



UnB

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

EM NOME DA FÉ:

as heresias e sua dimensão política em Portugal e Castela
(séc. XIV e XV)

MICHELE DE ARAÚJO

BRASÍLIA
2019

MICHELE DE ARAÚJO

EM NOME DA FÉ:
as heresias e sua dimensão política em Portugal e Castela
(séc. XIV e XV)

Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação
em História da Universidade de Brasília para a
obtenção do título de Doutora em História.

Linha de Pesquisa: Política, Instituições e Relações
de Poder

Orientador: Prof. Dra. Maria Filomena Pinto da
Costa Coelho

BRASÍLIA
2019

*Oremus, oremus
Oremus pro paganis
In mortem, in mortem
Agnoscant veritatem.*

Lingua Mortis Orchestra feat Rage

Agradecimentos

Uma tese, já se disse algures, não é apenas constituída pelos saberes que nela se estruturam, mas também, por um conjunto de pessoas que estão, direta ou indiretamente, enredadas nas tramas que conectam o discurso do passado histórico com a vida presente de quem a redige. Pode parecer paradoxal, mas é esse conjunto de pessoas que, em última instância, forneceu a substância necessária para que esse trabalho fosse concluído. São vocês que, invariavelmente, contribuíram para a minha visão de mundo, estando presentes nas reentrâncias de cada palavra, frase, parágrafo que aqui se apresenta...

Agradeço, em primeiro lugar, à minha filha. Vencemos o tempo, a distância e a saudade. Seu apoio incondicional e sua fé em mim sempre foram fatores de motivação. Agradeço também aos meus pais, Adelpe e Marlene, por incentivarem meu trabalho, especialmente a meu pai, que leu e comentou todos os textos que escrevi. Não poderia deixar de fazer uma menção especial à minha vó Marlene, que sempre me acompanhou em todas as etapas do meu amadurecimento intelectual, desde a graduação, até agora, neste último passo.

Agradeço, também, aos meus alunos da UnB. Foi grande o desafio de lecionar e escrever a tese, e a todo momento pude colher um aprendizado sem fim em sala de aula, seja para a vida acadêmica ou para minha vida pessoal. Com certeza carregou todos com carinho no coração. Especialmente, agradeço àqueles que, além de alunos, tornaram-se grandes amigos: Guaracy, Elayne, Matheus Guerra, Sara – verdadeiros presentes em minha vida.

Agradeço aos meus amigos do PPGHIS Scarlett, Magda, Clarice e Ana Luísa. Caminhar com vocês foi muito bom.

Um agradecimento especial aos meus amigos Luiza, Hugo, Rafael e Nádia, por aguentarem meus dramas, desesperos. Por me animar, consolar e apoiar sempre que eu precisei. Por estarem presentes mesmo na ausência. Sei que posso sempre contar com vocês.

À minha orientadora Filomena: não existem palavras que poderiam descrever o profundo sentimento de gratidão que tenho a você. Ao longo desses 11 anos você se tornou mais do que minha orientadora, sendo verdadeira inspiração e modelo.

Agradeço também ao Gerson. Com sua ajuda pude chegar no doutorado. O conhecimento que adquiri contigo levarei para toda a vida.

Agradeço aos professores Leandro Rust e André Araújo, não somente pelas indicações na qualificação, mas também por sempre estarem disponíveis para me ajudar, seja indicando bibliografia ou me atendendo pessoalmente.

O presente trabalho foi realizado com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq. Agradeço a esta instituição pela bolsa de doutorado, que financiou meus estudos ao longo destes quatro anos.

Sumário

Agradecimentos.....	4
Resumo.....	8
Abstract.....	8
INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1	26
<i>De virtusque bellum iustum: as virtudes políticas como fundamento no combate às heresias</i>	26
1.1 De virtus.....	30
1.2 De bellum iustum.....	43
1.3 De armatura omnium fidelium.....	56
CAPÍTULO 2	81
<i>De armatura verorum praedicatorum: a pregação como instrumento de combate aos hereges</i>	81
2.1 A Ars praedicandi e o ofício do pregador.....	88
2.2 Pregação e política sob a pena de Álvaro Pais e de Alonso de Espina...	100
CAPÍTULO 3	115
Alonso de Espina: a <i>Fortalitium Fidei</i> e o cenário político de Castela.....	115
3.1 A rebelião de Toledo de 1449.....	124
3.2 A morte de Dom Álvaro de Luna	140
CAPÍTULO 4	153
<i>Politia Christiana inter corona et sceptrum: o pensamento político de Álvaro Pais no Estado e Pranto da Igreja</i>	153
4.1 Conflitos em cena: Papado, Império e o ideal de pobreza franciscano no embate político e jurisdicional entre João XXII e Ludovico da Baviera	157
4.2 A tradução do conflito: Papado e Império - poderes e jurisdições em Álvaro Pais	181
CAPÍTULO 5	200
Símbolo e interpretação: as heresias políticas em Álvaro Pais e Alonso de Espina	200
5.1 <i>Alia hareresis est quod extra Ecclesiam Catholicam vera est iurisdictio: conflitos jurisdicionais e heresia no pensamento político de Álvaro Pais</i>	211
5.2 - <i>Oculis egris odiosa est lux: Alonso de Espina e a heresia conversa</i>	222

CONCLUSÃO.....	245
ANEXOS.....	253
Tradução Fortalitium Fidei.....	253
REFERÊNCIAS	297
Fontes.....	297
Bibliografia.....	301
DECLARAÇÃO DE AUTENTICIDADE.....	308

Resumo

Propomo-nos a realizar um estudo sobre a imbricação entre as esferas religiosa e política na Baixa Idade Média ibérica. Com base nas obras de Álvaro Pais (séc. XIV), o *Estado e Pranto da Igreja* e o *Colírio da Fé Contra as Heresias*, e de Alonso de Espina (séc. XV), a *Fortalitium Fidei*, pretendemos mostrar como obras que são consideradas de cunho filosófico-teológico estão profundamente vinculadas ao contexto político de sua produção. Estas obras inserem-se na tradição literária anti-herética, cuja dinâmica histórica deve ser explicada por meio do exercício da autoridade, das resistências e dos consensos, bem como da utilização dos discursos anti-heréticos no cenário político. Analizaremos essas obras à luz das crônicas políticas, atas de cortes e chancelarias régias desse período, sobretudo, com base em três chaves interpretativas: a tradição, em sua historicidade, a política, e o conceito de *literacy*.

