do império, reclamada por Ludovico e seus defensores supracitados, já eram aclamadas séculos antes⁸¹, e

⁸¹ As ações do imperador Frederico I Barbaruiva, foram bem ressaltadas pela historiografia. Salta aos olhos a política conduzida pelo imperador, que, em nossa compreensão, equivale a uma política de concórdias, isto é, políticas de mútua colaboração com os poderes locais por intermédio de concessões feudais e diplomas imperiais. Entretanto, o *Regnum Italicum* já encontrava-se fragmentado: ao sul e ao meridiano, havia o reino da Sicília que havia sido construído sob a autoridade de Rogério II; no centro da península constituiu-se um conjunto de terras que recebiam diferentes denominações: *Patrimonium Beati Petri*; *Regalia Beati Petri*, que formariam o Estado pontifício, cujo domínio caracterizava-se pelas concessões beneficiais, como a região da Itália do Sul. Nesse sentido, o imperador ainda não havia descoberto a força dos antagonismos que viriam a se desenvolver em cada região, de diferentes formas, e em sentidos diferentes. Nesse aspecto, o juramento de fidelidade ao papa, pactuada pelo normando Roberto Giscardo (1059) e seus sucessores, que se reconheciam como vassalos da Santa Sé. Isso teve um papel fundamental nos destinos das alianças que viriam a ser firmadas entre a Igreja e os poderes locais. Desta feita, frente às intromissões do pontífice Adriano IV sobre Roma, rapidamente o soberano reivindica todas as jurisdições e direitos de nomeação incluindo o *minor bannus* (direito sobre os moinhos, pedágios, mercados). Em 1158, convoca uma dieta em Roncália, na qual explicita seus direitos sobre o patrimônio dominial do *Regnum*, direitos até então reservados às comunas. Essas *regalias* englobavam a prerrogativa de cunhar moeda, nomear magistrados supremos, promover direitos fiscais e judiciários que envolviam todas as atividades públicas. Por seu turno, as cidades deveriam pagar ao soberano a soma correspondente ao uso desses direitos reconhecidos como imperiais. A redação desses direitos reais havia sido confiada a juristas provindos de Bolonha versados no direito romano, capazes de instrumentalizar tal artifício em favor das pretensões universalistas do imperador. Entretanto,

foram metamorfoseadas historicamente, sobretudo a partir da posição ocupada pelo papado no centro do tabuleiro de poder da península itálica em meio à reorganização da hierarquia eclesiástica tributária da segunda metade do século XI.⁸² Tais esforços não deixaram os

se a situação aparentemente se assentava sob os interesses e domínios dele, sobretudo porque este proibira as ligas interurbanas, rapidamente, todavia, a liga veronesa recompõe-se, tendo sido formada por Pádua, Verona, Veneza e Vicenza, as quais se uniram à outra rede de alianças formada por Cremona, Bérgamo, Brésci e Mântua. Essa aliança vai dar origem à liga lombarda, oficializada por um regulamento de relações recíprocas e de política comum. Rapidamente, essa liga se torna o elemento de concentração de todos os oponentes às políticas imperiais: as cidades do Norte, como também o papado e os normandos. Após a morte de Frederico I (1190), houve algumas manobras na política internacional que marcaram, novamente, a mudança no jogo político no âmbito da Península. Com a nova geopolítica intrapeninsular, que acabava por unificar, ao menos teoricamente a Itália do Norte com a do Sul, proveniente do resultado das concessões feitas após o casamento contraído entre Henrique IV e Constância de Hauteville, filha de Rogério II da Sicília, o papado volta a se esforçar para lançar-se, de forma imponente nas territorialidades que heranças anteriores lhe haviam outorgado (Túsculo romano, Úmbria e Marcas). De modo paradoxal, a chegada ao pontificado de Inocêncio III, tutor de Frederico II (1198), facilitaria o acesso deste ao trono da Sicília. Ao prometer ao pontífice a renúncia da Sicília em troca do apoio às reivindicações imperiais, Frederico se engaja na conquista do reino Germânico. Doravante, em decorrência da sua vitória, o estatuto das cidades coloca-se como um instrumento fundamental de reorganização administrativa. Nesse sentido, criou-se divisões administrativas novas: os vicariatos. Assim, logo toda a Itália centro-setentrional entrava em um regime centralizado, de modo que os vigários gerais eram nomeados pelo imperador por um ano. Nas cidades, os podestades representavam o imperador, e eram, a partir daquele momento, designados por ele. Essa nova rede territorial desestruturava a tradição comunal, ao criar, nas cidades, uma dependência institucional e regional que limitava as suas autonomias, tanto judiciária quanto militar. Assim, no início do século XIII a Itália é completamente gibelina. Doravante, em 1260, o sucessor do trono, Manfredo, procurou ampliar os seus domínios mantendo Siena em luta contra Florença. A derrota desta cidade demarca o triunfo do domínio gibelino na Toscana, de modo que é seu vigário imperial que toma a frente da liga gibelina. (GILLI, 2011, pp.27-39)

⁸² A princípio, o papado nos parece como um aliado inegociável das comunas italianas e de suas autonomias, na medida em que essa defesa contribuía para enfraquecer as pretensões hegemônicas do império. O apoio do papado, sobretudo de Alexandre III às ligas lombardas, aparenta, indiscutivelmente, se tratar de uma aliança comunas-papado que serviria para definir o jogo diplomático naquele período. Entretanto, em relação aos domínios sob a égide do Estado pontifical, a atitude dos pontífice diante das comunas estava longe de ser caracterizada por uma benévola e constante incolumidade. Ao longo do século XIII, portanto, a cúria não cessou de se direcionar para o âmbito dessas regiões da Itália central. O pontificado de Inocêncio III nos fornece bons exemplos dessa postura itinerante. Nesse sentido, naquele momento essas movimentações têm como escopo a integração das terras e das cidades do norte de Roma ao patrimônio da Santa Sé. Ademais, privilegiava-se os empreendimentos de recriação de laços de vassalagem com poderosas famílias ao sul do Lácio. Logo, é sob o seu pontificado que a chancelaria pontifícia utiliza uma terminologia mais nítida para definir os domínios da Igreja, os quais reúnem, naquele momento, cinco províncias: Campanha e Marítima, o ducado de Spoleto, a Marca de Ancona, o condado da Romanha. Ademais, designa-se a província do Lácio, ao norte de Roma. De todo modo, além de nomeações frequentes de podestades ou oficiais eclesiásticos provindos de famílias originárias de cidades de nascimento dos papas, por conseguinte, também há uma ampla vigilância no quadro dos dirigentes urbanos. Desse modo, a escolha dos administradores das terras pontifícias é algo que recai, com grande peso, nas preocupações dos papas daqueles séculos. Destarte, a designação dos podestades vai assumindo um caráter cada vez mais político, uma vez que são claramente identificados como associados à *Pars Ecclesiae* (guelfos). Entretanto, vale ressaltar que, apesar disso, o apoio ao *populus* não foi excluída das estratégias políticas da Cúria para controlar o jogo político urbano. À exemplo, Bonifácio VIII realizou um amplo programa de pactos e mercês no âmbito das cidades. Nesse sentido, vários habitantes de Anagni de origens populares conseguiram galgar carreiras de prestígio, como podestades, reitores ou tesoureiros da cúria. Desse modo, entendemos que a presença pontifical naquelas regiões favoreceu o desequilíbrio do jogo de relações de forças internos de cada localidade, de acordo com a sua postura diante das formas de fidelidade guelfa. A relevância daqueles acordos com a cúria era perceptível no exercício da autonomia política das cidades do Estado pontifício. Em suma, entende-se que a adesão à *Pars Ecclesiae* não foi jamais uma adesão sem partilha. Não se tratava de uma submissão ao papado, sendo o objetivo precípuo a defesa das liberdades italianas. Logo, nessa esteira, a instauração de domínios pontifícios em cidadelas outrora gibelinas, desvelava como o movimento comunal também estava condicionado às questões externas, isto é, às rivalidades internacionais ou suprarregionais, e, portanto, não estava descolado da realidade política (GILLI, 2011, pp. 27-58).

imperadores incólumes, de modo que, desde aquele momento, eles promoveram uma reação firme na Itália, quando se estimavam seguros o suficiente sobre sua base de defesa, o território alemão. Desta feita, a *Pars Ecclesiae*, associada lexicamente aos gibelinos, era composta por aliados poderosos do império, os quais foram designados, muitas vezes, como vicários imperiais. Salta aos olhos o caso da família Visconti, os quais dominaram a cidade de Pavia a partir de 1315 diante da associação com membros da família Beccaria, de modo que as alianças matrimoniais selaram as relações entre ambas as casas, fazendo com que famílias oligárquicas da cidade se tornassem partidários dos Visconti. Entretanto, essas relações não contavam com uma pacífica reciprocidade, visto que boa parte da oligarquia italiana se opôs ativamente à hegemonia dos Visconti. Diante disso, percebendo o jogo político que pesava sobre aquela realidade, ofereceram à Ludovico da Baviera fidelidade ao império, desde que ele se compromettesse a defender a independência de Pavia frente a Milão (DALE, 2001, p. 56-59)⁸³. Ademais, o apoio das comunas em relação a Ludovico levou, inclusive, a aliança entre gibelinos e Espirituais, em sua luta contra o papado (FALBEL, 1995, p. 181).

Dentre os membros da casa italiana que atuara diretamente na causa pró-império, estava Mateus Visconti, o qual, doravante, fora solenemente excomungado pelo pontífice João XXII. Entretanto, mesmo após receber o anátema perpétuo, cercou Gênova com o apoio do exército gibelino e, por conseguinte, foi condecorado à dignidade de príncipe e senhor de Milão pelo Bávaro. Diante disso, João XXII resolveu enviar contra eles o cardeal Bertand de Pouget⁸⁴ (ARAÚJO, 2019, p. 166).

Esse exemplo ilustra como as tensões e as concórdias envolviam não só aqueles poderes pretensamente universais, como também as lideranças locais italianas, com as quais aqueles poderes dialogavam e encontravam importantes aliados políticos; alianças essas que perduram

⁸³ “Following Henry’s death in 1313, imperial power was contested between Ludwig of Bavaria and Frederick of Austria, which precipitated a crisis when Pope John XXII declared the imperial throne vacant. The election of this pope on 7 August 1316 was decisive for Lombardy, for no other pope would so doggedly pursue the overthrow of Visconti rule, arraying political, military and spiritual weapons against them.” (DALE, 2001, p. 58)

⁸⁴ “Desde 1266, o papado sabia, por experiência, que a Lombardia era a rota de entrada da Itália e que de seu controle dependiam a segurança e a força do papado. Essa é a razão pela qual, desde que foram capazes de agir nessa região, os soberanos pontífices inventariam soluções de sucessos mitigados, mais ricos de sentido. Um lugar à parte é reservado para João XXII, eleito papa em 1316, que muito cedo decide agir na Lombardia, aproveitando-se da ausência imperial. Em 1319, envia para lá um legado, Bertram de Pouget, que toma posse das terras lombardas durante o interregno imperial, desde a morte de Henrique VII, em 1313. A princípio, o projeto era claramente político e territorial, e ainda que os inimigos gibelinos, que se tinham recusado a renunciar a seu vicariato imperial, na Lombardia, tivessem sido excomungados, não se tratava de forma alguma, como em 1266, de uma luta contra a heresia. A legação durou 14 anos e conseguiu um resultado inicialmente surpreendente: diversas cidades foram conquistadas pela força - Placência (1322), Parma (1326), Reggio (1326), Módena e Bolonha (1327), esta última, a única cidade entre todas as conquistadas a estar, teoricamente, sob a soberania pontifical, desde 1279 (GILLI, 2011, p. 24)

até a segunda metade do século XIV⁸⁵. Logo, residia, naquele momento, o recrudescimento de tensões do papado com império e com a Ordem dos Frades Menores, que contavam com uma ampla rede de alianças no âmago da península itálica, o que incentivou os papas daquele século, especialmente João XXII, a intervir vigorosamente naquela territorialidade, mesmo quando se tratava de regiões alheias aos seus domínios. (GILLI, 2011, p. 23).

Diante deste cenário, a Sé Apostólica se viu forçada a se aproximar dos poderosos (*optimes*) locais para negociar a preservação de muitas prerrogativas temporais reclamadas por ela. A aristocracia, por seu turno, viu na aliança com a autoridade petrina o esteio para legitimar o controle sobre as áreas recém-conquistadas e obter o reconhecimento eclesiástico para exações senhoriais há muito almejadas. Isto explica por que ambos permaneceram lado a lado contra a comuna romana, sobretudo, entre 1147 e 1155. Superada, a crise protagonizada por Anacleto permitiu o triunfo histórico do papado suprarregional, mas ao preço de graves repercussões sobre a inserção peninsular do poder pontifício. O deslocamento da sustentação da autoridade apostólica para alianças e laços de dependência mantidos no além Alpes criou impasses para um enraizamento local da Igreja romana, cada vez mais encarada como um corpo estranho à identidade social das elites do Lácio (RUST, 2011, p. 400-431).

Após uma guerra civil (Batalha de Mühldorf) entre os dois eleitores rivais, em 1322, e a nova derrota de Frederico, o qual foi levado prisioneiro para Munique, o Bávaro estabeleceu, junto ao partido gibelino, a supremacia ao Norte da península. Entretanto, apesar das aparentes circunstâncias favoráveis ao eleitor Bávaro, João XXII resolveu por, consequentemente, destroná-lo e conferir a coroa imperial a Carlos IV da França. Os argumentos utilizados pelos membros da Cúria papal transitavam entre duas instâncias: em primeiro lugar, pelo fato de que sua eleição não havia recebido a confirmação pontifícia e, em segundo lugar, porque as eleições não foram consensuais, como abordamos anteriormente. Desta feita, declarou a invalidade da eleição de Ludovico, e exigiu que ele renunciasse à coroa e, caso ele não o fizesse em um período de três meses, sofreria a excomunhão.⁸⁶ Em 22 de maio de 1323, o braço secular, sob a

⁸⁵ “Por trás de toda a diversidade - da influência do papado e do Império em diferentes regiões do mundo-, no entanto, há alguns elementos comuns que permitem falar num processo geral de transformação: o surgimento dos núcleos de poder duradouros e geograficamente estáveis, o desenvolvimento de instituições permanentes e impessoais e a concentração das lealdades na figura do rei. A conformação desse novo sistema de poder tem como contrapartida a constituição de uma nova ordem jurídica. Essa ordem redefine os vínculos de comando e obediência, constitui unidades políticas como áreas de jurisdição exclusiva e estabelece, entre essas unidades, relações de igualdade num sentido preciso: forte ou fraca, pequena ou grande, nenhuma se reconhece como subordinada a outra. Todas essas questões podem ser entendidas como disputas de jurisdição.” (KRITSCH, 2010, pp. 262-263)

⁸⁶ “No better clue to the nature of the conflict can be found than the first papal process issued against Lewis on 8 October 1323- Lewis was threatened with excommunication for offences under three heads: (i) though his election as king of the Romans had been made in discordia, he had dared to assume the royal title without papal approval;

égide da governança imperial de Ludovico da Baviera de Wittelsbach- após a manifesta ameaça de excomunhão vocalizada por João XXII-, declara e acusa, por intermédio de um manifesto, ⁸⁷as arbitrariedades supostamente cometidas pelo condutor da barca de Pedro.

Após de fato excomungá-lo⁸⁸ em maio de 1323,⁸⁹ o Bávaro, em devolutiva, apresentou um manifesto em Sachsenhausen, no qual desnudava as arbitrariedades de João XXII, a exemplo da recusa em reconhecer aquele que fora eleito pela maioria dos príncipes eleitores em concórdia. Logo, ratifica-se a assertiva de Gilli (2011) sobre a identificação institucional entre a península itálica e o império por intermédio do argumento sustentado por Ludovico e seus apoiadores, bem como da sua capacidade de afirmar-se cada vez mais sobre o trono do Império. Assim, o poderio gibelino alcançava cada vez mais proeminência na Itália, evidenciando o movimento de triunfos e falhas, limites e condições que selaram a constituição política do papado (RUST, 2011, p. 26; GILLI, 2011, p. 267).

(ii) he had performed acts of administration in the realm and the empire, although the empire was vacant and its administration consequently pertained to the pope (iii) he had shown favour to the Visconti of Milan, who had been condemned for heresy, and to various other rebels against the Church” In: OFFLER, H. S. **Empire and Papacy: the last struggle**. Transactions of the Royal Historical Society, vol. 6, 1956, Cambridge University Press, pp. 22-25.

⁸⁷ Referimo-nos aqui ao manifesto em Sachsenhausen: “Nós, Luís pela graça de Deus, rei dos Romanos sempre augusto, propomos contra João XXII que se intitula papa, visto ser inimigo da paz, intensificar e suscitar discórdias e escândalos não só na Itália, o que é notório, mas também na Alemanha. Porque é evidentemente claro que ele é o autor de discórdias e semeador da cizânia entre os fiéis de Cristo. Também é evidente que no mencionado processo que com mais propriedade deve ser considerado como um excess, na verdade, a parte citada foi prejudicada, porque nunca estivemos presentes nem ausentes por contumácia nem tão pouco nenhuma citação a nosso respeito foi feita, segundo estabelece a ordem jurídica. Ele, porém, subverte igualmente os direitos divino e humano, confere arcebispos, bispados e abadias de maneira parcial a pessoas indignas e de qualquer idade não levando em conta o seu comportamento, desde que sejam rebeldes e inimigas do Império, porque declara solenemente que a eleição para o trono imperial deve ser realizada em concórdia e que o imperador deve ser eleito para a maior parte dos eleitores, por exemplo, deve ser eleito ao menos por quatro deles. E contudo, nós o fomos não só pela maior parte, ou melhor por duas partes dos príncipes eleitores como é notório. No entanto, ele considerado temerário, amante da falsidade e inimigo da justiça e verdade, afirma que a nossa eleição foi realizada havendo discórdia (...)” (Apud, SOUZA, 2010, pp. 13-14)

⁸⁸“Nós o declaramos contumaz, tanto por não ter comparecido, quanto por não ter aquiescido aos nossos monitórios e às nossas ordens. Em consequência, nós o denunciemos privado de todos os direitos que poderiam lhe pertencer em virtude de sua eleição. Nós nos reservamos a puni-lo por meio das maiores penalidades, segundo a exigência do caso, se ele não se submeter à Igreja daqui ao dia primeiro de outubro; de mais, nós o proibimos estritamente de tomar, doravante, o título de Rei dos Romanos ou de Imperador eleito, de se ingerir no governo do Reino e do Império; tudo sob pena de excomunhão e de privação dos feudos e dos privilégios que ele tem do Império” (Apud, ARAÚJO, 2019, p. 171).

⁸⁹ Ludovico encontrava-se ocupado em uma Assembleia sediada em Nuremberg, quando foi informado sobre aquela ameaça de interdição. Em consequência, ordenou que o Mestre dos Cavaleiros da Ordem Hospitalária na Alemanha, o Cônego de Praga e o Arcediado de Vitzbourg fossem ao encontro do pontífice, para obterem mais informações sobre o monitório instaurado contra a sua pessoa e solicitar uma prorrogação de prazo. Vencido o prazo e após tentativas falhas de novos acordos, o pontífice apresenta contra o imperador um segundo monitório em que, após ratificar a negligência do sobredito governante em relação aos prazos acordados, mas que, apesar disso, concederia-lhe a ampliação por mais três meses, desde que nesse intervalo renunciasse ao título de Rei dos Romanos, bem como expulsasse os inimigos da Igreja de seus domínios. Desta feita, contrariando as ordenações e censuras pontifícias, estabeleceu novos vicários na Itália.

À vista disso, Rodolfo de Habsburgo continuava refém de Luís IV, o qual apresentou a ele um novo acordo: partilhar com ele a coroa do Sacro Império. Entretanto, a guerra na Itália continuava a correr de forma indefinida, de modo que João XXII, em 1326, enviou à Península reforços bélicos compostos por combatentes francos, sob a liderança do cardeal João Caetano Orsini, com o objetivo de entrar em rota de colisão com os Gibelinos, os quais encontravam-se numericamente em desvantagem, de modo que logo foram subjugados pelos franco-angevinos, os quais conquistaram as cidades de Modena, Parma e Bolonha. Frente a esta situação, o Bávaro bateu em retirada em direção àquela Península e, aos poucos, foi conquistando vários lugares estratégicos.

Durante aquela década, alguns pensadores foram conduzidos pelo papa à corte do Bávaro, os quais acabaram sendo recrutados pelo imperador para somar forças à sua posição, tais contribuições seriam originárias das armas teológicas promovidas pelo pensamento político daquelas figuras intelectuais e religiosas. Dos muitos homens de saber da corte de Ludovico, os que mais se destacaram foram Guilherme de Ockham⁹⁰ e Marsílio de Pádua⁹¹,

⁹⁰ Guilherme de Ockham teve sua formação intelectual na Universidade de Oxford, onde manteve suas atividades até 1324, momento em que a abandonou para se transferir para Avinhão. Lá viveu por cerca de quatro anos, e lá encontrou Bonagrazia de Bérgamo e Miguel de Cesena. Participante ativo no âmbito das querelas em torno da pobreza evangélica, Guilherme posicionou-se ao lado dos Espirituais. Após a derrota de Ludovico na Itália e a resignação do antipapa Nicolau V (1330), Ockham acompanhou o imperador rumo a Alemanha, juntamente com Miguel de Cesena. Em 1333-1334 Ockham escreveu uma obra com o fito de criticar as bulas de João XXII, o *Opus Nonaginta Dierum*, no qual se focaliza sobretudo a bula *Quia Vir Reprobis* (1329), no tocante à pobreza de Cristo e seus apóstolos. Na sequência, ele produziu outros tratados políticos, dentre os quais o *Breviloquium de principatu tyrannico*, o qual se destaca a sua discussão acerca dos limites do poder papal, de modo que o papa não detém a plenitude de poder nem no âmbito temporal, nem no plano espiritual. Afirmar uma teoria contrária é errôneo, pois contraria uma das principais características fulcrais da lei evangélica, a qual se traduz em uma perfeita liberdade. Os limites desse poder perfaz duas noções primordiais: em primeiro lugar, este poder não pode atingir direitos confiados aos imperadores, aos reis e aos fiéis leigos, os quais gozavam antes do Evangelho. Ademais, para Ockham, a propriedade foi introduzida pelo direito humano, tendo como base não apenas as leis seculares, mas também o costume. Ademais, para o frade inglês a concepção de João XII, a qual afirma que a propriedade tem origem divina, existindo desde o estado de inocência, assenta-se como heresia. (FALBEL, 1995, p. 192)

⁹¹ Sua obra principal, denominada *Defensor Pacis*, lançada logo após ao decreto imperial de Sachtelhhausen (1324), causou grande rebuliço, uma vez que foi interpretado como uma obra herética, o que levou a sua condenação em 1327. Nesse aspecto, *"Amongst the best of these was the physician Marsilius of Padua, who ridiculed papal claims in this monumental Defensor Pacis (Defender of the Peace) of 1324, wherein he denied that St. Peter ever held any authority superior to that of the other Apostles or over the Church, and claimed that the emperor had the power to appoint, depose or otherwise punish the pope. John XXII condemned Marsilius in 1327 and was unrelenting in attempts to hunt him down, while in 1343 Clement VI described his work as the worst example of heresy he had ever encountered"* (COLLINS, 2015, p. 281). Portanto, em sua obra ele não aceita a argumentação tradicional que afirma ser a ordenação eclesiástica de origem divina, visto que na Igreja primitiva não havia distinções entre presbíteros e bispos. Nessa seara, foi com o decorrer dos séculos que se instituíram as singularidades, em decorrência de ordem e disciplina. Ademais, conforme Marsílio, é infundada a noção de hierarquia entre os poderes dentro a ordem espiritual, visto que Cristo conferiu a todos os seus bispos autoridade universal. Desse modo, em suma, ele defende que a organização da Igreja não pode ser ordenada conforme a hierarquização feita pelos defensores do papado, visto que o papa, bem como os demais sacerdotes, não são superiores ao conjunto dos fiéis. (FALBEL, 1995, pp. 187-188)

reconhecidamente influenciados pelos Espirituais franciscanos⁹². Com o respaldo desses estudiosos, o imperador apresentou as alegações do papa como um ataque às liberdades do governante secular e uma tentativa de destruir os direitos dos eleitores, dos outros príncipes alemães e, de fato, de toda a Alemanha e de todos os súditos do Império. Desta feita, ao chegar à cidade de Trento em 1327, foi logo aconselhado por Marsílio de Pádua e outros franciscanos dissidentes a publicar um novo manifesto com o fito de elencar as heresias do pontífice, com ênfase em sua recusa à concepção acerca da pobreza absoluta de Cristo e seus apóstolos. Diante disso, o pontífice, naquele mesmo ano, por intermédio da bula *Licet iuxta doctrinam*, condenou à heresia Marsílio de Pádua e outros dissidentes em decorrência de terem apresentado teses heréticas em seus tratados políticos. Assim, João XXII afirmava que, caso não renegassem as suas respectivas teses anti-curialistas, sofreriam a marca da excomunhão, o que, doravante, veio a ocorrer. A estadia de Ludovico em Trento foi efêmera, tendo ele partido, em seguida, para Milão, onde foi coroado por Guy de Tarlat, Bispo de Arezzo, diante da ausência ou recusa do Arcebispo de Milão.

Frente a chegada do Bávaro à Cidade Eterna, e diante do domínio estratégico já estabelecido pelos Gibelinos em pontos importantes da Península, através de um referendo popular, Luís IV buscou obter sua confirmação como rei dos romanos. Em 17 de janeiro de 1328, Ludovico foi direcionado desde Santa Maria Maior até a Basílica de São Pedro. O imperador foi recepcionado de forma solene pelos bispos de Veneza e Aleria, tendo sido delegado a um membro da família dos Colonna- a saber, Sciarra Colonna-, a imposição da coroa imperial sobre a cabeça do soberano. Ademais, os sobreditos bispos, os quais foram excomungados por João XXII, concederam-lhe a unção⁹³. Doravante, foi entronizado e investido como capitão do povo romano e conclamado imperador. Somava-se a este cenário o fato de que, através dos aconselhamentos de Marsílio de Pádua e dos dissidentes de Munique, o imperador ordenou a instauração de um tribunal para discutir acerca da ortodoxia de João XXII, evento o qual contextualizamos no início desta seção. E, frente àquela situação de imputação herética, o santo padre tornou a excomungar Ludovico através de uma bula papal

⁹² Ademais, considera Lagarde (1948): “*Depuis longtemps déjà , on considère comme acquis que l’influence des franciscans spirituels est patente dans de Defensor Pacis*”. Portanto, o autor, em seu texto, coteja alguns elementos importantes que atestam tal influência.

⁹³ “*The emperor, excommunicated by the pope in 1324, still needed an imperial coronation and in 1328 went to Rome, where he proclaimed John XXII to be a heretic and thus self-deposed, and oversaw the election of a Franciscan, who took the name of Nicholas V (1328-1330). He was recognised by William of Ockham and other opponents of John XXII, but the emperor took the unprecedented step of having his own coronation carried out by representatives of the Roman commune, headed by none other than Sciarra Colonna, who had led the attack on Boniface VIII in 1303*”. (COLLINS, 2015, p. 281)

que nunca havia ganhado publicidade em Roma, mas que agora era proferida, contra o bávaro, na Cidade Eterna, precisamente na praça de São Marcel (ARAÚJO, 2019):

[...] o clero de Roma foi informado que dois curadores compareceram diante de Ludovico da Baviera, supostamente Imperador, um em nome do Clero de Roma, o outro em nome do povo; e que aquele do clero propôs acusações contra o papa João XXII. Mas a missão deste pretendido curador era manifestamente falsa, porque os cânones de São Pedro, de São João de Latrão e de Santa Maria Maior que são os primeiros do clero romano, os abades, os religiosos e os frades mendicantes, estavam fora dessa cidade durante vários meses para evitar a excomunhão que nelas pulula. É por isso que eu me oponho ao que foi feito por Ludovico da Baviera, e eu sustento que João é católico e pontífice legítimo, e que aquele que se diz Imperador não o é de fato: mas que ele é excomungado, e todos os seus apoiadores com ele. (*Apud*, ARAÚJO, 2019, p. 177)

Entretanto, para reverter essa situação, Ludovico, irritado e já destemido frente a figura do pontífice, faz publicar uma Ordenança na qual direciona seus argumentos com o fito de ressaltar algumas sutilezas jurídicas, as quais não estavam sendo cumpridas pelo papa. Nesse sentido, o referido imperador tornou pública uma Ordenança, segundo a qual o pontífice teria que fazer de Roma sua residência permanente sem poder se ausentar por mais de dois dias sem a aprovação do Clero local, de modo que:

Se o papa contrariar esta lei, e após ter sido advertido três vezes para retornar à sua cidade metropolitana, se ele recusar obedecer, nós queremos [...] que de pleno direito ele seja privado de sua dignidade pontifícia, e nós ordenamos que seja realizada uma eleição de outro Papa, como se ele estivesse morto (*Apud*, ARAÚJO, 2019, p. 178)

Entrementes, o ápice do dissenso acabou por ocorrer em 7 de janeiro de 1328, quando Ludovico chega à Roma e nomeia um antipapa. Tratava-se de Pierre Rainalluci, o qual ocupava a função de Penitenciário apostólico em Roma e pertencia à facção rebelde da Ordem Menorita. Este também ficou conhecido como Pedro de Corbara, o qual foi posteriormente denominado como Nicolau V, logo após receber o anel e o manto pelas mãos do Imperador, em 12 de maio de 1328. Ao ceder o palácio de São Pedro ao antipapa, Ludovico se deslocou de Roma para a cidade de Trivioli. Ao retornar à Cidade Eterna, ratificou a nomeação do novo papa, entregando-lhe o solidéu vermelho. Este episódio ganhou certa notoriedade pelo seu significado político, uma vez que a partir da entrada de Corbara nas portas da Igreja de São Pedro para assumir a cadeira pontifícia, Ludovico recebera, em compensação, a coroação pelas mãos de Nicolau V. Esse episódio representa, ao menos teoricamente, a concessão da prerrogativa do direito ao Imperador de dizer que sua eleição, por fim, havia sido confirmada por um papa, e portanto, era legítima. Entretanto, Álvaro Pais, como um personagem atento aos confrontos supracitados, posiciona-se como um astuto defensor do pontífice, colocando-se em posição diametralmente oposta ao imperador e seus aliados:

É que o imperador, se é católico, é filho e não superior da Igreja, e tem de submeter a cabeça à Igreja, e não governar a Igreja. É advogado e defensor da Igreja, e não seu

impugnador (Decretais, De Electione, cap. Venerabilem; Clementinas, De iureiurando, cap. Romani princeps). É servo e não senhor da Igreja [...]. Tem também de ser ensinado pela Igreja, e não de a ensinar a ela nem contra ela dogmatizar. De facto, não tem que se intrometer nas questões dos santos dogmas. Nem mesmo para bem da Igreja se deve intrometer na sua organização. Tudo isto guardou o Bávaro tirano, que procede como imperador. [...]. Agora o facto de o Bávaro, alegando o exemplo pernicioso do imperador Otão I, a que chama de seu predecessor, e quem com o clero e o povo romanos depôs João XXII do papado. Este bávaro substituiu-o também por outro, frei Pedro, que mencionei muitas vezes, e do qual ninguém pode dizer outra coisa senão que é o anticristo místico, e não o papa Nicolau como a si próprio se intitula. Também o Bávaro, inchado e obcecado pela soberba ambição do império quis como o anticristo elevar-se sobre tudo o que se chama Deus (2a. aos Tessalonicenses, II; Daniel, IX), porque constituindo-se acima do legítimo papa, que está no lugar de Deus (Decretais, Vt ecclesiastica benefica, cap. Vt nostrum), depô-lo como se fora seu superior. [...] Pôs no lugar santo, isto é, na Sé de S. Pedro, um ídolo abominável (Daniel, IX), Pedro de Cobarria, apóstata dos Frades Menores, fazendo-o bestialmente venerar como papa pelos clérigos e leigos romanos. Este Pedro fez-se chamar Nicolau V. E, assim, o Bávaro, inimigo da unidade da Santa Igreja, semeou com o seu antipapa, na Igreja de Deus, e especialmente em toda Itália e na Alemanha, um cisma enorme que consome muitos corpos e almas. [...]E de facto já triunfa do dito ímpio, o intruso Pedro, que, andando escondido muito tempo nas partes da Toscana e noutros lugares, e reconsiderando por fim em seu coração se proclamou por carta, em meu tempo, ao senhor papa, culpado por tamanha temeridade e maldade e lhe pediu perdão. Por fim, vindo pessoalmente, ou melhor, trazido pessoalmente a Avinhão, confessou a sua culpa e pediu perdão perante o dito senhor papa João e o colégio dos cardeais e na presença do clero e do povo, pela sua intrusão e pelo cisma que fizera na Igreja de Deus, invadindo a Sé apostólica em vida do dito papa João legítimo. Renunciando ao papado que de facto usurpara, encontra-se até hoje cauta e curialmente detido e encerrado numa câmara. (EPI, ART. 39, pp.500-503)

É preciso lembrar, diante das assertivas e considerações que Álvaro Pais tece, que o documento não é uma simples produção do passado para atestar algo à posteridade. É, sobretudo, um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de força que aí detinham o poder. Onde houve afirmação de uma supremacia de poder, como nota-se na passagem supracitada, é onde também, provavelmente, houve a constatação de forças que ameaçavam a existência ou a continuidade daquele *status quo* e os paradigmas que lhe eram correlatos. A existência do discurso eclesiástico e sua construção a partir de suas bases mais sólidas – linguísticas; jurídicas; filosóficas e históricas – aparentemente denota uma sociedade organizada e comandada por uma única forma de autoridade, a do Sumo Pontífice. É preciso encarar, entretanto, o documento como monumento para, enfim, desmontá-lo para desmistificar o seu significado aparente. Dessa forma, o texto produzido por Pais não é inócuo. É inicialmente o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história, da época, da sociedade que o produziram, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver, talvez esquecido, durante as quais continuou a ser manipulado, ainda que pelo silêncio (LE GOFF, 1996). Nesse sentido, ao tratar das intercorrências entre João XXII e Ludovico posicionando-se como apoiador do papado, a produção pelagiana resulta do esforço de um centro de poder em meio às incertezas do século. De modo que, tal texto deve ser compreendido

não só a partir de suas dimensões teológicas e filosóficas, mas, sobremaneira, deve ser entendido numa perspectiva econômica, social, jurídica, política, cultural, mas sobretudo enquanto instrumento de poder. Foi dito, justamente, que o tema da causa eficiente do poder espiritual é um dos temas mais relevantes nos escritos de Álvaro Pais para demonstrar que esse poder efetivamente existe e, conseqüentemente, tem uma origem (SOUZA, 2010. pp. 73-95).

É preciso ir mais longe. Tal produção, mesmo que ao inverso, é o testemunho de um poder polivalente e, ao mesmo tempo, cria-o. Enfim, tendo em conta o fato de que todo o documento é ao mesmo tempo verdadeiro e falso (cf. verdadeiro/falso), trata-se de pôr à luz as condições de produção (cf. modo de produção, produção/distribuição) e de mostrar em que medida o documento é instrumento de um poder (cf. poder/ autoridade). (LE GOFF, 2003) Nesse período, em decorrência da divisão profunda que adentrava o âmbito da Ordem Menorítica, devido à condenação como herética a pobreza de Cristo e dos apóstolos, o atual Ministro Geral, Miguel de Cesena e outros franciscanos que com ele estavam presos em Avinhão, como Bonagrazia de Bergamo, Guilherme de Ockham, Francisco de Ascoli e Henrique de Talheim, em 1328, os quais decidiram fugir para Pisa, cidade em que se encontrava sob a proteção das tropas alemãs. Dessa forma, a fuga de Cesena - o qual seria, logo após este episódio, deposto do cargo de Geral-, e seus companheiros de Avinhão foi claramente possibilitada pela cooperação do imperador, o qual providenciara um navio que os levasse da região de Aigues-Mortes para a cidade de Pisa (MOORMAN, 1968, p.322).

Após a fuga dos dissidentes, Luís IV acabou por encontrá-los em Pisa no final daquele mesmo ano. Foi nesse momento em que o imperador apelou para a redação de um documento intitulado *Gloriosus Deus*, em que destituía o pontífice. Entretanto, ao analisar as entrelinhas e constatar a superficialidade daquela redação, Cesena e seus companheiros forneceram alguns aconselhamentos ao imperador, destaque-se aquele em que enfatizam a necessidade de uma nova redação para aquela ocasião, a qual deveria ser mais fundamentada do ponto de vista teológico, tendo eles fornecido os instrumentos intelectuais fundamentais para resolver esse impasse. A nova redação, portanto, contava com uma nova denominação *Cuntos Populos* e contou com uma ampla difusão por toda a Itália setentrional e Alemanha:

Luís, pela graça de Deus, sempre augusto imperador dos romanos para a recordação perpétua deste acontecimento. A todos os povos, os quais a autoridade da nossa clemência governa queremos permanecer na mesma fé e religião que os diviníssimos santos apóstolos Pedro e Paulo transmitiram [aos romanos, a qual, foi por introduzida, desde então e até agora, religião essa que ensinaram os santos padres], os Pontífices Romanos, legítimos sucessores do mesmo sobredito Pedro, a quem os seguimos em tudo e que a santa Igreja Romana pregou até agora e sabemos que guarda de forma pacífica, da qual, o próprio Filho de Deus, o Senhor Jesus Cristo, é o fundamento perpétuo e estável. [...]. Esta é aquela doutrina da fé, contra a qual, conforme o Salvador profetizou no Evangelho dizendo que, próximo do final dos

tempos , surgirão um pseudo - Cristo e pseudo - apóstolos e seduzirão muita gente , por intermédio daqueles hereges mentirosos que afirmarão que vêm no lugar de Cristo e dos seus Apóstolos e se levantarão contra a Igreja e a doutrina do Senhor , Senhor rogou para que a fé dos seus não lhes faltasse com enganos , mas não hão de prevalecer contra ela , porque o próprio Prosseguindo , nestes últimos tempos, o pseudopapa Tiago de Cahors que se nomeia a si mesmo João XXII , obcecado pela solicitude e pela ambição excessiva das muitas riquezas deste mundo , as quais o evangelho testemunha , sufocam a palavra de Deus , se insurgiu de maneira indigna contra esta saluberrima e preclaríssima verdade da fé cristã e da doutrina evangélica . E entre suas outras várias crenças , doutrinas , feitos e manifestações heréticos se atreveu , inclusive a promulgar três bulas abomináveis e a divulgá-las por todo mundo , nas quais dogmatiza inúmeros erros que se opõem de muitos modos à mencionada fé católica e à doutrina e vida evangélica e apostólica [...]tanto nós quanto a ordem dos Frades Menores interpusemos legítima e solenemente inúmeras apelações dirigidas à santa Igreja Romana contra [Tiago de Cahors] , inclusive por ter defendido e estar empenhado contínua e pertinazmente em defender essas heresias e sustentá-las . (Apud, SOUZA, 2016, p. 300)⁹⁴

O texto era a materialização escrita de atos de fala. A vocalidade mantinha o seu espaço. Claro, os textos provindos da autoridade imperial, fundamentados a partir das autoridades franciscanas, eram capazes de se estenderem, de modo que conseguiam mais proeminência na difusão naquelas decisões. Entretanto, não como substituto dos atos práticos da vida pública, mas com o fito de atender à busca por uma maior densidade moral, de modo a contemplar descrições mais extensas. Não se tratava de apenas localizar e emitir comandos, era fulcral esmiuçá-los e tatear seu fundo moral. O texto foi uma ferramenta para ressaltar os aspectos provindos da infração e do pecado pontifícios. Fazia-se necessário, portanto, utilizar predicativos até então arredados nas entrelinhas para desnudar as propriedades cobertas pela excomunhão. É possível perceber que tanto os textos produzidos quanto sob a esfera da defesa pontifícia, quanto a imperial, apresentam vários vocábulos que, apesar de, a princípio, serem mutuamente excludentes, em uma relação nítida de antagonismo - uma vez que cada um busca a validação e a defesa de seu ponto de vista, particularmente-, é possível perceber um nível interacional e dialógico pungente entre essas duas esferas de argumentação. Logo, ambos os poderes, ao buscarem legitimar a suas respectivas defesas, por intermédio de sua ação discursiva, utilizam-se dos mesmos ideais e, muitas vezes, idênticos termos.

A pedra de toque que é capaz de diferenciar uma argumentação e outra é, certamente, os deslocamentos realizados por intermédio da seleção e rearranjo da ordem e da interpretação das diversas fontes/ referências de autoridade as quais fundamentam os seus argumentos. Nesse sentido, tais estruturas argumentativas ultrapassam os antagonismos, uma vez que elas se

⁹⁴ O texto original e traduzido, em sua integralidade, encontra-se em: Souza, J. A. C. R. O Decreto de Luís IV, Cunctos populos (1328), contra João XXII. In: José António de Souza e Bernardo Aznar (orgs.). *Igreja e Estado: teorias políticas e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)*, 2016, Braga, Axioma, ISBN 978-972-697-252-5. pp. 289-300.

constroem por intermédio da mesma matriz de autoridades textuais, que traduzem-se em uma tradição. A documentação, portanto, desvela os meios disponíveis ao império, em termos argumentativos, bem como nivela as distâncias que separavam os cálculos do poder e a obra política efetivamente alcançada. Isso torna-se relevante uma vez que no ano seguinte, o pontífice retrucou àquelas acusações através da bula *Quia vir reprobis* de Cesena, a qual, de fato, ficou conhecida pelo frade quando ele e seus companheiros encontravam-se em Munique, abrigados no convento da Ordem. Ou seja, apesar do comando de deposição, o pontífice continuava a ocupar o trono de Pedro, de modo que a capacidade decisória do Imperador era desafiada a se converter em voz de comando real (RUST, 2011, p. 26)

Nesse momento, por volta de 1330, Frederico de Habsburgo, principal opositor de Luís IV à coroa do Sacro Império, falecera. Em resultado, sob a ótica do Bávaro, a princípio, estava de fato eliminada a impossibilidade de ele ser reconhecido como imperador pelo papa João XXII, pois o mesmo não poderia mais alegar que ainda havia outro eleitor ao trono. Logo, com o fito de tentar aproximações mais conciliadoras com a Santa Sé e reconhecer a sua confirmação como Imperador por parte da autoridade pontifícia, Luís IV se dispôs a depor o referido antipapa Pedro de Corbara, bem como a renunciar suas acusações contra o Sumo Pontífice, elencadas como heresias, e admitir a sua excomunhão anunciada preteritamente pelo papa, em decorrência de suas desobediências frente àquela autoridade. A despeito de todas essas ações, João XXII não se dispôs, ao menos inicialmente, a acordos, pois, os crimes de Luís IV eram muito graves para serem, de imediato, perdoados e absolvidos.