Palavras-chave: Heresia, tradição, teologia política

Abstract

We propose to carry out a study on the imbrication between the religious and political spheres in the Iberian Late Middle Age. On the basis of the works of Álvaro Pais (14th century), the *Estado e Pranto da Igreja* and the *Colírio da Fé contra as heresias*, and Alonso de Espina (15th century), the *Fortalitium Fidei*, we intend to show how works that are considered philosophical and theological are deeply linked to the political context of their production. These works are part of the anti-heretical literary tradition, whose historical dynamics must be explained through the exercise of authority, resistances and consensuses, as well as the use of anti-heretical discourses in the political scene. We will analyze these works in the light of the political chronicles, court records and royal chancelleries of this period, above all, based on three interpretative keys: tradition, in its historicity, politics, and the concept of literacy.

Key-words: heresy, tradition, political theology

INTRODUÇÃO

Na Idade Média, religião e política são inseparáveis. Tal afirmação, hoje em dia, é uma obviedade que já não se limita ao mundo acadêmico, fazendo parte da ideia que o senso comum tem desse período histórico. Entretanto, o tema que nos propomos a transformar em problema nesta tese de doutorado ainda é abordado principalmente pelo viés religioso e doutrinário sem que muitas vezes se identifiquem e explorem seus conteúdos políticos. Trata-se das heresias. Assim, esta tese é uma continuação dos estudos feitos durante a graduação¹ e o mestrado², que tiveram por objetivo estudar as relações entre o poder laico e o eclesiástico, por meio das heresias, na Baixa Idade Média ibérica. Agora, tentaremos aprofundar o entendimento sobre a forma como a tradição heresiológica se manifesta e redimensiona as dinâmicas políticas. Mais concretamente, nossa proposta é mostrar que obras de aparência teológica e/ou canônica são também documentos importantes para entender a política da época de sua produção e, sobretudo, ressaltar que seus conteúdos tinham objetivos políticos para além de eventuais propósitos ligados ao pensamento abstrato.

No que se refere às heresias, sua atualização e apropriação ao longo do tempo transcendem a esfera eclesiástica e os escritos sobre elas configuram verdadeiros exercícios de teologia política, que são amplamente usados no cenário do poder secular. Propomo-nos a mostrar, portanto, em que medida é possível dizer que o discurso anti-herético é um instrumento privilegiado da legitimação da ação política. Para tanto, utilizaremos como *corpus* documental a obra o “*Estado e Pranto da Igreja*” (1330-1332) e “*Colírio da Fé Contra as Heresias*” (1345-1348), de Álvaro Pais. O *Colírio da Fé* é uma espécie de ápice apologético da fé desferido pelo autor contra as heresias, que

¹ Durante a graduação analisamos as relações entre a heresia e o poder, com base na comparação entre *corpora* documentais da esfera laica e eclesiástica (*Siete Partidas*, *Directorium Inquisitorum* e Ordenações Afonsinas), com o objetivo de compreender como os fenômenos heréticos se relacionavam com o poder - não como disfunção, mas como função -, a partir de dois eixos: o conceito de cultura política e o modelo corporativo. Como resultado final, foi elaborada uma monografia intitulada: “Heresia, poder político e lógicas corporativas na Península Ibérica (séc. XIII – XV)”, defendida no Departamento de História da Universidade de Brasília, em 14/dez/2011.

² Na etapa do mestrado estudamos esse mesmo problema por meio de um tratado que, tradicionalmente, a historiografia classifica como teológico: o “*Colírio da Fé Contra as Heresias*”, de Álvaro Pais. Redigida entre 1345-1348, a obra é uma espécie de ápice apologético da fé desferido pelo autor contra as heresias, que já se insinuava em seus escritos anteriores: “*Estado e Pranto da Igreja*” (1330-1332), e “*Espelho de Reis*” (1341-1344). Analisamos a dinâmica das relações do poder eclesiástico com o poder régio, bem como a oposição modelar entre heresia e ortodoxia, fundamental para a configuração da sociedade perfeita. Como resultado final, foi elaborada a dissertação intitulada: “*Tradição e poder no Colírio da Fé: um estudo sobre heresiologia política medieval (séc. XIV)*”. A dissertação foi defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, em 29/fev/2015

já se insinuava no *Estado e Pranto da Igreja*. Além dessas obras, também utilizaremos a “*Fortalitium Fidei*”, de Alonso de Espina, escrita entre 1459-1461.³ Ela se apresenta como instrumento contra os inimigos da fé, e é considerada como prefiguração de outra obra,⁴ *Maleus Malleficarum*, na qual o autor destaca os obstáculos a que se enfrentava a ortodoxia em Castela, no século XV. Essa obra, apesar de ter sido escrita depois de um pouco mais de um século daquelas de Álvaro Pais, sugere uma motivação política similar à anterior, embora em contexto diverso, o que permitirá compará-las de maneira profícua.

O Estado e Pranto da Igreja foi redigido entre 1332 e 1335, para defender o primado do poder da Igreja sobre o poder temporal, condenando a eleição do antipapa Nicolau V e reconhecendo a legitimidade de João XXII. A obra é composta por dois volumes, embora na tradução portuguesa tenha sido dividida em oito volumes. Os três primeiros volumes correspondem à primeira parte da obra, que trata dos problemas políticos que enfrentaram o papa João XXII e o imperador do Sacro Império Ludovico da Baviera. Os outros cinco volumes, que compõem a segunda parte da obra, tratam dos diversos vícios dos estados da igreja e de que como se deve combatê-los.

O Colírio da Fé divide-se em seis livros, organizados em dois volumes na tradução portuguesa. O primeiro livro contém sessenta e cinco heresias referentes aos séculos XIII e XIV; o segundo abrange setenta e sete heresias relativas à Igreja primitiva; o terceiro, dezessete heresias de caráter disciplinar; o quarto, trinta e uma heresias de caráter dogmático/disciplinar; o quinto abarca as heresias “que antes e agora emergiram”; o sexto trata das heresias relativas à igreja grega. Álvaro Pais sustenta sua argumentação com base num complexo aparato jurídico e utiliza textos oriundos do *Corpus Iuris Canonici*. De teor jurídico-canônico, a obra descreve vários “erros”, heresias e heterodoxias, ou, como o próprio autor esclarece:

Por isso é que, para destruir a maldade herética, que mesmo ocultamente se levanta contra a santa, ortodoxa, e católica fé, e que a Santa Igreja Romana Ortodoxa anatematiza, e para apoio, esclarecimento e corroboração da mesma sacrossanta fé, compus este opúsculo contra as heresias e contra os erros novos e velhos, que, em algumas partes da Espanha e fora dela, pulularam, como uma peste, em detrimento, perigo e perda da fé dos fiéis.⁵

³ ESPINA, Alonso de. *Fortalitium Fidei*. Londres: Kessinger Publishing, 2009.

⁴ BERRIOT, François. *Spiritualités, hétérodoxies et imaginaires: études sur le Moyen Age et la Renaissance*. Saint-Étienne: Université de Saint-Étienne, 1994, p. 217.

⁵ PAIS, Álvaro. *Colírio da fé contra as heresias*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1954, p. 36.

Para organizar *O Colírio da Fé*, Álvaro Pais não se ateu a uma sucessão cronológica, que iniciaria com as heresias da Igreja Primitiva para terminar naquelas que lhe eram contemporâneas. Ao contrário, percebemos que o autor se preocupa com as heresias recentes, visto que elas derivariam das heresias da Igreja Primitiva. Haveria, assim, a perpetuação dos erros iniciais travestidos de novas formas.

Por volta do ano de 1450, Alonso de Espina, confessor do rei Enrique IV, começou a escrever a *Fortalitium Fidei*, finalizando-a por volta de 1464, data que aparece no códice manuscrito mais antigo que se conserva. A obra possui cinco livros, cada um deles divididos em doze considerações. O primeiro é devotado à glorificação da fé cristã; o segundo discute a guerra dos hereges contra a fé cristã; o terceiro e quarto livros discorrem sobre a luta dos judeus e sarracenos contra a cristandade; o quinto trata da guerra travada pelos demônios, servos de Satã, contra Deus, sua Igreja e a humanidade. O autor detalha os atos heréticos que arruínam a sociedade cristã – a crueldade dos judeus e a discórdia entre cristãos e sarracenos. Com relação aos demônios, Espina entende que eles desafiam Deus ao corromper as almas, por meio da habilidade de se apoderarem do coração dos homens, que devido à sua propensão ao pecado são presas fáceis de alucinações e ilusões. Para Espina, a guerra contra os hereges era a “mais perigosa, pois era promovida por inimigos internos”, e denuncia a sua cegueira:

E assim, não somente padecem da cegueira da culpa [...] mas que também sofrem a cegueira da ignorância das escrituras [...] e não a compreendem. O que nela está muito claro para dirigir-los, resulta obscuro para sua própria condenação. Deste disse Jeremias: “Erraram os cegos na praça”. Errar na praça é não compreender as Escrituras, claras e manifestas, Não se chama cego a quem não vê um objeto ausente, mas a quem, estando um objeto presente, não o vê.⁶

A *Fortalitium Fidei* foi traduzida imediatamente para o francês e realizaram-se várias cópias manuscritas de luxo com ricas miniaturas nos Países Baixos, no último quartel do séc. XV. Existem cópias na Biblioteca Nacional da França, na *British Library*, na Biblioteca Municipal de Valenciennes, na Biblioteca Real Albert I, e na

⁶ Ut non solum patiantur cecitatem culpe sicut ceteri peccatores sicut etiam habeant cecitatem ignorantie super omnibus, propter quam ignorantiam scripturam proprie legis mime intelligunt et quod in illa ad eorum directionem est valde clarum, in propriam damnationem venit in obscuro de quibus dicuntur trenum III Erraverunt ceci in plateis, errare in plateis nihioll aliud est quam desicere in scripturis claris et manifestis circa quas non prooprie dicuntur errare qui nolunt ipsas recipere sicut illi quia volunt intelligere, et tamen dicunt se eas tenere sicut non dicuntur vere cecus cui est abiiis visibile obiectum sed qui presente obiecto non potest habere visionis actum. FF fol LXXVII [tradução nossa]

Österreichische Nationalbibliothek de Viena. Entretanto, a difusão da obra não se deveu às cópias manuscritas, mas às edições impressas em Estrasburgo, Burgos, Nuremberg e Lyon. Como não há tradução da obra para nenhuma língua moderna, trabalhamos com a versão em latim e, em anexo, oferecemos uma parte da obra transcrita e traduzida, a qual pretendemos concluir em futuro próximo.

A obra de Espina, tal como o título indica, consiste em uma fortaleza assediada pelos inimigos da fé (hereges, judeus, sarracenos e, por fim, os demônios), defendida pelos Pais da Igreja, apresentados como armas espirituais contra esses inimigos. Nesse contexto de luta, o autor destaca os obstáculos que a ortodoxia enfrentava no século XV em Castela.

A versão que utilizamos como base documental é a de Anton Koberger, impressa em Nuremberg, no ano de 1494. Esta edição possui 289 fólhos, divididos em quatro colunas com quarenta e quatro linhas cada, em tipografia gótica e cuja paginação se assinala com números romanos na margem superior direita. A obra foi redigida em latim. Para o trabalho de transcrição da fonte utilizamos para comparação as edições de Bernhard Richel, Basileia – Suíça, 1475; Anton Koberger 1485; Johannem de Romoys, Lyon, 1511. Todas as edições são compostas por fólhos divididos em quatro colunas, com tipografia gótica. Algumas das edições possuem iluminuras, tais como as de Bernhard Richel e de Johannem de Romoys. Como a obra encontra-se em latim, e não possui tradução, oferecemos em anexo a transcrição e tradução da fonte. Por ser um projeto que se encontra em andamento a tradução da obra ainda não está completa.