Frente a esse comportamento do imperador, em busca de aproximações com a Santa Sé, naquele mesmo ano, percebendo a ambiguidade das ações diplomáticas de Luís IV, Cesena recorre à escrita de uma missiva, a *Deprecatorie ad Regem Romanorum et Principes*, em que, fundamentando-se na teoria de Gelásio I acerca das relações de poder, e considerando as heresias de João XXII acerca da doutrina da pobreza de Cristo e dos Apóstolos, pedia a Luís IV que não deixasse de advogar em prol das causas dos Espirituais. Conforme Souza (2016) à primeira vista a carta sugere uma reflexão acerca da questão dualística entre *Imperium - Sacerdotium*, entretanto, prevalece a tese fundamental que sustentaria a contenda entre os Espirituais e a Santa Sé, isto é, as antíteses entre o poder e a pobreza.

Entretanto, é necessário evitar interpretar, em sua literalidade, as várias ameaças dirigidas ao governante imperial e aos seus apoiadores. Muitas vezes, há uma diferença notória entre o imperativo pontifical de controle e a realidade terrena. No fundo, o papado, não podendo se opor às novas e antigas relações de força em que se encontrava, buscou uma solução de

caráter pragmático. Entretanto, por volta de 1331, João XXII buscou uma posição mais conciliadora frente à questão eletiva do Império. Em primeiro plano, ele se dispôs a reconhecer o Bávaro como o imperador, desde que este, primeiramente, renunciasse às dignidades real e imperial. Ademais, requisitava ao eleitor que coagisse Marsílio de Pádua, Miguel de Cesena e seus seguidores a se submeterem à Santa Sé e, caso contrário, o Bávaro deveria expulsá-los de seus territórios. Iniciava-se, portanto, uma longa negociação entre Munique e Avinhão. (MOORMAN, 1968).

Tendo isso em vista, demonstra-se como o papado não fazia letra-morta da lei escrita. Em outros termos, ele a submetia a um universo decisório que tinha como principal característica a sua maleabilidade, que reiteradamente a colocava em um segundo plano dos jogos efetivos do poder. A aplicação da lei estava presente em espaços de negociações e alianças, e mais, marcava sua existência em um constante exame concreto de situações singulares. Ao promover uma expressão jurídica em que a lei e a justiça iniciavam-se no texto escrito para galgar ações vocalizadas, o papado fundamenta um modo decisório que impedia o exercício da prerrogativa de arredar-se aos textos e, dessa forma, de fixar-se e depositar-se externamente às formas de pensar da *persona*.

Em outras palavras, acreditamos na possibilidade de haver, conforme aquelas circunstâncias, o acionamento da lei canônica, mas, suas doses de aplicabilidade, condicionavam-se conforme a experiência política concreta, o que em nada reduz o investimento pontifício nos domínios da lei escrita para reafirmar sua autoridade em nome da Sé Romana. Esse episódio traz a seguinte reflexão à guisa de conclusão deste raciocínio: na ordem jurídica medieval a oralidade está presente em espaços decisórios, e não estava dissociada da dimensão textual, mas procedia de sua existência, visto que a completava por intermédio de sua mobilidade e elasticidade das decisões tomadas e expressadas pela declaração pela voz dos agentes históricos. Ao fundamentar suas decisões e o seu poder a partir da instrumentalização dos textos das autoridades apostólicas, bem como ao utilizar-se das legislações e coleções canônicas, os papas perfaziam o uso das bases legais do direito e da política. Entretanto, existiam limites a esse uso, uma vez que esses fundamentos eram, por vezes, genéricos. Isso significa que, em decorrência da estabilidade que marca essas autoridades textuais, a aplicação da norma estava vulnerável a sobressaltos, alterações na malha política, dentre outros. Em decorrência disso, a voz eclesiástica acabava por ser mutável e maleável, de modo que as tradicionais veneráveis sentenças escritas, outrora proferidas pelas autoridades dos

“Pais da Igreja”, podiam ser contornadas e abrandadas, sem perder o seu caráter de recurso de autoridade. (RUST, 2011, p. 134).

Nesse contexto, para desalento dos Espirituais franciscanos, tal acordo parecia próximo. Então, à guisa de busca por dissuadir o restabelecimento da paz entre Luís IV e João XXII, veio a tona um opúsculo anônimo de cunho político, ⁹⁵escrito, provavelmente, pelos menores dissidentes. As entrelinhas deste documento buscam, para além do efeito supracitado, enfatizar os direitos e privilégios do Império e dos príncipes seculares, bem como remeter críticas à contraditória política de aproximação entre Império e Papado. Conforme Souza (2000), o opúsculo está dividido em duas partes. A primeira parte foi construída com o fito de demonstrar, historicamente, como foram concedidos direitos ao Império. Para isso, em primeiro plano, tratam de refutar a teoria da *Translatio Imperii*, formulada por Inocêncio III na decretal *Venerabilem* (1202), na qual advoga-se que, por intermédio de Leão III (795-816), ao coroar Carlos Magno Imperador do Ocidente (800), foi o papado que transferiu o império dos Gregos para os Germânicos, considerando, deste modo, a Santa Sé como a causa eficiente do Sacro Império Romano- Germânico e a matriz imediata do poder secular e, devido a isso, ele era considerado filho, advogado e protetor da Igreja. Adiante, preocupa-se em refutar diretamente a hierocracia pontifícia e os seus defensores, ao afirmar que, sob nenhuma hipótese, o papa tem o direito de depor qualquer rei, do mesmo modo que não é revestido do direito de destituir o imperador, uma vez que este é o supremo governante da Igreja. Na segunda parte do opúsculo, arrola-se dez argumentos, com o fito de convencer o imperador sobre a periculosidade que aquela situação de amistosidade com a Santa Sé, governada por João XXII representava. A principal tese busca apelar para os aspectos psicológicos e morais da *persona* de Luís IV, como imperador e defensor da fé, para que continuasse a ser coerente com o seu dever e com suas ações pretéritas, lembrando-o, ademais, das suas funções precípua como soberano do império, isto é, ser guardião da verdade e defensor da justiça.

Mas, a despeito das tentativas de conciliação, a concórdia entre Ludovico e João XXII não chegou a se efetivar, uma vez que, não bastassem os conflitos pretéritos suscitados pelas decisões deste personagem, mais um posicionamento, acerca de questões teológicas, veio a lume, trazendo, em consequência, vários dissensos no âmago da hierarquia eclesiástica, os quais tiveram como pedra angular a questão da *visão beatífica* sob a ótica do referido papa. Segundo a sua concepção, a alma dos fiéis que haviam perecido neste mundo, inclusive a dos santos,

⁹⁵ Ver: SOUZA, J.A.C.R. Os franciscanos dissidentes de Munique, Marsílio de Pádua e o opúsculo *Quoniam Scripta Testante*. *Cultura, Revista de História e Teoria das Ideias*. Lisboa, XII, 2000, PP. 287- 306.

seguiriam para a vida eterna e teriam a capacidade de ver Deus, apenas após o Juízo Final, tese que opunha-se diametralmente ao consenso da Igreja acerca deste tema. Conforme o referido pontífice, as almas dos justos antes da ressurreição do corpo, não gozarão da visão intuitiva de Deus.⁹⁶

O detalhe das vicissitudes teológico-políticas desta questão excede a nossa perspectiva. O que mais nos retém é como os personagens, no contexto menorítico e imperial, utilizaram-se desta concepção, por ora, herética, como dispositivo argumentativo para a imputação de heresia ao pontífice. Diante disso, alguns cardeais italianos, sobretudo Napoleão Orsini, enxergaram, ali, uma oportunidade para reunir forças políticas, com o fito de organizar um Concílio Geral, o qual discutiria, novamente, a questão da ortodoxia de João XXII, em decorrência de seu posicionamento sobre a referida *Visão Beatífica*. Logo, o sobredito cardeal buscou apoiar-se em Luís IV, convencendo-o a não renunciar ao Império por intermédio da argumentação que unia o dever do Imperador de lutar pela verdadeira fé, em defesa da ortodoxia, bem como o benefício da disposição dos cardeais para servirem como mediadores entre o rei Roberto de Nápoles⁹⁷ e Ludovico, em seus futuros acordos sobre os destinos políticos da Península Itálica.

Gradativamente, o projeto de materialização de um Concílio Geral foi se consolidando. Em meados de 1334, o Imperador, assessorado pelos frades dissidentes de Munique, endereça uma carta aos cardeais da Alemanha convocando-os para uma assembleia, por consequência das recentes heresias propaladas pelo pontífice, o que não veio a ocorrer, em decorrência do falecimento do segundo papa de Avinhão, em 4 de dezembro de 1334.

⁹⁶ Ver: DYCKMANS, Marc. *Robert D'Anjou, roi de Jerusalem et de Sicile: la vision bienheureuse*. Traité envoyé au pape Jean XXII, Roma, Presses Université Grégorienne, 1970, pp. 9-10. “*Les âmes des justes, avant la résurrection des corps, ne jouiront pas de la vision intuitive de Dieu, elles demeureront sub altare Dei, récréés par la vue de l’humanité de Christ, après le jugement dernier, elles seront placées sur l’autel et contempleront l’essence divine*” (DYCKMANS, 1970, pp. 9-10)

⁹⁷ A oposição ao papado também partiu deste personagem, uma vez que ele, juntamente com sua esposa, já havia demonstrado sua proteção aos espirituais refugiados em seus domínios. Em 1331, João XXII reiterou às regiões da Itália, do reino da Sicília e às territorialidades de Narbonne e Tolouse, as disposições da bula Sancta Romana (1317), no tocante aos beguinos e os frades que optaram por uma interpretação mais rígida da regra de Francisco. Em meados do mesmo ano, ele se queixava ao rei de Nápoles que suas pretensões não se cumpriram pois Roberto se opusera à publicação das bulas papais. Nesse ínterim, o pontífice frisava que em todas as outras territorialidades elas foram publicadas. Ademais, é relevante exemplo de Felipe de Majorca (ou Mallorca) (1288-1342), o qual foi infante e franciscano que serviu como regente do Reino de Maiorca entre 1324 e 1329, sendo o primogênito de Jaime II da Majorca. Esse príncipe concedeu proteção aos espirituais, tornou-se próximo de Ângelo de Clareno, tendo ele sido seu mentor espiritual, a ponto deste príncipe, em 1328, requisitar a João XXII que permitisse que seus partidários (Espirituais) formassem uma Ordem independente. Além disso, ele desenvolveu uma atividade de caráter político favorável à facção Espiritual. Aqui encontramos um bom exemplo de representante do poder secular que se opunha diametralmente à orientação pontifícia associada ao combate à heresia radicada no interior da ordem franciscana (FALBEL, 1995, pp. 179- 180).

3.2.1 Expressão do conflito: Jurisdição e Poder no Estado e Pranto da Igreja de Álvaro Pais

Conquanto as disputas de jurisdição tenham conquistado extensão por todo o período medieval, o seu ponto culminante viria a lume, especialmente, a partir da segunda metade do século XI, por intermédio da querela das investiduras, conforme já sinalizado anteriormente.⁹⁸Na dinâmica política e institucional da península itálica, particularmente, a partir do século X, os bispos gozavam da prerrogativa de servirem como guias da comunidade civil, a partir de concessões de autoridade providas dos soberanos. Tais concessões previam a coordenação da ação política da comunidade urbana, sendo ele considerado o mediador da construção de clientelas vassálicas, de onde surgem os elementos institucionais fundamentais ao nascimento das comunas. Desse modo, sobretudo desde a metade do século supracitado, os limites da autoridade secular na península começaram a se delinear, uma vez que ela dependia, cada vez mais, da mediação provinda das forças locais, principalmente a partir dos altos escalões, nos quais se encontram os bispos. Entretanto, com o *Pactum Clistinum*, também conhecida como “Concordata de Worms (1122)”⁹⁹, acabam por chegar tendências de grande relevância na reorganização do equilíbrio na balança dos poderes institucionais. Nesse sentido, a partir dessa data, o papado e o império firmaram um compromisso no tocante às competências afeitas a cada um em relação à gestão de ofícios, patrimônios e dignidades eclesiais. A hierarquização da Igreja, portanto, galga a reivindicação de um território próprio, bem como o desenvolvimento das prerrogativas da autoridade episcopal. Nesse momento, dificultam-se os acordos entre as duas autoridades- poderes seculares e a hierarquia eclesiástica-, uma vez que se estabelece uma distinção entre os poderes eclesiásticos e *regalia* (poder civil provindo do rei): o bispo depende do rei apenas no tocante ao título de *regalia*; ademais, naquela localidade, o rei não tem mais autorização para controlar a eleição dos bispos. Este privilégio reconhecia ao rei o poder para empossar clérigos e religiosos eleitos em dignidades eclesiásticas. Segundo ele, o monarca podia dispor do anel – símbolo do casamento do sacerdote com a igreja por ele assumida – e do

⁹⁸ A questão baseou-se em um dissenso entre Gregório VII e o Imperador Henrique IV (1056-1196), rei da Alemanha e imperador dos romanos. A disputa entre o papa e o imperador prosseguiu até o estabelecimento de um acordo selado entre Calixto II (1119-1124) e o imperador Henrique V (1106-1125) que colocou fim àquela disputa, através da concordata de Worms. (ULLMANN, 1978, pp. 10-19)

⁹⁹ Segundo a concordata, o imperador renunciava à investidura dos prelados por intermédio do báculo e do anel, mas mantinha-se o direito de vigilância sobre as eleições eclesiais no reino alemão. O imperador conservou, ademais, a prerrogativa de conceder a investidura dos bens temporais (*regalia*) através da imposição do cetro, especificamente na Alemanha visto que na Itália as eleições eram livres e, diante disso, o bispo só prestava juramento de fidelidade ao imperador apenas seis meses após ser consagrado.

báculo – bastão que lembrava um cajado do pastor para simular a autoridade adquirida sobre o rebanho de fiéis. O “cuidado das almas” (*cura animarum*) foi depositado em mãos régias, pois quem quer que conduza uma pessoa [ao ofício pastoral] através destes dois objetos, seguramente reivindica para si toda a autoridade pastoral, desse modo a questão de quem investia o bispo era crítica, pois estava na posição de poder e era visto como sua fonte. A pessoa que entregava os objetos sagrados ao bispo não transmitia somente os símbolos, mas o próprio poder que eles representavam. Logo, quando Calisto tornou-se papa, em 1119, o papado já havia articulado alianças regionais suficientemente influentes para isolar e debilitar a reivindicação imperial de um “direito hereditário” às investiduras (RUST, 2011).

Nessa seara, alianças regionais ampararam a conclusão do *Pactum Calixtinum*. Porém, ao cravar a distinção entre o ofício e o patrimônio eclesiásticos – o primeiro como razão da obediência devida ao papa (pela investidura), o segundo como motivo de lealdade ao rei (pela posse das *regalia*) –, esse *Pactum* teria feito mais do que fechar um círculo de compromissos regionais acerca da gestão da autoridade eclesiástica. Segundo a historiografia, ele reorientou a condução da política papal. Eles estavam livres para depositar maior ênfase sobre os assuntos internos da hierarquia eclesiástica, como a formação dos sacerdotes, o entrosamento com os poderes laicos, a amplitude das isenções monásticas, os fundamentos teológicos das práticas sacramentais e de certas controvérsias doutrinárias. Além disso, o pacto teria realinhado as concepções acerca das relações entre o *regnum* e o *sacerdotium*, não mais antagonistas, mas aliados em certas ocasiões. Os desafios nascidos com a “Reforma Gregoriana¹⁰⁰” teriam, finalmente, ficado para trás. Portanto, a questão das investiduras, a despeito de apresentar-se como um problema limitado a discussão sobre quem teria a jurisdição legítima para executar a nomeação de bispos e investir o clero na função, ilustra, para além disso, uma disputa jurisdicional envolvendo não só o imperador e o papa, como também lideranças políticas locais, com as quais ambas as figuras de poder selavam pactos e alianças. (GILLI, 2011, pp. 23-26).

Nesse mesmo sentido, analisando o caso português, o historiador Joseph Morsel (2008) nos ajuda a exemplificar, até certo ponto, o amplo grau de influência que essas forças locais podiam exercer. Ele fez um estudo mais amplo das relações de poder dessas lideranças locais no seu conjunto, não se limitando à análise do poder régio. Seu estudo nos interessou, principalmente, no que tange aos séculos da Baixa-Idade Média em que se debruça sobre a aristocracia senhorial, edificada com o que ele denominou de aristocracia castelã (MORSEL,

¹⁰⁰ Sobre o conceito de Reforma, precisamente, ver: CONSTABLE, Gilles - *The Reformation of the XIIIth. Century*. Cambridge, 1996.

2008, p. 145). Segundo o autor francês, já nos primeiros séculos da Idade Média, ocorreu um processo de integração da aristocracia laica e da eclesiástica. Primeiramente, o poder episcopal exercido pelos bispos sobre as cidades, promovendo uma forte aproximação entre a Igreja e o rei. O poder régio, ao lado do alto clero, passou a distribuir *honores*, que eram, em certa medida, altos postos dentro da estrutura governativa, partilhando mercês os laicos para ampliar a sua governança. O monarca almejava aumentar o seu poderio militar e o domínio sobre as terras e, concomitantemente, a aristocracia pretendia usufruir das posições superiores conferidas pelo rei. Morsel (2008, p. 62), aponta que as fontes se referiam aos ocupantes dessas funções régias, como *Militia Regnum* e menciona que seus principais membros eram condes, bispos e abades, todos legitimados pelo rei e por meio da chancela da Igreja, tendo sua ação governativa autorizada por Deus. Desse modo, o serviço divino, fosse ele de caráter espiritual ou laico, promovia a integração dos modos de dominação.

Diante das questões expostas, observa-se que as formulações teóricas desenvolvidas pelos frades menores acerca do poder exerceram papel central nos acontecimentos que marcaram os conflitos entre o papado e o imperador, consolidando-se como elemento relevante já antes do século XIII. Diante da atmosfera política de contradições que se apoderaram de Roma na segunda metade do século XI, as alas dianteiras da Sé Romana se viram coagidas a voltar-se para as elites para além do Lácio, em busca de aliados, movimentação essa que impactou fortemente a política internacional. Para o pontífice, ela resultou na aliança com novos apoiadores, enquanto para as elites regionais, alterou-se as condições de exercício das hegemonias locais, às quais foram marcadas por novos protagonistas políticos.

Nesse sentido, vão ocorrer avanços teóricos substanciais no tocante à supremacia do poder, os quais não de ser elaborados, sobremaneira, pelos legistas da Igreja, os quais, naquele período, debruçaram-se sobre a formulação de justificativas acerca da plenitude de poder, frente a um contexto de claras contestações e tentativas de limitação dessa jurisdição. Sob a perspectiva do pensamento político esse período foi marcado, ademais, pela tendência hierocrática, em decorrência de os ocupantes da cadeira pontifícia reivindicarem o controle das suas espadas, a espiritual e a temporal, de modo que reclamavam a jurisdição de fato e de direito sobre a comunidade cristã em sua completude. A construção desse raciocínio político não se deu de forma linear, mas foi constituída nos momentos em que os sumos pontífices buscavam definir, sob bases legais, a proeminência daquele poder. À vista disso, somos conduzidos a um debate que já circulava entre os pensadores políticos medievais, e que se tornou um elemento que soma à ideia de jurisdição: a noção de soberania. Certamente, não podemos empregá-la de

forma dissimulada, uma vez que ela é, para nós, de certo modo, umbilicalmente associada à tradição ocidental do Estado moderno e remonta à fórmula já referenciada por Jean Bodin: “a soberania traduz-se como a capacidade do Estado de exercer o poder de jurisdição exclusivamente sobre determinada configuração territorial” (BODIN, 1994, p. 50).

Desse modo, não tratamos tal concepção como tributária direta dos textos àquela época (moderna), uma vez que a historiografia é certa em dizer que tal ideia já se delineava sob a pena dos juristas medievais,¹⁰¹ fossem eles civilistas ou canonistas, os quais expressavam tal noção ao empregarem outros artifícios léxicos, como *plenitudo potestatis*¹⁰². Ademais, a ideia de soberania ocorria de duas formas. Em primeiro plano, a temática em destaque nos tratados políticos do período era o da distribuição das jurisdições em um sentido restrito, como um direito reivindicado e, por conseguinte, objeto de dissensões na seara jurídica. Em segundo plano, como atributo intrínseco do poder, qualidade política que se manifestava, concomitantemente, como autoridade distinta e independente de qualquer outro poder radicado na Igreja terrena¹⁰³. Salienta-se, portanto, que essas duas instâncias pretensamente universais

¹⁰¹ Conforme David (1954), nos séculos XII e XIII três das noções expressas em francês pela palavra soberania já foram construídas no vocábulo, sendo utilizadas de acordo com a estrutura da sociedade política de sua época. Existiam duas delas, a saber: autoridade suprema e recusa de qualquer intromissão de um superior em uma esfera reconhecida como legítima, se expressam pela mesma palavra: *auctoritas*.

¹⁰² O primado do bispo de Roma e a sua condição como sucessor de Pedro (responsável pela Igreja universal) começaram a ser expressos, ao menos teoricamente, sobretudo, a partir do papa Gelásio I (492-496), o qual empregou o termo *principatus* (principado), que compreendia uma variação léxica do termo *princeps* (o “primeiro”, o “príncipe”). Foi precisamente para constuir a defesa da *Definitio fidei* (“Definição de fé”) do Concílio da Calcedônia (451) contra o édito da União promovida pelo imperador Zenão (482), que o referido papa anunciou que iria passar à posteridade a “doutrina dos dois poderes”: de um lado, a *auctoritas sacrata pontificum* (“autoridade santa dos pontífices”), por outro, a *regalis potestas* (“poder real”). Segundo essa doutrina, os bispos eram dotados de responsabilidades mais elevadas na medida em que deviam prestar contas diante da autoridade divina, pelos próprios detentores do poder real. Conforme a doutrina gelasiana, o imperador ultrapassava em dignidade o conjunto da sociedade, uma vez que seu poder era de origem divina. Entretanto, em matéria de sacralidades, esses imperadores deviam submeter-se às autoridades eclesiásticas, especialmente ao bispo de Roma. A expressão *plenitudo potestatis* sofreu uma evolução desde suas primeiras aparições nos documentos pontifícios até o período em questão. No século XIII, por intermédio de Inocêncio III, tal concepção crescia no âmago da Igreja e acrescentava em seus fundamentos uma leitura mais pragmática em aspectos testamentários. Além de novos usos da *Pagina Sacra*, o referido pontífice consolidava a esfera de ação do papado no interior da sociedade, ao menos teoricamente, ao ampliar seu campo de atuação para os assuntos temporais. Em outros termos, afirmava que a plenitude de poder papal não se restringia mais apenas ao âmbito espiritual, como também ao secular. Segundo as pretensões hierocráticas, nenhum papa sucedia a seu predecessor no âmbito do seu encargo pontifical, na verdade, sucedia a São Pedro de forma direta, sem intermediações. No século XIV tal concepção continua a ser gestada e agora, era utilizada entre teólogos e juristas a fim de aludir a um poder absoluto exercido pelos pontífices quer no âmbito espiritual quer no âmbito temporal (ULLMANN, 1965, pp. 100-105).

¹⁰³ Nesse sentido, os papas teriam adquirido sua singularidade no bojo da sociedade cristã como a imagem personificada de Cristo na terra. Sua *auctoritas*, portanto, teria sido coletivamente experimentada como uma construção moral, como algo que dizia respeito, essencialmente às preocupações com a salvação de seu rebanho. Tendo o ofício papal uma função fundamentalmente soteriológica e teleológica. Não ousamos discordar essas afirmações, mas, o que nos lança provocações é a atitude comum de agir como se todos os aspectos para a reflexão sobre a autoridade pontifícia estivessem contidos e se resumíssemos a esses aspectos. Em detrimento disso, diminui-se drasticamente o alcance do olhar sobre um conjunto de elementos decisivos, a saber a construção social das relações de comando e obediência.

não se reduzem/limitam completamente às instituições que representam. A jurisdição espiritual é delineada por elementos seculares, e vice-versa.¹⁰⁴ Desse modo, em cada um dos foros existem feixes de ordenamentos que lhes ultrapassam, mas que se interligam na realidade concreta dos *corpora* políticos. Portanto, quando tratamos da questão jurisdicional, não existe nenhuma linha de fronteira fixa. Ambos os poderes se movem de uma jurisdição para outra, de um foro para outro, de um ordenamento para outro. (RUST, 2011, pp. 136-139; KRITSCH, 2010, p. 272; ARAÚJO, 2019, p. 188-189)

No campo do poder papal, a concepção de supremacia do poder – tanto de caráter secular, quanto de caráter espiritual – vinculava-se a ideia de que o papa exercia o monopólio, isto é, concentrava em suas mãos ambas as dimensões do exercício governativo. Logo, entende-se, segundo a concepção hierocrática, que o Sumo Pontífice gozava da *Plenitudo Potestatis* em decorrência do poder que havia sido delegado a ele por intermédio das mãos divinas. Na verdade, a titularidade do poder supremo continuava sendo atribuída a Deus, uma vez que o papa manifestava essa autoridade na qualidade de seu representante no reino dos homens.

Esse tipo de raciocínio vigorou em muitos documentos pontifícios sobretudo nos últimos séculos da Idade Média, sendo mais presentes tanto em documentos que tratavam sobre contendas com os poderes seculares, quanto os mais arredados à esfera eclesiástica.

A proeminente atividade canonista engolfada por membros da Cúria era investida pela certeza de que esses homens, em nome da Santa Sé, ocupavam um espaço indispensável nas tarefas de preservação da tradição jurídica cristã. Sua *interpretatio*¹⁰⁵, os textos herdados pelos

¹⁰⁴ “Infinitas inter-relações entre a Igreja e o Estado, ativas em todos os séculos da Idade Média, produziram híbridos em ambos os campos. Empréstimos e trocas mútuas de insígnias, símbolos políticos, prerrogativas e honrarias sempre se realizaram entre os líderes espirituais e seculares da sociedade cristã. O papa adornava sua tiara com uma coroa dourada, vestia a púrpura imperial e era precedido pelos estandartes imperiais ao caminhar em procissão solene pelas ruas de Roma. O imperador usava sob a coroa uma mitra, calçava os sapatos pontificais e outros trajes clericais e recebia, como um bispo, o anel em sua coroação. Esses empréstimos afetavam, na Alta Idade Média, principalmente os governantes, tanto espirituais como seculares, até que finalmente o *sacerdotium* possuía uma aparência imperial e o *regnum* um toque clerical. [...] No início do século XIII, atingiu-se um certo estágio de saturação, quando dignitários espirituais e seculares estavam adornados com todos os atributos essenciais de seus cargos. Os empréstimos entre as duas órbitas, contudo, não se extinguíram nessa época.” In: KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.125.

¹⁰⁵ Queremos dizer aqui, na esteira de Grossi (2016), que a autoridade tem nariz de cera. Equivale a dizer o seguinte: a autoridade de um texto não é algo absolutamente rígida, pelo contrário, tem uma plasticidade, pode e deve - o texto - ser traduzido segundo o clima contemporâneo ao leitor - usuário, o qual pode e deve ser interpretado. Logo, os glosadores, filhos autênticos do seu tempo imprimiram na própria pele a marca dessas angústias e desse desconforto: eles também se viam, assim como os anões, das costas dos gigantes, e estavam conscientes de que o nariz da autoridade devia ser considerado maleável como a cera. Para eles, porém, havia uma complicação a mais - que, por exemplo, não existia para o filósofo ou o literato - e que consistia no caráter jurídico, estritamente normativo, do *Corpus iuris* que funcionava admiravelmente para eles como momento de validade. A resposta dos glosadores e comentadores foi a *interpretatio* no ambiente medieval onde Deus verdadeiro e único criador do direito, o único verdadeiro legislador graças à Revelação e à natureza, ou seja, graças ao direito divino

“Pais da Igreja” deveriam ser tratados com plena devoção. As obras deixadas pelos cardeais Atto (*Breviarium*) e Deusdedit (*Collectio Canonum*), bem como a coletânea formulada pelo bispo Anselmo de Lucca (*Collectio Canonum*), atestam a dimensão da rede de colaboradores assistida pelo papado, as quais assumiu a dianteira na produção do direito canônico e as suas fontes textuais.

Nesse sentido, concordamos com a assertiva de Branco (2002), a qual compreende que ideias e conceitos desenvolvidos nos tratados políticos medievais não surgem ao acaso. Desse modo, a proliferação do estudo dos Direitos Canônico e Civil, que ganha fôlego a partir do século XII, desvela que o interesse pela teorização, ou melhor, tradução das realidades políticas expressa, de certo modo, a sua necessidade de serem teorizadas e racionalizadas. Portanto, mais do que preservar a tradição jurídica, racionalizar o poder governativo foi o fundamento de muitas das glosas que os seus autores apuseram aos seus textos que comentaram. Mas, é essencial entender que para qualquer dos canonistas destes anos, como para nós próprios, essas realidades eram plurais, e correspondiam a um mundo de indefinição que muitas vezes parece ter sido assim criado de forma propositada, para deixar espaço à interpretação e à plasticidade.

Para organizar e aplicar essa racionalização do poder esses estudiosos provindos, em sua maioria, das cátedras de Bolonha a partir de meados do século XII, iriam instrumentalizar o direito romano - e seus vocábulos- para atribuir poderes universais ora ao sumo pontífice, ora

positivo e natural: nesse mundo onde o direito é sentido como algo duradouro, que está além do cotidiano, das suas turbulências e das suas vicissitudes inconstantes; tudo é visto numa abordagem essencialmente interpretativa e *interpretatio* a atividade normativa do príncipe e a da comunidade por meio do costume, assim como é *interpretatio* a justiça feita pelo juiz ou a elaboração teórica feita pelo *magister*. É uma objeção oportuna, corroborada por tudo o que se disse até agora *interpretatio* é a própria ordem jurídica que vive, que se desenvolve lentamente na história é a dimensão vital dessa ordem. Os glosadores colocam-se de imediato no problema das novas estruturas socioeconômicas que a práxis cria segundo suas exigências e que necessitam de uma veste jurídica, estruturas desconhecidas ao direito romano ou desvinculadas dos seus esquemas rigorosos e rígidos. Trata-se de um problema muito presente, e consiste na negação daquela velha fábula segundo a qual os glosadores eram alheios à realidade e exegetas insensíveis pertencentes a um passado remoto. O intérprete tinha, portanto, a possibilidade de fortalecer o direito legal com elementos externos, de colocar-se como mediador entre o reino das formalidades e o reino dos fatos e de criar, assim, novas figuras jurídicas sem comprimir o novo nas estruturas do velho, mas adaptando ao novo - e até mesmo sacrificando os esquemas tradicionais. O direito justinianeu apresenta-se como um recipiente vazio que os novos conteúdos deformam; um recipiente ao qual resta apenas a função de conter o signo da validade, cuja contribuição, em muitos casos, é reduzida a linguagem e a instrumentos técnico - jurídicos refinados. O direito justinianeu, portanto, já se havia tornado um recipiente vazio que podia ser forçado e deformado pelos conteúdos medievais. A ciência jurídica dos glosadores e comentadores quer simplesmente reviver esse texto em nome das próprias exigências; pretende revivê-lo para transformá-lo em regra da própria vida atual. É certo, portanto, que lhe dê - ou que lhe possa dar - conteúdos novos, reduzindo o texto a crisálidas secas.

ao imperador do Sacro Império Romano- Germânico. Desse modo, as universidades iriam subsidiar aos homens o aparato teórico e instrumentos de autoridade ¹⁰⁶que permitiram construir espaços textuais de legitimidade sob a pena de seus estudiosos. A legitimidade era construída sob a estruturação de uma base argumentativa sobre os poderes eficientes que disputavam a supremacia na Cristandade Latina. Nesse aspecto, é praticamente inegável a contribuição das Universidades a tal ponto que Jacques Le Goff, propunha que, num universo marcado pela interdependência e conflitualidade entre os poderes do *Sacerdotium* e do *Imperium*, se deveria incluir um terceiro elemento, o *Studium*. Neste ambiente eram produzidos e traduzidos os vários tratados que seriam utilizados em contendas políticas (mas não só nelas).

No caso dos extensos manuais de direito canônico tão presentes no polo catedrático de Bolonha, a construção de fundamentações sobre a jurisdição pontifícia parece se manter na ordem do dia, especialmente no século XIV, quando João XII já estava em poder da Cadeira de Pedro. Nesse período, portanto, é muito recorrente, nos documentos oficiais, sobretudo eclesiásticos, a busca por fundamentar ou repudiar a jurisdição universal do sumo pontífice. Essa presença tão marcante desta corrente de discussão, passou a se manter como uma das maiores chaves explicativas na historiografia para compreender os conflitos entre o poder secular e o poder espiritual. Usadas como fundamento para explicar a origem da autoridade no próprio medievo, as teorias das Duas Espadas ou a da teocracia papal apareciam como elementos *sine qua non* para se entender a composição da jurisdição dos ofícios políticos medievais e suas respectivas jurisdições. Todavia, é preciso entender que em situações de conflito, eram essas terminologias usadas para fundamentar, e até mesmo engrandecer o poder pontifício, de modo que eram instrumentalizadas como ferramentas de propaganda. O fato é que esses discursos se sobressaíam nas fontes oficiais do período, como as edições dos registros papais ou da diplomacia imperial, fruto do esforço de homens do século XIX. Desse modo, os

¹⁰⁶ A nova ciência é, conforme a expressão de Grossi (2016), ciência de glosadores. Poderia parecer elementar e lógico concluir que se trata de uma ciência de romanistas. Um primeiro dado não pode ser contestado: os glosadores redescobrem conscientemente o Corpus justinianeu, a partir de sua utilização como instrumento de validade. O Corpus iustinianeu, conquanto refletisse uma sociedade, ou seja, uma ordem social e econômica muito diferente daquela da Idade Média tardia, emerge a partir da necessidade de se desenterrar um direito velho sobretudo para se adquirir um suporte de validade. Portanto, eis os nossos glosadores entre a cruz e a espada, entre a dimensão da validade que puxa numa direção e a da efetividade que leva para o lado totalmente oposto. Não é uma situação exclusiva dos juristas, pelo contrário comum a todos os homens cultos medievais que se reportam as dados oferecidos pela reflexão antiga à sua autoridade, e, ao mesmo tempo, estão conscientes da necessidade de superá-los para seguir adiante. É uma das maiores antinomias da cultura medieval, e uma grande dificuldade para o seu percurso.

próprios termos recorrentes nas fontes oficiais, foram utilizados por historiadores, em peso, para dar sentido aos conflitos que entram na cena política.

Ademais, a ideia de uma preeminência eclesiástica na Baixa Idade Média acompanhou diretamente e indiretamente as abordagens históricas preocupadas em analisar os aspectos do poder, da espiritualidade e das mudanças sociais e políticas no Ocidente. Essa análise vem sendo colocada, como um tema que cruza transversalmente as abordagens em torno da espiritualidade urbana e dos movimentos heterodoxos e mendicantes presentes naquele quadrante temporal (séculos XI- XV). Dessa forma, frente ao processo de transformação das estruturas sociais e diante das novas expressões da fé que emergiam, entende-se que a Igreja romana também foi chamada ao movimento de comutação. Os séculos XI-XII, particularizados pelas cidades que conferem nova fisionomia à Europa Ocidental são, ademais, demarcados pela ideia de ‘Reforma da Igreja’.

O que se convencionou, entre os historiadores, a denominar-se de “*Reforma Gregoriana*”,¹⁰⁷ que perpassou o pontificado de Gregório VII (1073-1085), foi considerada uma das maiores expressões de aspiração à reforma política, moral e jurisdicional vivenciadas pela Igreja medieval já no final do século X, mas que galgaram efeitos até os últimos séculos do período histórico em questão. A priori, essa noção tradicional e centralista foi construída, sobretudo, a partir das produções historiográficas de Augustin Fliche (1884-1951), historiador francês cuja inteligibilidade demarcou a consolidação de uma concepção homogênea e unitária de reforma. A perspectiva interpretativa proposta na obra “*La Reforme Gregorienne*”, considerada uma das grandes sínteses sobre o papado na Idade Média, integra o combate à simonia, ao nicolaísmo e, a independência em relação ao poder temporal e a centralidade do papado medieval em um mesmo programa de reformas promovidas pela Cúria romana no pós-an mil. Nesse sentido, a partir deste marco historiográfico, a medievalística, salvo exceções, partilhou da tendência de atribuir à Igreja medieval e aos seus representantes, uma ideia de centralização. Ademais, com essa noção unívoca somaram-se narrativas em torno da “*monarquia pontifícia*”¹⁰⁸ que graças à figura de Gregório VII,¹⁰⁹ diante de sua (suposta) grande

¹⁰⁷ Sobre esse conceito, ver: Chiffolleau, Jacques. Direito(s), In: Dicionário Temático do Ocidente Medieval, p.333-335.

¹⁰⁸ Acerca deste conceito, ver: RUST, Leandro. A monarquia papal (1000-1300): a fundação de um conceito. *Revista Tempus*, vol. 28, n. 38.

¹⁰⁹ A historiografia alinhada às correntes mais tradicionais considera que a “*Dictatus Papae*” (1075), de Gregório VII foi a expressão documental de uma ação de reorganização da Igreja, pela qual o papa pode constituir uma “monarquia” da qual ele é a cabeça. Ver: BAUMGARTNER, Mireille. *L’Église en Occident: des origines aux réformes du XVI^e siècle*. Presses Universitaires de France, 2001, p. 146.

capacidade de ditar a norma e impor sanções aos dissidentes - pôde governar o mundo cristão em sua completude (BOVO, 2012, p. 50-61).

Nesse debate, ainda segundo Fliche, podemos sintetizar a reforma como uma resposta da cúpula papal à “anarquia feudal” disseminada nos reinos cristãos a partir da “ausência” de um poder leigo-temporal Carolíngio¹¹⁰. Um poder, ademais, incapacitado de impor sobre a esfera pública uma autoridade imperial capaz de “domar” as aristocracias laicas. Essas são uma das várias razões macro-históricas apontadas pelo autor para explicar um grande programa papal de normatização das condutas sociais no alvorecer da baixa Idade Média. A ausência de uma liderança política que se instalava das ilhas Britânicas ao Mediterrâneo, portanto, foi considerada, aos olhos do medievalista francês, um fator determinante para a centralização da cristandade nas mãos do bispo de Roma. Ademais, uma outra historiadora francesa¹¹¹ também classifica o Concílio de Roma de 1075 como um marco importante para a caracterização imponente do poder pontifício desde então. Conquanto essa abordagem teórica possa ainda ser avaliada como uma operação de grande porte e importância, ela não consiste mais em um consenso. Em primeiro lugar, enfatizamos que esse modelo interpretativo, ancorado na ideia de institucionalização da igreja romana no pós-ano mil, naturalizou certas categorias políticas, influenciando o modo como pensamos o poder e suas características (RUST, 2009, p. 135-162).

Ademais, Canning (1966) também parece bastante convencido sobre a ideia de que Gregório VII teria se estabelecido como um juiz dos governantes leigos *avant la lettre*. Nesse sentido, o autor argumenta que o simples fato de os representantes do poder secular serem leigos, já era um aspecto que constataria a sobreposição do governante do poder espiritual sobre o temporal. Ademais, o motivo para que Gregório fosse uma espécie de precursor na arte de julgar governantes leigos, foi amparada na redação da *Dictatus Papae*, redigida por Gregório a qual, para o autor, configura-se como uma prova cabal sobre essa forma de autoridade papal. Dentre as vinte e sete considerações que envolvem o texto, Canning cita as principais que

¹¹⁰ De fato, essa incapacidade do poder político imperial pode ser constatada, mas não teria, como consequência, a transferência de uma capacidade política englobante e totalizante para a cúria romana. Em primeiro lugar, isso se explica porque a completude do poder político é inexistente e, portanto, não pode ser transferida. Portanto, ainda na Alta Idade Média, as forças políticas emergentes e protagonistas não tinham condições de iniciar um processo de reconstrução estatal após a desagregação do império romano. Por um lado, as sociedades germânicas zelavam pelo patrimônio de realeza negociada, e, portanto, apta a não cercear autonomias específicas de grupos e famílias; por outro, a Igreja romana não pode deixar de temer a ressurreição de um poder completo e de favorecer ao máximo o particularismo na sociedade civil. Desse modo, uma estrutura teórica universal como o Império, fixou-se muito mais como construção ideal e simbólica do que como uma criação efetiva, uma vez que a Idade Média foi o terreno ideal para a construção de uma miríade de entidades fragmentadas de administração política, que no máximo podiam ser qualificados como reinos, mas não como um Estado (GROSSI, 2016, p. 55).

¹¹¹ Ver: BAUMGARTNER, Mireille. *L'Église en Occident: des origines aux reformes du XVI^e siècle*. Presses Universitaires de France, 2001.

reforçam, ao menos teoricamente, a sua tese que afirma que o papa tinha, plenamente a prerrogativa de interferir em assuntos temporais: a) a sua prerrogativa de conceder a “liberação” do juramento de fidelidade; b) seu direito de excomungar e depor governantes seculares; c) a exclusividade no uso das insígnias imperiais por parte dele.

De forma semelhante, Watt (1988) reúne alguns exemplos da história europeia no século XIII com o fito de comprovar que algumas ações políticas dos papas do período acabavam por instituir, de fato, a lógica da *Plenitude Potestatis*. Nesse sentido, para o autor, se a *Pagina Sacra* revelava expressamente que a Pedro foi conferido o poder de atar e desatar, ligar e desligar as relações entre o Céu e a Terra, isso levava a conclusão lógica de que o papa era o juiz, legislador e príncipe supremo sobre todo o corpo da Igreja, de modo que a autoridade reivindicada e efetivada por Gregório VII foi aspecto fundamental para a constituição da preeminência pontifícia. (WATT, 1988, pp. 381-386; BURNS, 1988, pp. 381-386)

Indo ao encontro a essas referências há uma historiografia cuja preocupação é ponderar sobre a especificidade da experiência jurídica medieval. À exemplo, é coerente destacar as produções do historiador italiano Paolo Grossi (2016), o qual defende, em uma de suas principais teses, a ideia de “incompletude do poder político” como um dos elementos delineadores da especificidade da ordem jurídica no medievo. Para o autor italiano, a historicidade da ordem jurídica medieval repousa, em primeiro plano, pela incapacidade do poder político assumir uma vocação totalizante. Para Grossi, ademais, dentre as várias organizações políticas medievais que disputam a direção da *christianitas*, nenhuma foi capaz de reunir, em prática, a efetividade do poder e a clareza de um programa político englobante. Isto é, não é possível afirmar a existência de um organismo totalitário, naturalmente destinado a controlar, regular os processos históricos- políticos, religiosos, econômicos, sociais - durante este período. Dessa forma, a historiografia vem demonstrando que a sociedade medieval se formou através de uma estrutura jurídica complexa, incapaz de abrir espaços para um poder central. Entrementes, essa impotência do poder centralizado, somada à sua incapacidade de dar executoriedade aos próprios desígnios, resultou em um efetivo particularismo político, econômico e jurídico. Desse modo, há uma vasta rede de poderes periféricos e com isso, uma intensificação da fragmentação dos poderes. A noção Reforma gregoriana, ademais, carrega consigo uma contradição expressiva: uma igreja hegemônica e centralizadora, por outro, novas correntes da espiritualidade laica que fugiam às suas estruturas. Reconhecemos que a historiografia primeiramente citada forneceu contribuições valiosas para se ponderar sobre a política papal na Idade Média, mas para o problema envolvendo a pobreza franciscana e suas

múltiplas interpretações, bem como jurisdições envolvidas, essa chave explicativa não explica por si só. (RUST, 2009, p. 135-162; BOVO, 2012, p.50-61).

Entrementes, para além disso, retomamos a nossa tese de que as disputas de jurisdição envolvem diferentes vínculos que ultrapassam às velhas noções que as concebem como simples estruturas de comando e subordinação. Na verdade, consideramos que, em diferentes níveis, essas questões podem ser entendidas como conflitos jurisdicionais, os quais traduzem o modo como os papas, imperadores ou reis organizaram as suas ambições e objetos na arena política. Os estudos que analisam essas disputas sob a fórmula historiográfica da disputa entre “sacerdócio e império”, de forma isolada, não alçam vôos maiores em direção à concorrência entre os poderes, fruto de um pluralismo jurídico em um mundo político que é, irremediavelmente, policêntrico. Portanto, observa-se a presença de diferentes poderes em concorrência, fundados e incorporados às tensões entre o poder espiritual e o poder temporal. (GROSSI, 2016, p. 105).

Portanto, somam-se, nesse conjunto, também os opositores de João XXII, sobretudo os Espirituais. A prerrogativa exigida pelo pontífice de intervir na eleição e confirmar Ludovico IV como Imperador, agora enfrentava uma conjuntura político-religiosa desfavorável e vários autores contrários às pretensões dele vão mobilizar ideias combativas às suas ações, de forma muito mais pungente do que as do tempo de Inocêncio III, o qual, como já mencionamos, em sua decretal *Venerabilem Fratrem* (1202), afirmava que o papado possuía a prerrogativa de confirmar as eleições do imperador, uma vez que tinha sido o papado quem transferiu o Império das mãos do gregos aos germanos. Sabemos, a despeito disso, que os pensadores do século XIV questionaram essa plenitude do poder papal.

Nachman Falbel (1995) explica esse processo por intermédio de sua tese, a qual sustenta que os Espirituais foram os propulsores de uma nova formulação sobre o poder pontifício. Em primeiro momento, a questão herética no âmago da Ordem Franciscana, vinculada aos espirituais, ansiava por uma Igreja evangélica fundamentada no exemplo apostólico, de modo que essa concepção encerrava um ponto fundamental na contrução dos argumentos que objetivavam por contestar a ordenação eclesiástica, da forma como ela buscava se afirmar naquele tempo. As inquietações partiam de uma concepção cristocêntrica da história e do tempo, uma vez que encontrava na comparação entre o papa angélico - encarnado na pessoa de Celestino V- e o “papa herege”, encarnado por João XXII, isto é, o próprio Anticristo. Ao estabelecer a intimidade exclusiva existente entre Cristo e seus fiéis seguidores (os eleitos), os Espirituais recuperavam a tensão entre a Igreja Carnal e a Igreja Espiritual, tendo como base as

dificuldades enfrentadas por eles. Por isso, a intimidade não se referia a toda a Igreja, mas apenas àquela parcela em seu interior que efetivamente se esforçava por renovar a experiência evangélica tendo como base as experiências de Francisco e seus companheiros no Túgurio, bem como a dos apóstolos a partir da memória testamentária (MAGALHÃES, 2018, p. 267; FALBEL, 1995, p. 178).

À vista disso, veremos como Álvaro Pais ficou reconhecido entre os seus contemporâneos - dentre eles, os próprios espirituais- em função de haver exercido uma atuação bastante ativa na polêmica referente àquelas dissidências elencadas em epígrafe, por meio de sua obra escrita entre os anos de 1330 e 1332, o *Estado e pranto da Igreja*,¹¹² no qual tece diversas considerações ferinas à Igreja e aos grupos sociais de seu tempo. Destarte, um dos aspectos que galgam destaque na obra pelagiana é, justamente, as disputas entre as diferentes jurisdições, a secular e a pontifícia. Nesse sentido, o autor parte de seu presente para efetivar as suas considerações, e esse momento foi marcado por disputas e alianças, as quais envolviam não só o papado e o império, como também os membros da Ordem de Francisco.

Logo, o conflito com Ludovico traduzir-se-á, sob a ótica de Álvaro Pais, em um confronto não só afeito à esfera teológica, como também vinculado à esfera política e jurídica, sobretudo porque os *espirituais* apoiaram o partido imperial, fornecendo à facção gibelina o aparato teológico fundamental para a composição de suas pretensões, as quais, naquele momento, eram voltadas para a averiguação e imputação das dissidências de João XXII, como bem expressou aquele episódio citado anteriormente. Desse modo, os argumentos imperiais contra a jurisdição papal serão estrategicamente associados ao ideal de pobreza franciscano, o qual propiciará ao Imperador e seus apoiadores – *Fraticelli* -, as armas teológicas necessárias para combater os supostos abusos políticos de João XXII, os quais foram elencados pela referida autoridade imperial como heresias.

O intervalo temporal ao qual se circunscreveu a nossa análise tramita entre os anos de 1316 e 1331 e acompanha parte da argumentação política de Álvaro Pais centrada nas grandes questões de seu tempo, por intermédio dela, formulou-se uma versão daquele período,

¹¹² No tocante ao recorte espaço-temporal, esta obra começou a ser redigida em 1330 e foi finalizada em 1332. Como referimos anteriormente, durante este período Álvaro Pais assumiu o cargo de penitenciário (confessor) do Papa João XXII em Avinhão. Enfatizamos que este texto foi revisado, corrigido e ampliado por duas vezes, contando com revisões sucessivas do autor em 1335 em Tavira e em 1340 em Santiago de Compostela. Esta obra foi traduzida, organizada e publicada em Portugal, sendo o trabalho de a organizar em oito volumes, transcrever e traduzir atribuído ao professor e latinista português Dr. Miguel Pinto de Meneses. Este consumado latinista desde 1954 a 1963 já havia realizado idêntica tarefa em relação a duas outras obras do frei Álvaro Pais: O Colírio da Fé Contra as Heresias e o Espelho dos Reis. Atribuiu-se a ele o trabalho de organização e interpretação do texto, a partir de um exemplar da edição de Lião, considerada a melhor das edições impressas do *Estado e Pranto da Igreja*.

em tudo adequada aos princípios fundantes partilhados pelos principais articuladores da causa de João XXII. Soma-se mais de uma década de grandes inquietações trazidas pela obra do bispo de Silves o qual, adiante, promoverá, uma grande argumentação no campo teológico ao defender que o desrespeito às jurisdições pontifícias se traduz em heresia. Esse salto argumentativo fornecerá um instrumento político fundamental nas mãos daqueles que irão operá-lo, isto é, os membros da alta hierarquia eclesiástica vinculados ao papado de Avinhão. Essa abordagem da ótica pelagiana deve ser interpretada, em nossa opinião, como o processo seletivo e criador da representação do passado segundo as exigências e as expectativas de uma memória curialista. A seletividade do texto pelagiano deu vida à compreensão partilhada pelo grupo leal a João XXII a respeito daquilo que se passava com o papado. Ao invés de uma voluntária deturpação da realidade objetiva, a narrativa da vida papal deve ser vista como a “engenhosa verdade criada por uma trama memorialista” (POLLACK, 1992, p. 200-212), conforme podemos atestar no seguinte fragmento:

Vamos, por isso, tratar dos outros dois poderes, isto é, o sacerdotal e o real, sobre os quais incide a minha intenção. Ora, parece a alguns que este duplo poder não houve de ser nem foi comunicado à mesma pessoa; mas, sendo poderes distintos, tiveram de ser comunicados a pessoas diferentes e distintas, o que se vê no estado do Velho Testamento em que o poder régio e o sacerdotal eram atribuídos a pessoas diferentes. Semelhante, também no Novo Testamento vê-se que são comunicados a pessoas diferentes. De facto o poder sacerdotal compete àqueles que na Igreja se chamam sacerdotes ou pontífices, que governam espiritualmente. Quanto a poder real, esse compete aos príncipes terrenos e senhores temporais, que se chamam reis (1ª de Pedro, II), sob os quais existem diversos graus de poderes [...]. E, segundo isto, parece que se deveria dizer que, embora Cristo seja rei e sacerdote, todavia os seus vigários, isto é, os apóstolos e seus sucessores não são sacerdotes e reis, e que, pelo contrário, só lhes compete o poder sacerdotal ou pontifical por concessão de Cristo; e que, se a alguns destes compete o poder régio, isso é por concessão dos príncipes da terra, tal como por concessão de Constantino o pontífice romano tem o poder imperial. (EPI, I art. 49, Vol. II, p. 341)

Desde cedo, os cristãos buscaram no direito romano o equipamento técnico para o direito canônico. Logo, para o bispo Silvense cada poder compõe uma parte fundamental dentro do corpo da comunidade cristã. Nesse sentido, para ele é essencial realizar uma distinção entre as duas *potestas*, uma vez que esse contraste constitui a base que fundamentará a sua argumentação e defesa sobre o primado pontifício. Esse exercício reflexivo sobre a hierarquização das duas instâncias retira a sua seiva das teses neoplatônicas que circundavam em sua época. Pais, portanto, concebe o poder dentro de uma unidade hierarquizada, mas também, ao mesmo tempo, ressalta o valor de cada unidade particular. Desta feita, a existência dos ofícios políticos aparece de forma articulada, compondo uma parte e um todo, ao mesmo tempo. A organicidade da comunidade deve ser entendida como parte da organização do mundo, intimamente ligada à existência de Deus. O mundo, traduzido em um único corpo, deve

se resguardar a autonomia e harmonia entre as partes. Ambos os poderes são detentores de caráter régio, isto é, possuem uma ordenação governativa, vinculada a um dever perante a sociedade cristã, de modo que possuem uma fonte (origem) em comum, pois provém da potência divina. Entretanto, desvela-se as particularidades de cada poder¹¹³ a partir de sua função no corpo da comunidade de fiéis. Enquanto um poder é fundado na instituição humana, o outro, de modo distinto, provém de uma fundação divina. Desse modo, havia uma ordenação postestativa entre o temporal e o espiritual, cada um destinado, respectivamente, aos fins seculares terrenos, enquanto o outro obedeceria a um caráter soteriológico, associado à meta de encaminhar o rebanho dos fiéis em direção à conquista da pátria derradeira.¹¹⁴ Todavia,

¹¹³ Conforme o próprio bispo: [...] para entendimento desta diferença, é de saber que uma coisa se diz espiritual de dois modos. Dum modo diz-se espiritual aquilo que pertence à alma, que é de natureza espiritual. [...] E a alma é espiritual principalmente quanto à parte racional. Deste modo, a ciência e as virtudes dizem-se coisas espirituais. Ora, a este espiritual opõe-se o corporal, isto é, o que pertence ao corpo [...]. E assim, afirmam alguns que o poder dos prelados da Igreja se diz espiritual, porque incide sobre as almas e sobre as coisas que pertencem à perfeição da alma, ao passo que o poder dos príncipes seculares se diz corporal, porque incide sobre os corpos e sobre as coisas que pertencem ao corpo [...], mas esta afirmação parece dúbia. Com efeito, também o poder secular, se for rectamente ordenado, tem como finalidade principal dirigir e levar os súditos à vida virtuosa, a qual principalmente respeita à alma. [...] Na verdade, entre os homens todo o recto pode e deve ter em vista o fim para que o homem é ordenado. Ora, o fim do homem enquanto homem é a felicidade; porém, a felicidade do homem consiste principalmente no acto virtuoso [...]. Eis porque pertence ao ofício deste poder dirigir os homens para tal fim. Mas, porque para a felicidade política principalmente se requerem os bens exteriores que servem a vida corporal, pertence por consequência ao seu ofício o governo quanto às coisas exteriores e quanto aos corpos, sem os quais não se realizam as obras da alma no estado desta vida [...]. E, neste aspecto, parece que o poder secular também principalmente se deve dizer espiritual, tomando-se o espiritual no sentido mencionado.

¹¹⁴ A título de complementação, é interessante pontuar que a própria organização da *Ecclesia*, bem como as hierarquias em que os seus partícipes se localizavam, estavam diretamente vinculados a uma economia cristã de tempo, explicada por boa parte dos pais da Igreja: a escatologia, bem como a eternidade. Bem, sabemos que houve, conforme Koselleck (1979), até o século XVI, a presença no Ocidente de um tempo escatológico. Mas, apesar da espera de um futuro já estabelecido (fim único), Álvaro Pais não esvazia o sentido presente a favor de um futuro definido pela Salvação ou Perdição. Ao contrário, do presente é preciso tirar proveito, uma vez que toda a recomendação acerca da prática da virtude tem como fundamento este tempo da vida terrena (o presente), para se colher os frutos do paraíso (a salvação). Portanto, considerando que para Álvaro Pais a posição ocupada pelo Sumo Pontífice na cristandade não significasse a garantia de uma perfeição em seu *modus vivendi* e que para este bispo as condutas do vigário de Cristo pudessem repercutir e exercer influência na vida de todos os fiéis, a ele deveriam ser reservadas não acusações, mas uma orientação para os seus comportamentos. Uma vez que “Se a cabeça adoecer, os outros membros mui facilmente se ressentem – e, de facto, se o principal pastor adoecer, quem há-de curar as ovelhas?” (EPI II, vol. IV, p. 432-433). Como atestamos através do volume V do EPI, a civilização do Ocidente no transcurso do século XIV, além de ser detratada por seus múltiplos inimigos – idólatras, adivinhos, judeus, heréticos etc. – havia, no interior dela, uma mentalidade obsessiva; uma culpabilização constante que caracterizaram o medo de si mesmo. Assim expressou Lefèvre d’Etaples comentando a epístola aos gálatas (5,16-24): “A vida de um cristão nesse mundo, quando é bem considerada: não passa de uma guerra contínua..., mas o maior adversário que ele tem é ele mesmo. Não há nada mais difícil de vender que sua carne, sua vontade: já que por sua própria natureza ela é propensa a todos os males” (BEDOUELLE, GIACONE, F. *Apud* DELUMEAU, 2003, p. 09). Mas, apesar desses impasses, Álvaro Pais diretamente influenciado pela concepção agostiniana, acreditava que os homens de seu tempo eram peregrinos sobre a terra, a caminho da verdadeira pátria, e que deviam aceitar a íntima dependência que os liga à vida na terra com todas essas dificuldades, para o alcance da vida celestial (DELUMEAU, 2013). O EPI, ao contrário de sugerir uma fuga do mundo, versa sobre nosso dever no quadro dessa existência mortal. Era necessário viver no mundo e ao mesmo tempo, mortificar a carne e vedar-se aos prazeres que este oferecia; por este motivo a eternidade é algo a ser conquistado e alcançado a partir da via terrena. Desse modo, para Álvaro Pais, bem como para outros que foram conduzidos ao centro do “palco macabro” do século XIV, para utilizar uma expressão de Le Goff, este foi um período em que as lamentações e o pranto

baseando-se em um ideal unitário no plano político, reconhece-se a necessidade e estabelecer um acordo conciliatório entre as duas máximas do poder, de modo que se opera uma busca pela reunião entre ambos os gládios, embora de forma hierarquizada:

[...] ambos os poderes régios vêm de Deus, mas de modo diferente, visto que o primeiro vem de Deus mediante a natureza dos homens que os inclina para ele, e mediante a instituição humana que aperfeiçoa a inclinação da natureza, dizendo-se, por isso, poder humano e natural. [...] O segundo vem, por modo especial, de Deus que o institui e transmite, dizendo-se, por isso, poder divino e sobrenatural. [...] O papa tem jurisdição universal em todo o mundo, não só nas coisas espirituais, mas também nas temporais. No entanto, deve exercer a execução do gládio e jurisdição temporal por meio do seu filho o imperador legítimo, quando o haja, como advogado e defensor da Igreja, e por meio de outros reis e príncipes do mundo, como acontece no património de S. Pedro e no reino da Sicília que é reino e património da Igreja, e noutras terras da Igreja por meio de seus governadores. Porque, assim como há um só Cristo, sacerdote e rei, senhor de todas as coisas, assim também há um só vigário geral seu na terra e em tudo (EPI, Vol. II, p. 349)

Cada poder, considerada sua singularidade, constitui parte de um todo. Entretanto, mesmo que constituam particularidades de uma totalidade, cada ofício político está orientado para o *principium unitatis*, submetendo-se a sua unidade primordial que os mantém, conduz e regula. De modo que o uno é pretérito ao múltiplo. Desse modo, ele provém do uno (*omnibus multitudo derivatur ab uno*), e a ele retornarão (*ad unum reducitur*). Todavia, ao mesmo tempo, é importante reiterar a noção de que cada uma das partes constituem uma unidade independente. Frente a isso, havia a necessidade de se estabelecer uma conciliação entre as várias realidades políticas ordenantes, de modo que o princípio fundamental da unidade constitui a pedra de toque das discussões em torno da preeminência de um dos poderes em relação ao outro. E é sobre como se opera essa reunião e hierarquização entre os poderes que combatem, na teoria e prática, as instâncias políticas no medievo, como observa-se no enfrentamento entre João XXII e Ludovico da Baviera.

Conforme Grossi (2016), o apologista Tertuliano (c. 160 - c. 220) havia engajado uma reflexão que, posteriormente, foi engolfada oportunamente pelos medievais: a comunidade de

(*Planctus*) deveriam desvelar-se devido ao diagnóstico alarmante da corrupção dos diversos Estados da sociedade; sendo esta diagnose realizada por Álvaro Pais e os contemporâneos de sua época. Frente a isso, aqueles que experienciaram os excessos de uma humanidade e de uma Igreja terrivelmente pecadoras, demonstraram-se inquietos frente ao estado lamentável da *Ecclēsia* e à corrupção moral tanto entre os leigos como entre os eclesiásticos. Representava, ainda, uma manifestação da temática fundamental da espiritualidade cristã, a renúncia ao homem carnal para ceder espaço ao homem espiritual. Tal ação, operada pelo Espírito Santo, deveria reviver o Cristo no interior dos fiéis, e traria como condição primeira a morte cotidiana dos fiéis, a fim de que o homem exterior deixasse espaço para o homem interior. É preciso ressaltar que a conferência, por Ubertino, de um valor fundamental ao ódio de si como móvel para atingir a perfeição cristã não representava um fato novo no conjunto da produção literária dos Espirituais. Trata-se de uma tônica constante nos escritos franciscanos dos séculos XIII e XIV. O fiel deveria deixar-se absorver, por intermédio do Espírito Santo, pelo amor e pela vontade divinos, realizando a progressiva anulação da própria vontade e o desligamento de si mesmo, de tal modo a não desejar nada além do próprio Cristo.

cristãos é um *corpus*, ou seja, é uma realidade orgânica e unitária, graças a três elementos de coesão: a crença na mesma fé, a esperança partilhada na salvação eterna e a unidade disciplinar. Essa afirmação compartilha de um elemento singular: o fato de, em uma origem remota da consciência cristã, sentir-se-ia a necessidade imperiosa de transformar a comunhão esparsa dos fiéis em uma realidade unitária, inclusive no âmbito da juridicidade. Tudo parece convergir para a tradição. Essa Igreja, como instituição, é romana e, por conseguinte, foi devedora daquela civilização, propulsora do direito romano o qual será, durante todo o período medieval, o sustentáculo para as obras de caráter político. Portanto, essa Igreja herdou de Roma o legado da importância do direito, inclusive enquanto base para se refletir sobre o social, bem como instrumento de poder.

O problema religioso como problema de salvação não se resolve em nível individual, mas numa dimensão tipicamente social. A convicção que prevalece é a de uma imperfeição do indivíduo e de suas forças e a perfeição da comunidade. É apenas no âmago da comunidade sagrada que se constrói a salvação de cada um de seus membros, os fiéis. Diante disso, a eclesiologia aponta para a indispensável reflexão sobre o social, a qual comporta, necessariamente, um raciocínio jurídico. A sociedade precisa ordenar-se, isto é, elevar o corpo social à dimensão da juridicidade, a qual tem uma motivação e uma função claramente ordenadoras e unitárias. Tudo se deve à instrumentalidade que o direito adquire sob a ótica dos homens da Igreja. Desta feita, o Direito Canônico aparece como um instrumento criado para o *homo viator*, que é, por essência, plástico e humano, de modo que não se reduz a normas rígidas e abstratas. A despeito disso, a ligação estabelecida entre o Direito Canônico e a salvação eterna é indefectível, desse modo, pode-se considerar esse traço de imobilidade. Vejamos mais alguns aspectos da jurisdição pontifícia expressos e defendidos sob a pena de Álvaro Pais:

Além disso, deve-se dizer que aquele que subtrai ou nega a jurisdição ou o primado da Igreja Romana ou do Papa, deve ser considerado herege. [...] Causa III, q. VI, cao, Dudumm, Dist. XXII, cap. II e segs., e cap. I v. Qui autem, que diz: “Aquele que tenta tirar o privilégio da Igreja Romana que lhe foi dado pela suprema cabeça de todas as igrejas, cai sem dúvida nenhuma em heresia”. [...] Item, é artigo de fé crer na Igreja católica única, como em ambos os Símbolos, e nas Decretais, De summa Trinitate, cap. I. Porém, esta Igreja não é acéfala, isto é, sem cabeça, porque então, seria uma Igreja morta, e não viva. A santa Igreja de Deus é a congregação dos fiéis como acima se provou e o corpo místico de Cristo, vivo e não morto; logo, tem cabeça. Porém, nenhuma cabeça se lhe encontra nem pode encontrar senão Cristo Filho de Deus vivo, que é a sua cabeça (Ep. aos Colossenses, I, e Ep. aos Efésios, I: “e é a cabeça do corpo da Igreja”, e , depois, dele, Pedro e os pontífices romanos sucessores de Pedro. No Novo Testamento foi comunicado e entregue por Cristo aos apóstolos e seus sucessores, quando lhes disse (Mateus, XVIII): tudo o que ligardes na terra, será ligado nos céus. Realmente, o poder de desligar e ligar é um poder judiciário, que pertence sem dúvida aos reis. Porém, de maneira singular e principal, este poder régio foi dado a S. Pedro e nele a qualquer sucessor seu, e, mais ainda, a toda a Igreja, quando lhe disse (Mateus, XVI): e dar-te-ei as chaves do reino dos céus [...]. O poder do sumo pontífice e vigário de Cristo diz-se pleno [...]. E que o papa tem jurisdição

universal em todo o mundo, não só nas coisas espirituais, mas também nas temporais. No entanto, deve exercer a execução do gládio e jurisdição temporal por meio do seu filho o imperador legítimo, quando o haja, como advogado e defensor da Igreja, e por meio de outros reis e príncipes do mundo, como acontece no patrimônio de S. Pedro e no reino da Sicília que é reino e patrimônio da Igreja [...] e noutras terras da Igreja por meio de seus governadores. [...] Item, faz o apóstolo dizendo na primeira (carta) aos Coríntios, VI: “Não sabeis que havemos de julgar os anjos? quanto mais as coisas do século?”. Assim também o apóstolo é alegado por Inocêncio III no predito cap. Per uenerabilem [...] Item, o apóstolo na primeira (carta) aos Coríntios diz que, quando a Igreja tem questões por coisas do século, constitui para as julgar os que são menos considerados, isto é, os leigos segundo o Arcediago, que não curam das coisas espirituais. Portanto, intromete-se na coisas temporais. B. Item, o gládio de Pedro é gládio temporal. Mateus, XXVI, diz: “mete a tua espada na bainha” [...] Item na família de Cristo havia dois gládios. Lucas, XXII “Eis aqui duas espadas”, nas quais, segundo os doutores, se entende a dupla jurisdição, como se anota nas Decretais, De iudiciis, na glosa. A favor disto fazem a Dist. X, cap. Suscipitis, onde diz “a lei de Cristo submete-vos ao poder sacerdotal e sujeita-vos a estes tribunais” [...]. Item, o papa priva os reis dos seus reinos e o imperador do seu império (Causa XV, q. VI, cap. Alius; Decretais, De electione, cap. Venerabilem; Dist. XCVI, cap. Duo sunt, cap. Si imperator; Clementinas, De iureiurando, cap. Romani principes; e Decretais do liv. sexto, De re iudicata, cap. Ad apostolicae. [...]. Item, Cristo usou os dois gládios [...]. Ora, Cristo constituindo Pedro seu vigário não lhe dividiu a jurisdição que tinha; entende-se que lhe concedeu completa como a tinha. [...] Item, o papa é vigário não dum puro homem, mas de Deus [...]. Ora, ao senhor pertencem a terra e a sua plenitude (Salmos, XXIII; Dist. VIII, cap. Quo iure); logo, também pertencem ao papa a terra e a sua plenitude. Item, assim como há um só Deus, uma só fé e, como acima se disse, um só vigário de Deus, assim também há uma só jurisdição primária da cabeça, da qual necessariamente emana toda a jurisdição (EPI I, art. 38, pp. 491-497; EPI I, art. LII, v. II, pp. 353-358; EPI, art. XIII, v. I, pp. 349-350).

A própria Bíblia, nesse sentido, tem sua complexidade jurídica, o que pode ser evidente no Antigo e Novo Testamento, mas também na Carta aos Romanos, diante da exposição paulina do modo de vida cristão ali expresso. Ademais, estavam presentes os comentários que explicavam a fé cristã na forma de lei por juristas de considerável reputação. Portanto, o bispo esteve influenciado diretamente pelos conflitos de sua época, e encontrou a solução, primeiramente, a partir da fundamentação e justificativa da soberania do poder pontifício por intermédio do direito romano como elemento de suporte do direito canônico. Aquele princípio da unidade aparece como, senão, o principal fundamento filosófico que compreende que os demais ofícios políticos estão submetidos à orientação da cabeça do corpo da Igreja, o Sumo Pontífice. Haurindo-se na doutrina paulina da relação Cristo-Cabeça ou Igreja-membros (1 Cor 12, 12; Cl 1,18; Ef 5, 23; Rm 12,4-5) de acordo com Álvaro Pais havia uma economia entre o Cristo enquanto cabeça ordenante e a Igreja composta pelos fiéis, pois “[...] a plenitude do poder reside naquele a cujo juízo deve ser levado todo o negócio árduo, ambíguo ou difícil tanto no espiritual como no temporal; ora esse tal é o papa. [...] [o papa] é simplesmente superior e monarca de todos [...]” (EPI, v. I, p. 443-449). Logo, a soberania secular é válida somente enquanto representante de parte da Igreja. Esta representa o único e verdadeiro império sob a perspectiva teológica, visto que é nela onde ocorre a interlocução de todos os poderes, de modo

que cada um é apenas parte integrante do poder Divino, o qual é único. Em decorrência disso, o sucessor de Cristo, ou melhor, o seu representante, exerce o principado único sobre a humanidade, sendo ele o seu supremo legislador e juiz sobre todas as causas. O Pontífice é síntese de poderes na Igreja; possui uma *plenitudo potestatis*, de modo que a documentação pontifícia simplesmente o ato que formalmente a exprime e a realiza, ou seja, é o espelho de um personagem que é - conjuntamente - governador, juiz e legislador supremo na Igreja e cujos atos podem ser - ao mesmo tempo - ato administrativo, sentença e lei.

Em relação à essa ordem, entende-se que o Papa, assim como Cristo, ocupou o vértice da organização eclesial, isto é, a cabeça do corpo da Cristandade¹¹⁵. Para Álvaro Pais pode-se comprovar que o grau do poder régio-espiritual possuído pelo papa é o máximo ou supremo porque: a) todos os fiéis ou infieis, clérigos ou leigos estão sob a jurisdição dele. B) Todo poder, dado por Deus aos homens para o governo deles, seja espiritual ou temporal, está nele contido. C) Todo poder existente na Ecclesia dele provém. D) Nenhum outro poder humano é maior do que o dele. E) Não pode ser limitado ou julgado por nenhum outro ser humano, pois só cabe a ele realizar estas ações. É por isso que se afirmava que o papa tinha a plenitude de poder, a qual é necessária a salvação de todos os homens (EPI II, vol. III, art. 58, p. 121). Conquanto a leitura tradicional acerca da superioridade do espírito sobre o corpo seja fundamental para compreendermos o que ele estava a dizer, não podemos a encurralar apenas dentro do âmbito filosófico e teológico. Isso se justifica uma vez que a sua argumentação tem, sobretudo, uma tonalidade política, isto é, sempre se assenta na superioridade pontifícia em relação ao imperador. Entretanto, é preciso cuidado. A defesa do primado pontifício não impera em uma exclusão da autonomia do poder secular. Conforme o autor, ambos os poderes devem ser distinguidos em razão de um ordenamento celeste, de modo que essa separação se limita à maneira em que esses poderes devem ser empregados e exercidos.

Como pudemos atestar, no âmago dessas relações havia dissensos constantes, mas que não eram capazes de ser entendidos pelos estudiosos, nem mesmo por Álvaro Pais, como oposição sistemática entre um poder e outro, isto é, de modo excludente. É o que observamos na seguinte passagem:

É que o Bávaro tirano, que procede como imperador, teve o senhor papa João XXII como verdadeiro papa, chamando-o como tal, pedindo-lhe, como verdadeiro papa em suas cartas e por seus procuradores a confirmação, a unção e a coroação, e obedecendo

¹¹⁵ O Apóstolo Paulo, chama a *ecclesia* de “Corpo místico de Cristo”. É vista e considerada como um corpo, porque é visível na união orgânica de seus membros; mas é místico, porque a única vida que atravessa esse corpo é uma vida divina, a vida de Cristo que, para Paulo, era Deus e homem ao mesmo tempo. Daí que a condição da *ecclesia* cristã se expressa a partir dessa dupla natureza terrena e espiritual, pois, ela é o Corpo de Cristo e Cristo é homem e Deus.

durante algum tempo às suas letras. [...] É a favor disto a regra segundo a qual o filho deserdado, depois de aprovar o testamento do pai, não o pode impugnar, e o argumento de que a acção extinta não revivesce. Com efeito, se alguém não consente em palavras, mas consente em acto, não pode contradizer (EPI I, v. I, art. 35, p. 375)

Conforme vimos anteriormente, enquanto Ludovico e Frederico se degladiavam por intermédio das espadas, em busca da coroa imperial, ambos buscaram, concomitantemente, o apoio do papa – que lhes foi sucessivamente negado. Mesmo após Ludovico ter derrotado Frederico, na batalha de 1322, este enviou seus oficiais da corte ao cardeal de Poyet para solicitar um armistício e a sua coroação. Nesse sentido, ressaltamos que a resposta indicava que no momento em que houvesse um Imperador legítimo a Igreja reconheceria e manteria seus direitos, mas que ela não poderia tolerar que seu governante secular que defendesse e favorecesse os hereges [gibelinos].

[...] Declaro três coisas: primeira, que há, absolutamente, um só principado da polícia (sociedade) cristã (...). Deste modo também importa que no principado cristão haja um único primeiro príncipe que rege move ou governa toda a polícia (...). Na verdade, o sumo Pontífice enquanto sumo pontífice, deve essencialmente e por si conduzir o povo cristão à vida virtuosa, à graça, e à caridade no caminho terreno, para que o povo, por fim, possa chegar à glória na pátria celeste. (...) Logo, ao sumo pontífice compete conhecer dos actos humanos, julgar e corrigir os costumes e infligir penas. (EPI I, Art. 40, 1997, v. I, pp. 509-513)

Nessa esteira, a *plenitudo potestatis* defendida pelo frade não se fundamenta na exclusão de um dos poderes em detrimento do outro, mas se funda a partir do modo como eles se organizam dentro daquela sociedade. O que observamos, portanto, é uma concorrência entre aquelas jurisdições.

Ademais, o bispo silvense e sua trajetória são capazes de conferir evidência a outros aspectos que precisam ser sublinhados. Não devemos alçar a ação desses apoiadores do papado a um nível ideal, neutro e impessoal, justamente porque exercer tais funções não condizia com desempenhar uma representação política palmilhada pela neutralização de interesses pessoais. Ao contrário disso, os homens da Igreja, tal como Pais, ultrapassam a limitação como instrumentos subjugados à Cúria e enviados para as cenas conflitivas para estender a esfera decisória papal, uma vez que suas ações podem ser vistas, em nossa concepção, como instâncias decisórias incorporadas, compatibilizadas e toleradas junto ao papado, em decorrência de fatores fundados, também, em um nível pessoal do próprio bispo (RUST, 2011, pp. 190- 193).

Percebemos, portanto, as premissas sobre as quais seu discurso político - cuja ideia também fora elaborada a partir de uma narrativa destinada a criar identidade e estabelecer consensos-, era efetivado. Ou seja, buscamos compreender a obra dele como resposta aos

enfrentamentos políticos em que esteve envolvido. Buscamos, assim, investigar as estratégias argumentativas mobilizadas pelo autor e compreender quais objetivos orientavam a defesa de suas ideias. Para isso, tornou-se fundamental considerar o contexto em que ele estava inserido, os argumentos que pretendia sustentar e as práticas ou normas que procurava legitimar- ou contestar - de acordo com as circunstâncias enfrentadas. Conforme ratificado por Merleau-Ponty (2002, pp. 90-156), o pensamento não permanece exíguo às significações que ele deliberadamente pondera ou reconhece. Na verdade, os contatos estabelecidos por qualquer pensador com o mundo antecedem à introspecção, isto é, ao *cogito*. Nesse sentido, entendemos que as percepções de Álvaro Pais sobre o poder ou sobre a pobreza revestem-se de uma rede de intencionalidade nivelada pelo mundo percebido, e é conjugada por significados já existentes que as operações da racionalidade recuperam e interiorizam a partir da percepção. Colocada sob este prisma, nossa presente discussão entende que seu pensamento é galvanizado não só por uma ontologia primordial, mas, também e, sobretudo, por relações do presente, da anterioridade e do porvir, de modo que essa infinitude de interações acaba selada pelo poder e pelas assimetrias da vida comunitária.

Assim, nivelamos a nossa reflexão a partir do entendimento de que as modalidades de percepção do frade franciscano são profundamente marcadas pelo dinamismo das relações de poder inevitavelmente dotadas de historicidade. Com efeito, ao analisar o poder na ótica pelagiana, não se deve problematizá-lo como uma potência a-histórica, mas como um elemento estratégico e provisório, provindo de relações coletivas, a exemplo de situações complexas instauradas por relações moventes e assimétricas. Desse modo, a busca de Pais por enfatizar a origem e a finalidade do poder espiritual demonstra como alguns agentes, para além do próprio papa, engolfaram uma interpretação do direito canônico e suas bases textuais correlatas a partir do presente, momento em que se reconstruía e se reelaborava a operação desse direito, o qual era (re)adequado a cada aplicação¹¹⁶. (RUST, 2011, pp. 47; 303-310)

¹¹⁶ Conforme Grossi (2016), Yves de Chartres (1040-1115) já havia asseverado que a ordem canônica perpassava por duas reflexões em sua aplicabilidade: a necessidade e a utilidade. O primeiro era revelado pelo próprio verbo divino, como algo eterno e imutável. Já o segundo, era formado por um conjunto de regras acumuladas na vida histórica da Igreja. Quase sem reservas, este constitui boa parte do direito canônico e é um material jurídico de grande elasticidade nas mãos do superior eclesiástico, seja ele o pontífice, um bispo ou juiz canônico, em sua função de aplicar o direito, adaptando-o às situações concretas das circunstâncias históricas em que estiverem inseridos historicamente: “Entre os comandos que impõem ou vetam um comportamento, alguns são móveis; outros, imóveis. É imóvel o que é sancionado pela lei eterna, cuja observância (ou inobservância) confere (ou tolhe) a salvação. E móvel o que a lei eterna não sancionou, mas no decorrer da história humana foi sucessivamente identificado como instrumento de salvação- embora não imediato nem direto- porém útil ao fim de garantir um acesso mais seguro a esta”.

Conforme os estudos realizados entre as décadas de 50 e 60,¹¹⁷ não se tem mais dúvidas de que frei Dom Álvaro Pais nasceu entre os anos de 1270 e 1280 na região em Salnés, na província de Pontevedra, pertencente à arquidiocese de Santiago de Compostela, na Galiza.¹¹⁸ As origens de Álvaro Pais são delineadas por algumas intercorrências, pois ele era filho ilegítimo e talvez, por este motivo, não quisesse, ou não via interesse, em ser muito preciso quanto a sua nacionalidade (CALVET, 1968). Embora fosse bastardo, concorda-se que este pertencia a uma família nobre, dos Gomez Chariño, sendo filho de D. Payo Gómez Chariño (c.1220- 1295). Em relação à linhagem materna, Álvaro também tinha origem nobiliárquica, uma vez que sua mãe pertencia à família Fernández Sotomayor, tendo dedicado a sua principal obra, o EPI, a um membro desta família, o cardeal Pedro Gómez Barroso (VÁZQUEZ, 1972).

Em decorrência de sua origem bastarda, Álvaro foi destinado à carreira sacerdotal e, provavelmente, deve ter frequentado a escola catedralícia de Compostela, tendo ali galgado

¹¹⁷ Dentre os principais autores especialistas desta matriz estão: António Domingues de S. Costa (1966), Alejandro Amaro (1916), J. Calvet de Magalhães (1968) e J.F. Ogando Vasquez (1940).

¹¹⁸ António Domingues de Sousa Costa, ao redigir o Estudos sobre Álvaro Pais (1966), discute o problema da nacionalidade de Pais, chegando às mesmas conclusões de Calvet (1968). No entanto, o padre não se limita a argumentar sobre a origem galega do bispo de Silves, além disso, ele indica o lugar específico de sua origem: Salnés, na região de Pontevedra, diocese de Santiago de Compostela. Este apontamento é fruto da interpretação da bula da dispensa de ilegitimidade concedida a Álvaro Pais por João XXII, para ascender à dignidade episcopal. Diz a referida bula (segundo a leitura de Costa (1966, p.75) consoante o registro do Archivio Segreto Vaticano): “*Dilecto filio Alvaro Pelagii, Carino de Salues, ordinis fratrum Minorum professori, salutem, etc.*”. Costa, interpretou que Salues consistiu em uma indicação de lugar, a região de Salnés, como foi dito anteriormente. A Galiza é uma região que constitui uma comunidade autônoma no noroeste da Espanha. Reúne as províncias de Lugo, La Coruña, Pontevedra e Ourense. Sua capital é Santiago de Compostela. (Também pode ser chamada de Galícia, porém existe outra região, com esse mesmo nome, situada entre a Polónia e a Ucrânia) Isso gerou certas confusões entre os estudiosos sobre os aspectos biográficos do frei, uma vez que. Nicolas lung (1931), acreditava que a Galiza pertencia à Portugal: “[...] *est né dans la province de Galice à San Payo, et c'est pourquoi ses concitoyens l'appelèrent Alvaro Paez. Dès lors, quand Pelayo écrira qu'il est de nation espagnole, il faudra entendre le mot "hispanus" dans le sens qu'il avait au XIVe siècle où il s'appliquait à tout la péninsule ibérique, car de fait la Galice se trouvait en Portugal [...]*”, In: **Un Franciscain Théologien du Pouvoir Pontifical au XIVe Siècle: Álvaro Pelayo Évêque et Penitencier de Jean XXII**. Paris: J. Vrin, 1931, p. 7. Desse modo, os autores posteriores a lung apoiaram-se nas fontes pelagianas para sustentarem suas teses. Ainda segundo estes textos, como o Espelho dos Reis, surgiram outras conjecturas que corroboram a origem galega do bispo. Segundo a análise de Magalhães (1968): Com efeito dirigindo-se a Afonso XI de Castela no seu Speculum Regnum, Álvaro Pais afirma: “...Quando eu era menino, observei, em teu avô, o ínclito senhor rei Sancho, que me alimentava, que expulsou o demônio e deixou curada a uma mulher endemoninhada...”. Este rei Sancho era Sancho IV de Castela, avô de Afonso XI, que reinou entre 1284 e 1285. (...) Se Álvaro Pais era português e nascido em Santarém, como se explica que frequentava, quando criança, a corte do rei de Castela? (MAGALHÃES, 1968, p. 14). Esta passagem referenciada pelo especialista é fulcral, pois, desvela-se como uma informação sobre a infância de D. Álvaro Pais, momento em que vivera na corte do rei Sancho IV de Castela (1284-1295), que o alimentou, o educou e o sustentou: “*De facto, quando eu era menino, observei, em teu avô, o ínclito senhor rei Sancho que me alimentava, que expulsou o demônio e deixou curada a uma mulher endemoniada que o insultava [...]*”. (ER, v. I, 1955, p. 55). Este é um outro fator que demonstra que as origens de Álvaro Pais não poderiam ser portuguesas. Ademais, no Espelho dos Reis, ele não só faz referência ao rei Afonso XI de Castela (1311-1350), como também dedica ao monarca esta sua obra, chamando-o de *domino meo naturali*. Isso levou a conjecturar que Álvaro Pais se considerasse como seu súdito, declarando, portanto, a sua pertença e origem como diretamente vinculadas ao reino de Castela. Segundo esta interpretação, o franciscano, portanto, se declarava natural das terras sujeitas ao domínio da coroa castelhana (COSTA, 1966).

uma formação cultural e filosófico-teológica com o escopo de exercer o seu ministério, tendo sido ordenado à ordem sacerdotal por volta de 1293-1296. Supõe-se que aqueles que cultivavam alguma proximidade com o nosso bispo estavam cientes de suas pretensões em ascender à hierarquia eclesiástica. Diante disso, encaminharam-no para Bolonha, onde obteve doutoramento em *In utroque iure* (SOUZA, 2009). É possível arrolar alguns artigos do EPI nos quais podemos encontrar referências à Bolonha, demonstrando que nosso autor lá esteve:

[...] Isto observa-se mal em Bolonha, onde o Arcediago de Bolonha que dá as licenças exige e recebe de qualquer doutorando ou licenciando 25 libras pela licença. Portanto, também tu pecaste em Bolonha, embora por graça especial eu não lhe tenha pago senão 15 libras [...] (EPI I, Art. 34, Vol. V, p. 341).