Álvaro Pais e Alonso de Espina eram eclesiásticos com grande presença política nas cortes ibéricas e pontifícia, e sua produção intelectual está certamente inspirada pelos desafios a que se enfrentavam. Álvaro Pais (1270-1349) pertencia à Ordem dos Frades Menores, e envolveu-se nas disputas em torno da pobreza de Cristo e dos apóstolos, defendendo a posição dos espirituais franciscanos. Entretanto, no confronto entre João XXII (1316-34) e os espirituais, optou por obedecer ao papa, bem como no conflito que este manteve com Ludovico da Baviera (1316-47). O apoio ao papado rendeu-lhe, em 1330, a dignidade de penitenciário apostólico e, em 1332, a dispensa da bastardia, o que lhe abriu caminho para ser investido no ano seguinte como bispo da diocese de Silves, a qual governou por 14 anos. Nesse momento, a conjuntura política estava conturbada pelos conflitos entre Castela e Portugal, e o bispo de Silves acabou por se enfrentar duramente ao monarca português, Afonso IV que, para custear as guerras contra o castelhano Alfonso XI, sobretaxava e confiscava bens eclesiásticos.

Pais temia, ademais, que o conflito propiciasse a expansão sarracena na Península Ibérica. Devido aos enfrentamentos com a monarquia, Pais foi obrigado a refugiar-se em Sevilha, onde faleceu, em 1349.

Alonso de Espina pertencia à Ordem dos Franciscanos Observantes e foi discípulo do reformador Villacreces, e confessor dos reis Juan II e Enrique IV de Castela. Tal como era costume na Ordem, predicava pelo reino, em mercados e cidades. Em 1453, participou da disputa em Segovia entre franciscanos observantes e claustrais. Em 1457, predicou a bula da Santa Cruzada, proclamada por Calixto III contra os mouros, apoiada pela coroa. A influência de Espina será capital para a perseguição política e religiosa contra judeus e muçulmanos, e marcará as pautas do nascimento da Inquisição.

O problema das relações entre religião e política se apresenta de múltiplas formas, embora a teologia política seja aquela que mais nos interessa, por recorrer aos fundamentos divinos para justificar determinadas formas políticas. Portanto, não se trata apenas de considerar qualquer manifestação do nível político no sagrado. A Igreja, para além de sua forma natural, constituída por seu caráter e missão espirituais, postula uma forma política que representa, na ordem natural e histórica, uma forma de *civitas humana christiana*. A Igreja se apresenta, então, como poder universal. Esse é um pressuposto de fundamental importância para compreender a relação entre a religião e a política, pois, independentemente das possíveis interferências das ações políticas da Igreja, ou dos fiéis, em determinados momentos – seja contra ou a favor – a Igreja é, acima de tudo, uma instituição política por excelência.

A teologia política é a chave mais adequada para analisar, por exemplo, as disposições que visam legitimar a guerra justa contra os inimigos da fé. Nessa perspectiva política da guerra, constata-se uma canalização de concepções teológicas para o universo jurídico-político, que se adensam ao longo do tempo. Entretanto, na produção historiográfica sobre essa temática, frequentemente se percebe a preferência dos estudiosos por fontes da tradição literária e política – como os códigos jurídicos ou as obras de filosofia política clássicas -, em detrimento da literatura anti-herética. Mas acreditamos que a literatura heresiológica oferece valiosas chaves interpretativas sobre a guerra justa, por meio da teologia política, que passam despercebidas. Alonso de

Espina, numa passagem reveladora sobre essa temática, afirma: “assim como, claramente, vemos nas terras onde depois da guerra se segue uma paz duradoura”.⁷

Ao se admitir a força e a persistência das ideias teológicas nas teorias políticas medievais, em seus múltiplos aspectos e variações, é incompreensível que não se considere a perspectiva da teologia política ao estudar as obras heresiológicas. De fato, essas obras classificadas como teológicas encerram, em suas formulações doutrinárias, as chaves da teologia política. A título de exemplo, destacamos o deslocamento discursivo que opera Álvaro Pais ao transformar um problema jurídico-político – concretamente, um conflito de jurisdição – em heresia: “outra heresia sustenta que a Igreja recebe a sua jurisdição dos imperadores e reis, o que é falso. Pelo contrário, os imperadores e reis, se são católicos, recebem a sua verdadeira jurisdição da Igreja, e não o contrário”.⁸

Entendemos que a análise política pode ser associada à dimensão teológica-doutrinal e, em particular, à tradição heresiológica. Para ela, não há critério mais eficaz de identificação do inimigo que seu distanciamento da fé, sua rebelião contra a *ecclesia*, a comunidade de fiéis e o corpo místico de Cristo. Nesse sentido, pensamos que ao dissociar a heresiologia de sua dimensão política perde-se a possibilidade de entendê-la como parte da construção, representação e perseguição dos vários inimigos da *ordo* cristã. Sua dimensão simbólica do religioso faz parte do campo da ação política. Conforme Lefort,

A análise política só merece esse nome, só deixa de ser confundida com a análise dos fatos comumente ditos políticos, quando não se detém nos traços manifestos e particulares das ações e representações. Só existe análise política quando está combinada com o estudo dos comportamentos e das instituições e com o estudo do discurso e das idéias que veiculam a busca do sistema no bojo do qual se ordenam ou da lógica que os anima. E a esse respeito não se poderia dizer que a análise política é lógica da ação ou da representação, pois é exercida em ambos os registros.⁹

O simbólico é, também, a própria realidade. O estudo do discurso anti-herético não faz sentido se nos ativermos apenas à perspectiva simbólica do religioso, como se este falasse por si só. O simbólico está profundamente emaranhado na prática social. Os tratados heresiológicos refletem em seu bojo a conflituosidade como fator definidor do

⁷ “(...) sicut sensibiliter vidente in terris ubi post bella sequitur pax diuturna”. In: Liber Secundus, fol. LXXXIX, v. Edição de Nuremberg, 1494. De agora em diante: FF. fol. LXXXIX v.

⁸ PAIS, Álvaro. *Colírio da Fé Contra as Heresias*. Vol. 1. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1954, p. 75. De agora em diante: CFH p. 75

⁹ LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 117.

lugar social e dos referenciais de orientação dos sujeitos. Trata-se, então, da construção da norma social, que ocorre pela luta em torno da interpretação, cujos vencedores se arrogam o direito de torná-la oficial e, portanto, legítima. O cristianismo, como teologia política, é a pedra angular da política medieval.

A estrutura argumentativa de refutação heresiológica faz parte de uma tradição que se iniciou com Justino¹⁰ (séc. II), a quem, segundo Jean-Daniel Dubois, deve-se atribuir a noção cristã de heresia. Essa percepção

contribui para o manuseio de um discurso de exclusão em que a heresia ganha em força e precisão, a ponto de dar nascimento a um gênero literário novo, o tratado heresiológico, que é a exposição seguida da refutação de uma ou de várias doutrinas.¹¹

A doutrina católica define-se ao longo dos séculos pela confrontação das proposições e práticas consideradas desviantes. As comunidades cristãs tiveram que se organizar para definir sua identidade, fé e práticas por meio de uma crítica exacerbada frente às diversas correntes de interpretação teológica e escriturísticas. A existência de doutrinas divergentes, nos primeiros séculos da igreja, evidencia o conflito e a concorrência entre grupos intelectuais cristãos que construía suas argumentações recorrendo à tradição e à autoridade. É nesse sentido que pensamos ser possível analisar o *Colírio da Fé* e a *Fortaleza da Fé*, na perspectiva da tradição literária e política dos tratados heresiológicos. As heresias antigas não são negadas face às novas, uma vez que as supostas “novas heresias” de alguma forma, encontram suas raízes nas obras dos Pais da Igreja.

Outro conceito para o desenvolvimento desta tese é a noção de *literacy*, tal como pensada por Brian Stock, Peter Biller e Anne Hudson. Tal abordagem pode revelar ao olhar atento um panorama rico no que se refere às relações de poder. Conforme Brian Stock destaca, para a Idade Média, “a noção que a *literacy* equivale a racionalidade”.¹² Assim, a racionalidade não se dissocia da tradição.

O liame entre a ideia de tradição e aquela da origem é particularmente iluminada pela palavra “autoridade”. Em seu sentido próprio, a autoridade é o fato de ser o autor de alguma coisa, e esta palavra é

¹⁰ DUBOIS, Jean-Daniel. Polêmicas, poder e exegese: o exemplo dos gnósticos antigos no mundo grego. In: ZERNER, Monique (org.) *Inventar a Heresia?* Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. Campinas: Editora Unicamp, 2009, p. 40-43.

¹¹ DUBOIS, Jean-Daniel. *Op. cit.* p. 43.

¹² STOCK, Brian. *The implications of literacy*. Written language and models of interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries. New Jersey, Princeton, 1983, p. 31. Tradução nossa.

efetivamente empregada como sinônimo de tradição: *auctoritas et ratio* equivalem, através de toda a Idade Média a “tradição e argumento racional”.¹³

Os tratados anti-heréticos fazem parte de uma argumentação racional contra aqueles que, baseados em suas próprias tradições, ou reelaborando a tradição cristã, se opunham aos dogmas da igreja. Esses tratados fazem parte da tradição eclesiástica. Na perspectiva da *literacy* e das comunidades textuais, eles relacionam-se com a passagem da oralidade para a escrita. No seio dos debates entre os teóricos cristãos, aquilo que sobreviveu como verdade passa a ser instituído na memória e perpetuado pela escrita.

No mundo antigo a linguagem literária apropriada pelo discurso superior permanecia em contato com a oralidade, mesmo quando era escrita. Durante a Idade Média, quando o latim era uma língua estrangeira empregada por uma minoria de clérigos, ela se torna amplamente identificada com a tradição escrita.¹⁴

Em geral a causa da heresia é vista, simultaneamente, em uma perspectiva histórica e literária. A abordagem histórica costuma comparar diferentes versões do mesmo conjunto de eventos para extrair o núcleo dos fatos. O texto é, assim, considerado uma fonte de informações. Entretanto, as causas também são trabalhos de arte narrativa, operando em dois níveis: do ponto de vista do narrador e, se é recordado em mais de um lugar, pintam-se diferentes quadros sobre como os indivíduos se percebiam uns aos outros. Ambos os métodos informam sobre os usos da *literacy*. Mas, pelo menos, em dois aspectos, a análise discursiva fornece pistas que uma análise ‘puramente factual’ poderia negligenciar. O primeiro está ligado ao nível não-factual que esclarece sobre os problemas de comunicação, ou, pelo menos, sobre as possíveis interpretações do narrador com relação ao tema. Por outro lado, há elementos que compõem os próprios textos e que são originários de tradições orais ou escritas. Com base nessas questões, as causas da heresia estão ligadas a fatos históricos e constituem também a própria retórica que compõe os textos.

¹³ “Le lien entre l’idée de tradition et celle d’origine est particulièrement mis en lumière par le mot “autorité”. Au sens propre, l’autorité est le fait d’être l’auteur de quelque chose, et ce mot est effectivement employé comme synonyme de tradition: *auctoritas et ratio* équivaut, à travers tout le Moyen Age, à “tradition et argument rationnel”. In : PIEPER, Josef. *Le concept de tradition*. Genève: Ad Solem Éditions SA, 2008, p. 61. [tradução nossa]

¹⁴ In the ancient world the literary language suitable for superior discourse remained in touch with orality, even when it was written down. During the Middle Ages, when latin was increasingly a foreign tongue employed by a minority of *clerici*, it became largely identified with written tradition. In: STOCK, Brian. *Op. Cit* p. 31 [tradução nossa]