No entanto, não se sabe se durante esse tempo de seu doutoramento e em que lecionou em Bolonha esteve em outros lugares na Itália. Álvaro viveu um momento de grande fluxo e imponência dos eclesiásticos juristas, os quais souberam criar, junto às Cúrias pontifícias e régias/imperiais o seu próprio lugar de poder e harmonizar práticas, procedimentos e simbologias associadas ao poder governativo da sociedade cristã.

Em Bolonha encontramos legistas e canonistas que se identificam como anglos, franceses, hispanos, húngaros, itálicos; em Palência fora a invasão dos mestres italianos; em Paris a mesma realidade “cosmopolita”; na Cúria romana o mesmo fervilhar de indivíduos de diversas proveniências, que com este tipo de circulação e com o acréscimo de importância do sistema de representação por meio de procuradores e advogados virá a ser responsável pela unificação das formas e procedimentos de governação e burocracia (BRANCO, 2002, p. 23). Ainda conforme Branco (2002), sob o ponto de vista de suas carreiras eclesiásticas, todos eles, praticamente, acabaram por ser nomeados bispos de uma diocese na Península Ibérica e no caso de Álvaro Pais, acabaria por ser nomeado bispo de Silves, em Portugal.

Há registros de seus passos em 1304, quando por volta dos 40 anos de idade, filiou-se à Ordem dos Frades Menores, sendo recebido por frei Gonçalo Gómez.¹¹⁹ A admissão na vida menorita, traduziu-se como um momento significativo na história de nosso frei, que lançou mão de todos os seus bens de raiz, de honrarias, títulos e outros privilégios (SOUZA, 2009).

Parece-nos que Álvaro Pais viveu muitos anos na Itália a partir da data de sua filiação à Ordem Franciscana. Costa (1966), considera que a estadia de nosso biografado no convento em

¹¹⁹ [...] Frei Gonçalo de santa memória, hispano da província da Galiza, nobre pelo nascimento, mas mais nobre pela vida, costumes e pobreza evangélica, verdadeiro frade menor ardentíssimo zelador da regra e dono da pobreza (Mateus, XI) e da humildade do Senhor, com quem na casa dos frades de Luca lavei escudelas na mesma pia, mestre realíssimo de Teologia nas palavras e nos actos, um dos maiores letrados do mundo no trívio e no quadrívio [...] e nosso ministro-geral, eliminou em sua vida toda a propriedade em toda a Ordem [...]. (Cf. EPI II, Art. 67, vol. VII, p. 283).

Assis vigorou durante o pontificado de Clemente V (1305-1314), portanto, até antes de abril de 1314, data de falecimento deste papa. Ademais, também viveu nos conventos da Custódia de Perusa, pertencente à província de Assis. Quando já era menorita professo, ensinou direito canônico em Perusa, no convento dos Dominicanos (EPI II, art. 42, v. IV, p. 431). Ademais, também habitou como membro da comunidade, no ermitório de Cibottola (COSTA, 1966).

É provável que D. Álvaro também tenha estado em Milão em 1311, pois no início deste ano Henrique de Luxemburgo (1308-1313), imperador romano-germânico, foi coroado: “[...] No entanto, o mui católico Henrique, que eu vi, recebeu-a (a coroa) em Milão na Igreja de S. Ambrósio no tempo do Papa Clemente V [...]” (EPI II, Art. 39, v. V, p. 263). Mas, é apenas a partir de 1328 que temos informações mais precisas a respeito das atuações de Álvaro Pais. Na Cidade Eterna, o frade estabeleceu residência no convento de Araceli, e é provável que se mudava com frequência de convento, e neste mesmo ano, possivelmente andou pelos conventos de Roma e do Lácio, posteriormente chegando à Úmbria (COSTA, 1966).

Neste momento, o então papa, João XXII, foi informado da chegada de Luís IV a Roma e lançou um interdito àquela cidade, ordenando ao bispo de Viterbo-Toscana que o aplicasse rigorosamente (SOUZA, 2009). Naquele momento em que Luís IV chegou a Roma em 1328 fazendo-se coroar imperador já no mês de janeiro, e Pedro de Corbara (o antipapa) foi nomeado também em Roma em maio do mesmo ano. Sobre este evento, o Bispo silvense considerou:

“[...] No tempo em que eu escrevo esta obra ele (Luís IV) depôs, de facto, pública e solenemente na Cidade, com o povo e clero romanos, o senhor papa João XXII, lançando-lhe o título de heresia [...] substituiu-o por outro, frei Pedro [...] e do qual ninguém pode dizer outra coisa senão que é o anticristo místico e não o papa Nicolau como a si próprio se intitula” (EPI I, art. 39, vol. I, p. 102).

Nessa mesma esteira argumentativa, ainda considera não apenas Pedro Corbara como o anticristo, como assevera que Luís IV seria um falso imperador:

O imperador, se é católico, é filho e não superior da Igreja, e tem de submeter a cabeça à Igreja, e não governar a Igreja. É advogado e defensor da Igreja, e não seu impugnador. É servo e não senhor da Igreja[...]. Tudo isto guardou mal o Bávaro tirano, que procede como imperador. [...] ele depôs, de facto, pública e solenemente na Cidade, com o povo e clero romanos, o senhor papa João XXII, lançando-lhe o título de heresia. Com razão se pode dizer que este Bávaro é o cavalo vermelho de que fala o Apocalipse, VI, ao qual foi dado o poder de tirar, isto é, roubar a paz da terra a fim de que os homens se matassem. [...] O papa priva os reis dos seus reinos e o imperador de seu império (CAUSA XV, q. VI, cap. Alius; Decretais, De electione, cap. Venerabilem; Dist. XCVI, cap. Duo Sunt, cap. SI imperator; Clementinas, De iureiurando, cap. Romani principes). [...] como as almas são mais preciosas que os corpos, e as coisas espirituais mais dignas que as temporais (Decretais, De maiortate et oboedientia, cap. Solitae), àquele a quem foram confiadas as almas e as coisas espirituais, muito mais se devem confiar os corpos e as coisas materiais. Assim argumenta o cânon apostólico. As coisas temporais são acessórias do espírito. Mateus VI: “Todas estas coisas (temporais) vos serão dadas por acréscimo”. Ora, o acessório tem por natureza de seguir o principal. [...] Cristo usou os dois gládios. [...] Ora, Cristo constituindo Pedro seu vigário não lhe dividiu a jurisdição que tinha; entende-se que

lhe concedeu completa como a tinha.[...] O papa é vigário não dum puro homem, mas de Deus; ora, ao senhor pertencem a terra e a sua plenitude (Salmos, XXIII); logo, também pertencem ao papa a terra e a sua plenitude. Assim como há um só Deus, uma só fé, e, como acima se disse, um só vigário de Deus, assim também há uma só jurisdição primária da cabeça, da qual necessariamente emana toda a jurisdição (EPI I, art.13, vol. I, p.347-351).

Esse fragmento já indica, em grande medida, os pressupostos sobre os quais repousam a bibliografia especializada sobre a produção pelagiana, dentre eles residia o principal: a centralização política. Conforme essa ótica, o Estado e Pranto da Igreja seria um dos grandes propulsores, em meio aos tratados políticos do século XIV, de reflexões arredadas aos princípios doutrinários da fé, limitando suas forças argumentativas ao espectro Igreja versus Estado. Na verdade, compreendemos o tema de forma distinta. A ótica de Pais, materializada em seus textos, expressa a continuidade de uma ação pretérita que lhe ofertará as condições sobre as quais sua vocalização possa ser realizada, isto é, as motivações que engajaram a produção daquela seiva argumentativa. Álvaro Pais posiciona-se, portanto, conforme a disponibilidade da autoridades que remontam aos Pais da Igreja e aos apóstolos. Entrementes, ele opera com a experiência do tempo passado enquanto tradição, e que se torna interdependente das estruturas e operações necessárias à legitimação das atitudes de João XXII, visto que: “os costumes, formados com as diversas autoridades de ambos os Testamentos”. Em suma, na tradição o passado apresentar-se-ia como eterno presente, ponto fulcral da argumentação teológica medieval.¹²⁰ É dessa presença ativa do passado no presente de que parte a argumentação pelagiana. Nesse mesmo engodo, o presente também é algo que compõe o quadro de análise que possibilita entender quais os significados que ele estava em busca de comunicar.

¹²⁰ A partir do artigo 51 do livro I, Álvaro Pais transcreve várias passagens do *De regimine Christiano*, de Tiago de Viterbo (1255-1308) (livro I art. 51-59). Conforme João Morais Barbosa (1982, pp. 113-177), ao comparar pessoalmente os textos do Estado e Pranto da Igreja com o referido texto de Tiago de Viterbo, concluiu-se que não se tratava de uma simples cópia, pois, Pais acrescentou ao texto de Tiago todo o arcabouço canonístico que lhe faltava, inserindo, por vezes, aquele texto em diferentes configurações organizativas. Sobre este aspecto, é importante ressaltar que tal atitude era comum entre os autores medievais, uma vez que seus escritos, majoritariamente, dedicavam-se à busca pela verdade, através da citação direta de textos, sem muitas vezes referenciá-los. Dentre as auctoritates mais utilizadas por Álvaro Pais e seus contemporâneos estão: a *Sacra Pagina*, os Pais da Igreja, os filósofos e teólogos de renome, livros de direito canônico, o Código de Justiniano, as Glosas, dentre outros. Logo, utilizavam-se da revelação e da tradição. “Revelação” é o que Deus revelou nas Sagradas Escrituras; “Tradição” é a revelação apresentada graças ao ensinamento transmitido oralmente pelos apóstolos, recebido e conservado pela Igreja. Já o termo “Padres da Igreja” refere-se àqueles mestres da fé cristã caracterizados pela ortodoxia doutrinal e pela santidade de vida, que foram os sucessores da tradição dos apóstolos na doutrina, do mesmo modo que os bispos o foram na hierarquia. A patrística, ou seja, o conjunto doutrinal textual dos Padres, desenvolveu-se a partir do século I e estendeu-se até o século VII da era comum. Nela estão situados Tertuliano e Agostinho. (GROSSI, 2016, p. 142) No contexto da redação do Estado e Pranto, o bispo de Silves engajou-se, em sua teoria política, a refutar, sobretudo, Marsílio de Pádua. Para isso, recorreu ao aristotelismo neoplatonizado contido nos tratados que utilizou como fontes. Ver, ainda: IUNG, Nicolas. *Un franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIVe siècle, Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII*, Paris, J. Vrin, 1931.

Nesse caso, as afirmações de Pais sobre o poder representam o esforço por declarar uma intenção específica numa situação singular. Ademais, é formulada com o objetivo de solucionar determinado problema e, portanto, está adstrita ao seu contexto (SKINNER, 2002, pp. 122-139). É interessante fazer uma pausa nas considerações sobre o contexto epocal, justamente porque aqui conseguimos apontar elementos adicionais acerca da produção literária eclesiológico-política do Frei. Neste cenário, portanto, vem a destaque uma carta denominada *Ad Quosdam Cardinales de Auctoritate Papae* de 2 de fevereiro de 1328. O texto configura-se como uma missiva dirigida àquele bispo de Viterbo- Toscana, Angelo, vigário pontifício, no âmbito espiritual, para a cidade de Roma, ademais, também é direcionada a D. Bartolomeu Prignano, abade do mosteiro beneditino de Subiaco, aos quais Frei Álvaro prestou contas acerca de tarefas para as quais fora incumbido sob o comando de João XXII, e solicita a eles que o mantenham informado acerca das diretrizes do papado a serem observados pelos defensores do pontífice na contenda que estava a sustentar contra Ludovico IV (MENECHIN, 1969, p. 95-133).

Desta feita, ratifica-se, através do exemplo acima, que a discussão sobre o poder não se restringia às questões puramente doutrinárias. Na verdade, o que se refazia nesse período era não só a plena atualização de constelação de forças, como também a própria ordem normativa. O passado textual detentor da autoridade dos cânones, não era apenas restaurado, mas reinventado continuamente no presente. Logo, a herança canônica depositada na obra pelagiana e seus contrerrâneos era constantemente reconstruída naquele presente pelos homens a serviço da autoridade apostólica. Eis a lógica que permeia essa textualidade no século XIV: era necessário mediar as fontes de autoridade, moderá-las, para então alcançar uma aplicação voluntária, conforme às especificidades de cada litígio observado. Desse modo, a ordem jurídica não era vivenciada e modelada como elemento exterior aos homens. Se o Estado e Pranto da Igreja desvela o modo como Álvaro Pais, João XXII e seus partidários conceituaram o poder pontifical, nem por isso tal tratado revela ao historiador como eles o exerciam. Àquela altura da História, as bocas que falavam em nome do apóstolo Pedro tinham se multiplicado de modo impressionante, maximizando as possibilidades de responder aos desafios políticos encontrados pelo caminho da Santa Sé.

Temendo a ameaça de invasores e cismáticos, contando com o apoio de apóstatas da Ordem Franciscana, dos Dominicanos e dos Eremitas, Álvaro Pais se refugiou no eremitério de Monte Compatri, nas colinas do Albano, pouco distante de Roma, região que à época estava sob o controle dos Guelfos. Desta feita, ele não só estava atento aos problemas que acometiam

o papado avinhonense, como também fora sujeito ativo nas causas apoiadoras do papado. tendo como consequência sofrido a perseguição imperial: “[...] É também evidente que o conventículo que sobre isto fez em Roma – estava eu então perto desta Cidade a umas três léguas, no eremitério de Monte Compatri, fugindo à perseguição e face do Bávaro na terra dos Guelfos [...]” (EPI I, Art. 37, v. I, p. 479).

Portanto, Álvaro Pais foi um franciscano e jurista que marcou grande presença nas cortes ibéricas e em Avinhão - residência do papado desde 1309, a partir do pontificado de Clemente V-, e sua produção textual está indissociavelmente inspirada pelos problemas que se instalaram na cristandade latina naquelas centúrias. Especificamente, o autor elencado envolveu-se nas contendas em torno da pobreza, se posicionando, *a priori*, na defesa do *usus pauper*, bandeira de excelência da luta dos Espirituais. Entretanto, diante da controvérsia estabelecida entre João XXII (1316–1334) e o grupo de frades defensores da pobreza absoluta -debate que culminaria na condenação dessa interpretação por meio da bula *Cum inter nonnullos* (1323), classificando-a como herética -, Álvaro Pais optou por permanecer alinhado ao pontífice. Sua adesão às posições papais manifestou-se tanto em sua atuação prática quanto em suas produções intelectuais, o que lhe proporcionou significativo prestígio junto à Cúria.

Como resultado desse apoio, recebeu, em 1330, a função de confessor apostólico em Avinhão e, posteriormente, em 1332, a dispensa de bastardia. Nesse período, o autor já se encontrava dedicado à elaboração de sua principal obra, *Estado e Pranto da Igreja* (1330–1335), escrita com o propósito de defender a supremacia da autoridade eclesiástica sobre o poder temporal.¹²¹:

Escrevo isto, porque no tempo do senhor papa João XXII, no 16º ano do seu pontificado, alguns homens de Belial, pseudofrades menores, inimigos de Deus e de S. Francisco, verdadeiramente celeradíssimos traidores e destruidores do Evangelho de Cristo, da predita regra e da Ordem, incluindo alguns prelados da mesma Ordem dos Frades Menores, daqueles que principalmente buscam seus interesses [...] não passando rectamente, mas maquinando com toda a maldade contra a santa Ordem e a regra [...] procuraram, perante o predito senhor papa João e alguns cardeais, que todas as declarações feitas sobre a regra pela Sé Apostólica, mormente a decretal de D. Nicolau, fossem totalmente revogadas [...] (EPI II, art. 66, 1997, v. 7, p.257-259)

Diante deste amálgama de complicações envolvendo o interior da Ordem e a Igreja, o frei franciscano redigiu duas epístolas direcionadas a Ângelo de Clareno, um dos líderes da vertente dos Espirituais Franciscanos. O escopo de Álvaro Pais ao escrever ambas as missivas

¹²¹ A obra foi dividida na tradução portuguesa em oito volumes. Os três primeiros correspondem à primeira parte da obra, na qual se destacam temas vinculados à origem e finalidade do poder secular e espiritual, com o escopo de fundamentar as atitudes decisórias de João XXII frente o imperador do Sacro Império Ludovico da Baviera. Os outros cinco volumes, que perfazem a segunda parte da obra, tratam de maneira enciclopédica dos diversos pecados e vícios que acometeram a sociedade medieval, desde o povos até as dignidades seculares e eclesiásticas e de que forma se devia combatê-los.

era de se justificar, explicando o porquê de seu distanciamento daquele grupo de frades. O foco de nossa análise não nos permite a apresentação ou a discussão pormenorizada dos conteúdos destas cartas. Então, limitar-nos-emos a propugnar que frei Álvaro assentia que era de maior relevância a manutenção de sua fidelidade à Igreja do que em relação aos grupos que compunham o interior da Ordem. Assim, ao final de 1329, João XXII veio a recompensar Álvaro Pais, em razão de seus serviços prestados à Igreja e da fidelidade que demonstrara com ele próprio em momentos conturbados que experienciou durante a rota de colisão lançada entre este papa e os Espirituais. Este convidou-o então, a vir ocupar uma cadeira na Penitenciaria Apostólica, em Avinhão, função essa que abarcava as tarefas de ser o confessor dos cardeais e, concomitantemente, de corrigir os dignitários eclesiásticos desregrados (SOUZA, 2009). Em 1331, já havendo se instalado em Avinhão, se cogitava que o frei poderia ascender a um cargo eclesiástico mais elevado, pois ele havia solicitado ao papa, conforme mencionamos anteriormente, uma dispensa de impedimento de ilegitimidade natal. Sendo assim, em decorrência das atitudes de frei Álvaro niveladas à obediência e sujeição aos superiores eclesiásticos, João XXII concedeu-lhe a dispensa mediante a bula *Libentur Illis*, em 22 de março de 1332. Conforme Souza (2009, p. 84): “[...] concedeu-lhe a tal dispensa e, graças à mesma, ele se tornava apto a ser nomeado para qualquer cargo de direção tanto na Ordem Franciscana, como na hierarquia eclesiástica”. Foi no decorrer de 1330-1332, enquanto esteve na cúria papal em Avinhão, que o frei fez a primeira redação parcial do Estado e pranto da Igreja, obra que foi revisada e ampliada duas vezes durante sua trajetória como penitenciário. Através de outra bula, a denominada *Quam sit Onusta*, o pontífice ordenou o frade galego a bispo de Coron, na península da Moreia, Grécia (IUNG, 1931). Entretanto, não há confirmações, ou registros deixados por Álvaro Pais alegando que chegou a assumir a diocese. Entretanto, atesta-se que o papa o transferiu para o bispado de Silves, como já mencionamos. D. Álvaro estava ciente de sua condição de ilegítimo, apesar da dispensa concedida por João XXII, e precaveu-se quanto ao aborrecimento dos diocesanos algarvinos, obtendo recomendações perante o clero, o povo da cidade de Silves, ante o Metropolitano de Sevilha e o rei de Portugal (VASQUEZ, 1999).

Entretanto, o arcediogo de Silves, Francisco Pedro, não queria reconhecer o frei como bispo legítimo daquela diocese, sendo este arcediogo logo repreendido pelo papa, devido a sua atitude considerada desrespeitosa (SOUZA, 2009). Durante os 14 anos subsequentes, em que governou a diocese de Silves em Portugal, o autor presenciou uma conjuntura política conflitiva entre esse reino e Castela. As disputas diziam respeito, especificamente, ao monarca português

Afonso IV (1291-1357) ¹²² e seu adversário, Afonso XI de Castela (1311-1350). Nesse cenário, Pais acabou por enfrentar por correspondência Afonso IV entre os anos de 1336 e 1337, uma vez que esse rei, para financiar as guerras com o rei de Castela, sobretaxava os bens eclesiásticos (SOUZA, 2013, p.132-152). ¹²³Foi nesse momento que D. Álvaro escreveu sua penúltima obra, considerada um manual de conduta para a realza cristã ibérica, intitulada o *Espelho dos Reis* (1341-1344). Esse texto é considerado um espelho de príncipes, onde o autor definiu as virtudes cardeais (Justiça, Temperança, Prudência e Fortaleza) como elementos fulcrais ao exercício do poder governativo, capaz de gerir com justiça a *Societas Christiana*. Lembremo-nos, essa digressão sobre a vida e atuações pregressas são necessárias, pois toda a produção de Álvaro Pais não pode ser desvinculada de seu contexto de invenção.

À vista dessas informações, poderíamos acreditar que o acesso à função de bispo equivalia a ser promovido a um outro “eu” do pontífice, a transformar-se na expressão de interesses remotos, irradiados por Avinhão. Entretanto, é preciso cautela, visto que ele não se expressava como simples portador da autoridade apostólica, ou um mero mediador encarregado de transmiti-la. Para além da função de agente de comunicação daquela autoridade, Pais era dotado de uma prerrogativa singular, isto é, da ligação mística pela qual os apóstolos continuavam a existir em cada um e em todos os herdeiros pastorais de São Pedro. Na interpretação de seus contemporâneos, os bispos continham o poder pontifical na medida em que o papa encarnava o Príncipe dos Apóstolos em seu ofício.

Logo, os apoiadores do papado investidos em suas funções eram, de algum modo, versões reduzidas do ministério da Encarnação, de modo que neles a autoridade pontifícia assumia dimensões humanas. A união entre Cristo e seus apóstolos era repetida de modo especial, por intermédio do vínculo que associava Pedro a seus papas, e era replicada na união que atava o papa aos seus servidores. Os personagens bíblicos eram figuras-tipo, isto é, modelos eleitos pela sagrada comunhão internalizada entre o Verbo divino, a autoridade e os eleitos para guiar o rebanho formado pelos fiéis. Assim, do mesmo modo que o papa detinha a autoridade apostólica de modo pessoal, o poder do bispo e a autoridade pontifícia perfaziam um **mesmo modo de existir**, ao compor a continuidade expressa em voz, atos e juízos. A pessoa de Álvaro Pais e sua função confundiam-se

¹²² Sobre esta questão, ver: SOUZA, A. M. de. **D. Afonso IV e o gládio espiritual**: a coroa portuguesa e as imunidades episcopais (Séc. XIV). Revista Diálogos mediterrânicos, n. 5, 2013, p. 132-152.

¹²³ Tal acontecimento violava IV Concílio de Latrão (1215) em seus cânones 44 e 46, onde os eclesiásticos ficavam isentos da cobrança de tributos dos príncipes seculares. Esse e outros privilégios ficaram conhecidos, ao longo do século XIII, como *libertas ecclesiae* (COUTO, 2016, p. 49- 50).

e uniam-se em um efeito dominó simbólico, à sombra protetora do prestígio de Pedro e seus companheiros apostólicos. Assim:

E que sempre devemos presumir e crer que as sentenças dos prelados, juízes e reitores, mas principalmente do senhor Papa são justas e canonicamente promulgadas. **E que, por consequência, em caso de dúvida, as sentenças devem ser sempre temidas e acatadas, e por ninguém violadas, mas tidas em reverência, como se proferidas pela boca do clavígero Pedro, mesmo que contenham algo de duro ou difícil, excepto o pecado** (EPI, I, pp. 371-375) (grifo nosso).

Destarte, em momentos em que se afluía as dissensões associadas à Santa Sé, o pontífice recrutava seus enviados, somando forças, ou melhor, correalizadores à sua voz. A função, mais do que abrigar o múnus de prolongar ou estender o alcance da ação pontifícia, implicava em assumir um poder revestido de um modo pessoal, criador e ativo, e buscar acoplá-lo aos objetivos acalentados pelo papado, bem como por suas formas de ação. Nesse aspecto, Álvaro inseria-se no rol das figuras com as quais as elites eclesiásticas daqueles reinos mantinham contato direto, bem como relações de estreita cooperação e, em muitos casos, de nítida dependência.

Compreendemos a partir destas reflexões que se torna evidente a disparidade entre a doutrina sobre o poder defendida pelos *Espirituais* e as reflexões de frei Álvaro. Como exemplo disso, temos a questão da submissão ao poder papal. Segundo Álvaro Pais, a obediência ao Sumo Pontífice deveria ser estendida a toda a cristandade. O frade galego, portanto, sustenta que o governo dos Sumos Pontífices não era símbolo do desvio da Igreja em relação às primícias do cristianismo, mas uma liderança necessária, instituída pelo próprio Cristo. Nesse aspecto, a ênfase do autor sempre recai, sobretudo, na obediência em relação aos seus superiores:

O vínculo da obediência é, para uma religião, um alicerce e um suporte mais fortes do que a castidade e a pobreza, porque sem a obediência é impossível edificar uma verdadeira religião [...] Também não pode ser verdadeira e perfeita a religião onde não há abnegação de si mesmo e sujeição a um superior. Pelo que tais religiosos se podem dizer acéfalos (EPI II, art. 51 ,v. 6, p. 95).

Ponderamos, à título de conclusão, que submissão àquele que ocupava a cadeira pontifícia, João XXII, na concepção de Álvaro, deveria ser cumprida para a conquista da pátria derradeira. Mas, para além disso, a historicidade de suas argumentações não pode ser olvidada. Nesse sentido, as premissas sobre as quais seu discurso político era efetivado indicam que o autor estava à serviço daquela autoridade em Avinhão, e que dela recebia muitas honrarias- a exemplo da dispensa de bastardia e dos cargos eclesiásticos aos quais teve acesso. Ademais, o autor efetua seu discurso em um momento de condenação de muitos Franciscanos¹²⁴. Assim,

¹²⁴ “A repressão oficial contra os *Espirituais* assumiu um caráter mais violento na Provença, pois ali o referido grupo de frades era muito mais ativo. Alguns deles, que não quiseram aceitar as determinações papais foram

ao obedecer às ingerências da Cúria Pontifícia, embora não olvidasse a tentativa argumentativa de equilibrar ambas as vocações – a pobreza e a obediência –, Álvaro estava a efetivar atos de fala para validar suas intenções, sobremaneira, enquanto sujeito histórico. Assim, o discurso político com estes enunciados vinculados à defesa de um determinado poder – nesse caso, o papal – também nos mostra, ainda que ao avesso, uma realidade de disputas e concórdias entre o papado e os agentes propulsores das ‘novas’ formas de vivência do sagrado. De forma breve, lembremo-nos o que elucidou uma das teses Maurice Halbwachs há algumas décadas (1935: 71-72): a memória, ainda que expressada individualmente, pressupõe uma dimensão interativa. As lembranças registradas por Pais, portanto, não emergiram de um vazio ou de uma tábula rasa. Não despontaram em sua pena de maneira meramente introspectiva. Sua prática memorialista colhia os sentidos veiculados por um pertencimento coletivo, ela se apropriava de representações partilhadas no seio de um grupo. Como confessor apostólico em Avinhão entre os séculos XIII e XIV, Álvaro ocupava lugar central no cotidiano das relações de poder sob a égide do pontificado de João XXII. Nosso bispo era alguém altamente propenso a reunir os temas representacionais propagados pelas práticas de poder deste grupo. Seu *Estado e Pranto* obedeceu a esta premissa primordial: passar a limpo a imagem de décadas de vicissitudes vividas por uma facção papal, reunindo-as e transformando-as em novos espaços de legitimação.

Ao longo desse tópico nos preocupamos com a análise relativa ao primeiro livro que constitui a vasta obra enciclopédica pelagiana, o *Estado e Pranto da Igreja*. Os postulados que alçam a lógica política e jurídica medieval compreendem que o poder espiritual e o poder secular eram a materialização da unidade da sociedade cristã. O bispo de Silves através desses princípios, debruçou-se para a produção de uma teoria para a *Ecclesia*. Assim, esse princípio ordenador não poderia ser monopolizado por nenhuma daquelas instâncias de poder, mas aparece como instrumento de hierarquização do sistema orgânico da sociedade. Haurindo-se em referenciais bíblicos (alegóricos) e da retórica greco-romana, associava-se, comparativamente, a coletividade a um corpo humano. Sobretudo a partir da alegoria paulina, a sociedade passa a ser interpretada como um Corpo Místico, em que Cristo é a cabeça. Nesse sentido, quase sem reservas, admite-se a assimilação do *regnum* ao corpo e o *sacerdotium* à alma, uma vez que indubitavelmente, para esse conjunto de pensadores, a Igreja era uma,

encaminhados ao inquisidor Michel le Moine que, após inquiri-los e julgá-los, acabou por condenar à morte na fogueira os seguintes religiosos: João Barrani, Deodato Miquelis, Guilherme Santoni e Ponce Rohce. Os mesmos foram executados em Marselha em 7 de Maio de 1318”. In: SOUZA, José Antônio de C.R. As relações de poder na Idade Média Tradeia, Porto Alegre: EST edições. 2010, p. 17.

universal e, sobretudo, um organismo vivo. Assim, é nesse aspecto que se encontra o cerne do conflito. A questão central era expressar tal unidade e universalidade por intermédio de um poder ordenador, o qual fundamentava, inclusive juridicamente a ideia de que a humanidade residia e pertencia à uma sociedade eclesiástica. Assim, encontrava-se um fundamento sólido para justificar o princípio da hierarquização do poder espiritual e do poder temporal (ARAÚJO, 2019, p. 198).

Entretanto, é preciso lembrar que os partidários gibelinos também associavam-se a essa lógica teológico-política em torno da unidade no âmago da sociedade, e vislumbravam um modo distinto de conceber esses ordenamentos dentro da comunidade cristã. O problema central dos tratados políticos dos apoiadores de Ludovico será o Papa como causa destruidora da paz e geradora dos conflitos jurisdicionais entre os membros da sociedade. Seguindo uma linha de raciocínio semelhante aos apoiadores do papado, utilizar-se-ão da alegoria do corpo aristotélica para se referirem à realidade social e política, com a ressalva de que entendem que a organização das partes deve ser proporcionais em relação ao todo, de modo que nenhuma se sobreponha, o que, do contrário poderá prejudicar a paz da sociedade civil. Nesse aspecto, o único poder daquele corpo deve se centrar na parte governante (*pars principians*) que deve agir conforme o legislador humano, isto é, o poder é originário da coletividade formada pelos fiéis (*universitas civium*). (STREFLING, 2010, p. 153-161). Apesar dessa distinção, existe um eixo que entrelaça ambos os posicionamentos. Ele consiste fundamentalmente na ideia de que cada um dos poderes representam um fragmento face ao organismo, e, conforme a assertiva de Aristóteles em sua Política, precisam viver em harmonia. A questão do conflito entre João XXII e Ludovico da Baviera estava justamente no lugar de cada um dentro do corpo maior, isto é, a *christianitas*, compreendendo os seus vários agrupamentos políticos e eclesiásticos.

Depreende-se, portanto, que Álvaro Pais partirá da configuração argumentativa fornecida por seu contexto. Ademais, ambas as vertentes argumentativas - tanto a imperial, quanto a papal - nutrem-se de uma mesma matriz teológica e política, isto é, de uma mesma tradição, distinguindo-se somente, praticamente, em seu modo de interpretá-las. É por intermédio desse seu lugar ocupado naquela sociedade, enquanto partidário do papado e detentor das mercês de João XXII, que Álvaro Pais também expressará sua compreensão sobre os conflitos jurisdicionais afeitos à pobreza franciscana, enquanto uma parte constitutiva das discussões políticas que se estabeleciam em meio às diferentes esferas decisórias, entre as diferentes jurisdições principais das quais se ocupará em seu tratado: o papado de Avinhão, o Império e a Ordem Franciscana.

Conforme Pais: “A chave, no sentido em que aqui se emprega, importa o poder espiritual de introduzir ou excluir do reino celeste” (EPI I, VOL. II, art. 52. pp. 353-358). Diante disso, se o poder das chaves era confiado ao sucessor de Pedro, o qual detinha uma jurisdição, como poderia este sofrer uma ameaça de excomunhão por parte do Imperador e alguns membros radicados entre os *Espirituais* da Ordem franciscana?

Portanto, apesar da afirmação pelagiana sobre o poder de “ligar e desligar” atribuído ao Sumo Pontífice, é certo que na Provença e em outras localidades, sobretudo após a publicação da bula *Gloriosam Ecclesiam* (1317) - e, por conseguinte, o início dos processos contra os beguinos e Espirituais da região- os frades não permaneceram incólumes frente às tentativas imponentes do papado e seus teóricos. Portanto, os Espirituais afirmavam que “João XXII não tinha e não tem autoridade para fazer tais declarações e que não se deve obedecer àquele papa” (Baluze-Mansi, Miscellanea, T. II, p. 248, *Apud* FALBEL, 1995, p. 181).

Em nossa interpretação, portanto, o poder de ligar e desligar, conferido pela chave ordenada pelas mãos divinas, fazia parte da concepção de plenitude de poder, mas, durante o século XIV, fora contestada pelos Espirituais e os seus correlatos (Beguinos e outros). No decorrer do interrogatório imposto a Miguel de Cesena, testemunhou-se um beguino que “era leigo, e interrogado se o papa possuía poder e autoridade para absolver, respondeu que não...” O papa não detinha autoridade romper com o voto da pobreza evangélica (FALBEL, 1995, p. 181). É no âmago desta concepção que encontramos o desenrolar da contestação do poder papal voltada para o modo como ele buscava se posicionar no seio da comunidade cristã.

Segundo essa perspectiva historiográfica, portanto, os movimentos heréticos, conforme a classificação dada pelo papado (envolvendo os Espirituais e beguinos), constituíram um esforço argumentativo antipapal, o qual seria incorporado às concepções teóricas do século XIV. Logo, tais esforços já vinham a se concretizar desde o século XIII e inícios do *trecento*, principalmente na região da Itália Central. Terra acolhedora de místicos e eremitas, a Península Itálica continuaria a ser o centro irradiador da interpretação política da crítica Espiritual, a qual foi aprofundada veementemente durante o papado de João XXII. Doravante, essa seria uma das vias para a plena atualização teórica sobre o poder e, por conseguinte, sobre a concepção de pobreza franciscana.

CAPÍTULO IV- A CONCEPÇÃO DE POBREZA FRANCISCANA ÁLVARO PAIS NO ESTADO E PRANTO DA IGREJA (1330-1335)

4.1 João XXII e a Questão Franciscana

No ano de 1322, o papa João XXII instituiu uma comissão formada por cardeais, bispos e teólogos com o fito de obter uma via interpretativa sobre a questão que rondava as relações entre a Ordem Franciscana e o papado de Avinhão desde o alvorecer do século XIII, a qual se colocava da seguinte forma: a afirmação de que Cristo e os Apóstolos não possuíram nada individualmente ou comunitariamente, era herética? (NOLD, 2012, p. 644-646; DALARUN, 2007. P. 79). É notório, portanto, como o debate sobre a pobreza franciscana atingiu o seu ponto culminante durante o pontificado de João XXII. Conforme Hardick (1999, pp. 595-598), o dissenso havia sido iniciado através de um interrogatório feito por um inquisidor dominicano, chamado João de Belna a um beguino em 1321. Uma das incoerências notadas pelo inquisidor foi, justamente, aquela que versava sobre o conceito de propriedade. O interrogado afirmara que Jesus e seus apóstolos nada possuíam, nem individualmente, nem coletivamente, revelando a premissa base da Regra de 1223. Desta feita, Lambert (1995, pp. 215-218) defende que a controvérsia doutrinal começou em 1321 com aquele interrogatório, uma vez que o dominicano não pronunciou nenhuma sentença e, ao invés disso, reuniu, a princípio, um concílio formado por eclesiásticos e juristas versados no assunto, os quais exerceram a leitura de ambos os posicionamentos. Um *lector* franciscano denominado Berenger Talon, o qual participara daquele concílio, impugnou que assertiva de que Cristo e seus apóstolos foram absolutamente pobres era herética. Frente a isso, um inquisidor denominado João de Beaune, intimou aquele Beguino a comparecer ao tribunal arquidiocesano para ser ouvido. Todavia um dos examinadores, o franciscano Berenger Talon, ao fazer questionamentos ao suspeito de heresia, concluiu que sua declaração estava condizente com o que o papa Nicolau III, havia expresso na bula *Exiit qui Seminatus* (1209) (SOUZA, 1988, p. 191-200).

Doravante, durante a comissão de 1322, referenciada em epígrafe, os sessenta membros que partilharam das discussões naquela comissão, provavelmente todos ali entendiam que aquela questão não perpassava um debate puramente teológico de caráter reflexivo. Na verdade, configurava-se como uma questão urgente que transfixava a política internacional no Ocidente Latino. Desta feita, tal consulta tinha como plano de fundo as disputas enredadas entre o papado de Avinhão e os grupos de frades da Ordem de Francisco, especialmente os Espirituais. Elas, portanto, tinham o conceito de pobreza e de perfeição herdado pelo modelo de vida apostólica,

elemento principal de pauta reivindicatória da facção Espiritual, enquanto fundamentos teológicos e históricos fulcrais à realização do projeto de Francisco.

O ato de reunir autoridades com o fito de engolfar um determinado posicionamento, por parte de João XXII, já não era inovador. Apesar de concordamos com a assertiva de Piron (2011), o qual compreende que o ato de reunir várias autoridades no assunto com o fito de legitimar suas decisões, era uma marca distintiva do pontificado de João XXII, entretanto, para nós, cabe a ressalva de que apesar dessa singularidade, não houve uma exclusividade, uma vez que esse *modus operandi* já podia ser observado anteriormente no exercício governativo de outros papas, conforme averiguamos em páginas pregressas.

Nesse aspecto, conforme apresentamos no tópico anterior, essas dissensões repercutiam na vida política daquelas instituições, sobretudo no âmbito do papado. Logo, à primeira década de 1300, ampliaram-se os conflitos entre o referido papa e Ludovico IV da Baviera, sobretudo no tocante à influência e domínio de territorialidades na Península Itálica. Alguns Espirituais, referenciados pela historiografia como “Dissidentes de Munique”, refugiaram-se na corte do Bávaro e somaram-se às forças políticas do partido imperial, em virtude de sua defesa acerca da pobreza absoluta de Cristo e dos apóstolos convergir argumentativamente com a deslegitimação das pretensões vinculadas a “*plenitudo potestatis*” do papado.

Naquela complexa ocasião, a reunião de 1322 teve como principal fruto uma fonte que seria a matriz para as futuras bulas pontificias acerca da pobreza: o manuscrito MS BAV, Cod. Vat. lat.3740 (FLECK, 2019, p.135). Esse códice foi conhecido por João XXII e teve como escopo reunir as respostas daquela consulta aos especialistas acerca da pobreza de Cristo e dos Apóstolos.¹²⁵ Portanto, ele foi compilado para o papa em 1322-23, e contém as opiniões escritas de mais de 50 diferentes pessoas presentes na cúria, bem como é considerado um rascunho da *Cum inter nonnullos* e repositório de anotações marginais do papa. Além disso, as anotações pontificias mostram não apenas a maneira como ele abordou o problema, mas elas também fornecem informações valiosas sobre o argumentos e temas que ele achou mais significativos nessas contribuições e na questão de como João XXII respondeu aos pontos levantados no debate (BRUNNER, 2016, p. 01-10). Mas é sempre interessante rememorar que essas questões

¹²⁵ Esse códice é um relatório que possui textos produzidos em espaços temporais distintos. Ademais, é dividido em partes de acordo com a posição do autor no interior da Igreja e a origem de seu posicionamento sobre a pobreza. Boa parte dos textos provém daquele consistório de 1322. Conforme Patrick Nold (2003) os textos tem uma organização própria, visto que estão agrupados no códice e são apresentados nos primeiros fólios por intermédio de uma lista (fos. 1r e 2r). Na primeira e segunda parte estão reunidos os textos dos franciscanos favoráveis à tese da pobreza absoluta de Cristo e dos Apóstolos. A terceira parte já é dedicada às respostas dos cardeais, em que se seguem opiniões contrárias a afirmação da pobreza absoluta de Cristo.

não estão arredadas apenas a uma situação de urgência da política internacional e institucional do Ocidente Latino na década de 20 de 1300. Elas, na verdade, convergem para disposições que remetem a uma longa duração, isto é, que já vinham sendo debatidas pelos próprios frades, ou melhor, pelos próprios companheiros de Francisco, desde a emergência daquela comunidade nas franjas da Península Itálica.

Como apontamos no primeiro capítulo deste trabalho, a base do pensamento Espiritual foi fundamentada na ideia de que os apóstolos não tinham propriedade individual ou comunal, e que a renúncia aos direitos de propriedade era parte integrante do evangelho e, portanto, da perfeição da vida religiosa enquanto experiência fundada na imitação do *modus vivendi* apostólico. Isso porque a partir de sua gênese, as Ordens Mendicantes constituíram-se como expressões concretas do processo de autorrevisão e autocrítica que era tópico do fenômeno das manifestações heréticas no âmago da Igreja. Dessarte, se estas, desde o século XII forjaram os ingredientes principais para o desenvolvimento de um processo de exame da Igreja sobre sua condição, as Ordens mendicantes são a expressão do produto mais acabado de um longo movimento de absorção de alguns elementos heréticos por parte da Igreja Romana. Por intermédio das Ordens de Francisco e Domingos, a Santa Sé reconhecia a pungência da heresia, passando a extirpá-la durante o século XIII. A despeito disso, as Ordens mencionadas foram capazes de filtrar da heresia os seus valores mais vívidos e profundos. A questão herética, antes restrita a alguns quadros sociais, seria retomada como um fator operante, a partir de um plano de ação e de disseminação muito mais vasto do ponto de vista social e institucional, passando a ser depurado e transformado em força histórica, mobilizada pela própria Ordem dos frades de Francisco. O projeto de realização de uma Igreja Espiritual, era não mais a aspiração confusa de poucos, mas a aspiração coletiva que incluía muitos dos partícipes daquela ‘nova’ instituição.

A partir das considerações de hagiógrafos e biógrafos da experiência fraternal de Francisco e seus companheiros, o fundador pretendia uma *imitatio Christi* plena. Entretanto, com a morte dele, a comunidade vivia um profundo dissenso sobre os caminhos a serem seguidos: a expansão elementar do movimento trazia a dúvida sobre o peso do cotidiano e do mundano a ser suportado, a partir da necessidade da criação de um quadro orgânico que exigia estabilidade e fixação, tal como as outras ordens religiosas. Foi nesse contexto, portanto, já antes de 1322, que emergiu a bula *Quorundam exigit* (1317),¹²⁶ a qual foi produto direto das transformações que se processavam no âmago da Igreja e, em um aspecto mais restrito, no

¹²⁶ Esta bula, publicada em 7 de outubro de 1317, marca o primeiro momento em que o papa João XXII sinalizou que os Frades Menores, através do arbítrio dos superiores da Ordem, mantivessem guarnições de pão e vinho. (MAGALHÃES, 2019, p. 65)

interior da própria Ordem. Foi nessa ambientação que viu florescerem as expressões de um movimento que tinha o retorno às origens do cristianismo primitivo, como a sua preocupação tópica.

O ideal franciscano de pobreza absoluta continuou sendo alvo de questionamentos por parte do papa João XXII, especialmente a partir da bula *Quia nonnumquam*, promulgada em 1322. Após aproximadamente um ano e meio de debates no interior da Cúria, a concepção defendida pelos franciscanos acabou sendo formalmente condenada pelo pontífice em novembro de 1323. Nesse contexto, a bula *Ad conditorem canonum* (1322/1323) suprimiu o regime jurídico de propriedade até então adotado pela Ordem Franciscana, embora a medida tenha sido apresentada, inicialmente, como mera alteração administrativa.

Posteriormente, a bula *Cum inter nonnullos*, promulgada em novembro de 1323, avançou ainda mais no enfrentamento da doutrina franciscana ao declarar herética a ideia de que Cristo e os apóstolos teriam renunciado integralmente a qualquer forma de propriedade. Ao mesmo tempo, o documento procurava solucionar as divergências teológicas que se encontravam no centro da controvérsia entre o papado e os menores.

Durante essas discussões, tanto os opositores quanto os defensores de João XXII recorreram a numerosos argumentos de natureza bíblica, teológica, jurídica e eclesiológica para sustentar suas posições acerca da pobreza de Cristo e do lugar ocupado pela Ordem Franciscana no interior da Igreja. Nesse cenário, a decisão pontifícia de considerar herética a noção de pobreza absoluta de Cristo provocou uma grave ruptura entre parte das lideranças franciscanas e o papado, aprofundando as tensões já existentes no seio da Ordem. (BRUNNER, 2016, p. 01).

À exemplo disso, relembremos o episódio em que o Ministro Geral da Ordem Franciscana, Michael de Cesena, junto com vários franciscanos proeminentes, rompeu com João XXII e, buscando refúgio em Munique com o imperador Ludovico, o Bávaro, envolveu-se em uma prolífica e amarga troca de tratados, panfletos, acusações e contra-acusações que duraram décadas. Este evento altamente dramático dentro da história franciscana teve um longo alcance e consequências mesmo fora da ordem. A controvérsia da pobreza teórica teve um papel importante no desenvolvimento da eclesiologia, política e teoria jurídica. O debate entre João XXII e a ordem franciscana foi discutido a partir de uma variedade de ângulos, e os estudos examinaram de várias formas o significado de pobreza para a história da própria ordem, os participantes da controvérsia e suas contribuições para a discussão, e a influência do debate sobre o desenvolvimento de teorias de direitos naturais, a doutrina da infalibilidade papal, mais tarde pensamento econômico medieval e teoria conciliar. (BRUNNER, 2016, p. 2)

Enquanto o MS Vat. lat. 3740 é um texto construído a partir de um estágio específico de uma polêmica, as bulas de João XXII são documentos cuidadosamente edificadas, projetados para fazer parte de um processo contínuo e controversia cada vez mais acirrada. Seu conteúdo amplamente polêmico foi destaque da sequência documental das três principais bulas: *Ad conditorem canonum*, *Cum inter nonnullos*, *Quia quorundam* (1322 e 1324). E, embora tais trabalhos sejam úteis para marcar o estado de um ‘desenvolvimento intelectual’ e na definição das questões relevantes, eles também obscurecem a realidade até certo ponto, uma vez que a polêmica também se torna muito facilmente ritualizada e se prolonga por mais tempo do que a ocasião justifica. No caso da pobreza teórica, isso é ainda mais complicado pelo fato de que o debate tornou-se em uma confusão de termos logo no início, com todos os participantes usando um número limitado de termos altamente técnicos em uma variedade de diferentes significados. O problema de terminologia apresenta também uma das principais dificuldades acerca do conteúdo e o contexto das objeções de João XXII à pobreza franciscana ideal. A maioria dos termos que padronizaram o debate, como *dominium*, *usus* e *ius*, tinham significados precisos e muito técnicos, mas também poderiam ser usados de uma forma mais ampla. Eles significaram coisas muito diferentes para os vários participantes do debate, e as suposições que estão por trás de um uso particular de qualquer um desses termos raramente eram explicitados. Um dos termos centrais para o debate foi *dominium*, cujo significado básico abrangia tanto o senhorio imóvel quanto a propriedade de bens materiais, embora o termo também possa se referir a muitos conceitos jurídicos mais técnicos. Tanto em seu sentido mais amplo de senhorio quanto em seu mais estreito senso de propriedade, domínio era um tema importante nos tratados políticos do início do século XIV. O termo em todos os seus significados desempenhou um papel muito importante no debate sobre a pobreza franciscana, e especialmente nas bulas de João XXII, ao lidar diretamente com o ideais da ordem.

A outra questão fundamental para o debate foi o conceito franciscano de uso simples de fato. Este teve suas origens na controversia mendicante-secular da 1250, e o termo *usus facti* foi usado pela primeira vez por Boaventura em sua *Apologia pauperum* (1269) para descrever a prática franciscana. Nicolau III ampliou o termo ao que se tornou sua forma padrão como *simplex usus facti* em sua bula *Exiit qui seminat*, conforme apresentamos no primeiro capítulo desta dissertação. A *Apologia pauperum* e a *Exiit* tornaram-se textos seminais para a discussão da pobreza franciscana e pontos de referência padrão para o franciscano apologista durante a controversia teórica da pobreza. (FLECK, 2019, p. 134-135; BRUNNER, 2016, pp. 12-14).

De qualquer modo, acreditamos que qualquer investigação sobre o que exatamente o papa pensava ser o problema com a visão de que Cristo e os apóstolos eram absolutamente pobres tem de começar com as bulas papais que tratavam da questão da pobreza franciscana. Elas são a principal fonte para compreender o posicionamento sobre a controvérsia, e contêm suas mais longas e detalhadas exposições de como ele via o assunto. O contexto específico de cada bula deve ser mantido em mente, no entanto, atentamos ao fato de que, como documentos legais, as bulas papais não necessariamente fornecem um atestado sobre o que, de fato, compreendia o valor espiritual da pobreza voluntária, uma vez que esta compreensão estava envolta em uma malha conceitual muito ampla, sendo discutida em vários espaços institucionais.

4.1.2 A pobreza nos escritos do Papa Cahorsino (1322-1323)

Em primeiro lugar, aquelas opiniões transferidas ao texto fundamentaram a elaboração da bula *Ad Conditorem Canonum* (1332), na qual pretendeu-se revogar as considerações *da Exiit qui Seminatus* de Nicolau III (1279). Lembremo-nos, conforme o capítulo anterior, que houve uma longa série de bulas que se propunham a realizar o exercício exegético sobre a norma, ao debater o conceito de pobreza sempre articulando as sutilezas jurídicas conforme a circunstância histórica vivenciada pela Ordem, sem deixar de provocar, como vimos, ásperas discussões (AGUIAR, 2010, p. 159).

Nesse aspecto, a bula frequentemente retomada por João XXII, é aquela datada de 1279, a qual prescreve que os franciscanos tenham sobre seus bens apenas o “*simplex usus facti*”¹²⁷,

¹²⁷ “The Rule obliges the abdication of the *jus domini* and the retention of the *usus facti*. 9. Nor by this, that one seems to have abdicated the property, use, and dominion of whatever thing, **is one to be conjectured to have renounced the simple use of everything, who says not the *usus juris* but the *usus facti* in as much as having the name of “facti” it offers however in the using no right to those [so] using, nay even of necessary things as much as for the sustenance of life as for the execution of the duties of one’s state**, except that which is subjoined below regarding money, the moderate use according to their rule and all truth has been conceded to the friars; which things the friars can licitly use, during the license of the one conceding [them], and according to that which is contained in the present arrangement [of this document]. Nor is it discerned to resist these things that in human things civil providence humanely prevails, namely that it is not possible for use or usufruct to be separated from perpetual dominion; and lest the dominion of the owner always be rendered useless by surrendering its use, the one providing these things [should have] declared in [the act of] bestowing [them] only a temporary use. Since the retention of the dominion of such things, when by concession [their] use has been granted to the poor, is not unprofitable to the owner since it is meritorious for eternity and opportune to the profession of the poor, which as much as it is judged more useful for himself, so much more that he exchange temporal for eternal things. Next [whether or not] this was the intention of the confessor of Christ in instituting the rule; nay rather he wrote the contrary in it, he observed the contrary in living [it]; since even he himself was for the necessity of using temporal things and manifests in many places in the rule that such a use is lawful for the friars: for he says in the rule that the clerics should recite the divine office, for which they can have breviaries: from this insinuating openly, that the friars would be having the use of [those] breviaries and books, which might be opportune for the [recitation] of the divine office; also in another chapter it is said that the Ministers and Custodes for the necessities of the infirm and for the clothing of the other friars may conduct a solicitous care by [means of] spiritual friends according to

nem mesmo o *jus utendi*, o *usufructus*, a *possessio*, ao passo que a Igreja romana ficaria com a *proprietas*.¹²⁸ O outro problema era a questão da relação entre a regra de Francisco e os evangelhos. A tradição de uma observância literal da Bíblia levou a um alto grau de identificação da regra com os evangelhos. A bula de Nicolau, *Exiit qui seminat*, parecia aceitar essa identidade fundamental de que a bula equiparava o modo de vida franciscano com o de Cristo, e que também estendia o ideal franciscano da pobreza absoluta como uma vida sem direitos de propriedade a Cristo e aos apóstolos. A *Exiit* confirmou a base evangélica da vida franciscana e argumentou que a pobreza absoluta não estava apenas de acordo com o ensino e o exemplo de Cristo, mas também que havia uma correspondência entre a vida franciscana e a de Cristo e dos apóstolos. Mais do que uma prescrição feita pela Regra, sob a pena de Nicolau III, a pobreza foi ensinada e vivida por Cristo e seus apóstolos:

Além disso, uma vez que a própria regra contém expressamente que os frades não podem se apropriar de nada, nem casa, nem lugar, nem coisa alguma, e [assim] foi declarado pelo mesmo predecessor, o papa Gregório IX, e por não poucos outros, que isso deveria a ser observado não só individualmente, mas também em comum. [...] Mas tal abdicação da propriedade não parece levar a uma renúncia do uso das coisas em todos os casos para qualquer um; pois como nas coisas temporais deve ser considerado a propriedade particular, posse, usufruto, concedido pela lei do céu em caso de extrema necessidade a todos os que estão obrigados por extrema necessidade, não pode ser calado nem para os outros nem para os próprios frades, visto que um deve ser dispensado de toda lei [positiva] por causa de extrema necessidade. Mas tal abdicação da propriedade não parece levar a uma renúncia do uso das coisas em todos os casos para qualquer um; pois como nas coisas temporais deve ser considerado a propriedade particular, posse, usufruto, *jus utendi* e simples *usus facti*, e por fim, tanto quanto possa a vida dos mortais, impulsionada pela necessidade, é lícito carecer dessas coisas, em suma, não pode haver profissão, o que exclui o uso necessário para o sustento de si mesmo, verdadeiramente condescendeu com esta profissão, pela qual prometeu por si mesmo seguir o pobre Cristo em tal pobreza, abdicando do domínio

places and seasons and cold regions, as might seem to them to expedite necessity; even in another [place] exhorting the friars to avoid idleness by means of a fitting exercise of labor, he says, that they may receive for themselves and for their brothers [those things] necessary for the body as the wage for [their] labor; also in another chapter there is contained that the friars may go about confidently for alms. Even in the same rule it is had that in the preaching, which the friars do, their speech be examined and chaste for the utility and edification of the people by announcing to them vices and virtues, punishment and glory. But this proves that this supposes science; science requires study, the exercise of study truly cannot be normally had without the use of books: from which it is sufficiently clear to all [men] that from the rule the use of [those things] necessary for food, clothing, the divine worship and study of wisdom have been conceded to the friars.” (Exiit Qui Seminat, 1229) (grifo nosso)

¹²⁸ “The Rule obliges the *usus pauper*. Moreover they should have neither utensils nor other things, the use of which [is had] from necessity and for the execution of the duties of their state [in life], nor indeed the use of all things, as has been said, to any [degree of] superfluity, riches, or abundance, which would derogate poverty such as either a treasuring up [of such things] or by such a spirit so that they might alienate [such things], or sell [them], receive [them], either under the appearance of providing for the future or by other occasions; nay even let [their] abdication of all kinds of dominion and the necessity in [their] use [of things] appear in all things [pertaining] to them. Let the Ministers and Custodes together and individually in their administrations and custodies dispose of these also with discretion according to the exigency of persons and places, since concerning such things sometimes the quality of persons, the variety of seasons, the condition of places and not a few other circumstances more or less or otherwise require to be provided for. Let them do those things however so that holy poverty may always shine forth in them and in their deeds, just as it is appointed them [to do] from their rule”.

Disponível em: <https://www.franciscan-archive.org/bullarium/exiit-e.html>

de todas as coisas e contentando-se com o uso necessário das coisas que lhe foram concedidas (*Exiit qui Seminatus*, 1279).¹²⁹

Entretanto, em junho de 1322, João XXII deu publicidade à bula *Quia Nonnunquam*, na qual o pontífice aprovou o exame da bula *Exiit* da autoria de Nicolau III, para que ele tivesse a prerrogativa de esmiuçar os conteúdos considerados problemáticos acerca da pobreza franciscana. Naquele texto, portanto, o papa arrogou para si o direito de alterar as decisões proferidas pelos seus predecessores nas bulas pontificais. Conforme a introdução do texto de João XXII:

Como, por vezes, o que as conjecturas julgavam ser causa de vantagem, a experiência, posterior revelou prejudicial, não deve ser considerado censurável, se o legislador decidiu revogar os cânones promulgados por ele mesmo ou por seus predecessores, se os julgou prejudiciais, ao invés de vantajoso. (*Quia Nonnunquam*, apud LAMBERT 1989, p.221)¹³⁰

Em resposta a tais ataques, realizou-se, em 1322, o Capítulo Geral de Perugia, ocasião em que os frades elaboraram o chamado “Manifesto Franciscano Perusiano”. O documento tinha como principal objetivo rebater as críticas oriundas da Santa Sé e reafirmar perante a cristandade a legitimidade das disposições presentes na bula *Exiit qui seminatus*. Segundo os franciscanos, tais determinações integravam o corpus jurídico canônico e, por essa razão, não poderiam ser revogadas.

Além disso, o manifesto passou a ser compreendido como um dos principais fundamentos da interpretação rigorista da Regra franciscana, especialmente em razão da defesa do conceito de *simplex usus facti*, desenvolvido a partir da *Apologia pauperum* do Doutor Seráfico. Esse entendimento sustentava que, desde sua origem, a Ordem Franciscana havia renunciado a toda forma de propriedade, adotando não apenas a ausência de posse jurídica, mas também o uso pobre e restrito dos bens indispensáveis à subsistência.

Dessa maneira, o manifesto enfatizava um modelo de vida centrado na imitação de Cristo e dos apóstolos. Para os frades, a verdadeira observância franciscana pressupunha o abandono de

¹²⁹ Moreover since the rule itself expressly contains that the friars may appropriate nothing to themselves neither house nor place nor any thing, and [thus] has it been declared by the same predecessor, Pope Gregory IX, and by not a few others, that this ought to be observed not only individually but also in common.[...] But such an abdication of property this does not seem to lead to a renunciation of the use of things in every case for anyone; for since in temporal things is to be considered the particular property, possession, usufruct, *jus utendi* and simple *usus facti*, and lastly as much as driven by necessity, the life of mortals may be able, it is lawful to lack these things, in short there can be no profession, which excludes the necessary use for sustenance of himself, truly was he condescending by this profession, by which he has vowed on his own to follow the poor Christ in such poverty, abdicating the dominion of all things and being content with the necessary use of those things conceded to himself.

¹³⁰ “Poiché, a volte ciò che le congetture giudicavano essere causa di vantaggio, la successiva esperienza ha dimostrato essere dannoso, non si dovrebbe considerare, se il legislatore prendesse di revocare canoni promulgati da lui stesso o dai suoi predecessori, qualora li giudicasse dannosi, piuttosto che vantaggiosi.”

qualquer direito de propriedade vinculado ao *ius civile*, conservando apenas o simples uso de fato dos bens necessários à sobrevivência. (MERLO, 2005, pp. 176-179)

Naquele mesmo ano, o papa João XXII demonstrou que a Santa Sé não ficara incólume diante daquela postura dos frades. Desse modo, a bula *Ad conditorem Canonum* (1322), serviu como instrumento para negar todo direito de propriedade dos bens que vinham sendo usados pelos franciscanos e proibiu que os mesmos constituíssem procuradores. A bula, posteriormente, passou por uma revisão e foi republicada com uma nova versão com o objetivo de negar a noção do simples uso de fato. O novo texto se apresenta muito afeito ao plano da doutrina jurídica, de modo que o papa inicia a redação com a afirmativa de que os estatutos elaborados pelos seus antecessores, ao invés de contribuírem para o esclarecimento do debate, são a fonte imediata de toda a confusão terminológica. Posto isso, o papa enfatizava, a sua prerrogativa face aos seus antecessores: “Não há dúvida de que é tarefa do redator dos cânones agir quando vê que os estatutos emitidos por ele mesmo ou por seus predecessores prejudicam em vez de ajudar, antes que possam causar mais danos.” (*Ad conditorem Canonum*, 1322).¹³¹

Desta feita, isso se traduzia no direito que o papa arrogava para si, como “*conditor canonum*”, de refazer cânones antigos quando se tornassem um óbice à comunhão entre os fiéis e o papado. Neste documento, portanto, ele sustenta a tese de que o papa, como legislador canônico, tinha a prerrogativa de modificar normas pregressas, caso entendesse que as mesmas não mais se adequavam a um dado momento ou situação. Esse raciocínio se aplicava à bula de Nicolau III, e abalava as estruturas tanto a vida mendicante quanto a honra da Igreja. Ademais, a conclusão parte do raciocínio de que o estado de perfeição dos frades não depende, prioritariamente, da pobreza, uma vez que ela é definida, sobretudo pela caridade:

[Os Irmãos não foram libertados da solicitude] De fato, a acima mencionada reserva de senhorio [para a Igreja Romana] não tem os meios beneficiaram os Irmãos em relação ao estado de perfeição; por visto que a perfeição da vida cristã consiste principal e essencialmente na caridade - que o Apóstolo chama de vínculo de perfeição, que une ou em alguma medida une o homem, enquanto no caminho [isto é, nesta vida], para seu fim. Desprezo dos bens temporais e renúncia à propriedade abre o caminho para esta perfeição, especialmente porque o solicitude que adquirir, conservar e dispensar coisas temporais requer, que comumente impede o ato de caridade, é cortado. Isto segue-se que se a mesma solicitude persistir após tal alienação

¹³¹ *There is no doubt that it is the business of the maker of the canons to take action when he sees that statutes issued by himself or by his predecessor harm rather than help, before they can do further harm rather than help, before they can do further harm.* Disponível em: https://www.mq.edu.au/about_us/faculties_and_departments/faculty_of_arts/mhpir/politics_and_international_relations/staff/john_kilcullen/wadc.html.

de propriedade tal como existia antes dela, tal alienação não pode contribuir em nada a tal perfeição (*Ad conditorem Canonum*, 1322).¹³²

Ademais, a *reservatio domini* da Santa Sé não vinculava a ideia de expropriação dos frades, já que estes continuavam a serem depositários dos bens que usavam. Em decorrência dessa ideia central, desdobrava-se a defesa de outro conceito que, para o papa, era capaz de traduzir uma concepção de pobreza legitimada pelo papado. Nesse caso, João XXII argumenta que o simples uso de fato não é apenas um elemento impossível de ser alcançado nas vias de fato, como também era oponível à lei. Dessarte, somente o *usus simplex* podia ser exercido pelos frades, os quais continuariam tendo a propriedade das coisas. Conforme Merlo (2005, p. 180) João XXII era um papa jurista, mas isso é um dado insuficiente para explicar o seu rigoroso raciocínio jurídico uma vez que as instituições e homens da Igreja já nutriam-se daquelas fortalezas jurídicas há quase trezentos anos.

Outra questão enfatizada durante o texto é a anulação da *reservatio dominii* da Santa Sé sobre os bens dos franciscanos, salvo algumas exceções associadas a um regime jurídico especial como os oratórios, igrejas e bens destinados ao ofício divino. Assim, o pontífice ratificava a tese de que o uso sem propriedade configurava em uma impossibilidade, visto que ao consumir um pão, ou qualquer outro bem consumível pelo uso, no qual a substância deixa de existir, também há, consequentemente a propriedade, visto que não há uso de uma coisa consumível sem ter um *dominium* sobre esta:

[Uso de consumíveis sem propriedade é impossível] Mas que estes Os irmãos não devem ser considerados usuários em relação a coisas que são consumidos pelo uso aparece claramente a partir do seguinte. Para dizer, de fato, que em tais coisas é possível estabelecer o uso do direito, ou de fato, separado da propriedade da coisa, ou senhorio, é contrário à lei e conflitante com a razão; e não parece foi a intenção de nosso antecessor reservar o senhorio de tais bens para a Igreja Romana. Para que pessoa sã poderia acreditar que era a intenção de um pai tão grande para manter o senhorio para o Igreja Romana, e o uso para os Irmãos, de um ovo, ou um queijo, ou uma crosta de pão, ou outras coisas consumíveis pelo uso, que são muitas vezes dados aos próprios Irmãos para consumir no local? Verdadeiramente, não parece provável, especialmente porque ele reservou à Igreja o senhorio apenas daqueles bens de que o simples uso de fato pode pertencer aos Irmãos da referida Ordem. Isso não pode de modo algum ser encontrado nas coisas consumíveis pelo uso, nas quais nem um direito de uso, nem uso de fato, separado da propriedade da coisa ou senhorio pode ser estabelecido ou tido (*Ad Conditorem Canonum*, 1322).¹³³

¹³² *The Brothers have not been freed from solicitude] Indeed, the above mentioned reservation of lordship [to the Roman Church] has by no means benefited the Brothers in respect of the state of perfection; for since the perfection of Christian life principally and essentially consists in charity-which the Apostle calls the bond of perfection, which unites or in some measure joins man, while on the way [i.e., in this life], to his end. Contempt of temporal goods and renunciation of ownership of them opens the way to this perfection especially because the solicitude that acquiring, preserving and dispensing temporal things requires, which commonly impedes the act of charity, is cut off. It follows that if the same solicitude persists after such divestment of ownership as existed before it, such divestment can contribute nothing to such perfection.*

¹³³ *[Use of consumables without ownership is impossible] But that these Brothers should not be regarded as usufructuaries in respect of things that are consumed by use appears clearly enough from the following. To say, indeed,*

Logo, é possível aferir que o objetivo central da referida bula era repudiar a legitimidade da ideia de simples uso de fato, tal como, contrariamente, previa a *Exiit*. Conforme João XXII, não havia possibilidade de fazer uso justo de algo sem exercer alguma espécie de direito sobre aquele bem. Complementarmente, na esteira de São Tomás de Aquino,¹³⁴ João XXII, já em sua bula de 1324, a *Quia Quorundam*, afirmava seu poder de modificar os cânones antigos, de constituir, quando o bem comum assim o exigisse, um direito novo, distinto daquele que havia sido cunhado pelos antigos papas, como Nicolau III:

No entanto, na confirmação do governo da Ordem dos Frades Menores por Honório III, Gregório IX, Inocêncio IV, Alexandre IV, Nicolau III, Nossos predecessores, os Sumos Pontífices, eles afirmam [que] estas palavras estão contidas: “**Esta é a regra**

that in such things it is possible to establish use of right, or of fact, separate from ownership of the thing, or lordship, is opposed to the law, and conflicts with reason; and it does not seem to have been the intention of our predecessor to reserve lordship of such goods to the Roman Church. For what sane person could believe that it was the intention of so great a father to keep the lordship for the Roman Church, and the use for the Brothers, of an egg, or a cheese, or a crust of bread, or other things consumable by use, which are often given to the Brothers themselves to consume on the spot? Truly, it does not seem probable, especially since he reserved to the Roman Church the lordship only of those goods of which simple use of fact can belong to the Brothers of the said Order. This can by no means be found in things consumable by use, in which neither a right of using, nor a use of fact, separate from ownership of the thing or lordship can be established or had.

¹³⁴ Aqui ressaltamos, sobremaneira, a relação entre a pobreza e o estado de perfeição religiosa, a qual configurou-se como um dos elementos proeminentes no debate teológico do século XIII. A gênese da perfeição cristã sob uma perspectiva mendicante já havia sido discutida no âmbito da controvérsia mendicante-secular naquele século, sob a égide do generalato de Boaventura de Bagnoregio. Naquela contenda, as ordens mendicantes se viram sob ataque dos mestres seculares, sobretudo na universidade de Paris. As ordens estreitaram laços em defesa de um ideal mendicante de pobreza absoluta, mas esta defesa também foi marcada por diferenças substanciais de interpretação entre franciscanos e dominicanos. Ademais, é importante ressaltar que a regulamentação de 1328, por João XXII, abarca determinações de prisões que afetavam não só os Espirituais, como também os Frades pregadores, em decorrência de seu envolvimento com Ludovico IV, aquela facção franciscana e Pedro de Corbaria. Isto é, as dissensões que emergiram em torno do modelo apostólico de pobreza, atravessaram também outras ordens religiosas (FLECK, 2019, p.150). A interpretação majoritária que vigorava na ordem dos pregadores fora moldada por Tomás de Aquino. A preocupação com a propriedade e a posse encorajou a adoção da concepção defendida na *Summa Theologiae* (1263-1275), na qual não era definida em termos de critérios de subsistência física (as coisas necessárias para a sobrevivência do corpo), mas sim em termos da capacidade de atingir determinados objetivos. Na verdade, a pobreza não poderia facilmente ter sido baseada em critérios de subsistência para o Dominicanos, visto que os livros eram uma necessidade para a realização dos principais objetivos da ordem, embora não fossem absolutamente necessários para a sobrevivência física. Enquanto a adoção de uma abordagem de não subsistência para a pobreza foi predeterminada pela estrutura dos dominicanos, também significava que era raro usarem os graus de pobreza como um meio de classificar a perfeição religiosa porque não poderia haver ligação direta entre o grau de pobreza e perfeição enquanto não havia uma definição definitiva e concreta do que constituía a 'maior pobreza'. Os franciscanos, por outro lado, sempre usaram uma abordagem de subsistência à pobreza que levou aos seus próprios problemas de definição: o que exatamente era necessário para a sobrevivência física e o que constituía o uso excessivo de bens materiais? A controvérsia *usus pauper* proveio, também, dessa forma de questionamento no litígio franciscano que envolveu o papado muito diretamente. Nas bulas *Ad conditorem canonum* e *Quia vir reprobis*, João XXII referiu-se a dois conceitos-chave finalmente derivados da discussão de Aquino sobre as relações entre pobreza e perfeição: a primazia da caridade e a instrumentalidade da pobreza. O papa equiparava a perfeição cristã com a caridade, e ele aceitava a natureza instrumental da pobreza, mas ele não entrou em nenhuma discussão detalhada sobre esses conceitos, e ele não desenvolveu a noção de estado de perfeição em tudo. Ele parece ter colocado a maior parte de sua ênfase na natureza da ligação entre propriedade e ansiedade sobre bens mundanos. Em suma, a perfeição cristã da caridade poderia ser detalhada através da pobreza, mas a pobreza era apenas um meio de fazê-lo, e não poderia se tornar um fim em si mesmo sem derrotar seu propósito. (BRUNNER, 2016, pp. 145-150)

evangélica de Cristo, o imitador dos Apóstolos, que não tinham nada neste mundo [nem] como próprio ou em comum, mas [naquelas] coisas que foram usadas, [meramente] o *simplex usum facti*”. Presumindo acrescentar a estes que os supracitados Sumos Pontífices e muitos concílios gerais o definiram pela chave do conhecimento, que a pobreza de Cristo e dos Apóstolos consistiu na perfeita expropriação de qualquer domínio temporal, civil e mundano, e que mesmo o seu sustento consistia única e meramente no *usus facti*, do qual se esforçam para concluir, que não foi lícito nem é lícito que seus sucessores alterem qualquer coisa contra as coisas acima mencionadas. E por essa razão, quando Nossa constituição na doutrina supracitada definiu (como eles afirmam) coisas contrárias às definições de Nossos predecessores supracitados, eles se contentaram em concluir, embora falsamente, que não nos era lícito declarar ou estabelecer que Cristo e os Apóstolos naquelas coisas que eles tinham, não apenas o *simplex usus facti*, mas [também] o *usus faciendi* deles, e essa escritura testifica que eles fizeram essas coisas, declarando [isto é, quando declarou] herética a afirmação pertinaz de [aqueles que] dizem que esses mesmos homens não tinham o menor direito desse tipo, uma vez que [tais] inferem que as ações desses homens não foram justas - o que é uma coisa perversa de se dizer sobre Cristo. Da mesma forma, uma vez que a constituição *Ad conditorem canonum*, contra as referidas definições, afirmava que os Frades menores não podem ter o *simplex usus facti* em nada, eles também se esforçam para argumentar contra ela. (*Quia quorundam*, II)¹³⁵

Nessa seara, o papa pretendia reformular a linguagem de seus predecessores - ainda indistinta e imprópria e que, por consequência de sua imprecisão conceitual, servia de pretexto para as heresias dos Espirituais - e exprimir-se numa linguagem jurídica adequada. A ofensiva de João XXII colocou, portanto, o problema do sentido da palavra *jus* no centro da discussão, pois tratava-se, aparentemente, de uma querela verbal. O papa recusa a tese de que os papas anteriores interpretaram a Regra menorita como uma expressão literal do evangelho, de modo que as mudanças observadas na interpretação da referida regra eram necessárias e apenas associadas aos assuntos disciplinares/ canônicos, e não buscavam alterar as verdades no tocante à fé e moral. Os franciscanos, usando como argumento as bulas de seus protetores do século XIII, pretendiam deter sobre seus bens apenas o *usus*, não a *proprietas*, nem nenhuma espécie

¹³⁵ However, in the confirmation of the rule of the Order of Friars Minor by Honorius III, Gregory IX, Innocent IV, Alexander IV, Nicholas III, Our predecessors the Supreme Pontiffs, they assert [that] these words are contained: “**This is the evangelical rule of Christ, the imitator of the Apostles, who had nothing in this world [either] as their own or in common, but in [those] things which were used, [merely] the simplex usum facti.**” presuming to add to these that the aforementioned Supreme Pontiffs and many general councils have defined it by the key of knowledge, that the poverty of Christ and the Apostles consisted in the perfect expropriation of whatever temporal dominion, civil and mundane, and that even their sustenance consisted solely and merely in the *usus facti*, from which they strive to conclude, that it has not been licit nor is it licit for their successors to change anything against the aforementioned things. And for that reason when Our constitution in the aforesaid doctrine defined (as they assert) things contrary to the definitions of Our aforesaid predecessors, they satisfy themselves to conclude, although falsely, that it was not lawful for us to declare or establish that Christ and the Apostles in those things, which they had, had not only the *simplex usus facti*, but [also] the *usus faciendi* of them, and that scripture testifies that they did those things, by declaring [i.e. when it declared] heretical the pertinacious assertion of [those who] say that these same men did not have the least right of this kind, since [such ones] infer that the deeds of these men were not just—which is a wicked thing to say about Christ. Likewise, since the constitution *Ad conditorem canonum*, asserted against the aforesaid definitions that the Friars Minor can not have the *simplex usus facti* in anything, they strive similarly to argue against it.

de *jus* (todas essas palavras são empregadas na *Exiit qui seminat*). Essa asserção, retorquiu o papa, é tecnicamente inadmissível:

Além disso, se o uso desprovido de qualquer direito pudesse ser possuído por qualquer pessoa, estabelecer-se-ia que um ato desse tipo de uso deveria ser considerado não justo, pois seria um uso, ao qual o *ius utendi* fazia; além disso, um uso não justo não pertence de modo algum ao estado de perfeição, nem acrescenta nada à perfeição, mas é reconhecido como manifestamente repugnante a si mesmo. Agora, não parece que o autor da lei [isto é, o Papa] para os Frades entendeu reservar para eles um uso não justo. Pelo contrário, que ele entendeu isso de um justo [um] é mais evidentemente capaz de aparecer do que ele acrescenta no mesmo arranjo, que ele estava recebendo o *dominium* dessas coisas em seu próprio nome e até mesmo da Igreja Romana, de que seria lícito aos frades ou à ordem, como disse antes, *ter o usus facti*, acrescentando que os próprios frades não deveriam ter o uso de todas as coisas. Além disso, quanto ao *simplex usus facti* sem qualquer *jus utendi*: quanto aos frades, não se pode estimar qualquer diferença [entre] essas coisas. Pois assim eles podem de fato usar coisas proibidas, como já foi mencionado. Disso se segue que o *usus facti*, de que fala [esse] arranjo, deve ser entendido por aqueles que são justos e para os quais um *jus utendi* pertence. E o próprio autor da lei [isto é, o Papa] parece mesmo ter entendido pelo que ele acrescentou ao mesmo arranjo, que um uso moderado das coisas anteriormente pagas foi concedido aos próprios frades (*Quia Quorundam*).¹³⁶

Logo, os papas do século XIII, como foi visto nos capítulos anteriores, fizeram a distinção entre *dominium* e *usus*. Ademais, não só apresentaram uma concepção nesse sentido, como também estabeleceram diretrizes práticas que reforçavam essa distinção, tal como fez Nicolau III ao estabelecer um sistema de procuradores com o fito de suprir a Ordem materialmente, uma vez que os frades não podiam manusear dinheiro.¹³⁷ Entretanto, para João

¹³⁶ Besides we say, that this, namely the *simplex usus facti* without any right, is impossible, (since no one other than oneself can be said to use a thing as one's own,) to be able in regards to anything to obtain from another a *usus* that is not consumable, just as it is proven in the decretal *Ad conditorem canonum*, and as Augustine holds expressly in Book XI of *De actu*. Besides if the use devoid of any right were able to be possessed by anyone, it would be established that an act of this kind of using would have to be reckoned as not just, since that would be a use, to which the *ius utendi* did not pertain; moreover a not-just use does not pertain in any way to the state of perfection, nor does it add anything to perfection, but rather is recognized to be manifestly repugnant to itself. Now it does not seem that the author of the law [i.e. the Pope] for the Friars understood to reserve for them such a not-just use. Nay rather, that he understood this of a just [one] is more evidently able to appear from that which he adds in the same arrangement, that he was receiving the *dominium* of these things in his own name and even of [that] of the Roman Church, of which it would be lawful for the friars or the order, as said before, to have the *usus facti*, adding that the friars themselves should not have the use of all things. Moreover as much as it pertains to the *simplex usus facti* without any *jus utendi*: as regards the friars there cannot be estimated to be any difference [among] these things. For in this way they can in fact use prohibited things, as has been mentioned. From which it follows, that the *usus facti*, concerning which [that] arrangement speaks, should be understood of such, which are just, and for which a *jus utendi* pertains. And the very author of the law [i.e. the Pope] seems even to have understood from that which he added to the same arrangement, that a moderate use as regards things previously paid for has been conceded to the friars themselves. Disponível em: <https://franciscan-archive.org/bullarium/qquor-e.html>.

¹³⁷ “Nem por isto, aquele que parece ter abdicado da propriedade, uso e domínio de qualquer coisa, é um ser conjecturado para ter renunciado ao simples uso de tudo, que diz não o *usus juris* mas o *usus facti* tanto quanto ter o nome de “factos” oferece, entretanto, no uso de nenhum direito àqueles [assim] usando, nem mesmo de coisas necessárias tanto quanto para o sustento da vida como para a execução dos deveres do próprio estado, exceto aquele que é subjugado sobre dinheiro, o uso moderado de acordo com seu governo e toda a verdade foi concedida aos frades; as coisas que os frades podem usar licitamente, durante a licença do que concede [os], e de acordo com o que está contido no presente arranjo [deste documento]. Nem se discerne resistir a essas coisas que nas coisas humanas prevalece humanamente a providência civil, a saber, que não é possível que o uso ou usufruto sejam

XXII, como o usufruto dos franciscanos era praticamente perpétuo, não era mais possível separar dele a propriedade. Portanto, é pura ficção jurídica pretender que os franciscanos não têm direitos, uma vez que têm o uso estável e garantido de seus conventos, de seus jardins e de seus celeiros (VILLEY, 2019, p.266-267). Logo, a partir de então os franciscanos eram possuidores de bens, o que catapultou uma crise institucional no âmbito da identidade franciscana.

Contextualmente, a questão mais importante era, entretanto, se poderia ser estabelecido a partir do Novo Testamento que Cristo havia renunciado à propriedade individual e comum, e qual era exatamente a relação dos apóstolos com bens materiais. O problema era em parte de terminologia. A questão da definição de pobreza evangélica e apostólica, e se havia diferença entre os dois, foi muito raramente articulada durante a controvérsia da pobreza, embora suposições sobre o que exatamente constituiu a pobreza apostólica formam uma parte importante do debate. Enquanto o termo "evangélico" tendia a se referir aos evangelhos e 'apostólico' à Igreja apostólica descrita em Atos, também havia uma tendência a confundir os dois termos e enfatizar as qualidades ideais do cristianismo primitivo em geral. Houve consenso entre os franciscanos de que sua ordem imitou a vida dos apóstolos, embora também houvesse uma certa imprecisão sobre o que exatamente constituiu apostolicidade. Ubertino da Casale havia enfatizado em seu *Arbor Vitae* (1305) que o governo franciscano era tanto evangélico (porque havia sido estabelecido por Cristo) e apostólico (porque foi instituído pelos apóstolos que o passaram até sua morte). Mas, claro, Ubertino insere-se em um contexto de produção apropriado à sua causa, ou melhor, à causa Espiritual.

separados do domínio perpétuo; e para que o domínio do dono não seja sempre inútil, renunciando ao seu uso, aquele que provê estas coisas [deveria ter] declarado em [o ato de] conceder-lhes apenas um uso temporário. Desde que a retenção do domínio de tais coisas, quando pela concessão [seu] uso foi concedido aos pobres, não é inútil para o proprietário, uma vez que é meritório para a eternidade e oportuna para a profissão dos pobres, que tanto quanto é julgado mais útil para si mesmo, tanto mais que troca temporal por coisas eternas. Em seguida [se ou não] esta era a intenção do confessor de Cristo em instituir a regra; antes, ao contrário, escreveu o contrário, observou o contrário ao viver; já que ele mesmo era pela necessidade de usar as coisas temporais e manifesta em muitos lugares na regra que tal uso é lícito para os frades: pois ele diz na regra que os clérigos devem recitar o ofício divino: a partir disso insinuando abertamente, que os frades estariam tendo o uso de [aqueles] breviários e livros, o que poderia ser oportuno para a [recitação] do ofício divino; também em outro capítulo se diz que os Ministros e Custódios para as necessidades dos enfermos e para o vestuário dos outros frades podem conduzir um cuidado solícito por meio de amigos espirituais de acordo com lugares e estações e regiões frias, como pode parecer a eles para acelerar a necessidade; mesmo em outro lugar exortando os frades a evitar a ociosidade por meio de um exercício adequado de trabalho, ele diz, para que recebam para si e para seus irmãos [as coisas] necessárias para o corpo como o salário para seu trabalho; também em outro capítulo está contido que os frades podem ir com confiança para esmolas. Mesmo na mesma regra é tido que na pregação, que os frades fazem, seu discurso seja examinado e pela utilidade e edificação do povo, anunciando-lhes vícios e virtudes, castigo e glória. Mas isso prova que isso supõe ciência; a ciência requer estudo, o exercício do estudo realmente não pode ser normalmente feito sem o uso de livros: a partir do qual é suficientemente claro para todos [os homens] que da regra o uso dessas coisas necessárias para comida, roupas, adoração divina e estudo da sabedoria foi concedido aos frades.” (*Exiit qui seminat*, 1279). Disponível em: <https://franciscan-archive.org/index2.html>

De modo análogo, o *Opus Nonaginta Dierum* de Guilherme de Ockham, propôs-se a discutir a questão da pobreza a partir da vertente mais radical da Ordem de Francisco, colocando em xeque a bula *Quia vir reprobus*, a última daquelas com as quais João XXII detratou os franciscanos. Conforme Villey (2019, p. 273), o objetivo de Ockham era discutir sobre os conceitos em voga naquela contenda, a saber: *usus facti*, *usus juris*, *jus utendi*, *res usu consumptibiles*, *dominium*, *proprietas*. Cada um desses elementos contribuiu para a história jurídica, e a função de Ockham diante deles foi ousar na construção de novas definições. Todo direito, para o frade inglês, configura-se em um poder, de modo que ele se diferencia da simples “licença” ou da concessão revogável. Cada direito será especificado pelo conteúdo do poder, à exemplo do *jus utendi*, o qual implica em uma prerrogativa, ou melhor, o poder de fazer o uso de algo de que não pode ser privado. Entendido isso, nem os franciscanos, nem Cristo renunciaram ao uso de fato, renunciaram apenas a *potestas*. Assim, Jesus e os apóstolos não eram detentores do direito, mas a eles fora garantida a permissão de fazer uso dos elementos indispensáveis à sobrevivência. Em decorrência disso, Ockham defende, neste caso, a existência do *jus poli*¹³⁸, isto é, da permissão/ faculdade que se recebe das mãos divinas. Por ora, não é possível afirmar – mas apenas conjecturar – que Ockham, radicado em Munique, não deveria, provavelmente, dispor de um aparato jurídico, de modo que o mesmo nos traz a informação de que as definições apontadas anteriormente, nem ele, nem seus companheiros fugitivos as encontraram, estritamente, nos textos romanos (VILLEY, 2019, p. 277). Entretanto, é preciso ressaltar que tais definições servem a lógica da ocasião na qual e para qual foram elaboradas, e feitas, provavelmente, à serviço da causa com a qual Ockham e seus companheiros se comprometeram.