Embora a linguagem empregada seja predominantemente teológica, no âmbito interno das obras ela torna-se essencialmente política. Há, portanto, dois níveis de linguagens operacionalizadas: a linguagem teológica, própria dos tratados heresiológicos, e a linguagem política, originada no âmbito das interações sociais e do poder. A ação enunciativa configura-se como marca de um novo discurso carregado de implicações inovadoras em contextos devidamente estabelecidos. Assim, enquanto alguns paradigmas e linguagens apresentam continuidade em meio a mudanças, que se estendem por períodos de longa duração, novas circunstâncias acabam gerando tensões nas velhas convenções e a linguagem pode ser, então, usada de um novo modo. Conforme Pocock:

(...) a criação de uma nova linguagem pode ter lugar na tentativa de manter a velha linguagem, não menos que na tentativa de mudá-la. Podem-se encontrar casos em que uma deliberada e consciente ênfase na mudança, na ação e na modernidade está presente nas estratégias dos que defendem uma ordem tradicional, e faz parte da lógica do conceito de tradição que assim seja.¹⁵

Os tratados anti-heréticos encerram uma experiência que não é apenas teológica/dogmática, pois recolhem também os resultados das experiências de organização social e receptam a dinâmica escrita da tradição heresiológica. Esta possui, ainda, a função de reestruturação social, como instrumento para reconstruir um modelo de organização que estaria “comprometido”. Oriunda da realidade social, a heresia é, ao mesmo tempo, criadora de realidade. Portanto, as heresias políticas dependem muito estreitamente dos dados políticos, sociais e culturais da situação histórica nas quais se desenvolvem.

Os estudos relativos às obras de Álvaro Pais geralmente dedicam-se a duas de suas três principais obras, “*Estado e Pranto da Igreja*” (1330-1332) e “*Espelho dos Reis*” (1341-1344), relegando o “*Colírio da Fé Contra as Heresias*” a um segundo plano. Isto se deve, principalmente, à tendência de analisar as obras de Pais somente na perspectiva das relações políticas que sedimentariam a “formação de um estado nacional” e nas formas de se constituir “o modelo ideal de governo”. Em suma, suas obras são analisadas somente na perspectiva institucional e estatal. Tende-se a tratar o

¹⁵ POCOCK, J. G. A. *Linguagens do Ideário Político*. São Paulo: EDUSP, 2003, p. 76.

“Estado e Pranto da Igreja” e o “Espelho de Reis” como obras complementares, sendo a segunda uma espécie de resumo da primeira.¹⁶ Quanto ao *Colírio da Fé*,

a credibilidade merecida pela obra é praticamente nula. O *Collyrium* constitui um simples e bem arrumado catálogo de heresias, sem suporte aparente na realidade social. Nele não poderá apoiar-se o historiador, embora o livro ofereça abundante material de trabalho ao analista das teorias dogmáticas¹⁷.

O *Colírio da Fé* não serviria, em princípio, para um estudo de história, pois, segundo certa historiografia, “é com dificuldade que o leitor de hoje acede a um texto fatigante e aparentemente desinteressante como aquele do *Collyrium*”.¹⁸ Segundo Mário Carvalho, “deve-se tal facto ao procedimento retórico, à metodologia formal e à terminologia especializada de um texto jurídico-canonista que se limita a enunciar para cima de duas centenas de “erros”, heresias ou heterodoxias”.¹⁹ Em suma, aprecia-se o *Colírio da Fé* como obra de “reduzido interesse histórico, mas de maior relevo teológico, dogmático e moral”.²⁰

Outro ponto a ser destacado é a tendência a classificar o *Colírio da Fé* no gênero das obras apoloéticas, o que reduz a compreensão e a complexidade do conjunto da obra alvarina. Se pensarmos, contudo, na perspectiva da tradição dos tratados heresiológicos, o *Colírio da Fé* oferece um retrato complexo da sociedade medieval ibérica dos séculos XIII-XIV, além de explicar como as heresias se constituíram ao longo dos séculos. Outro fator que deve ser levado em conta ao analisar o *Colírio da Fé* é o contexto de sua produção, e a situação política em que o autor estava inserido. Sua visão ética/religiosa mistura-se às concepções políticas, o que termina por embasar uma visão soteriológica da sociedade. Sua argumentação não se resume à simples exaltação da autoridade espiritual, mas estende-se à afirmação da autoridade da igreja, sem prescindir da autoridade temporal.

Embora Álvaro Pais destaque a supremacia da natureza espiritual, constrói um sistema de harmonização entre os dois gládios que auxiliam no governo da *ecclesia*,

¹⁶ “O *Speculum Regum* constitui a segunda grande obra de Álvaro Pais e, e certa medida, um resumo do *De Statu et Planctu Ecclesiae*” In: BARBOSA, João Morais. *O “De Statu et Planctu Ecclesiae”*: Estudo Crítico. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1982, p. 105.

¹⁷ *Ibidem*, p.107.

¹⁸ CARVALHO, Mario A. Santiago de. *A temática da fidelidade no “collyrium” de Álvaro Pais: juridificação e relação*. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/1704.pdf> Acesso em: 25 jul. 2012.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ *Idem*.

identificada com a cristandade. As relações entre o temporal e o espiritual formam um todo coerente, não se tratando, portanto, de dois poderes separados, mas de um poder ordenado. A questão dos dois poderes é fundamental para Álvaro Pais, da qual deriva a importância política do *Colírio da Fé*. Entretanto, Mário Santiago classifica o autor do Colírio como um hierocrata que sofria de inconsistência teórica devido à sua “deficiente preparação e disciplina filosófica”. De acordo com ele,

Não se pretende abrir uma outra perspectiva, mas sublinhar o carácter dilacerado da proposta alvarina. (...) Ela apresenta-se-nos de facto com um déficit de harmonia teórica e – como convém a um canonista – com um superávit de proposições epocalmente condicionadas”²¹.

Consideramos problemático classificar um autor como Álvaro Pais numa ou noutra escola filosófica. Seus argumentos variam do neoplatonismo ao aristotelismo com muita naturalidade, conforme a necessidade aparece, o que não configura desconhecimento ou incoerência filosófica – pelo menos, não para um historiador. São justamente seus argumentos, “epocalmente condicionados”, conforme destaca Mário Santiago, que revelam o interesse histórico da obra, pois permitem entrever, através dos olhos do bispo de Silves, uma perspectiva da sociedade medieval ibérica dos séculos XIII/XIV. Para a História, não existem concepções “defasadas”.