Desta feita, antes de retomarmos à análise, é notório que se no conflito entre o papa e os Espirituais seguirmos a interpretação romana, entenderemos, conjuntamente à ótica pontifícia, que os franciscanos são detentores de direitos e não podem renunciá-los, uma vez que detêm coisas em comum. Por outro lado, na acepção geral do Espiritualismo franciscano, é possível distinguir, no tocante aos bens, o poder provindo de Cristo de dele gozar e de consumi-lo, e o poder advindo da lei humana. Portanto, neste caso, é garantida a prerrogativa de separar a permissão de usar o bem – lembrando sempre que existem variações das formas de uso, conforme a ótica de cada autor- e o poder instituído pelo legislador temporal. Diferentemente da exposição de João XXII, as definições provindas do *Opus Okchamiano*

¹³⁸ Essa expressão retira sua seiva de Santo Agostinho, o qual a adota a partir do sentido de direito objetivo.

apresentam-se com o seu acabamento teórico marcado pela junção reflexiva entre *ius* e *potestas*, bem como os seus limites.

Na bula *Quia quorundam*, ademais, João XXII discutiu brevemente a reivindicação franciscana de que seu governo era idêntico ao governo evangélico de Cristo e que não tinha nada além do simples uso do fato. Ele argumentou que isso era obviamente errado. Quando Honório tinha (supostamente) equiparado o governo franciscano com o evangelho, o que ele realmente havia aprovado— e que havia sido, portanto, mal interpretado pela facção Espiritual—era que a regra da ordem franciscana deveria “observar o santo Evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo vivendo em obediência, sem próprio e em castidade. Frei Francisco promete obediência e reverência ao senhor papa Honório e a seus sucessores canonicamente eleitos e à Igreja Romana” (REGRA BULADA, I-II).¹³⁹ O mesmo era verdade para todas as outras confirmações e declarações papais sobre o governo de São Francisco. Ademais, a regra franciscana continha uma série de coisas que nunca haviam sido ensinadas por Cristo, por palavra ou por exemplo. O papa usou a proibição para tocar o dinheiro como exemplo para algo que poderia ser encontrado no governo franciscano sem qualquer precedente nas Escrituras, o que viria a falsear a identidade rigorosa estabelecida entre a Regra e os evangelhos.¹⁴⁰ Em uma

¹³⁹ “1 Regula et vita Minorum Fratrum haec est, scilicet Domini nostri Jesu Christi sanctum Evangelium observare vivendo in obedientia, sine proprio et in castitate. 2 Frater Franciscus promittit obedientiam et reverentiam domino papae Honorio ac successoribus suis canonice intransitibus et Ecclesiae Romanae”

¹⁴⁰ O posicionamento de João XXII no tocante ao uso de passagens das Sagradas Escrituras, muda a partir da bula *Quia Vir Reprobis*. Aqui, o papa citou um grande número de razões bíblicas para duvidar da noção franciscana de uma renúncia aos direitos de propriedade civil por Cristo e pelos apóstolos. A bula contém um grande número de referências bíblicas e citações estendidas apoiando os argumentos teológicos, legais e eclesiológicos de João. Isso ocorre em parte porque uma grande parte da *reprovação de Quia vir* foi uma refutação ponto a ponto do *Appellatio* de Miguel de Cesena *em forma minori*, e os contra-argumentos espelhavam a argumentação do ministro-geral franciscano deposto. Ao responder a Miguel, João XXII citou as passagens utilizadas pelo franciscano e as refutou através de interpretações exegéticas alternativas e a citação de outras passagens que sustentavam suas próprias visões sobre as relações de propriedade de Cristo, os apóstolos e a igreja cristã primitiva. Na segunda parte da bula, o papa então propôs investigar o problema no centro da disputa: o que a Bíblia dizia sobre a relação de Cristo e os apóstolos com bens materiais. Ele dividiu este problema em três perguntas: Cristo tinha *dominium* em coisas excessivamente temporais, ou ele renunciou explicitamente ao *regnum* e *dominium*? Os apóstolos tinham *dominium*, individualmente ou em comum? E, finalmente, os apóstolos tinham o direito de litígio? Logo no início daquele documento, ao defender o *cânone Ad conditorem* contra as críticas de Cesena, João XXII respondeu à alegação franciscana de que os apóstolos na comunidade cristã primitiva de Jerusalém observavam a pobreza comum. O papa, portanto, chegou à conclusão de que eles não tinham *dominium* individual, mas que a propriedade individual que tinham antes de sua conversão havia sido convertida em propriedade comum detida por todos eles. João XXII então tentou estabelecer que Cristo e os apóstolos tinham direitos de propriedade, chamando a atenção para várias passagens no Novo Testamento que mostravam sua relação com bens materiais. Ele começou argumentando que passagens como essa em Atos em que o anjo disse a Pedro para colocar suas sandálias (Atos 12:8) pressuposto que Pedro tinha roupas *quod dominium*, e como roupas era um dos exemplos clássicos de um item consumível, outros consumíveis como dinheiro, pão e vinho teriam o mesmo status para Pedro. Este tipo de argumento foi repetido por toda a bula que contém muitas listas repetitivas de roupas e alimentos usados por Cristo e os apóstolos. Da mesma forma (se muito mais brevemente), o cardeal Napoleão Orsini argumentou em sua contribuição para o debate que Cristo e os apóstolos possuíam os consumíveis que usavam, como as roupas de Cristo, Pedro e Paulo não tinham nenhum proprietário além de Cristo e seus apóstolos. A última parte da discussão do Papa sobre o domínio de Cristo tratou da objeção de Miguel de Cesena de que o ponto principal sobre as

via semelhante, afirma que o simples uso do fato de Cristo e dos apóstolos pertencia à fé e costumes da igreja estava errado e não poderia ser provado a partir da Bíblia. Mas, em geral, João XXII não discutiu a questão da equação da regra e do evangelho em nenhum detalhe durante a controvérsia, em parte porque teria sido suficiente para seus propósitos para refutar qualquer renúncia deliberada e explícita dos direitos de propriedade por parte dos apóstolos.

Se as sutilezas jurídicas aplicadas à bula *Ad Conditorem Canonum* já haviam influído no âmbito da renúncia ao direito de propriedade dos frades, foi a partir da bula *Cum inter nonnullos* (1323) que o papa oficializou como herética a concepção de que Cristo e os apóstolos nada haviam possuído, de modo que isso propulsionou efeitos ainda maiores, uma vez que fora contrariada a identidade da Ordem de Francisco, a qual, antes mesmo de sua institucionalização, identificava-se como uma irmandade de caráter pobre, voltada ao não possuir nada. Desta feita, na redação daquela bula, percebemos que ele concede uma conclusão a sua linha de raciocínio já apresentada nas redações anteriores, uma vez que se não havia como separar o uso e a propriedade, logo não havia razão de defender a assertiva de que Cristo e os apóstolos nada tiveram:

Uma vez que entre não poucos eruditos acontece muitas vezes que é posto em dúvida, se é para afirmar pertinazmente, que Nosso Redentor e Senhor Jesus Cristo e Seus Apóstolos não tiveram nada individualmente, nem mesmo em comum, deve ser censurado como herético, coisas diversas e opostas opinando sobre isso, nós, desejando pôr fim a esta disputa, depois de [ter ouvido] o conselho de nossos irmãos [os cardeais] por este édito perpétuo, declaramos que uma afirmação pertinaz desse tipo, quanto às sagradas escrituras, que afirmam em muitos lugares que eles não tinham poucas coisas, contradizem-no expressamente, e quando supõe abertamente que a mesma escritura sagrada, através da qual certamente os artigos da fé ortodoxa são provados em relação às coisas mencionadas, contém o fermento de falsidade e, consequentemente, quanto a essas coisas, esvaziando toda a fé nelas, torna a fé católica duvidosa e incerta, tirando sua demonstração, é respectivamente para ser censurado errôneo e herético (*Cum Inter Nonnullos*, 1323¹⁴¹).

descrições bíblicas de Cristo era sua ênfase em sua pobreza. Enquanto a questão da pobreza de Cristo (em oposição ao seu domínio) ocupa apenas uma pequena parte da bula, João XXII teve, no entanto, o cuidado de enfatizar que ele não estava negando o fato de que Cristo era pobre. Ele deixou bem claro, no entanto, que não foi a falta de domínio que fez de Cristo e dos apóstolos pobres, mas a falta de apego aos bens mundanos, e o fato de que eles não usaram os direitos de propriedade que tinham. O Papa tentou estabelecer que não havia ligação automática entre pobreza e falta de propriedade. João XXII comparou Cristo ao exemplo (hipotético) de um rei da França que voltou do exterior sem ser reconhecido, e que foi autorizado a viver em seu próprio palácio fora da caridade - ele ainda seria o rei da França, vivendo em sua propriedade, mas ele também seria considerado genuinamente pobre porque ele realmente não usou nenhuma das coisas que ele possuía por direito. Em suma, se a concepção franciscana de que Cristo e os apóstolos tinham sido absolutamente pobres não poderia ser provada através da bíblia, consequentemente, as passagens bíblicas não poderiam ser usadas como justificativa para o ideal de pobreza franciscana. (BRUNNER, 2016, pp.150-260).

¹⁴¹ “Since among not a few scholarly men [2] it often happens that there is called into doubt, whether to affirm pertinaciously, that Our Redeemer and [3] Lord Jesus Christ and His Apostles did not have anything individually, nor even in common, is to be censured as heretical, diverse [4] and opposite things being opined concerning it, We, desiring to put an end to this contest, after [having taken] the counsel of our brothers [the cardinals] by this perpetual edict do declare that a pertinacious assertion of this kind, when sacred scriptures, which assert in very many places that they had not a few things, expressly contradict it, and when it supposes openly that the same

Por fim, quando João XXII afiança que Cristo e os Apóstolos possuíram bolsa, conforme a *Pagina Sacra*, conclui que eles tinham propriedades e, portanto, manuseavam dinheiro. Na ótica de João XXII era herético afirmar que eles não eram possuidores de direito, e eram apenas detentores do simples uso de fato. Conforme abordamos, o papa já havia anulado a prerrogativa dos franciscanos de entregarem seus bens à custódia da Santa Sé, de modo que a partir de então, a Igreja não era mais a proprietária dos bens móveis e imóveis da Ordem de Francisco. Mais do que uma simples declaração, essa expressão ampliou a crise institucional da Ordem, uma vez que, como mencionado páginas atrás, o princípio fundador daquela comunidade, institucionalizada ou em sua forma *outsider*, era não ter propriedade, nem individualmente, nem coletivamente, algo que, naquele contexto, estava sendo negado pelo chefe da Cristandade Latina. Portanto, algo que havia sido gestado em estreita união com o papado – veja-se o capítulo 2 deste trabalho- na construção da norma franciscana, era agora extirpado pelo representante da Igreja Romana.

Em conclusão, após as várias bulas providas do pontificado de João XXII, os frades menores se encontravam em uma situação política, institucional e identitária praticamente irreversível. Segundo a linha de pensamento dos Espirituais- sobretudo Olivi, Ubertino e Ângelo de Clareno- havia uma grande convicção da equivalência entre a Regra e o Evangelho. Desse modo, entendia-se que Francisco recebera a Regra e a sua *interpretatio* por intermédio de Cristo, e que ela era perfeitamente coerente com a experiência de Cristo e de seus Apóstolos. A interpretação absolutamente evangélica conferida à norma pressupunha, conseqüentemente, prescrições muito precisas no âmbito da vivência de cada fiel que não podiam ser contrariadas, sob pena de subverterem o próprio ensinamento bíblico. Desse modo, a lei evangélica ultrapassava tempos e instituições, de modo que ela nunca deveria, segundo essa interpretação, ser superada. Através de uma perspectiva fundamentalmente cristocêntrica, havia uma identidade direta entre a experiência de Francisco e seus escritos e Cristo e o Evangelho. Mais do que isso, entre os Espirituais havia a eleição da cruz como elemento norteador da vida cristã.

A ideia de uma vida que buscasse a plena identificação com a vivência de Cristo, estava intimamente relacionada à concepção de crucificar-se junto a ele: “Se queres ser perfeito... tome sua cruz e segue-me” (Mt 16,24). A cruz não se limitava à ótica dos homens, visto que da mesma forma que ela revelava, de forma absoluta, a glória divina, ela era capaz de transpor aqueles que dela

sacred scripture, through which certainly the articles of orthodox faith are proven in regards to the aforesaid things, contains the ferment of falsehood, and consequently, as much as regards these things, emptying all faith in them, it renders the Catholic Faith doubtful and uncertain, taking away its demonstration, is respectively to be censured erroneous and heretical.” Disponível em: <https://www.franciscan-archive.org/bullarium/qinn-e.html>

participavam no âmbito da experiência terrena para o patamar de filhos de Deus e eleitos à herança do Reino.

E, dentro dessa ampla experiência, fazer-se absolutamente pobre era pressuposto fundamental para o gozo dessa equiparação entre a experiência franciscana e a experiência cristológica, uma vez que a vida evangélica baseada, entre outras, na ideia de *imitatio* expressa na passagem: “Se queres ser perfeito, vai, vende os teus bens e dá aos pobres, e terás um tesouro nos céus.” (Mt 19,21), era fundamentada, necessariamente, na pobreza. Francisco, como o *alter Christus*, não era apenas um exemplo a ser admirado, mas um exemplo de vida a ser imitado. Como *alter Christus* ele repetia a experiência de Cristo no plano do sofrimento e da humildade - daí também advém a ideia de centralidade da experiência na cruz - e, mais do que isso, mostrava como viver segundo o santo evangelho pressupunha não somente a importância da pobreza por si só, mas como uma forma de se realizar o sofrimento (MANSELLI, 1997, p. 109).

Portanto, fica bastante nítido como o papado de João XXII configurou-se como um período de grande turbulência, sobretudo, para os Espirituais Franciscanos. Para o pontífice, a pobreza franciscana não seria aplicável no plano prático, visto que ela representava uma ameaça à estrutura e organicidade da Igreja e da própria hierarquia eclesiástica, sobretudo quando somada aos outros óbices de caráter político vivenciados pelo papado na política internacional do período. Em resumo, em seu pontificado não só a noção teórica de pobreza foi rechaçada, como também os fundamentos de sua existência.

4.2.1 Álvaro Pais e a concepção de pobreza no Estado e pranto da Igreja (1330-1333)

Por mim, porém, confesso que, quanto humanamente me foi dado saber, nunca vi um mestre especialmente de Teologia e, mormente religioso mendicante, humilde, paciente, defensor dos pobres, desprendido, mortificado para o mundo, que se desse à penitência, seguisse nas virtudes a Cristo verdadeiro mestre, e não ambicionasse o magistério por vaidade ou apetite das honras, senão mestre Gonçalo, professor de Sagrada Teologia, hispano, ministro-geral da Ordem dos Frades Menores, que me recebeu na Ordem em Assis (EPI II, art. 33, 1995, v. 5, p. 319; EPI II, art. 67, v. 7, 1997, p.283).

Assim é trazido um fragmento da vida religiosa de D. Álvaro Pais, em 1304, na condição de professor de Direito Civil e Canônico, e lecionava naquela universidade desde 1283 já tendo recebido o seu doutoramento em ambos, após prévios contatos estabelecidos com a Ordem Franciscana, provavelmente a convite de seu parente, frei Gonzalo Gómez, quando finalmente ingressou na vida menorita (EPI II, art. 33, 1995, v. V, p. 319; EPI II, art. 34, v. V, 1995, p. 319; EPI I, art. 40, 1988, v. 1, p. 537; CFCH, 1954, v. 1, p. 78; COSTA, 1966, p. 6; CFCH, 1954, v. 1, p.79). A época em que Álvaro Pais ingressou na Ordem Franciscana é difícil de precisar, mas alguns

estudiosos, como Costa (1966), asseguram que frade entrou na Ordem antes de 1302, sendo que este fora um período conturbado para os frades, tendo em vista a cisão que havia se formado no grupo, desde os últimos anos de vida de Francisco de Assis.

O frade, como aferimos páginas atrás, escreveu essa obra quando já ocupava o cargo de penitenciário apostólico – múnus que envolvia a confissão dos cardeais e, concomitantemente, a incumbência de corrigir os dignitários eclesiásticos. É importante reiterar, ademais, que em junho de 1333, foi nomeado bispo da diocese de Silves, pertencente à atual diocese de Faro, região do Algarve, Portugal, a qual governou, a partir de 1334, por cerca de quatorze anos, período em que corrigiu a referida obra e escreveu o *Espelho dos reis* (1344) e logo em seguida o *Colírio da fé contra as heresias* (COSTA, 1966, p. 10-23; SOUZA, 2010, pp. 122-124). É oportuno observar, ademais, que Frei Álvaro fez a última correção do *Estado e pranto* por volta de 1340, momento em que a ofensiva contra os Espirituais havia arrefecido e a cisão entre os zelantes e a comunidade já havia se consumado (FALBEL, 1995; SOUZA, 1999).

Desse modo, não há como dissociar a concepção do franciscanismo alvarino dos conflitos em que a Ordem se inseriu em torno da controvérsia da pobreza evangélica, os quais procuramos discutir ao longo de todo o trabalho. Nesse sentido, a concepção de obediência, para o frade galego, dar-se-ia de duas formas: por meio da vivência da pobreza, a qual corresponderia à obediência aos preceitos legados por Francisco na Regra; e a outra consistia da obediência ao Sumo pontífice, o qual, naquele momento, correspondia à pessoa de João XXII. Desta feita, a querela entre franciscanos espirituais e o papa João XXII em torno da pobreza evangélica foi um dos fatores preponderantes da segunda parte da obra *Estado e pranto da Igreja*, uma vez que, aparentemente, obedecer aos preceitos da Cúria Avinhonense não implicava, diretamente, em exercer tal virtude no tocante à vivência franciscana.

Ademais, antes mesmo de ocupar um lugar de destaque na Cúria, Álvaro já havia sustentado essa tese anteriormente, conforme a missiva *Ad Quosdam Cardinales de Auctoritate Papae* redigida pelo frade em 1328:

Por outro lado, o que fez aquele matreiro [Marsílio de Pádua], a saber, que a Igreja não pode possuir bens temporais, é uma mentira. Na verdade, a Igreja primitiva possuía riquezas em comum, que eram transformadas, pois os cristãos vendiam as propriedades, e o dinheiro obtido com as mesmas, punham diante dos pés dos Apóstolos, e ela vivia em comum dessas riquezas. Mas os santos sucessores dos Apóstolos vendo que era mais útil às igrejas possuir bens do que dinheiro, e viver do fruto dos mesmos, transformaram o dinheiro em bens. Também, por causa desse motivo, de acordo com o ensinamento de Agostinho, Cristo levava consigo uma bolsa, porque a sua Igreja igualmente haveria de a ter. Daí, igualmente, as Leis e os Cânones aduzirem acerca dos bens dos eclesiásticos privilegiados pelos imperadores. Ademais, Constantino dotou a Igreja com muitos bens, e semelhantemente assim o fizeram outros imperadores após ele. E São Silvestre (113) e outros pontífices romanos, santos e mártires, bem como outros santos prelados da igreja receberam bens em doação, o

que, não teriam feito, tanto eles quanto os doadores, se isso fosse pecado. Ora, negar que a Igreja possa possuir bens temporais é uma antiga heresia, que foi ressuscitada por esse novo herege e com ele condenada (*Ad Quosdam Cardinales de Acutoritate Papae*, p. 112, *apud* SOUZA, 1998, p. 1201)

No contexto em que redigira esta carta, Ludovico IV chegara a Roma nos primeiros dias de 1328, onde se fez coroar imperador no dia 17. Álvaro Pais, temendo ser capturado pelos invasores e cismáticos, se refugiou no eremitério de Monte Compatri, nas colinas do Albano, distante algumas léguas da Cidade Eterna, região essa que estava sob o controle dos partidários do pontífice. O próprio frade galego nos relata esse episódio¹⁴². Desse lugar, Álvaro Pais, a 2 de fevereiro de 1328, escreveu uma carta endereçada tanto ao bispo de Viterbo e Toscana, D. Angelo Tignosi, vigário pontifício, na esfera espiritual, para a cidade de Roma, e a D. Bartolomeu Prignano, abade do mosteiro beneditino de Subiaco, informando-os sobre a missão que anteriormente lhe havia sido confiada, e deles solicita que o mantenha informado acerca das diretrizes do Papado a serem observadas pelos defensores de João XXII diante da luta que este estava a travar contra Ludovico IV. De acordo com Meneghin (1969): “[...] *Ciò dimostra che Alvaro ebbe parte preponderante se non forse la principale, nell’applicazione dell’interdito, altrimenti no si spiegherebbe perchè il vescovo chieda proprio a lui di tali notizie [...]*”. Tal Carta na opinião de seu editor, o Pe. V. Meneghin é um documento que antecipa os argumentos e teses defendidas no *Estado e pranto*, uma vez que de um lado, Álvaro manifestou sua lealdade a João XXII, defendendo a supremacia do papa sobre o imperador, e de outro, não se omitiu em denunciar as causas e os fatos graves que, ao seu ver, mostravam a decadência da Igreja àquela época, inclusive no tocante à manutenção dos votos de pobreza e obediência. Frei Álvaro, ademais, expressa nitidamente vários tipos sociais à luz da ética cristã, denunciando o seu mau comportamento. Assunto que o frade retomou e ampliou através da descrição pormenorizada desses tipos sociais e dos vícios que seus contemporâneos estão a cometer (EPI, II, vol. V, arts. 16-47). Adiante, é dito que nas missivas (MENEKHIN, 1969, pp. 96-132), o frade também tinha antecipado as causas que haviam provocado tais problemas, como a desobediência quase permanente dos fiéis aos seus superiores eclesiásticos, e a existência de maus pastores, e de outro, qual deve ser a postura adotada pelos verdadeiros religiosos, ante um contexto tão complicado que a Igreja estava a enfrentar no tocante à fidelidade e a obediência à Cristo e ao Sumo Pontífice (MENEKHIN, 1969, pp. 96-132).

Mas, é necessário esclarecer, já de maneira adiantada, que as teses defendidas por Pais acerca da pobreza Franciscana se associam diretamente com o momento acalorado dos debates que

¹⁴² EPI I. Art. 27, vol. I: “(...) É também evidente que o concílio, ou melhor o conventículo que sobre isto fez em Roma - estava eu então perto desta Cidade a umas três léguas no eremitério de Monte Compatri fugindo à perseguição e face do Bávaro na terra dos Guelfos(...)”.

perpassavam a Ordem, o Império e o Papado de Avinhão. Portanto, quando o Imperador foi coroado em Roma, em 1328, Álvaro Pais fugiu daquela localidade. Isso já demonstra que o referido frade defendia a legitimidade de João XXII- mesmo que isso se desse para além de motivos associados à fê pessoal do frade, como já discutimos-, sendo que acabou por declarar, posteriormente, em uma reunião de Anagni, com outros franciscanos, que Pedro de Corbara, eleito papa em Roma, era, na verdade, um intruso e um antipapa (COSTA, 1966, p. 29; DOUCET, 1946, p. 77).

Apesar dessas declarações, posteriormente o bispo expressou ideias que sinalizavam para a fidelidade à pobreza franciscana tal qual havia sido defendida pelos predecessores de João XXII, como Nicolau III em sua *Exiit qui seminat*, o que talvez o tornasse suspeito sob a ótica pontifícia. Ademais, chegaram à Cúria acusações contra o frade, diante de uma suposta amistosidade que nutria com Miguel de Cesena e seus companheiros antes excomungados por João XXII. Entretanto, o papa assegurou que o frade não quis ser cúmplice de tais rebeldes, mas que, ao contrário, se dedicava com ardor à causa da Igreja e do papa, nas suas pregações e doutrinas. Tanta era sua confiança para com Álvaro Pais que dois anos após a sua fuga de Roma, fora confiado ao cargo de penitenciário apostólico em Avinhão. Se este de fato foi o caso, o frade recebeu privilégios excepcionais, que incluíam dispensa de ilegitimidade que acabou sendo concedida através da bula *Libentur Illis*, em 22 de março de 1332, pela qual ele se tornava apto a ascender a qualquer posto na Ordem Franciscana, bem como na própria hierarquia eclesiástica. Pouco depois, João XXII através da bula *Quam sit Onusta*, nomeou o menorita galego bispo de Corona¹⁴³, na península da Moréia, Grécia, além de prerrogativas sobre muitas possessões e edificações de várias cidades e lugares vizinhos. O favorecimento indica a manutenção dos fortes laços de identificação entre o papado e os eclesiásticos da Toscana.

Para além de Álvaro Pais ter conseguido tais concessões face aos seus méritos pessoais, acreditamos que àquela altura das discórdias entre algumas facções da Ordem e a Santa Sé, as bocas que eram autorizadas falar em nome do apóstolo Pedro tinham se multiplicado de modo

¹⁴³ Ainda não havia finalizado o Estado e Pranto da Igreja quando o papa já havia o dispensado, em 12 de Fevereiro de 1332, do impedimento de ilegitimidade, facultando-lhe a ascensão a todas as dignidades, dentro e fora da Ordem, inclusive episcopais. Doravante, em 1333, conseguiu do papa a graça especial de ser livre das taxas devidas pela sua promoção a bispo de Corona: "*Alvaro, Electo Coronen*". Expomos os méritos de sua devoção à sua pessoa, e os elevam gratuitamente. Desde então, conforme contido em seu pedido, em razão do serviço comum de nossa Câmara e do Colégio de nossos veneráveis irmãos na Santa Igreja Romana dos Cardeais, tanto por ocasião de seu predecessor imediato e também em seu nome, estamos dispostos a lidar com você em certas quantias obrigatórias. Graciosamente, curvados às suas súplicas, remetemos e doamos a você uma parte da referida quantia em dinheiro, por graça especial, desejando que você e sua dita igreja não pode ser prejudicados ou molestados por qualquer perturbação desta parte de agora em diante. e com isso não pretendemos derrogar do referido Colégio de forma alguma que eles possam exigir uma parte do referido dinheiro quantitativo de acordo com os termos estabelecidos para você. Dado em Avinhão. No calendário de janeiro, no décimo sétimo ano (AV. Reg. Vat. 103 fl, 489, ep. 1376, *apud* COSTA, 1966, p. 39) Então, a 9 de junho de 1333, o papa transferiu-se para Silves, em Portugal.

impressionante. Isso ampliava as possibilidades de responder aos desafios políticos encontrados pelo caminho da Sé Romana, que agora concentrava-se na questão da pobreza franciscana, não só como um problema doutrinal, mas também como uma peça fundamental no xadrez da dinâmica da política secular do Ocidente, como tratamos nos capítulos anteriores.

Desta feita, fica claro que o papa tinha a pretensão de recompensar aqueles que suportavam os desafios de resistir ao poder secular - e os seus defensores-, em franca ascensão. Mas não só isso, uma vez que é preciso lembrar, ademais, que a crítica pré-existente ao fausto era tecida no âmago da Ordem Franciscana e acabava por compor um quadro suscetível de ser rapidamente considerado como heterodoxo. Ademais, a ordem de Francisco de Assis representou um acólito fundamental de grande parte dos fiéis leigos. Estes haviam se integrado a ela com o fito de cumprir uma verdadeira "*imitatio christi*" sobre a terra, reproduzindo, no seu modo de vida, os pressupostos da pobreza absoluta e irrestrita que cristo e os apóstolos teriam adotado. Nesse rol encontravam-se os cidadãos dos principais centros urbanos da Península Itálica, aderentes às mesmas ideias e simpáticos ao mesmo comportamento. O ensejo pelo retorno a um cristianismo primitivo encontrava eco na luta dos espirituais franciscanos, facção radical no interior da ordem na medida em que pretendiam zelar pela observância rigorosa dos ditames iniciais da regra, dados pelo seu mestre e fundador.

Nesse aspecto, entendemos que diante dessa realidade, o extensivo favorecimento dos círculos específicos da Ordem Franciscana (Conventuais) por parte da Cúria revela o sentido seminal da eclesiologia papal: a concessão de privilégios ao frade materializava um expressivo empenho para expandir os pontos de sustentação/ defesa das decisões do papa no âmago da Ordem Franciscana. Elas deveriam funcionar como contrapesos políticos ao espiritualismo franciscano e aos defensores de Ludovico IV radicados na Ordem, dando vida a um equilíbrio de poderes que fizesse frente ao avanço do predomínio Espiritual no centro das políticas que envolviam os assuntos originalmente franciscanos, mas que, naquele momento, desenvolviam-se para questões externas àquela instituição.

Deste modo, nessa época em que recebeu tais privilégios, Álvaro Pais acabou por receber algumas missivas de Ângelo de Clareno. Entretanto, temendo parecer suspeito à Ordem e ao Sumo Pontífice, mandou àquele frade uma carta com o escopo de respondê-lo a partir de repreensões de suas atitudes conjuntamente com os Espirituais, pelo posicionamento assumido diante da obediência¹⁴⁴ e da pobreza. O frade divulgou sua resposta por leitura pública, declarando que a

¹⁴⁴ "*Suaderem, ait sepe, dicto fratri Angelo et suis, quof fe semetipsis sentirent quo sancta mater Ecclesia Romana sentit e non aliud; et quod velint litteris papalibus mentaliter et realiter obedire: quod mihi non videtur quod usquemodo fecerint; et quod dictus frater Angelus eorum palam et oculte dimitteret principatum, et pastori sub quo modo se dicit degere, quia olim non deguit sub pastore, effectualiter obediret. Et rogetis eum quof rationibus et auctoritatibus, in his litteris et in primis, quas vobis, misi, de statu suo et nostro intersetis, respondeat facie ad*

sujeitava à eventuais correções da Ordem e da Igreja. Na ocasião em que Clarenho enviou a sua apologia, e resposta às acusações através de missivas na data de 1330, Álvaro Pais já havia começado, em Avinhão, a redigir o *Estado e pranto da Igreja*, tendo a terminado na mesma localidade, em 5 de agosto de 1332 (DOUCET, 1946, p. 76).

Diante desse cenário, é compreensível o porquê houve uma notória preocupação acerca da pobreza e do exercício da obediência nos textos alvarinos. Desse modo, em primeiro lugar, o bispo de Silves buscou tratar na segunda parte de sua obra, de forma predominante, sobre dois assuntos: a) a denúncia do comportamento da *Ordo Clericorum*, especialmente dos franciscanos, cujas atitudes contrariavam a regra menorítica e o papa João XXII (EPI II, vol. VI, art. 55, pp.261-279), e b) tratar das controvérsias da ordem em torno da pobreza evangélico- franciscana. Esses dois eixos de análise, estão intimamente associados às transformações – já discutidas por nós – vivenciadas pela Ordem Franciscana no final do século XIII. Cabe destacar aqui que uma das principais preocupações de frei Álvaro foi denunciar os pecados e vícios que acometiam todos os grupos sociais de seu tempo, para além das reflexões sobre a origem do poder e a incontestabilidade do poder espiritual do papa (referenciadas, sobretudo, em: EPI I, art.23 vol. I, pp. 405-407; EPI I, art.26, vol. I, pp. 35-37; EPI I, art.28, vol. I, pp. 337-343).

Essa assertiva reforça a nossa tese de que o autor, na obra *Estado e pranto da Igreja*, exprimiu o desejo de promover um projeto que transpusesse o modelo de vida religiosa pautada na figura de Francisco, com vistas a admoestar não só os franciscanos, mas a todos os clérigos sobre o dever da obediência à hierarquia eclesiástica e às suas obrigações quanto ao ofício divino e à manutenção dos votos. A argumentação de Álvaro Pais acerca da pobreza, se inicia através de um viés moral. Assim, as modificações nefastas que conduziam ao desmoronamento da Ordem franciscana, provinham, em primeiro lugar, da própria transgressão da pobreza:

Agora, porém, desçamos em pormenor aos vícios de todos os religiosos, a fim de que partindo do cotejo dos vícios com as virtudes a eles contrárias, se conheçam mais claramente as virtudes a que são obrigados. Ora, em primeiro lugar, ofendem de muitos modos no vício da propriedade, e na transgressão da pobreza, o que se faz de diversos modos e em três alturas: no ingresso, no progresso e no egresso. Assim, primeiro, alguns deles no princípio da conversão não se expropriam plenamente, pois reservam para si infielmente rendas, bolsas para dinheiro e outros objetos. [...] Em segundo lugar, alguns, embora no princípio renunciem perfeitamente, todavia depois, esmorecendo o seu fervor, voltam a isso, ou seja, ao dinheiro e outros bens que renunciaram. [...] Ora, bem, toda a religião pode ter próprio em comum, exceptuando-se a regra e estado dos frades menores, que não podem ter próprio mesmo em comum[...] agravam os súbditos com talhas, exações e pequenos presentes que pela quantidade atingem o valor das grandes dádivas, e ainda com subsídios que pedem, não caritativos, mas esfoladores e tirânicos, por mor dos quais

faciem, et non in enigmate vel in obscuro” (Angelus Clarinus, Epistola responsiva contra Fr. Alvarum Pelagium, n. 60, ed. Cit. P. 117 apud COSTA, 1966)

deviam ser condenados a pagar o quádruplo [...]. (EPI, II, vol. VI, art.54, p. 261; EPI, II, vol. VI, art. 55 p.279; 4 EPI II. Art. 20, vol. V, p. 113).

Percebe-se, assim, que os debates em torno da pobreza- dos quais o autor participou diretamente- conduziram-no a profundas reflexões acerca da propriedade e das implicações decorrentes da posse de bens, tanto individual quanto coletiva. Nesse contexto, Álvaro Pais analisou de que maneira o acúmulo e a administração inadequada desses bens poderiam comprometer o modo de vida dos frades, tornando-se incompatíveis com os princípios de pobreza e obediência defendidos pela tradição franciscana.(REGRA BULADA, 1991, p.133; DUARTE, 2003; IRIARTE, 1985, p. 401).Isso porque acreditamos que a afirmação de que a pobreza fora constituída por Cristo e pelos Apóstolos é uma concepção de tópica localização nos escritos franciscanos em sua generalidade, não só na produção Espiritual (MAGALHÃES, 2019, pp.298-314). No âmago da compreensão dos Espirituais, era assertiva a ideia de que a renúncia jurídica à propriedade não era suficiente, visto que o *usus pauper* era elemento *sine qua non* para prática da pobreza, uma vez que esse voto não se limitava à renúncia formal de bens móveis e imóveis, e teria, dentre os seus preceitos, a exigência do uso pobre como substância ativa da pobreza evangélica. Portanto, além de outros aspectos, o texto pelagiano está recheado de passagens que revelam críticas à riqueza, ao luxo e à abundância existentes nos palácios episcopais, que contradizia abertamente à vida simples de Pedro, Paulo e dos demais Apóstolos e fiéis cristãos que fundaram a Igreja Primitiva, os quais compartilhavam os bens entre os pobres e necessitados que iam até eles buscar auxílio para manter a própria sobrevivência:

[...]Os apóstolos não adquiriram prédios para a Igreja que previram vir a existir entre os gentios, nem para si mesmos, visto que os apóstolos não adquiriram mais prédios entre os gentios do que na Judeia. De resto, essa não foi a causa principal e universal, mas particular e acessória. Porque a razão principal e literal foi para que, contentando-se apenas com os elementos necessários à vida, isto é, o alimento e o resguardo (1ª. Timóteo,VI, 8; C. XII, q. I, cap. Episcopus), mais livremente se dessem a Deus, mais facilmente insistissem no Evangelho, mas exemplarmente servissem e provessem às necessidades de todos.[...] Uma vez fixado o ápice da perfeição apostólica, não podiam os apóstolos receber nem reter prédios, na Judeia ou entre as gentes, para si mesmos em especial ou em comum, quanto à propriedade, porque – diz o Senhor- se queres ser perfeito, vai e vende tudo o que tens e dá aos pobres, e não o retenhas para ti, e nem o tragas para mim, mas dá aos pobres. E, assim, segundo o evangelista, a causa precisa porque os apóstolos não receberam para si prédios na Judeia foi porque a posse e propriedade de prédios não era compatível com o ápice da perfeição apostólica. Item, o apóstolo Paulo, que foi enviado principalmente para os gentios e não para os judeus, como ele mesmo atesta, ao escrever a Timóteo (1ª. Tm, VI, 8) disse: Tendo alimento e com que nos cobrirmos, com isso nos contentemos. Item, àqueles a quem não é permitido por sua profissão possuir e trazer dinheiro a cada passo e indiferentemente, também não é permitido receber e reter prédios, pois, se fosse lícito a alguém receber e reter prédios por certo tempo, muito mais lícito lhe era receber e possuir algum dinheiro durante esse tempo. Item Jerónimo: “Aquele que destroncara as riquezas significadas no ouro, na prata e no dinheiro, quase amputa também as coisas necessárias à vida, para que os apóstolos, doutores da verdadeira religião, que

ensinavam que tudo é governado pela providência de Deus, mostrassem que eles mesmos não pensavam no dia de amanhã (Mateus, VI ,34). (EPI II, vol. VI, art.55, p. 327).

Esse texto denota, outrossim uma argumentação pela via dos contrários, momento em que o bispo está a fazer um apelo à mudança de vida, à conversão interior, em relação a Deus e aos fiéis, porquanto, uma vez que a Igreja, estando a ser governada por maus prelados, necessitava de uma reforma estrutural que possibilitasse a sua revitalização bem como a da sociedade como um todo. É por isso que, nesse mesmo rol, o Bispo de Silves deplora que muitos prelados de seu tempo, comportem-se como senhores ambiciosos e avaros por intermédio de uma extensa comparação com o *modus vivendi* dos apóstolos. Portanto, o desvirtuamento dos frades no tocante à prática da pobreza encontrou sua motivação primordial naquele contexto, uma vez que tendo a Ordem Franciscana sido aceita, não só entre o povo comum, mas também junto às elites, concentravam-se nos ambientes urbanos. Desta feita, o descaimento daquela instituição encontrava suas motivações não apenas de fatores circunscritos à dinâmica interna da ordem, mas também em uma dinâmica mais ampla, isto é, o próprio ambiente citadino, propício para perdição dos religiosos franciscanos, que se dirigiam a ele para prevaricar a regra:

[...] Porque raramente vão por obediência, mas com licenças arranjadas, para não dizer extorquidas, buscando com elas as suas consolações temporais como ir a Paris, estar com cardeais, reis, bispos e outros senhores do mundo, visitar parentes e amigos [...] beber, passear, e mais vaguear que chorar nas peregrinações (EPI II, art. 32, vol. VIII, p. 481)

A detestável conduta de seus confrades contrariava em tudo os princípios herdados da experiência apostólica. Não foi a cronologia que permitiu ao frade galego ver o quanto o seu presente estava distante do passado, mas sim a intensidade de um contraste moral, disciplinar. A qualidade da experiência de Cristo e seus companheiros não decorria de um tempo remoto medido por um certo número de anos ou séculos. Ela era fundamentada, primordialmente, pelos sentidos de distanciamento moral (declínio, corrupção) que o presente revelava ao ser confrontado com um personagem ou algum feito anterior. Ratifica-se, portanto, que, em primeiro lugar, a pobreza foi colocada em debate a partir das controvérsias percebidas pelo frade em seu próprio presente, em seu próprio convívio. Quanto mais intensos os significados de declínio do momento vivido, quando comparado à época de Cristo, maior era a distância entre o hoje e aquele tempo tomado como referência de exemplaridade moral (SCHNEIDMULLER, 2002, pp. 169-198; SANSTERRE, 2004, pp. 219-234).

Ademais, conquanto os primeiros volumes de sua obra transpareçam uma preocupação concentrada nas exortações morais, Álvaro Pais não olvidou de se pronunciar abertamente sobre a

conclusão de João XXII,¹⁴⁵ a qual levou a principal assertiva dos espirituais a ser condenada como herética: “[...] afirmar que Cristo e os apóstolos não tiveram algo em comum” (EPI II, art. 60, 1997, v. VII, p. 21). Nesse caso, os evangelhos e as bulas emitidas pelos papas anteriores são os principais sustentáculos que vão prover as reflexões do frade galego em torno do sentido da propriedade e sua separação em relação ao uso:

Não obsta o dizer o anjo a Pedro (Actos, XII, 8), Calça as tuas sandálias e Põe sobre ti a tua capa, porque na Escritura muitas vezes diz uma coisa d’alguém, não quanto ao domínio e propriedade, mas quanto ao ofício de comodidade e necessidade, como é aquilo do 1º. dos Reis, XX, 25, “e o lugar de David apareceu vazio”; este lugar não se dizia de David quanto ao domínio de propriedade, pois neste aspecto era de Saul, mas sim porque esse era o lugar destinado para David se sentar à mesa de Saul. O mesmo sucede com aquilo de Mateus, XXVII, 32, a respeito da cruz do Salvador obrigaram um homem a levar a cruz dele, isto é, de Cristo, a qual não se dizia em especial de Cristo quanto ao domínio de propriedade, mas quanto ao suplício da paixão e ofício da redenção. De igual modo, as sandálias e a capa, que o anjo dizia de Pedro, não eram dele quanto ao domínio de propriedade, mas quanto ao ofício de necessidade corporal ou uso da necessidade. Item, faz para essa separação entre o uso e a propriedade nas coisas consumíveis (Lucas XIX, 23): porque não puseste o meu dinheiro num banco, para que, quando eu viesse o recebesse com juros? Aqui se vê que o servo tinha o uso do dinheiro, e o senhor o domínio e, no entanto, o dinheiro é computado entre as coisas que se consomem com o uso (EPI II, vol. VI, art.56, p. 332).

Segundo Lambertini, tanto os Dominicanos quanto os frades Menores buscaram basear seu “*modus vivendi*” no livro dos Atos dos Apóstolos (LAMBERTINI, 2004, p. 06). Assim, a passagem de Lucas, em que Cristo ordena: “Não leveis nem bolsa nem alforje [...] não leveis nada pelo caminho” (Lucas, 10,4; 11,3) é uma assertiva que sustentou boa parte do modo de vida proposto, sobretudo, por Francisco na segunda metade do século XIII. No entanto, o problema político-institucional em epígrafe, convergia para a questão de um conceito indeterminado, no sentido prático, pelas Sagradas Escrituras e pela Regra (COLLEMAN, 2009, p. 80). O frade franciscano, diante desta problemática, buscou esmiuçar o significado de uso e propriedade, com o fito de discutir o modo como a pobreza deveria ser vivida.

Assim, a preocupação do frade concentra-se em distinguir ambos os conceitos previamente citados. Mas antes, busca esclarecer seu posicionamento no tocante ao modo de vida dos apóstolos,

¹⁴⁵ “*Since among not a few scholars it often happens that there is called into doubt, whether to affirm pertinaciously, that Our Redeemer and Lord Jesus Christ and His Apostles did not have anything individually, nor even in common, is to be censured as heretical, diverse and opposite things being opined concerning it, We, desiring to put an end to this contest, after [having taken] the counsel of our brothers [the cardinals] by this perpetual edict to declare that a pertinacious assertion of this kind, when sacred scriptures, which assert in very many places that they had not a few things, expressly contradict it, and when it supposes only that the same sacred scripture, through which certainly the articles of orthodox faith are proven in regards to the aforesaid things, contains the ferment of falsehood, and consequently, as much as regards these things, emptying all faith of them, it renders the Catholic Faith doubtful and uncertain, taking away its demonstration, is respectively to be censured erroneous and heretical*” Disponível em: <http://www.franciscan-archive.org/bullarium/qinn-e.html>. Acesso em: 15/Set/ 2020.

com o fito de expressar que ela era a que mais se aproximava do caminho de perfeição apresentado por Cristo:

Item, os apóstolos deixaram tudo o que Cristo aconselhou se devia deixar. Ora, Cristo a um dos principais que o interrogava sobre a sua salvação aconselhou-o a que deixasse universalmente tudo, tanto o supérfluo como o necessário à vida, pois, como refere Lucas XVIII, 22, Cristo disse-lhe: tudo quanto tens (com um duplo termo universal) vende-o e dá-o aos pobres...e vem e segue-me. Deste modo, se ele seguisse o conselho de Cristo, havia de deixar universalmente tudo, porque tinha de deixar universalmente todas aquelas coisas que não podia ou não devia levar consigo para o colégio de Cristo e dos apóstolos nem em especial nem em comum devia levar consigo coisa alguma, fosse ela ou não necessária à vida, segundo a forma do conselho a ele dado: Vende tudo quanto tens e dá-o aos pobres...e vem e segue-me. [...] aquela abdicação Eis que deixamos tudo (Mateus, XIX, 27) não é menos universal do que esta e nenhum deles dizia ser seu o que possuía (Actos, IV, 32) (EPI II, vol. VI, art.56, p. 347).

É interessante notar que o frade enfatiza a retidão apostólica, de modo que os apóstolos além de não possuírem próprio e nem em comum, também deixaram as coisas necessárias à vida. Isso os colocava em um patamar de perfeição acima dos frades de Francisco, conquanto estes fossem os seguidores mais prósperos na materialização do exemplo daqueles companheiros de Cristo. Álvaro Pais, portanto, defendia que a *forma vitae* dos frades de Francisco, era a experiência recente mais próxima à perfeição evangélica do que as formas professadas e praticadas por outras ordens religiosas. Com base em uma concepção de perfeição pautada na experiência apostólica, o nosso autor alocava os frades no topo de uma hierarquia que tinha como fundamento o grau de semelhança/proximidade com a vida de Cristo e dos apóstolos:

Item, a regra de S. Francisco dada pela Igreja, e por ela confirmada, aprovada, declarada e incluída no corpo de direito, começa assim: “A regra e vida dos Frades Menores é esta, a saber: observar o santo evangelho, vivendo em obediência, sem próprio e em castidade, etc. Ora, a pobreza evangélica foi viver sem próprio, mas este viver sem próprio em lado nenhum se exprime mais exatamente do que nas ditas palavras de Pedro: Eis que deixamos tudo. Portanto, as preditas palavras devem entender-se quanto à abdicação da propriedade de todas as coisas temporais, propriedade esta que em seu voto os religiosos rejeitaram de si. Ora, os religiosos rejeitaram de si em voto especial a propriedade de todas as coisas que podem ser comuns e a ninguém próprias, visto que o voto de abdicação absoluta, caindo sobre tudo, cai por sua forma e natureza de forma universal sobre todas as coisas que podem ser comuns e a ninguém próprias. Ora, essas coisas são universalmente todas as coisas temporais sem exceção alguma, como muitas vezes se disse, porquanto aquilo que ficou escrito a respeito de a multidão dos crentes ter tudo em comum entende-se universalmente de quaisquer bens temporais. **Logo, as citadas palavras de Pedro entendem-se quanto à abdicação da propriedade de todas e quaisquer coisas. Se assim não se dissesse, seguir-se-ia que a abdicação dos apóstolos teria sido menor do que a abdicação dos religiosos que professam viver sem próprio, o que é absurdo. Daí as palavras de Jerônimo a Exuberêncio: “Ninguém foi mais pobre do que os apóstolos, ninguém deixou tanto pelo senhor”. [...] Ora, os monges não têm a figura dos apóstolos enquanto têm próprio em comum, mas mais rigorosa e verdadeiramente têm-na os religiosos mendicantes que não têm possessões em comum.** (EPI II, vol. VI, art.55, p. 325; EPI II, vol. VI, art. 55, p. 367) (grifo nosso).

Logo, declarou que os franciscanos não eram hereges ao afiançarem que Cristo e os apóstolos nada tiveram enquanto *dominium*, visto que isso contrariava diretamente a *Pagina Sacra*, bem como o entendimento dos Sumos Pontífices que trataram sobre o assunto:

Nicolau III na decretal *Exiit* posta nas Decretais [...] diz assim: “Dizemos que tal abdicação da propriedade de todas as coisas tanto em especial como em comum feita por amor de Deus é meritória e santa, e que Cristo, mostrando o caminho da perfeição, a ensinou com o verbo e confirmou com o exemplo, e que os primeiros fundadores da Igreja militante a derivaram, tal como a tinham haurido na fonte, para os que queriam viver perfeitamente, através dos canais da sua doutrina e prática de vida”.[...] Destas palavras seguem-se principalmente duas coisas. A primeira é que o uso de quaisquer coisas consumíveis pelo uso é separável da propriedade e domínio em especial e em comum, o que se vê desta frase: “Dizemos que a abdicação da propriedade em especial e em comum feita por amor de Deus é meritória e santa” Ora, não seria meritória e santa, se não fosse possível. Logo, o uso em todas as coisas é separável da propriedade e domínio. Item, Nicolau III na sua declaração que vem nas Decretais [...] define assim dizendo “Foi conveniente a esta profissão, que espontaneamente fez o voto de seguir Cristo pobre em tamanha pobreza, abdicar do domínio de tudo e contentar-se com o necessário uso das coisas que lhe forem concedidas. Com isso, porém, de se ver abdicar da propriedade, do uso e domínio de coisa alguma não se prova que renunciou ao simples uso de todas as coisas. (EPI II, vol. VI, art.56, p. 321).

Desse modo, o frade nos traz a tendência de observar a pobreza não só do ponto de vista bíblico, como também jurídico. Nesse caso, depreendemos, conforme os capítulos anteriores, que a decretal de Nicolau III reafirmava a renúncia à propriedade, ao estabelecer uma diferença entre a posse e o seu uso, e, concretamente, como um simples uso de fato das coisas necessárias à vida. Sobre a noção de uso, ademais, Cristo e os apóstolos, ao assumirem o estado de pobreza e abdicação de todo e qualquer bem material, nunca possuíram domínio ou propriedades. Reconhecia-se, portanto, um “uso sem direitos de propriedade”.

O conceito de domínio era adotado em diferentes circunstâncias e com diversos significados nos séculos XIII- XIV, dos quais John Kilcullen (2011) destaca, ao menos, quatro: poder de um ser racional sobre as suas ações; poder governativo; poder sobre as coisas (*proprietas*); e poder que Eva e Adão tinham no Estado de Inocência sobre as outras criaturas. Dentre esses significados do termo domínio, interessa o que diz respeito ao poder sobre as coisas, ou seja, a relação de *proprietas*. Esta forma de domínio estava relacionada à posse e total controle sobre algum objeto, excluindo os direitos de outra pessoa sobre esse. Apesar da amplitude de significados, segundo o autor, os teólogos consideravam que *dominium* e *proprietas* poderiam ser considerados sinônimos. Assim como o uso realizado sem relação de propriedade era considerado como usufruto (*usus*) (KILCULLEN, 2011, pp. 62-94).

Mas, claro, quando Álvaro Pais refere-se às autoridades que defendem a necessidade de renúncia da propriedade, coletiva ou individual – e acaba por concordar com elas-, em sua época, está se remetendo, especificamente, aos Frades Menores. Como sabemos, a Ordem de Francisco,

apesar de manter um vínculo continuativo diante do movimento monacal, ela se distinguia em muitos aspectos em relação aos monges do claustro, assunto que tratamos ainda no primeiro capítulo desta dissertação. Os Franciscanos não eram monges, eles eram membros de uma Ordem Mendicante e não viviam em lugares fixos. A Regra Franciscana não era a Regra Beneditina, nem Agostiniana (COLEMAN, 2009, pp. 65-83).

Desse modo, o clero regular do Ocidente medieval latino era formado, de maneira geral, por indivíduos que adotavam a vida monástica beneditina — em sua forma original ou reformada — ou integravam alguma congregação religiosa. Até o surgimento das Ordens Mendicantes, no início do século XIII, esses grupos compartilhavam objetivos comuns, especialmente a busca pela perfeição evangélica inspirada nos ensinamentos de Cristo, expressa por meio dos votos de pobreza, castidade e obediência. Além disso, cada comunidade seguia uma Regra específica, responsável por definir de maneira detalhada a forma pela qual seus membros deveriam concretizar esse ideal religioso.

Outro traço recorrente entre as diferentes ordens surgidas ao longo do período medieval consistia na organização em comunidades fixas e institucionalizadas, submetidas à autoridade de um líder - denominado abade, prior ou superior - e estabelecidas em áreas rurais ou nas proximidades das vilas e cidades (LE GOFF, 1983, p. 158-159; DUBY, 1979, pp. 63-73). Contudo, tais comunidades ainda preservavam vínculos com a propriedade coletiva, aspecto que evidenciava uma diferença fundamental em relação ao modelo de vida defendido pela Ordem Franciscana.

Ora bem, toda a religião pode ter próprio em comum, exceptuando-se a regra e estados dos Frades Menores, que não podem ter próprio mesmo em comum. De fato, na regra deles se contém “não tenham irmãos a propriedade de nada, nem casa, nem lugar, nem coisa alguma”. Diz irmãos e não irmão, para significar toda a comunidade e não um irmão especial, porque quanto a este, não havia dúvida, tal como também não quanto aos outros religiosos, que não têm próprio em especial [...] Em face disto, as religiões Mendicantes (Pregadores e Menores), que rejeitaram o poder de receber e reter prédios, para servirem-na mais profunda pobreza a Cristo pobre, seriam nulas e vácuas se os apóstolos que elas imitam nessa profunda pobreza tivessem podido receber e ter licitamente prédios [...] **Ora, os monges não têm a figura dos apóstolos enquanto têm próprio em comum, mas mais rigorosa e verdadeiramente têm-na os religiosos mendicantes, que não têm possessões em comum.** (EPI II, vol. VI, art.55, p. 311; EPI, II, vol. VI, art. 56, p. 367) (grifo nosso)

Portanto, para reforçar a distinção entre a Ordem Franciscana e as demais Ordens Monásticas, o frade utiliza a regra de Agostinho de Hipona da qual é destacada um excerto que afirma que os Apóstolos não possuíam nada próprio, mas tudo o que tinham era comunitário. Álvaro, nesse sentido, esclarece:

Ora, S. Agostinho fundou a sua religião diretamente segundo a regra da comunidade ou multidão dos crentes, e não segundo a regra própria e imediata dos apóstolos, como ele disse acima na sua regra aos irmãos: “**Seja a vossa alma uma só e o vosso coração um só no Senhor, e não digais que tendes algo de próprio, mas todas as coisas vos sejam comuns, como se lê nos Actos dos Apóstolos**”. É certo, porém, que nos Actos dos apóstolos estas palavras são ditas directa e imediatamente acerca da comunidade

geral dos crentes, e não da comunidade própria dos apóstolos. Ora, que S. Agostinho pretendeu principalmente fundar a sua religião segundo a regra e forma de viver da comunidade dos crentes, e não segundo a da comunidade própria dos apóstolos, vê-se das palavras já citadas da sua regra, nas quais dá a seus irmãos a forma e modo de viver, e que, na realidade como já disse, são diretamente da comunidade geral dos crentes, e não da comunidade especial e própria dos apóstolos. Por outro lado, os que entram na Ordem de S. Agostinho podem oferecer à comunidade os bens que têm, ao passo que os que entravam na comunidade própria dos apóstolos nada podiam oferecer, mas tudo deviam, se pudessem, dar aos pobres. Vê-se ainda do facto de os frades de S. Agostinho poderem ter em comum bens imóveis, como casas e campos [...] (EPI II, vol. VI, art.55, p. 361) (grifo nosso)¹⁴⁶

Apesar disso, haurindo-se na concepção de Nicolau III e citando-o diretamente, Álvaro Pais entendia que dentro da Ordem Franciscana a renúncia absoluta da propriedade, móvel ou imóvel, não implicava na abdicação do uso das coisas, ao menos no modo de vida adotado pelos frades, de modo que:

De fato, sendo primordial nas coisas temporais considerar a posse, o usufruto, o direito de usar e o **simples uso de fato, e sendo este último necessário à vida mortal que pode passar sem os primeiros**, absolutamente nenhuma profissão pode haver que exclua de si o uso do sustento necessário. Mas foi de todo conveniente a esta profissão, que espontaneamente fez voto de seguir Cristo em tamanha pobreza, abdicar do domínio de tudo e contentar-se com o uso necessário do que lhe foi concedido (NICOLAU III *apud* EPI II, art. 60, 1997, vol. VII, p.57) (grifo nosso).

No início do trecho é feita referência à teoria do “simples uso de fato” defendida pelos Espirituais da Ordem e sancionada pela bula *Exiit qui Seminatus* de 1279, de Nicolau III. Álvaro Pais, portanto, embora repudiasse a desobediência de alguns Espirituais, como Ângelo de Clareno, busca nas confirmações dos predecessores de João XXII e, portanto, em fontes legitimadas pela institucionalidade sagrada, justificativas para não demonstrar a possibilidade da existência de um “uso sem direitos de propriedade”, opondo-se a ideia de que a propriedade comunal fosse parte do modelo de pobreza da vida apostólica, por meio do conceito de *dominium* (domínio). Para o bispo, o uso sem propriedade era possível apenas em bens não consumíveis, como também em relação aos consumíveis que não se desgastavam. Portanto, fazer uso de um bem consumível, como alimento ou moeda, era plenamente possível sem relação de propriedade. Nestes bens, era dispensável o domínio da pessoa que usa sobre o bem que é usado:

Item, que o simples uso de fato ou ato pode ser separado do domínio e participado e exercido em comum nas coisas consumíveis, ficando o domínio com o verdadeiro senhor. [...] Os apóstolos deixaram tudo quanto à propriedade não só em especial mas também em seu comum, vê-se no referido cap. XIX, 27, de Mateus, Eis que deixámos tudo, visto que os apóstolos deixaram tudo não menos perfeitamente que aquele jovem, a quem Cristo disse (no mesmo cap. de Mateus XIX, 21): *vai e vende tudo o que tens e dá aos pobres*, teria deixado o que tinha, se segue o conselho de Cristo. E isso é evidente, quer porque Pedro disse aquelas palavras *eis que deixamos tudo* por causa daquele jovem, como se vê no mesmo cap. de Mateus, quer porque os apóstolos não foram, universalmente, menos expropriados do mundo do que teria sido expropriado

¹⁴⁶ Assim, Álvaro remete-se a uma das figuras mais difusoras da vida religiosa no Ocidente: Santo Agostinho de Hipona, cujos Cônegos Regrantes estavam sujeitos a uma regra mais branda.

aquele jovem do que possuía, se seguisse o conselho de Cristo. Ora, Cristo aconselhou aquele jovem a que deixasse tudo o que tinha, quanto à abdicação da propriedade e domínio, e não tudo o que tinha, quanto à abdicação da propriedade e domínio, e não apenas quanto à afeição e cuidado dos bens, porque mandou-o vender tudo o que tinha e dar aos pobres. Porém, as coisas vendidas e dadas aos pobres não permanecem mais quanto à propriedade e domínio, visto que ninguém pode reter o que vendeu. No entanto, não se segue daí que os apóstolos deixaram tudo quanto ao uso necessário, porquanto deixar tudo quanto ao uso necessário, sem o qual o homem não pode viver, é um sinal não de perfeição, mas de imperfeição, faduidade e incapacidade (EPI, II, vol. VI, art. 56, p. 299)

Sobre a questão do uso, é praticamente predominante que as asserções do frade franciscano seguem a tendência de observá-lo sob o ângulo jurídico. Acreditamos que esse seja um dado importante, visto que para além de um jurista versado em direito civil e canônico, é preciso lembrar, todavia, que o grande debate que ocuparia os textos dos frades do século XIII – a Questão Franciscana- não se configurava a partir da simples oposição entre propriedade e uso. A terminologia *usus pauper*, expressa nas *Questiones de Usu Paupere* de Pedro de João Olivi, há sinais de um novo direcionamento para a discussão em torno dessa dicotomia conceitual, uma vez que ele conferia uma maior profundidade reflexiva em torno dessa questão: ele o faria a partir da elaboração do *usus pauper*, que teve como efeito transcender a dualidade propriedade- uso para fixar um terceiro vértice conceitual, responsável por explicitar, mais claramente, no que, necessariamente consistia o uso, bem como as suas modalidades e os seus limites. De acordo com Todeschini (2002), por intermédio da categoria do “uso”, os franciscanos teriam conseguido traçar uma nova chave explicativa para a dialética que ligava o sujeito humano às coisas criadas.

Assim, percebemos que existem duas matrizes fulcrais nas reflexões do frei acerca da concepção franciscana de pobreza: a primeira é de natureza doutrinária; a segunda, jurídica. Do ponto de vista da doutrina, o bispo buscava compreender a concepção franciscana como um aspecto tributário da exegese evangélica, segundo a qual Jesus e seus apóstolos nada haviam possuído, fosse em particular, fosse em comum. Essa concepção da ausência de propriedade consistiria no fundamento para a observância franciscana da pobreza – a Regra franciscana retiraria sua identidade e originalidade deste aspecto que era capaz de diferenciá-la daqueles que seguiam as Regras do claustro. Frei Álvaro ressaltava e insistia, portanto, que o *Poverello* proibira aos frades que recebessem um lugar (estrutura imóvel) e, se por acaso ali se estabelecessem por algum tempo, eles deveriam se sujeitar ao patrono, a fim de zelar pela prerrogativa de não possuir bens: (EPI II, art. 61, 1997, v. 7, p.77), o que havia sido confirmado e aprovado pelos Sumos Pontífices do século XIII.

Logo, do ponto de vista jurídico, a criação de uma normativa específica que permitisse a existência da comunidade franciscana provinha da confirmação dos pontífices, a partir das

características particulares de sua proposta: tratava-se de mecanismos que legitimavam, dentro das balizas da ortodoxia, renunciar à propriedade dos bens, conservando somente o seu uso. Sendo assim, o frade nos traz a defesa de “*usus facti*” ou uso de fato de todas as coisas que lhes são necessárias para a vida como a alimentação, o vestuário, o acesso ao culto divino e ao estudo sapiencial, limitado à necessidade, para que “neles e em suas ações” sempre resplandecesse a Santa Pobreza:

E não obsta que se diga que Nicolau III fala de Cristo e dos apóstolos em quando deram exemplo aos perfeitos não condescendendo com os fracos e imperfeitos bem tiveram a propriedade e domínio dalgumas coisas. Isso não impede, antes confirma a nossa tese, porque pelo menos segundo isto eles, mostrando o caminho da perfeição aos menos perfeitos, tiveram o uso de tais coisas separadas da propriedade e domínio em especial e em comum [...] assim, neste tempo eles tiveram o uso de todas as coisas separado da propriedade e domínio em especial e em comum. Também não é verossímil nem de modo algum crível que a Igreja universal- que sem qualquer contradição recebeu, aprovou e incluiu no seu corpo de direito há mais de cinquenta anos a predita decretal de Nicolau III. [...] porque nenhum sapiente jamais diria que não há no lícito algum direito. Porém, a questão é sobre o direito de usar temporal, civil ou canônico, e de tal uso simples e de facto, separado de todo o direito civil e humano, falam da decretal *Exiui de paradiso* nas Clementinas, e a decretal *Exiit qui Semminat*, as quais concedem aos Frades Menores o uso separado de todo o direito civil, não divino. (EPI II, vol. VI art. 56, p. 401)

Portanto, na *Exiit qui seminat*, citada diretamente pelo frade algumas vezes, o conceito de pobreza franciscana foi definido formalmente como uma renúncia total ao direito de propriedade e, concretamente, como um “uso moderado” das coisas necessárias à vida (MERLO, 2005). Ademais, ainda sob o ponto de vista jurídico, além de um engajamento em um conjunto de práticas religiosas, a Ordem Franciscana, assim institucionalizada, deveria ter uma existência jurídica legitimada, pressuposto para seu reconhecimento social:

Tal estado de abdicação de todas as coisas em especial e em comum elegeu-o S. Francisco para si e para sua Ordem, como se vê pelas declarações de muitos sumos pontífices. [...] Ora, o que S. Francisco escolheu tal estado está patente nas declarações dos sumos pontífices romanos: Gregório IX, familiar de S. Francisco, Inocêncio IV, genovês da casa de Flisco, Nicolau III, Clemente V. Destas declarações resulta mais claro que a luz que a abdicação da propriedade de todas as coisas especial e em comum é de maior perfeição e mérito do que a abdicação da propriedade de todas as coisas em especial e em comum é de maior perfeição e mérito que a abdicação da propriedade de todas as coisas em especial e não em comum, e que nas coisas consumíveis pode-se separar o uso do domínio. De facto, como se disse, vã e fatuamente se obrigaria S. Francisco por si e pela sua Ordem a tal expropriação em especial e em comum segundo a determinação dos preditos pontífices romanos, se tal abdicação não fosse, na prática, mais perfeita e mais alta ou de maior mérito do que a abdicação da propriedade somente especial e não em comum. Também vã e fatuamente teria a Igreja Romana aprovado e dotado de inúmeros privilégios tal expropriação, se esta expropriação não fosse, na prática, mais perfeita do que a expropriação das coisas apenas em especial e não em comum. Ora, isto não se pode dizer de S. Francisco nem da Igreja Romana, mãe e mestra de todos, porque vã e inutilmente a Igreja Romana exporia uma Ordem a um modo de viver muito difícil e laborioso, se com isso não a levasse e intentasse levar a um grau de perfeição e mérito, na prática, mais perfeito e elevado (EPI II, vol. VI, art.55, p. 337).

Da mesma forma, na interpretação das autoridades elencadas em seu texto, corrobora aquilo que já havia sido defendido por Clemente V na *Exivi de Paradiso*,¹⁴⁷ no tocante à observância da Regra e à proibição de reivindicação de domínio ou propriedade:

Item, Clemente V na sua declaração, publicada no Concílio de Vienne e posta nas Clementinas, tit. *De uerborum significatione*, cap. *Exiui de paradiso*, diz assim: “Por isso, o varão santo, exprimindo o modo de pobreza prometida na regra, disse nesta: Os irmãos de nada se apropriem, seja casa, lugar ou outra coisa, mas como estrangeiros e peregrinos neste mundo sirvam ao senhor em pobreza e humildade e vão confiadamente por esmola. E assim ficou declarado por alguns pontífices romanos nossos predecessores que esta expropriação deve ser entendida tanto em especial como em comum, razão porque a propriedade e domínio de todas as coisas concedidas, oferecidas e doadas aos irmãos (as quais, bem como o seu uso de facto é lícito à Ordem ou aos irmãos ter) foi recebido para si e para a igreja romana, deixando nelas tão-somente aos irmãos o simples uso de fato.

A discussão, portanto, se relacionava à três noções: o uso (*usus pauper*, *usus facti*), a propriedade e o domínio. Álvaro Pais ao formular o *Estado e pranto da Igreja* expressa um modelo de pobreza da vida apostólica diferente da pobreza absoluta defendida pelos Espirituais, embora não totalmente oposta. Para demonstrar que os Apóstolos detinham a *bolsa*, mas não a propriedade sobre os bens que usavam, o autor enfatiza a relação entre pessoa e objeto pelo conceito de domínio e uso. Portanto, a análise da resposta do frade possibilitou encontrar três conceitos como chave para a leitura da documentação administrativa e teológica: *usus*, *dominium* e *proprietas*. Mas, a particularidade principal de Álvaro Pais reside na compreensão de que Cristo teve *bolsa*:

Item, se o ter algo em comum quanto à propriedade não derogasse efetivamente na altíssima perfeição a pobreza, isto ver-se-ia principalmente na bolsa que diz-se que Cristo ter tido em comum com os apóstolos. Ora, Cristo com a bolsa tomou a representação da pessoa dos fracos, para não se condenarem os hão de buscar tais coisas [...] Porém, naquilo que respeita à perfeição e na prática não deroga nela, não cai condescendência alguma com os fracos e imperfeitos, porque condescender com os fracos é conformar-se com eles em alguma obra efetivamente imperfeita. Logo, o ter bolsa em comum deroga efetivamente na perfeição da altíssima pobreza, embora por parte do operante ou condescendente tenha havido um ato da máxima perfeição, como vem no dito cap. *Exiit*, visto que Ele fez uma obra de misericórdia e piedade segundo Agostinho.

Ao analisar, portanto, sobretudo os longos artigos 55 e 56 do Estado e Pranto da Igreja, é possível averiguar que o frade franciscano entende que Cristo e os apóstolos não tinham propriedade comum dos bens e nem domínio compartilhado sobre eles, uma vez que o uso era separado do domínio.

Álvaro Pais ao formular o *Estado e pranto da Igreja* expressa um modelo de pobreza da vida apostólica diferente da pobreza absoluta defendida pelos Espirituais, embora não absolutamente oposta. Para demonstrar que os Apóstolos detinham a *bolsa*, mas não a propriedade sobre os bens que usavam, o autor enfatiza a relação entre pessoa e objeto pelo conceito de domínio e uso.

¹⁴⁷ Analisamos esta bula e as suas disposições sobre a pobreza, ver as páginas 89-94 deste trabalho.

Portanto, a análise da resposta do frade possibilitou encontrar três conceitos como chave para a leitura da documentação administrativa e teológica: *usus*, *dominium* e *proprietas*.

A economia da pobreza franciscana era oponível à possessão de algum bem temporal, fundamentada sobre o exercício de uma forma de vida em que fosse suficientemente mantida por intermédio de uma alimentação quotidiana, vestimenta, o uso e a manutenção dos instrumentos de trabalho, ou seja, era permitido receber as coisas à sobrevivência. O problema das Regras (tanto a de 1221, quanto a de 1223) é que não existia uma definição nítida, ao menos quantitativa do que seria esse uso necessário, o que desencadeou controvérsias sobre a prática no quotidiano dos conventos. De modo que se multiplicavam as discussões intermináveis no interior da Ordem, que culminaram com a crise institucional do início do século XIV e com a negação do paradigma de pobreza franciscana pelo papa João XXII em 1323.

4.2.2 A obediência: virtude fundamental para a perfeição cristã

Notamos, portanto que o ideal ascético franciscano, no tocante à pobreza, pode ser identificado como um dos pontos fulcrais do pensamento pelagiano no *Estado e pranto da Igreja*. A propósito desse princípio, nosso bispo tomou para si, como já afirmamos, a responsabilidade de esclarecer sua interpretação acerca do modo de vida apostólico, bem como sobre os conceitos de propriedade e uso, tanto no modo de vida apostólico, quanto nos regramentos das Ordens Monásticas e Mendicantes.

Cabe observar, diante disso, que é notório que o nosso prelado fora simpatizante, ao menos parcialmente, dos ideais propostos pelos Espirituais, todavia, apesar da simpatia pelos seus aspectos doutrinários, não subtraiu a importância de obedecer as determinações pontificas, tendo os condenado abertamente mediante a desobediência às determinações papais referentes à questão da pobreza evangélica e, por haverem causando a ruptura na Ordem, assumindo destemidamente uma posição de apoio ao Papado de Avinhão diante das questões político/religiosas do momento. Portanto, Álvaro Pais primava pela obediência incontestável às autoridades constituídas e à ordem vigente. A desobediência (pecado), seria, para o franciscano um fator intensificador de inúmeras consequências maléficas à sociedade, e que viriam desarticular a ordem natural das coisas, levando o homem a afastar-se de seu ideal supremo que era a salvação. Por conseguinte, atestamos que o frade se compromete intensamente com as reflexões em torno da sujeição aos superiores eclesiásticos, sobretudo ao Sumo Pontífice. Para o bispo de Hipona- uma das fontes mais consultadas pelo frade franciscano-, o principal sustentáculo para a condução ao caminho reto era,

justamente, a obediência “virtude que é como que a mãe e guardiã de todas as virtudes na criatura racional” (AGOSTINHO, vol. II, Cap. XII, p. 1275), ideal este partilhado por Álvaro Pais:

[...] Mas, ainda sobre a virtude da obediência instrua-nos o humilde e obedientíssimo S. Francisco em suas legendas. Nelas se lê que, estando ele certa altura entre os irmãos, soltou um grande suspiro, dizendo: ‘Difícilmente se acha em todo o mundo um religioso que obedeça ao seu superior. Impressionados e feridos de temor, disseram-lhe os irmãos: ‘Dize-nos, padre, qual é a perfeita obediência’. Então ele, descrevendo o verdadeiro obediente sob a figura dum corpo morto, disse: ‘Pega num corpo exânime e põe-no onde quiseses; verás que não resiste a ser removido, nem murmura ao ser colocado, e, se puseres numa cadeira, ele não olha para cima, mas para baixo [...]’ (EPI II, art. 69, 1997, v 7, p. 449). De facto, São Francisco aborrecia a soberba origem de todos os males, e a desobediência, a sua pior filha [...] (EPI II, art. 69, 1997, vol. VII, p. 453).

Mas esta concepção também deve ser observada com cuidado, tendo em vista a sua maleabilidade diante de diferentes situações históricas. Ante ao exposto, é importante ratificar que a partir da regulamentação da Ordem, - movimento institucional o qual já nos referimos capítulos atrás-, iniciou-se um processo de enquadramento da fraternidade dentro dos padrões da ortodoxia da Igreja Romana, cuja obediência o fundador, Francisco de Assis, não tinha o propósito de negar. Todavia, com a complexificação da Ordem através de praticamente dois séculos, na forma de uma instituição religiosa, desenvolveu-se a necessidade de existência de posses, bem como uma organicidade pautada em moldes burocráticos.

É compreensível, portanto, que tenha se desenvolvido uma dificuldade tópica de codificar o projeto inicial de Francisco, e, consequentemente, de desenvolver um projeto de obediência aos seus preceitos. Mas, conforme apresentamos no tópico precedente, João XXII já demonstrara que a questão ia além de desvendar o projeto do fundador, uma vez que era necessário também ponderar sobre as possibilidades e limites de praticá-lo e mantê-lo. Diante dessas dificuldades, a imbricação unívoca entre pobreza e obediência prevista no primeiro excerto da Regra Bulada ¹⁴⁸, desapareceria tempos depois para dar cena ao conflito. Nessa esteira, entendemos que tanto os Espirituais quanto os Conventuais desviaram-se de Francisco, fosse em relação ao princípio da pobreza ou da obediência, inclusive porque esses conceitos acabam sendo relativizados, a partir da autoridade ou texto que os enunciam. Inspirado pela conduta dos profetas do Antigo Testamento, bem como na noção gregoriana de que o papa tinha o dever de correção, tendo a função de supervisionar a conduta dos príncipes seculares podendo repreender os desobedientes e destituir aqueles que não eram

¹⁴⁸“A Regra e vida dos Frades Menores é esta, a saber: observar o santo Evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo vivendo em obediência, sem próprio e em castidade. Frei Francisco promete obediência e reverência ao senhor papa Honório e a seus sucessores canonicamente eleitos e à Igreja Romana. E os outros frades estejam obrigados a obedecer a Frei Francisco e a seus sucessores.”

adequados. Frente a este impasse, por intermédio das definições realizadas por S. Gregório Magno e S. Bernardo de Claraval sobre as quatro espécies de obediência, o frade colocava em ênfase:

O vínculo da obediência é, para uma religião, um alicerce e um suporte mais fortes do que a castidade e a pobreza, porque sem a obediência é impossível edificar uma verdadeira religião [...] Também não pode ser verdadeira e perfeita a religião onde não há abnegação de si mesmo e sujeição a um superior. Pelos que tais religiosos se podem dizer acéfalos. [...] (EPI II, art. 69, 1997, v 7, p. 449).

Doravante, elencou as formas de obediência, sendo a primeira forma capaz de revelar as “santas inspirações divinas”; a segunda fundamentava-se a partir das leis e dogmas cristãos; a terceira partiria da submissão aos superiores eclesiásticos e a quarta, vincularia o elemento da obediência à hierarquia ao amor a Deus (EPI, art. 69, 1997, v. 7, p.448-449). Ademais, considera o bispo:

E que não é desculpado aquele que se afasta da obediência ao papa devido à multidão, mesmo que o mundo inteiro o faça [...] E que é um só consistório e tribunal de Cristo e do Papa na terra. Com efeito, o Papa é o vigário de Deus na terra porque faz as suas vezes. (EPI, II, v. VII, pp. 375).

Portanto, acreditamos que o objetivo de Pais ao conceber a obra, para além de objetivar promover um projeto reformador e admoestador em relação aos clérigos de sua época, tinha como escopo principal reforçar o dever de obediência dos Franciscanos – sobretudo os Espirituais - no tocante à autoridade pontifícia, principalmente devido às intercorrências desamistáveis entre a Ordem e o papa João XXII:

Escrevo isto, porque no tempo do senhor papa João XXII, no 16º ano do seu pontificado, alguns homens de Belial, pseudofrades menores, inimigos de Deus e de S. Francisco, verdadeiramente celeradíssimos traidores e destruidores do Evangelho de Cristo, da predita regra e da Ordem, incluindo alguns prelados da mesma Ordem dos Frades Menores, daqueles que principalmente buscam seus interesses [...] não passando rectamente, mas maquinando com toda a maldade contra a santa Ordem e a regra [...] procuraram, perante o predito senhor papa João e alguns cardeais, que todas as declarações feitas sobre a regra pela Sé Apostólica, mormente a decretal de D. Nicolau, fossem totalmente revogadas [...] (EPI II, art. 66, vol. VII, p.257-259).

Desse modo, os conflitos envolvendo o pontificado de João XXII (1316–1334) e a adoção de medidas severas contra os frades menores no debate acerca da legitimidade da vivência da pobreza provocaram uma ruptura profunda no interior da Ordem Franciscana. Tal divisão favoreceu os grupos que defendiam uma experiência religiosa menos rigorosa, desvinculada das restrições impostas pela pobreza extrema, os quais identificaram nesse contexto uma oportunidade para fortalecer seus interesses políticos dentro da Ordem.

Há muito já existia, entre determinados franciscanos, a intenção de reformular alguns dos preceitos estabelecidos em vida pelo Poverello. Em contrapartida, a cisão mostrou-se particularmente danosa aos espirituais, defensores de uma prática radical da pobreza que frequentemente provocava desconforto entre os demais membros do clero. Para essa corrente, o

voto de pobreza abrangia três dimensões fundamentais: a renúncia à propriedade, a abdicação do direito de possuir e o uso austero dos bens indispensáveis à subsistência.

Além disso, embora o frade galego tenha se alinhado a João XXII na controvérsia entre o papado e os franciscanos espirituais - aderindo, assim, ao grupo da Comunidade em oposição às tendências mais radicais dos menoritas -, percebe-se em Álvaro Pais uma clara preocupação em defender o modelo de vida menorítica legado pelo Poverello diante das acusações de heresia dirigidas aos Frades Menores. Fica claro que o posicionamento de Frei Álvaro era favorável ao desprendimento da propriedade material, em prol do zelo e do fiel cumprimento da Regra Franciscana, se isso não implicasse no descumprimento da virtude que elegera como a principal: a obediência. Assim, como observamos anteriormente, o frade considerava a virtude da obediência ao pontífice como um elemento fulcral para o exercício da perfeição cristã ao defender o referido pontífice. Isso fica claro na seguinte passagem:

[...] Mas que maior tribulação do que esta com o vigário de Deus o senhor papa João XXII de Cahors, a quem pela regra estamos submissos individual e especialmente? Mas esta submissão está de tal modo contida na regra, que não será prevaricação, mas cumprimento do Evangelho prometido [...] (EPI II, art. 61, 1997, vol. VII, p. 87)

Nesse sentido, ao condenar o domínio de propriedade, Álvaro Pais reforça a ideia de que deveria haver uma obediência em relação à Regra Franciscana, uma vez que já havia sido estabelecido, desde o início do século XIII que os frades não deveriam possuir nada. Entretanto, ele faz a ressalva de que Cristo e os apóstolos tiveram *bolsa*, uma vez que existia a necessidade de atendimento aos necessitados, de modo que os frades agiam como administradores e despenseiros dos pobres. Ademais, Álvaro Pais advertia - se baseando na bula *Exiit qui Seminatus* (1279) de Nicolau III -,¹⁴⁹ que mesmo que houvesse a opção entre os seus confrades pela vivência do ‘uso pobre’, o homem possuía necessidades que demandavam o uso das coisas materiais para a sobrevivência.¹⁵⁰ O frade demonstrou, portanto, que optou por uma via média entre os posicionamentos dos Espirituais e da Comunidade, uma vez que apesar de não negar que a *intentio* originária de Francisco de Assis era associada à formulação de uma *fraternitas* marcada pela ausência de propriedade, a referida defesa de que Cristo teria tido bolsa abriu espaço para as proposições defendidas por João XXII, em detrimento dos pequenos que almejavam dar continuidade ao projeto de Francisco por intermédio da extrema pobreza.

¹⁴⁹ Ver: AGUIAR, V. A. S. Pequenas considerações sobre o Decreto *Exiit qui seminatus* de Nicolau III: uma nova interpretação legislativa da Regra e Testamento de São Francisco. **Anais, VIII Jornada de Estudos Antigos e Medievais I jornada Internacional de Estudos Antigos e Medievais**, Universidade Estadual de Maringá, v. 1, n. 1, p. 1-13, jan./2009. Disponível em: <http://ppe.uem.br/jeam/anais/2009/index.html>. Acesso em: 21 abr. 2020.

¹⁵⁰ O consumo do pão, do vinho, do azeite, vestuário e livros para o estudo traduziu-se no conceito de *usus facti* (uso de fato).

Portanto, a Regra de Francisco expressava, no mais simples de termos e declarações, a intenção de obedecer a seus superiores, mas de forma que não comprometesse a pureza da perfeição evangélica. E aqui reside o ponto central que acaba por distanciar o pensamento corrente entre os meios Espirituais e o nosso autor: aqueles ponderavam que se a perfeição evangélica fosse uma vida que pudesse ser escolhida voluntariamente – era a de Cristo e dos Apóstolos e, como Francisco disse, isso é o que eles e seus irmãos procuraram viver, de modo que nem mesmo o papa poderia privar alguém de seus votos evangélicos. Para Álvaro Pais, a renúncia do domínio e do poder transpunha sua importância para o desprezo das coisas terrenas, o que conduziria os frades e demais clérigos a uma vida de privações como manifestação do amor divino (EPI II, art. 60, v. VII, 1997, p. 37).

Logo, todo esse espectro interpretativo reforça o caráter político assumido pela pobreza franciscana durante o baixo medievo, uma vez que o modo como se vivia esse conselho evangélico dependia da consciência de cada indivíduo ou de seu grupo, da historicidade dos pronunciamentos originais e das intenções autorais por trás deles (COLEMAN, 2009, pp. 65-83). Em um contexto turbulento como foi a transição do século XIII para o século XIV, Álvaro Pais, como franciscano e defensor da observância dos preceitos da Regra, também precisou fazer escolhas para não ser lançado ao mesmo destino que seus confrades como Guilherme de Ockham e outros dissidentes que foram acusados de hereges pertinazes e perseguidos pelo papa de Avinhão. Ademais, é preciso lembrar novamente ao leitor que Pais, apesar de manter a sua condição de franciscano, ocupava, no momento de redação de sua obra, o alto escalão da hierarquia eclesiástica. Assim, ele acabava por exercer o *múnus* de penitenciário apostólico e, posteriormente, de bispo da Diocese de Silves, tendo recebido uma dispensa de bastardia e várias indicações do referido papa ao longo das duas primeiras décadas de 1300, um dado que não podemos ignorar quando concluimos que frei Álvaro elegeu a *via média* como fio condutor para a sua via interpretativa da pobreza franciscana.

Considerações Finais:

O presente trabalho foi uma continuidade das pesquisas realizadas entre os anos de 2018-2019 nas modalidades PIVIC e PIBIC. A iniciação científica teve como fruto o meu trabalho de conclusão de curso, intitulada: “Fundamentação da governança Pontifícia e denúncia da *Ordo Clericorum* no *Statu et Planctu Ecclesiae* de D. Álvaro Pais (Século XIV)”. Este representou o início de minha jornada nos estudos versados nas dimensões políticas no Estado e Pranto da Igreja de Álvaro Pais. Na condição de discente de graduação da Faculdade de História (UFG) e sob a orientação da profa. Dra. Armênia Maria de Souza, surgiram muitos questionamentos importantes daquele primeiro trabalho, os quais foram trazidos para essa dissertação de mestrado, a qual não representa, nem de longe, o fim desta investigação, mas apenas mais um passo, que ao invés de tentar responder de maneira fechada todas as perguntas levantadas, teve como escopo indicar possíveis caminhos de chaves explicativas e interpretativas. Portanto, as considerações finais que tratemos nas páginas seguintes não têm como objetivo esgotar o tema ou finalizar este trabalho. Ao inverso, cotejamos uma série de observações ponderadas com base na análise que efetivamos ao longo desta dissertação, fruto do estudo do nosso *corpus* documental e das discussões historiográficas ancoradas na temática do poder, do franciscanismo e da pobreza.

O período relativo ao nosso estudo, refere-se ao final do século XIII até a primeira metade do século XIV, cujos acontecimentos contrastam todo um processo que a historiografia tem enfatizado como um período de mudanças não só institucionais, preludiando às futuras modificações no âmbito político da Europa Cristã, mas também de caráter religioso, econômico e social, vivenciadas pelo homem medieval, tanto do campo como da *civitas*, delineado por um contexto de incertezas e de diversas crises que delinearão o ocaso da passagem daqueles séculos. Nesse ambiente, entendemos a relevância de se estudar o influxo de um movimento Espiritual genuinamente marginal representado pela figura de Francisco e aqueles que a tradição denomina “os primeiros companheiros”, uma vez que ele foi ancorado em uma experiência coletiva de espiritualidade nos quadros urbanos das grandes cidades italianas do século XIII e remonta algumas características inequívocas que continuariam a serem perseguidas ao longo dos primeiros séculos de existência da ordem: ausência de posses, humildade e frugalidade no uso (MAGALHÃES, 2019, p. 315).