Por outro lado, Ilídio de Sousa defende que “Álvaro Pais teve o mérito histórico de induzir muitos autores graves a impugnam, outrossim a heresia. Demais, escreve Grabmann que o *Colírio da Fé* é um ‘tratado importantíssimo para conhecer as heresias e as correntes cismáticas daquele tempo’”.²² Ainda nessa perspectiva, José Antônio C. R. Souza entende que o *Colírio da Fé*

se reveste duma grande importância para a história da doutrina cristã e da heterodoxia na Idade Média Tardia, por três motivos relevantes, além de outros, quais sejam, 1) como essas heresias, principalmente, as mais antigas que se tem conhecimento, eram **conhecidas** e praticadas no século XIV; 2) quais eram as mais recentes que pululavam naquele momento e, enfim; 3) sob qual perspectiva Álvaro Pais as considera.²³

²¹ *Idem.*

²² RIBEIRO, Ilídio. Sob o signo de Álvaro Pais. *Colectânea de Estudos*. Lisboa, 2. série, ano IV, n.2, 1953 p. 230. [Tradução nossa].

²³ SOUZA, José Antônio de C. R. de. Álvaro Pais O. Min. (1270-1349). Marsílio de Pádua (1280-1342) e o Colírio da fé contra as heresias. *Veritas – Revista de Filosofia PUC/RS*, Porto Alegre, v. 47, n.3, set. 2002, p. 408.

Percebemos, portanto, duas visões bastante contrastantes acerca da obra em questão. Por um lado, destaca-se o caráter filosoficamente inconsistente da obra, oriunda de autores filósofos, que tentam classificar o pensamento alvarino numa determinada escola. Por outro, reconhece-se o valor histórico da obra, embora os historiadores ainda não tenham se debruçado para analisá-la como um todo, e, sobretudo, na perspectiva do conjunto da produção do autor. Entretanto, no âmbito da História, parece-nos que o pensamento medieval não deveria ser encaixado em escaninhos filosóficos, mas compreendido em sua complexidade, coisa que aparecia na trama dos argumentos dos pensadores que recorriam a um amplo leque de tradições à sua disposição. Outro ponto que defendemos é a importância política da obra. Longe de apenas arrolar heresias, e do interesse puramente dogmático/filosófico, a obra encerra um retrato precioso das relações de poder entre igreja e poder régio, principalmente no que concerne às respectivas jurisdições.

Com relação à *Fortaleza da Fé*, de Alonso de Espina, há poucos estudos. A maioria dos trabalhos concentra-se no livro III e apenas citam os demais, embora sua importância histórica seja inegável. Conforme Berriot

(...) o leitor moderno pode sobretudo descobrir com a *Fortalitium Fidei* uma avaliação assaz exata dos obstáculos aos quais era confrontada a ortodoxia em nesta Castela do séc. XV onde de uma parte as conversões pela força não haviam desarmado o credos das religiões que se pretendiam fazer desaparecer, e onde de outra parte as heterodoxias floresciam, alimentadas pela confrontação do judaísmo, do Islam e do cristianismo anti-tridentino.²⁴

De acordo com Berriot, a *Fortaleza da Fé* oferece indícios significativos sobre a situação política de Castela, no século XV, e os problemas que a igreja então enfrentava. Mais interessante ainda é perceber o papel histórico fundamental do autor e de sua obra para a instauração da Inquisição espanhola:

Em sua *Fortalitium Fidei*... o franciscano Alonso de Espina sugeriam em 1459 que se ordenasse uma pesquisa – *inquisitivo* – (...) proposta pelos mal convertidos do judaísmo, que segundo ele pululavam em Castela, uma

²⁴(...) le lecteur moderne peut surtout découvrir, avec le *Fortalitium Fidei*, une évaluation assez exacte des obstacles auxquels était confrontée l'orthodoxie dans cette Castille du XVe siècle où d'une part les conversions par la force n'avaient pas désarmé le credo des religions qu'on prétendait faire disparaître, et où d'autre part les hétérodoxies fleurissaient, alimentées par la confrontation du Judaïsme, de l'Islam et du Christianisme ante-tridentin. In : BERRIOT, François. Marranes, morisques et hérétiques dans la Castille du XVe siècle. Le *Fortalitium fidei* d'Alphonse de Spina. In: *Bulletin de l'Association d'Etudes sur l'Humanisme, la Réforme et la Renaissance*, n°20, 1985, p. 4. [tradução nossa]

destruição pelo fogo que tudo purificando no reino, os salvaria do fogo eterno. (...) Vinte anos mais tarde, Isabel de Castela assumia este projeto demandando ao papa a autorização de extirpar até à raiz, de expulsar de seu reino a perfídia judaica, para a salvação das almas (...).²⁵

Destacamos, portanto, a importância política inegável que encerra a *Fortaleza da Fé*. Sua influência será capital para a perseguição política e religiosa contra os hereges e, principalmente, contra os judeus e sarracenos na Espanha, e marca as pautas do nascimento da Inquisição em território ibérico.

O mesmo afirma Monsalvo Antón, sobre o valor político da obra:

La biografía y actividad pública de Alonso de Espina se vinculan estrechamente a acontecimientos e influencias muy importantes en el destino final de las relaciones entre judíos y cristianos en Castilla: influjo en ambientes cortesanos como confesor de Enrique IV, representante y portavoz de los franciscanos castellanos en numerosas delegaciones y gestiones político-religiosas; importancia en el caldeamiento de la opinión pública – especialmente como predicador y agitador de masas, aparte de escritor – y diseño, quizá creador primero, del plan que culminó en la instauración de la Inquisición (...).²⁶

Ademais de sua importância política, assim como acontece com o *Colírio da Fé* de Álvaro Pais, algumas análises pretendem julgar o caráter original e inovador da obra, analisando-a numa perspectiva apenas filosófica e, ignorando a tradição retórica medieval, acusando o autor de ser um mero compilador, conforme podemos perceber nas palavras de Alisa Meyuhas Ginio:

por outro lado, o valor da *Fortalitium Fidei* como texto polêmico não deve ser superestimado: é verdade que é uma obra de caráter enciclopédico que fornece todo um inventário de argumentos polêmicos testados contra os inimigos da fé cristã; no entanto, Alonso de Espina era, na verdade, apenas um compilador que resumia as ideias e reflexões de seus predecessores; seu