Todavia, embora a fraternidade, desde 1209, contasse com a aprovação pontifícia, tendo sido autorizada por Inocêncio III e, dali em diante, sendo inserida nos quadros da ortodoxia ocidental, ela encontrava a pobreza como uma característica identitária fundamental para a prática de sua espiritualidade, mas, ao mesmo tempo, problemática. O processo de aprovação da Ordem, bem

como a constituição de uma estrutura claustral e burocrática, ao mesmo tempo que convergiam para a legitimação daquela manifestação de espiritualidade, solapavam e dissolviam o projeto originário de Francisco, apesar de possibilitarem, ao menos em tese, a perpetuação da memória e experiência do Pai Seráfico. Desse modo, a pobreza foi um dos temas mais urgentes nos escritos dos frades franciscanos, fossem eles partidários da “observância estrita” ou da “observância ampla”. Conforme Lothar Hardick (1999), este conceito não pode ser considerado abstrato, uma vez que ele depende, para sua definição e interpretação das estruturas políticas e sociais, sendo, portanto, um elemento relativo que só pode ser esclarecido a luz dessas condições nos diferentes tempos e povos. Desta feita, coexistem muitas variações na materialização da pobreza ao longo do período medieval. No entanto, a pobreza sempre esteve associada, ao menos em parte, a uma total ou parcial ausência dos bens que são colocados à disposição de todos como propriedade, consumo ou meio de trabalho. É fundamental reiterar que o movimento da pobreza voluntária não foi monopólio do cristianismo e nem dos Frades Menores, que não trouxeram algo novo, mas ressignificaram algo já existente na doutrina cristã. Ademais, Francisco não foi o primeiro, nem o único propulsor da pobreza no seu tempo, visto que houve vários movimentos pauperísticos que foram considerados heréticos como os Pobres de Cristo, os cátaros, os Humilhados, os Valdenses, os Pobres Católicos e os Pobres Reconciliados. Como bem enfatiza Michel Mollat (1989), a Ordem dos Frades Menores e dos Frades Pregadores, foram os responsáveis por lançar um novo paradigma na interpretação do modo de vida pobre involuntário. Entretanto, entendemos que o escopo dos líderes e fundadores dessas Ordens fora reintegrar os pobres involuntários, a começar por partilhar com eles um modo de vida, o que era tributário de uma remota tradição cristã, a qual fora presente desde o Evangelho e materializada nos Atos dos Apóstolos. Para André Vauchez (1995), portanto, Francisco de Assis seguia essa tradição e ao mesmo tempo conseguia sintetizar as aspirações dos movimentos religiosos anteriores, mantendo a fidelidade e obediência à Igreja. Mas, é notório que a sua originalidade residiria não apenas na vontade de levar uma vida pobre e errante, a exemplo de Cristo, mas em sua recusa à posse comunitária de bens.

Após as décadas de turbulentos debates que marcaram o alvorecer do século XIV, o Papa João XXII finalmente afirmou que simplesmente não havia possibilidade de uma separação entre uso e propriedade pela lei natural, especialmente de materiais de consumo, antes ou, de fato, depois da queda, tendo sido Adão o primeiro proprietário. O que estava sendo proposto por alguns franciscanos ao refletirem sobre a Regra, seus votos, e as Escrituras como sendo aplicados nas circunstâncias, exibiu um impulso interpretativo muitas vezes conflitivo na vivência de uma vida cristã de virtudes. Foi um choque momentâneo com as aceções de João XXII e daqueles que o

aconselharam, inclusive sobre o que significava obediência e dever, não simplesmente em relação aos franciscanos, ou membros das ordens religiosas, mas em relação a toda Cristandade. João XXII, de modo análogo ao nosso autor, Álvaro Pais, entendia que obediência era *dominium* da mente e da alma no desempenho dos deveres resultantes dos votos. Ele afixou, ademais, que cabia aos superiores definir como as práticas deveriam ser medidas nas circunstâncias, mesmo para reverter as leis de seus predecessores. Os Franciscanos de observância mais estrita, no entanto, atribuíam obediência e obrigação em termos mais circunscritos e limitados: ninguém podia ser obrigado, nem pelo papa, a violar um voto evangélico, uma vez que a verdade não poderia ser obtida apenas através da palavra institucional, mas principalmente por meio do próprio evangelho, o qual era identificado e reproduzido, de certo modo, pela Regra.

Diante disso, a afirmação dos espirituais de que Cristo e os apóstolos não tiveram coisa própria ou em comum incitou os teólogos da Cúria avinhonense à defesa da posição contrária a essa tese, afirmando, a partir de uma interpretação bíblica e canonística, que Cristo teve bolsa para o sustento dos pobres. Entretanto, para Álvaro Pais, a primeira asserção – de que Cristo e os Apóstolos não tiveram coisa própria ou em comum – não contraria a segunda assertiva, de que Cristo teve *bolsa*, visto que Cristo e os apóstolos, ao assumirem o estado de pobreza e abdicação de todo e qualquer bem material, nunca possuíram domínio ou propriedades, e que o caso de terem possuído bolsa justificava-se apenas pela necessidade de atendimento aos necessitados, e, nesse sentido, agiam como despenseiros e administradores dos pobres.

Desse modo, percebemos como a contundente dissidência entre os Espirituais e os frades de Comunidade apresenta-se como o efeito mais pungente da metamorfose pela qual atravessou o quadro institucional da Ordem. Diante desse diagnóstico, é tópica a localização de um revisionismo da própria condição institucional-ecclesiástica no tocante aos aspectos morais, espirituais e políticos nos escritos dos frades que pertenceram àquela Ordem sobretudo durante a passagem do século XIII para o século XIV.

Os Espirituais pretendiam ser o grupo de maior ação no tocante à denúncia das ameaças que rondam o interior da vida pública, as quais não seriam representadas pelos beguinos ou outros grupos tidos na conta de heréticos. Na verdade, o posicionamento destes indica que essas ações temerárias provêm do próprio papado, enquanto obstáculo para alçar o projeto de reforma propulsionado pelo *renovator vite Christi*. O representante máximo do poder espiritual na Cristandade seria também o responsável por apresentar uma verdadeira ameaça à identidade cultural e memória histórica provindas da atuação presidida por Francisco e sua Ordem.

Conforme vimos ao longo deste trabalho, conquanto a Igreja no Ocidente tivesse construído, ao longo de toda a Idade Média Tardia (séculos XIII-XIV) a noção de preeminência jurisdicional do Bispo de Roma, não havia um consenso sobre os limites do exercício desse poder. Isso se torna mais evidente quando direcionamos o nosso olhar para o século XIV, momento de grande expressão das múltiplas presenças de autoridades na Cristandade Latina. Fossem eles os potentados políticos seculares (reinos, senhorios e comunas) ou instituições eclesiásticas de considerável expressão jurisdicional e teórica (Ordem dos Pregadores e dos Frades Menores), esses corpos políticos representavam o fato de que a Santa Sé não era a única entidade de autoridade e poder dentro daquele mosaico que se desenhava nas territorialidades da Cristandade Latina. O que poderia parecer um dado destituído de sentido, aqui, ao analisar a questão franciscana discutida sobretudo a partir da década de 20 de 1300, ganha um contorno relevante, visto que, apesar das tentativas de reorganização da cúria em Avinhão com o fito de reafirmar um ideal centralizador provindo da eclesiologia monárquica, essa concepção já não era mais aceita, ao menos, como um dado definitivo e unânime.

Entre os agentes da Cristandade que compunham esse cenário, podemos elencar o Império e parcela do episcopado e aristocracia germânicos; os combatentes gibelinos; parte do clero da Itália Setentrional; os Espirituais Franciscanos, dentre outros. Na composição dessa multiplicidade, encontravam-se interesses e concepções políticas aliadas e concorrentes, mas que mobilizavam a conjuntura do século XIV para longe da proeminência da tutela do pontífice sobre a Cristandade. Luís IV cultivava a ideia dos imperadores romano-germânicos anteriores ao século XIV, seus aliados (gibelinos) forneciam-lhe uma rede de apoio com vistas a galgarem uma maior autonomia diante dos guelfos, então associados ao projeto franco-angevino do Reino da Sicília, ademais, os cardeais italianos buscavam a manutenção de sua influência na Santa Sé, a qual fora reduzida em razão do deslocamento administrativo para Avinhão. No caso da Ordem dos Frades Menores, a situação era mais complexa, visto que a princípio a existência da Ordem era mediada pela legitimidade conferida pelo Sumo Pontífice, bem como a sua permanência como instituição oficializada nos quadros da Cristandade. Entretanto, essa aliança seria desestabilizada frente a atuação de João XXII que instituiu a condenação da doutrina da pobreza absoluta de Cristo e dos Apóstolos em 1323. (DIEHL, 2018, pp. 127-132).

A despeito da pobreza aparentemente ter sido debatida de modo alheio às disputas políticas daquele contexto – e, portanto, concentrando-se nas problemáticas internas da vida religiosa – demonstrava ir além dos assuntos relativos à vida no claustro. Os franciscanos que defendiam interpretações mais rigoristas no tocante ao cumprimento da Regra acabavam por solapar os

próprios fundamentos da suposta preeminência da Igreja na Cristandade. Consequentemente, tal postura acabava por abrir espaços para o debate sobre as propriedades eclesiásticas; sobre o acúmulo de bens por parte dos representantes e, sobretudo, sobre os limites da concepção de *plenitudo potestatis*. De forma diametralmente oposta a João XXII, para a vertente Espiritual, o Novo Testamento consistia no testemunho dos mais dignos de crença: Cristo e seus apóstolos. Francisco recebeu a graça de ser tão inspirado por Cristo, tendo passado isso para a sua Ordem em seu tempo. Isso significava que a Regra era idêntica em intenção ao Evangelho. Também implicava que Cristo e a comunidade apostólica viviam como se estivessem no estado de primeira inocência, onde não havia domínio distinto, apenas *usus*. Nesta visão, Cristo e os apóstolos não separaram o uso da propriedade, justamente porque a noção desta ainda não existia. Foi precisamente a lei civil e a distinção puramente humana da propriedade que permitiram aos franciscanos a renúncia, uma vez que só a lei natural - e por consequência o *usus*- não podia ser renunciada.

Assim, depreendemos que nas contendas jurídicas e políticas que se associaram à pobreza, direta ou indiretamente, tivemos como desdobramento a criação de uma malha conceitual muito importante. Com ela, fomos convidados a conhecer os termos *proprietas*, *dominium*, os quais foram traduzidos como propriedade, o qual não mantém o significado nem nas Regras, nem nos tratados políticos e bulas do período. Uma vez que o conceito em questão não se traduz com um significado fechado, bem como a diferença entre uso e propriedade não nos parece ter sido uma preocupação entre Francisco e a sua fraternidade. Diante disso, esperamos que tenha ficado claro, ao longo do trabalho, que houve uma sucessão de conceitos provinda de sutilezas jurídicas formuladas pelos pontífices, como o uso moderado, direito de uso, uso simples de fato, uso pobre e o uso cômodo e útil. Todas essas terminologias foram instrumentalizadas com o fito de preencher as lacunas criadas no modo de vida franciscano após a sua institucionalização, de modo que vários papas visaram edificar um projeto sólido para a Ordem, tendo, entretanto, um resultado inverso, visto que isso contribuiu para a intensificação das controvérsias sobre a pobreza. Daí resultaram as diversas obras de caráter político dos Frades menores em diferentes tempos, correspondendo às inúmeras tentativas de interpretar a pobreza expressa na Regra sob a luz ora da verdadeira *intentio* do Fundador; ora a partir dos acalorados debates que permeavam a cena política dos séculos XIII e XIV.

Defendemos que a pobreza franciscana assumia uma dimensão política, visto que as “intenções” de Francisco eram determinadas e delimitadas pela Igreja romana e pelos altos escalões da Ordem dos Menores, que definia, entre outras coisas, os frades “dissidentes” e os frades dentro da ortodoxia. Todavia, ao mesmo tempo em que os papas buscavam resolver esses problemas institucionais da Ordem, aquele conceito e suas definições entravam em disputa quando agentes de

outros poderes – como o secular- colocavam em dúvida a legitimidade da interpretação pontifícia e a sua abrangência. Desse modo, identificamos que o problema consistia na constatação de que a ortodoxia nem sempre era fechada, ora tendia para o lado dos frades da “Comunidade”, ora tendia para o lado dos “Espirituais”, definições que pareciam legítimas em um dado momento/ contexto; mas em outros descambavam rumo à dissidência. Enfim, o limite entre ser fiel à ortodoxia ou dissidente era bastante tênue, o que não pode ser confundido com heresia, visto que tanto Boaventura quanto Angelo Clareno ou Pedro Olivi estavam de acordo com a Regra e o Testamento de São Francisco e não buscavam romper com a comunidade cristã em sua amplitude.

Em razão dessas conclusões, entendemos que, de fato, Álvaro Pais foi, em toda a sua trajetória como homem da Igreja, um entusiasta e defensor das virtudes que considerava indispensáveis para a sociedade, sobretudo para os membros da *Ordo Clericorum*, sendo um membro ativo na cobrança das autoridades seculares e eclesiásticas para as providências necessárias para a manutenção da ordem social. Possuidor de ideias claramente hierocráticas, lembrou aos detentores do poder temporal- sobretudo Ludovico IV- de que não deviam intrometer-se nos negócios da Igreja, mas protegê-la dos perigos internos (especialmente os heréticos) e externos (a presença do infiel em terras cristãs), tendo defendido destemidamente a supremacia do poder papal. Entretanto, sua posição hierocrática tinha uma razão de ser. É preciso que se entenda que para Álvaro Pais (como frisamos no terceiro e quarto capítulos), em meio a um estado pelo qual passava a Cristandade à sua época, o papado era a única instância de poder legalmente institucionalizada e legitimada por Cristo, tendo em vista que o Império, bem como todas as outras instituições da Cristandade eram em sua concepção, devedoras da Igreja, dada a sua primogenitura diante de todas as formas de poder existentes.

Dito isso, o que sempre existiu, em nossa compreensão, foram as “leituras” da representação de pobreza franciscana e da Regra que podiam ou não pertencer àquela institucionalidade pontifícia considerada como legítima. Todavia, o modo como a pobreza de fato era praticada constitui uma dinâmica bastante complexa que ultrapassa as divisões da Ordem e dos modelos representativos estabelecidos pelos frades ou representantes do poder secular/ espiritual. Como aferimos, o conceito de pobreza na Regra dos Frades menores não é um conceito de viés absoluto; ele permite uma relativização, no sentido de possuir vários caminhos interpretativos frutos de sua historicidade. Resultado disso é que ao longo do baixo medievo suscitou muitas dúvidas com relação à sua aplicação no cotidiano dos conventos. Aplicar na vida prática a codificação era o principal motivo de tensão do movimento Franciscano, que tentava adequar-se às prescrições da institucionalização imposta pela Igreja romana e pelo próprio crescimento e desenvolvimento burocrático da Ordem.

Justamente por ser um texto objetivo, a Regra porta uma explicação bastante coesa do princípio de “não ter propriedades”, nem em coletivo nem individual. Devido a esse e outros aspectos, dos quais falamos anteriormente, tivemos muitas bulas papais com o escopo de trazer alguma aplicabilidade da Norma à medida que as dificuldades internas da Ordem demandavam uma solução de um agente “externo”, o papa, a autoridade máxima da Igreja. Outra controvérsia que fazia parte de um dos problemas dos Menores era a incerteza do valor jurídico do Testamento, que por vezes foi rejeitado pela Cúria romana, mas permaneceu no imaginário da maioria dos frades como um documento de fundamental observância junto à Regra de 1223.

Fontes:

AGOSTINHO, S. A cidade de Deus: contra os pagãos. Petrópolis: Vozes, 1990.

CLEMENS V. *Exivi de Paradiso*. Translated by John Kilcullen and John Scott from *Corpus Iuris Canonici*, ed. E. Friedberg, vol. 2, col. 1224.

JOHNN XXII. *Quum Inter Nonnullos. Extravag. Ioann. XXII. Tit. XIV. De Verborum Significatione Cap V [1]*", Decretalium Ccollectiones, Akademische Druck - U. Verlagsanstalt Graz, 1959, which was published as as a second volumne of a reprint of the work "*Codex Iuris Canonici*", ed. B. Tauchnitz, Leipzig, 1879. Disponível em: <http://www.franciscan-archive.org/bullarium/qinn-e.html>. Acesso em: 15/Set/ 2020.

_____. *EXTRAVAG. IOANN. XXII. TIT. XIV. DE VERBORUM SIGNIFICATIONE CAP V [1]*", DECRETALIUM CCOLLECTIONES, AKADEMISCHE DRUCK - U. VERLAGSANSTALT GRAZ, 1959, which was published as a second volume in a reprint of *Codex Iuris Canonici*, ed. B. Tauchnitz, Leipzig, 1879. Disponível em: <https://franciscan-archive.org/bullarium/qquor-e.html>

PAIS, Álvaro. *Estado e pranto da Igreja*. Trad. Miguel Pinto de Meneses. Lisboa: Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, volume I, 1988; volume V, 1995; volume VI, 1996; volume VII, 1997.

REGRA BULADA. In: SILVEIRA, Idelfonso; REIS, Orlando dos (org.). *São Francisco de Assis: Escritos e biografias de S. Francisco de Assis crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 6. ed. Petrópolis:Vozes, 1991.

REGRA DE SÃO BENTO. Ed. Ver, trad. D. João Evangelista, O.S.B. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Christi, 1980.

REGRA NÃO BULADA. In: SILVEIRA, Idelfonso; REIS, Orlando dos (org.). *São Francisco de Assis: Escritos e biografias de S. Francisco de Assis crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 6. ed. Petrópolis:Vozes, 1991.

POPE NICHOLAS III. *Exiit qui seminat*. Translated by KILCULLEN, John; SCOTT, John. *From Sexti Decretalium*. Lyons: 1671, col. 760 ff., 1998.

SÃO BOAVENTURA. *Exposição sobre a Regra dos Frades menores*. ROBAERT, Plácido & FASSINI, Dorvalino (org. e trad.). Porto Alegre: Evangraf, 2008.

Referências:

ALESSIO, Franco. Escolástica. In: LE GOFF, Jaques; SCHMITT, J. C. *Dicionário analítico do Ocidente Medieval*. São Paulo: UNESP, 2017, pp. 411-427.

ARNALDI, Girolamo. Igreja e Papado. In: _____, pp.632-656.

AGUIAR, V. S. A regra franciscana segundo a obra *Expositio Super Regulam Fratrum Minorum* de Boaventura de Bagnoregio (1221-1274). *Anais da jornada de estudos antigos e medievais*

X jornada de estudos antigos e medievais. Conhecimento, educação e imagem nas épocas antiga e medieval. Universidade Estadual de Maringá, 2011.

_____. **Francisco pós Francisco:** as interpretações dos papas espirituais franciscanos sobre a norma. *Revista Labirinto*- Ano XI, n. 15, 2011. p. 125-162.

_____. Pequenas considerações sobre o *Decreto Exiit qui seminat* de Nicolau III: uma nova interpretação legislativa da Regra e Testamento de São Francisco. **Anais, VIII Jornada de Estudos Antigos e Medievais I jornada Internacional de Estudos Antigos e Medievais**, Universidade Estadual de Maringá, v. 1, n. 1, p. 1-13, jan./2009. Disponível em: <http://ppe.uem.br/jeam/anais/2009/index.html>. Acesso em: 21 abr. 2020.

ARAÚJO, Michele de. **Em nome da fé:** as heresias e sua dimensão política em Portugal e Castela (séc. XIV e XV). 2019. 308 f. Tese (Doutorado em História) —Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

ABREU, J. L. N. Sociedade urbana e conflitos sociais na Idade Média. Departamento de História e Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte Centro de Ensino Superior do Seridó – Campus de Caicó. V. 05. N. 11, jul./set. de 2004. – Semestral ISSN -1518-3394 <Disponível em www.cerescaico.ufrn.br/mneme>

Berriel, M. S. *REGNUM E SACERDOTIUM NO PENSAMENTO FRANCISCANO MEDIEVAL.* *Revista Brasileira De História Das Religiões*, 4(12). <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v4i12.30265>.

BEZERRA, C. C. Dionísio Pseudo Areopagita e a construção política da estrutura hierárquica do mundo cristão. In: **Neoplatonismo: tradição e contemporaneidade**. hedra, São Paulo, 2013, pp.204-215.

BAUMGARTNER, Mirelle. *L'Église en Occident: des origines aux reformes du XVIe siècle*. Presses Universitaires de France, 2001.

BENEDETTI, Marina. **Frades Menores e Inquisição.** Alguns casos na Itália medieval. *Revista Territórios e Fronteiras*, UFMT, v. 9, n. 1, 2016, p. 97-111.

BRUNNER, Melanie. *Introduction.* In: BRUNNER, Melanie. *Pope John XXII and the Franciscan Ideal of Absolute Poverty.* The University of Leeds, Institute for medieval studies, p. 1-15, 2006.

_____. *John XXII's Theological Response to the Franciscan Ideal of Absolute Poverty.* In: _____. *Pope John XXII and the Franciscan Ideal of Absolute Poverty.* The University of Leeds, Institute for medieval studies, p. 138-181, 2006.

_____. *John XXII's Legal Response to the Franciscan Ideal of Absolute Poverty.* In: _____. *Pope John XXII and the Franciscan Ideal of Absolute Poverty.* The University of Leeds, Institute for medieval studies, p.185-227, 2006

BOVO, C. R. Pedro Damiano e a “Reforma Gregoriana” de Augustin Fliche. In: BOVO, C. R. **Em busca da renovatio cristã:** simonia e institucionalidade eremítica na correspondência de Pedro Damiano (1041-1072). 2012. 200 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de

Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, p. 50-61. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280778>>. Acesso em: 19 de dezembro de 2020.

BONI, L. A. O pontificado de Bonifácio VIII. In: **IGREJA E ESTADO: teorias políticas e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)**, Braga, v. 1, n. 1, p. 3-44, jun./2016.

BURR, David. *The Spiritual Franciscans. From protest to Persecution in the century after Saint Francis*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001.

BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal: do ano mil à colonização da América**. São Paulo: Editora Globo, 2006.

BARROS, J. A. **Heresias: considerações sobre a história de um conceito e sobre as discussões historiográficas em torno das Heresias Medievais**, Fronteiras, Dourados, MS, v. 12, n 21, p. 33-49, 2010.

_____. **Cristianismo e política na Idade Média: as relações entre o papado e o império**. Horizonte, Belo Horizonte, v.7, n. 15, p. 53-72, dez. 2009.

BONNASSIÉ, Pierre. Verbete “Cidade Nova” In: **Dicionário de História Medieval**. Lisboa: Don Quixote, pp. 51-54, 1985

_____. Verbete “Cidades” IN: LOYN, H. R. (org) **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. p. 89-92, 1992

BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1983.

CARLETTI, Anna. **Ascensão e Queda dos Estados Pontifícios**. Disponível no site: <http://www6.ufrgs.br/nerint/folder/artigos/artigo1082.pdf>

COUTO, J. T. **Jurisdição pontifícia, direito e bem comum: o poder decisório papal na destituição de Sancho II**. 2019. 213 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019.

CHIFFOLEAU, J. “*Conclusions. Les couvents, l’échange, la religio*”, *L’economia dei conventi frati Minori e Predicatori fino alta metà del Trecento. Atti del XXXI Convegno Internazionale. Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo*, 2004.

_____. Direito(s). In: LE GOFF, Jaques; SCHMITT, J. C. **Dicionário analítico do Ocidente Medieval**. São Paulo: UNESP, 2017.

COLLINS, Roger. *False Guilt- Laden Babylon (1294-1378)*. In: *Keepers of the Keys of Heaven: A History of the Papacy*. Basic Books, 201, p. 281-296.

CANNING, Joseph. *Political Ideas in the Late Middle Ages, C. 1290–C. 1450*. In: *A History of Medieval Political Thought 300–1450*. Routledge, 1996, pp. 135-182.

_____. *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*. London/New York: Routledge, 1996.

CUSATO, Michael. *Turpe lacrum, stercus, capital: The envolving Relationship of the Friars Minor to Money in the Thirteenth Century*. In: *Interpreting Francis and Clare of Assisi: From de Middle Ages to the present*, ed. Constant J. Mews and Claire Renkin (Mulgrave, Victoria: Broughton Publishing, 2011), p. 16-53.

COLLEMAN, Janet. *Using, not woning-Duties, not rights the consequences of some franciscan perspectives on politics: Defender and critics of franciscan life*, U.K., 2009.

_____. *The Two Jurisdictions: Theological and Legal Justifications of Church Property in the Thirteenth Century*. *Studies in Church History*, Volume 24: *The Church and Wealth*, 1987, pp. 75 – 110.

CAMACHO, V. M. **O encontro de Francisco de Assis com Inocêncio III: uma análise comparativa da *Vita Beati Francisci* de Tomás de Celano e a *Legenda Maior* de Boaventura de Bagnoregio**. *Cuadernos Medievales*, Buenos Aires, v. 20, p. 75-98, 2016. **Disponível em: <http://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/cm/article/view/1403/1630>**

COELHO, Maria Filomena. A jurisdição da aristocracia cristã: monarquia, nobreza e monacato em Portugal (séculos XII-XIII). *Locus*, Juiz de Fora, v. 22, n. 1, p. 117-137, dez./2016.

_____. Revisitando o problema da centralização do poder na Idade Média. Reflexões historiográficas.: -. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 1-6, jul./2011. Disponível em: [http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1312820436_ARQUIVO_COELHOMF-Revisitando\(textofinal\).pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1312820436_ARQUIVO_COELHOMF-Revisitando(textofinal).pdf). Acesso em: 11 abr. 2020.

COSTA, Pe. A. D. S. **Estudos sobre Álvaro Pais**. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1966.

DYCKMANS, Marc. **Robert D’Anjou, roi de Jerusalem et de Sicile: la vision bienheureuse. Traité envoyé au pape Jean XXII**, Roma, Presses Université Grégorienne, 1970.

DAMIATA, M. *Guliermo D’Okcham povertá e potere I*. Firenze, Ed. Studi Francescani, 1978, pp.221-223.

_____. *Alvaro Pelagio Teocratico Scotento, Firenze, Edizioni “Studi Francescani”, 1984, capitolo II, Chiesa, Primato, Papa*, pp. 36-64.

DALE, Sharon. **A house divided: San Pietro in Ciel d’Oro in Pavia and the politics of Pope John XXII**. *Journal of Medieval History*. N° 27, 2001, pp. 40- 58.

DAVID, Marcel. **La souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique du IXe au XVe siècle**. Paris: Dal loz, 1954, p. 14.

DESBONNETS, T. **Da intuição à instituição**. Petrópolis: Cefepal, 1987.

DUBY, Georges. **Guerreiros e camponeses**: os primórdios do crescimento econômico. Lisboa: Estampa, 1993.

DIEHL, R. M.; FERNANDES, F.R. **A CÚRIA PAPAL: DE ROMA PARA AVIGNON** (c. 1250-1350). INTUS-LEGERE HISTÓRIA/ ISSN 0718-5456| EISSN 0719-8949/Año 2017, Vol. 11, N° 1, pp. 21-44.

_____. **ECLESIOLOGIA E A MONARQUIA PONTIFÍCIA COM JOÃO XXII EM AVIGNON** (1316-1334). Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

DOUBOIS, J. D. Polêmicas, poder e exegese: o exemplo dos gnósticos antigos no mundo Grego

DESPORTES, Françoise. Os ofícios da alimentação. In: **História da Alimentação**. Orgs, FLANDRIN, J.L; MONTANARI, Massino. São Paulo: estação liberdade, 2018, p. 422- 429.

DURANT, W. **A Idade da fé**. A história da civilização, 1985, p. 687-689.

EVANS, G. R. **Law and Theology in the Middle Ages**. Routledge: New Fetter Lane, London EC4P 4EE, 2002.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FALBEL, Nachman. Ângelo de Clareno e os Espirituais da Marca de Ancona – Ubertino de Casale e os Espirituais de Toscana. In: **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: Edusp/Perspectiva, 1995, p. 106-145.

_____. Os inícios da Ordem. In: **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: Edusp/Perspectiva, 1995, p. 3-31.

_____. **Heresias Medievais**. São Paulo: perspectiva

FLECK, L.O.C. **A dicta do frade Pregador Egídio de Ferrara para a consulta sobre a pobreza de Cristo e dos apóstolos (1322)**. Saber Humano, ISSN 2446-6298, V. 9, n. 15, p. 130-150, jul./dez. 2019

FORTES, C. C. **SOCIETAS STUDII**: a construção da identidade institucional e os estudos entre os frades pregadores no século XIII. TESE DE DOUTORADO, NITERÓI, UFF – Centro de estudos gerais, instituto de ciências humanas e filosofia, p. 22-55, 2011.

GILLI, Patrick. Engenharia administrativa comunal I: Juristas, direito, justiça. In: **cidades e sociedades urbanas na Itália medieval (séculos XII-XIV)**. Campinas, SP: UNICAMP; Belo Horizonte, MG: UFMG, 2011, pp. 139-176.

_____. Os fundamentos supranacionais da história urbana italiana: império e papado.

_____. A Igreja e a cidade: convergências e tensões. In: _____, pp. 305-351.

GANZ, David. *The ideology of sharing: apostolic community and ecclesiastical property in the early Middle Ages*. In: DAVIES, Wendy; FOURACRE, Paul (orgs.) **Property and Power in the early Middle Ages**. United Kingdom: Cambridge University Press, 1995, pp. 17-31.

GROSSI, Paolo. **A ordem jurídica medieval**. Tradução de Denise Rossato Agostinetti e revisão técnica de Ricardo Marcelo Fonseca. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

_____. *Usus Facti: la nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova*. *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 1, (1972), p. 291.

HARDICK, Lothar. “Pobreza, pobre”. In: CAROLI, Ernesto (Org.). *Dicionário Franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1999, pp. 595-598.

HARDE, Peter. *From Adolf of Nassau to Lewis of Bavaria, 1292–1347 from 16 - The empire*. In: **The New Cambridge Medieval History**. Cambridge University Press, 2002, pp. 515-550

IRIARTE, Lázaro. **História franciscana**. Petrópolis: Vozes; Cefepal, 1985.

KRITSCH, Raquel. **Soberania: A construção de um conceito**. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 206-215.

KANTOROWICZ, Ernst H. **Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.125.

KILCULLEN, J. “Medieval Theories of Natural Rights” In: *Macquarie University*. Sydney, 2011.

LOGAN, D. F. *The emergence of dissident and the rise of the friars*. In: **A History of the Church in the Middle Ages**. Routledge, 2002, pp. 202- 223

_____. *Developments and fulfilments: the later thirteenth century*. In: _____. Routledge, 2002, pp. 254-274

LAW, John. *The Italian North*. In: *Chapter 15: Italy in the age of Dante and Petrarch*. In: **The New Cambridge Medieval History**. Cambridge University Press, 2000, pp. 442 – 468

LAMBERTINI, R. “*Pecunia, possessio, proprietas* alle origini di Minori e Predicatori: osservazioni sul filo della terminologia”. In: **L'ECONOMIA DE CONVENTI DEI FRATI MINORI E PREDICATORI FINO ALLA METÀ DEL TRECENTO** (*Atti del XXXI Convegno Internazionale della Società Internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani, ottobre 2003*). Spoleto: Fondazione centro italiano di studi sull'alto medioevo, p. 6- 34, 2004.

LITTLE, L.K. **Religious Poverty and the profit economy in medieval Europe**, Londres, Paul Elek, 1978, p. 267.

LEFF, Gordon. *Prologue*. In: **Heresy in the Middle Ages: the relation of Heterodoxy to Dissident c. 1250-c.1450**. 2V. Manchester University Press; New York: Barnes & nobles, 1967.

- LE GOFF, Jacques. **O apogeu da cidade medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. **Mercadores e banqueiros na Idade Média**. São Paulo: Martins fontes, 1992. pp. 41-69
- _____. **Por amor às cidades**. São Paulo: UNESP, 1998. pp. 76-78
- _____. Franciscanismo e modelos culturais do século XIII In: _____. **São Francisco de Assis**. São Paulo: RECORD, 2001. pp. 85-128
- _____. A sociedade cristã (séculos X- XIII). In: _____. **A civilização do Ocidente Medieval**. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2005. pp. 257-325
- _____. Documento/monumento. In: _____. **História e memória**. Tradução de Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana F. Borges. 5. ed. Campinas-SP: Unicamp, 2003.
- RIGAUDIÈRE, Albert. *The Theory and Practice of Government in Western Europe in the Fourteenth Century*. In: **The New Cambridge Medieval History**. Cambridge University Press Print, 2000, pp. 17 – 41
- RUST, L.D; FRASÃO, A.C.L. **A Reforma Gregoriana**: trajetórias historiográficas de um conceito. *História da Historiografia*. N. 03. Setembro/2009, Ouro Preto, p. 135-152.
- RIBEIRO, Maria do C. MELO, A.S. (coord.). **Evolução da paisagem urbana**: cidade e periferia. CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória, IEM – Instituto de Estudos Medievais (FCSH – Universidade Nova de Lisboa), ISBN: 978-989-8612-09-0, Braga, 2014
- LAMBERT, Malcom. *Povertà Francescana. La dottrina dell'assoluta povertà di Cristo e degli Apostoli nell'Ordine Franciscano (1210-1323)*. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 1995, p. 125
- MORSEL, Joseph. La aristocracia medieval. El dominio social en Occidente (siglos V-XV). València: Universitat de València, 2008. p. 9-18.
- MACCARONNE, Michele. *I fondamenti “petrini” del primado romano in Gregório VII*. SG, vol. 13, 1989, p. 52-98.
- MORSEL, Joseph. **La Aristocracia Medieval: el dominio social en occidente: siglos V-XV**. Espanha: Universidade de Valencia, 2008.
- MOORMAN. **History of Franciscan Order**. Oxford, at the Clarendon Press, 1968, p. 322.
- MANSELLI, Raoul. **Vida de San Francisco de Assis**. Oñati: Editorial Franciscana Aránzazu, 1997

MAGALHÃES, A.P.T. **Heresia, Marginalidade e Alteridade**: apontamentos sobre o exercício da espiritualidade na Baixa Idade Média (séculos XII a XIV), Dimensões, USP, vol. 33, 2014, p. 61-88.

_____. Pedro de João Olivi (1248-1298), Angelo de Clareno (1247-1337) e os fundamentos do espiritualismo franciscano. In: **Os franciscanos e a Igreja na Idade Média: A Arbor vitae crucifixae Iesu de Ubertino de Casale**. São Paulo: editora intermeio, 2016, p. 139-190.

_____. **A teologia de Boaventura e a discussão sobre a pobreza**: na universidade medieval. VIII Jornada de Estudos Antigos e Medievais: subtítulo da revista, UEM, v. 1, n. 1, p. 1-17, jul./2019. Disponível em: <http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2009/pdf/42.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2020.

_____. **Franciscanismo, trabalho e mendicância**: o léxico franciscano do século XIII. revista Antíteses, Londrina, v. 12, n. 24, P. 70-94, JUL-DEZ, 2019.

_____. **No qui cum eo fuimis**: aspectos relacionados à gênese e ao estabelecimento da Ordem Franciscana (1209-1210). *Notandum*- ano XIII, n. 24- set-dez/2010.

_____. Guerra e paz na Ordem Franciscana: o discurso da pobreza como elemento de disputa. In: Baccega, Marcus (org.) **Combates e Concórdias**: temporalidades do conflito e da conciliação na tradição medieval. 1. ed. Curitiba: CRV, 2018. p. 69-82.

McEVEDY, C.; JONES, R. *Atlas of World Population History*. Harmondsworth: Penguin Books, 1978.

MEWS, C. J. *Apostolic ideals in the mendicant transformation of the thirteenth century: from sine proprio to holy poverty*. In: **Poverty and devotion in mendicant cultures, 1200-1450**, New York: Routledge, p. 14-18, 2016.

MENDONÇA, S. R. & FONTES, Virgínia. “História e teoria política”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo (org.). **Novos Domínios da História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, pp. 55-71

MERLEAU-PONTY. **A Prosa do Mundo**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

MOLLAT, Michel. Um novo olhar sobre os pobres. In: MOLLAT, Michel. **Os Pobres na Idade Média**. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 115-129.

_____. *La notion de pauvreté au Moyen Âge: position de problèmes*. In: **Revue d'histoire de l'Église de France**, Tome 52, n. 149 (1966), p. 5.

MOSCOVICI, Serge.. Representações Coletivas. Petrópolis: Vozes, 2003.

MIATELLO, A. L. P. **O pregador e a sociedade local**: a luta pelo poder pastoral no seio das cidades da baixa Idade Média ocidental (SÉC. XIII-XIV). Revista Territórios & Fronteiras, Cuiabá, vol. 7, n. 2, jul.-dez., 2014.

NOLD, P. “*How Influential Was Giovanni di Napoli, OP, at the Papal Court in Avignon?*”. In: EMERY Jr., K., COURTENAY, W. J. e MATZGER, S. M. (Orgs.) *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Rpyal Courts: Acts of the XVth Annual Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la philosophie Médiévale University of Notre Dame*, 8-10 October 2008. Bélgica: Brepols, p. 629-675, 2012.

_____. **Pope John XXII and his Franciscan Cardinal**: Bertrand de la Tour and the Apostolic Poverty Controversy. Oxford: Clarendon Press, 2003

NASCIMENTO, A. A. **Cister: os documentos primitivos**. Lisboa: Coimbra, 1999, p. 1-20.

OLIVEIRA, Terezinha. **Os Mendicantes e o ensino na Universidade Medieval**: Boaventura e Tomás De Aquino. XXIV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA - 2007, São Leopoldo - RS, v.1,n.1,p.1-8,2007.

IOGNA-PRAT, Dominique. Ordem (ns). In: LE GOFF, Jaques; SCHMITT, J. C. **Dicionário analítico do Ocidente Medieval**. São Paulo: UNESP, 2017, pp. 342-359.

PARISSE, Michel. **Império**. In: _____.pp. 676-689.

PASSOS, J.A.M.B. **Bonifácio VIII e Felipe o Belo, de França**. Tese de doutorado, USP, Dep. de História.

PACAUT, Marcel. **La Theocracie. L'Église et le Pouvoir au Moyen Age**. Paris: Cerf, 1989.

PIRON, S. “Avignon sous Jean XXII, l'Eldorado des théologiens.” In: **Jean XXII et le Midi, Privat, Cahiers de Fanjeaux**, nº 45, p. 357-391, 2012.

ROLLO-KOSTER, JOËLLE, **Avignon and its Papacy, 1309-1417: Popes, institutions, and Society**. Rowman & Littlefield, London, 2015

ROSSIAUD, Jacques. “O Cidadino e a vida na cidade” In: LE GOFF, Jacques. (dir.) **O homem medieval**. Lisboa: Presença, 1981, p. 99

RÜSEN, Jörn. **Reconstrução do passado**. Teoria da história II: os princípios da pesquisa histórica. Tradução de Asta-Rose Alcaide. Brasília: UnB, 2007

SKINNER, QUENTIN. **As fundações do pensamento político moderno**. Cambridge University Press, 1978, pp. 25-87.

SABATIER, Paul. **Vida de São Francisco de Assis**. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco/Instituto Franciscano de Antropologia, 2006, p. 80-90

SCHMITT, Jean Claude. “A História dos marginais” In: LE GOFF, Jacques (org) **A História nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1992, pp. 285- 301.

_____.Corpo e Alma. In: LE GOFF, Jaques; SCHMITT, J. C. **Dicionário analítico do Ocidente Medieval**. São Paulo: UNESP, 2017, pp.

SILVA, N. S. A voz de ordem do Crucifixo de São Damião e a proposta de São Francisco de Assis para restaurar a “casa”. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo, 2011.

SILVA, A. C. L. F. **Reflexões sobre a produção literária franciscana no século XIII**. Revista do CESP – v. 29, n. 42 – jul.-dez., pp. 107-137, 2009

_____. **Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero**. Cronos: Revista de História 6, pp. 1-33, 2002

SOUZA, J. A. C. R. **A Eleição de Celestino V em 1294 e a crise da Igreja no final do século XIII**. Veritas, /n. 155, 1994, (481– 498), pp. 481-482.

_____. O contexto histórico. In: **As relações de poder na Idade Média Tardia; Marsílio de Pádua, Álvaro Pais O. Min. E Guilherme de Ockham O. Min.** Porto Alegre: EST edições; Porto, Po: Faculdade de Lestras da Universidade do Porto, 2010, p. 11-64.

_____. Álvaro Pais O. Min (c. 1275-1349). in: _____ pp.73-95.

_____. As ideias sobre o poder espiritual. in: _____. pp. 106-133.

_____. Luís da Baviera de Wittelsbach e o Decreto *Cuntos Populos* de Deposição do Papa João XXII.). In: **Igreja e Estado: teorias políticas e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)**, Braga, v. 1, n. 1, p. 261-304. 261-304.

SOUZA, A. M. O Pontificado de João XXII (1316- 1334). In: **Igreja e Estado: teorias políticas e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)**, Braga, v. 1, n. 1, p. 211-253, jun./2016.

SACCENTI, Ricardo. The decree of *Exivi de Paradiso* and its implications for mendicant poverty. In: **Poverty and devotion in mendicant cultures, 1200-1450**, New York: Routledge, p.

TIERNEY, Brian. *Origins of jurisdiction: hierarchy and consent, 1250-1350*. In: **Religion law and the growth of constitutional thought 1150-1650**. Cambridge University Press: New York, 2008, pp. 29-54

_____. *Juridical foundations: society, church, and law, 1150-1250*. In: **Religion law and the growth of constitutional thought 1150-1650**. Cambridge University Press: New York, 2008, pp. 8-26

PRUDLO, Donald. *The origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies*. Boston: BRILL, 2011, pp. 3-6.

TÖPFER, Bernhard. Escatologia e Milenarismo. In: LE GOFF, J., SCHMITT, J.C. (Orgs.) **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002, pp. 353-355.

ULLMANN, Walter. *A History of Political Thought – the Middle Ages*. Londres: Penguin Books, 1965.

VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

WATT, J.A. *Spiritual and temporal powers*. In BURNS, J. H. *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

WICKHAM, Chris. *Property ownership and signorial power in twelfth-century Tuscany*. In: DAVIES, Wendy; FOURACRE, Paul (orgs.). **Property and Power in the early Middle Ages**. United Kingdom: Cambridge University Press, 1995, pp. 221-245.

ZERNER, Monique (org.). **Inventar a heresia?** Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

_____. Heresia. In: LE GOFF, Jaques; SCHMITT, J. C. **Dicionário analítico do Ocidente Medieval**. São Paulo: UNESP, 2017, pp. 561-581.