²⁵ Dans son *Fortalitium fidei*... le franciscain Alonso de Espina, suggérant en 1459 qu'on ordonnât une enquête – *inquisitio* – (...) proposait pour les mauvais convertis du judaïsme, qui selon lui pullulaient en Castille, une destruction par le feu qui, tout en purifiant le royaume, les sauverait du feu éternel. (...) Vingt ans plus tard, Isabelle de Castille assumait ce projet en demandant au pape l'autorisation d'extirper jusqu'à la racine, d'expulser de son royaume la perfidie judaïque, pour le salut des âmes (...). In : DUVIOLS, Jean-Paul; MOLINIE-BERTRAND, Annie. *La violence en Espagne et en Amérique* (XVe – XIXe siècles). Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne - Iberica, 1997, p. 197. [tradução nossa]

²⁶ MONSALVO ANTÓN, J. M. *Algunas consideraciones sobre el ideario antijudío contenido en el libro III del Fortalitium Fidei de Alonso de Espina*. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/108591.pdf> Acesso em: 21set.2014.

próprio pensamento polêmico é, na verdade, sem profundidade ou originalidade.²⁷

Nicholas G. Round faz eco à argumentação de Alisa Ginio, dizendo que “la cosa va mucho más lejos que una simple influencia o imitación: hay párrafos enteros que no hacen más que traducir palabra por palabra al latín el texto que Pero Díaz había compuesto en castellano. El método es típico de lo que hace Espina a lo largo de todo el *Fortalitium*”.²⁸

Ambos os autores desmerecem a obra, destacando, sobretudo, o aspecto retórico. É complicado afirmar que Espina era um “mero” compilador, o que indica que não se compreende, inclusive, o caráter e o peso político que a compilação adquiriu na Idade Média. Portanto, esse é mais um aspecto que ajuda a fundamentar a necessidade de contextualizar esses textos.

Ambas as obras se inscrevem em um contexto religioso, mas também político. Se levarmos em consideração a defesa da “Guerra Santa” proposta tanto por Pais, quanto por Espina, seus tratados heresiológicos convertem-se em tratados políticos que ajudam a compreender a dinâmica social na qual eles estavam inseridos. Nessa perspectiva, justifica-se o estudo do *Colírio da Fé* e da *Fortaleza da Fé* por serem representações simbólicas, tal como destacado por Lefort,²⁹ que alimentam a vida política da sociedade medieval ibérica.

No mundo codificado pela linguagem, não somente o pensamento em torno da heresia possibilita a identificação de inimigos como, também, permite a elaboração de graus e matizes entre os polos. Neste sentido, o que se desenvolve em cada espaço e temporalidade, no discurso e na *práxis* heresiológica, afeta a constituição de diversos coletivos de inimigos da cristandade, situados no corpo místico da igreja, fora dela ou em suas fronteiras. O tratamento que recebem os tratados anti-heréticos permite realizar

²⁷ Par contre, la valeur de *Fortalitium Fidei* comme texte polémique ne doit pas être surestimée: il est vrai que c'est un ouvrage de caractère encyclopédique qui fournit tout un inventaire d'arguments polémiques éprouvés contre ceux des ennemis de la foi chrétienne; cependant, Alonso de Espina n'était, en fait, qu'un compilateur qui ne faisait que réunir et résumer les idées et les réflexions de ses prédécesseurs; sa propre pensée polémique est en réalité sans profondeur ni originalité. GINIO, Alisa Meyuhas. Rêves de croisade contre les Sarrasins dans la Castille du XVe siècle (Alonso de Espina, *Fortalitium Fidei*). In: *Revue de l'histoire des religions*, tome 212 n°2, 1995, p. 150. [tradução nossa]

²⁸ ROUND, Nicholas G. *Alonso de Espina y Pero Díaz de Toledo: odium theologicum y odium academicus*. Disponível em: http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/10/aih_10_1_036.pdf Acesso em: 22/set/2014.

²⁹ “...somos tentados a estudar a estrutura do poder, a estrutura de classe, o funcionamento das instituições, o modo de comportamento dos atores sociais, como se tivessem sentido por si mesmos, desconsiderando os fundamentos imaginários e simbólicos de sua ‘realidade’”. In LEFORT, *op. cit.* p. 117.

uma incursão direta ao problema fundamental que nos ocupa: a heresiologia como campo político, que explicaria, por sua vez, a dinâmica social cristã.

Isso significa dizer que nenhum código é autorreferencial ou se resume a si próprio; ele opera modificações reais dentro e para a sociedade. Sendo assim, para se compreender um código religioso e, mais especificamente, o *Colírio da Fé* e a *Fortaleza da Fé*, faz-se necessário analisar as estruturas políticas nas quais as ditas obras se inspiram e sobre as quais operam. É neste sentido que achamos ser necessário estudar o *Colírio da Fé* e a *Fortaleza da Fé*. As instituições são moldadas pela tradição, oral e escrita, e pela própria prática social, e, principalmente, influenciadas pela contracorrente da heterodoxia e da heresia, que constituem, à sua maneira, uma anti-tradição. Compreender essa tensão é fundamental para explicar a dinâmica das relações entre os dois poderes: eclesiástico e laico. No contexto ibérico, as obras de Pais e de Espina destacam-se tendo em vista a proeminência dos autores, sua importância religiosa/política.

No primeiro capítulo estudaremos de que forma as heresias estão relacionadas às virtudes políticas, e como, a partir delas, se legitima o combate aos inimigos da fé. Pretendemos recuperar algumas referências da tradição argumentativa, por meio das quais se estabelece a disputa em torno do discurso que autoriza a guerra contra os opositores, e de que forma que esses argumentos são construções e reinterpretções dinâmicas, e não discursos oriundos de uma autoridade consolidada. Em suma, desejamos demonstrar que os dispositivos jurídico-políticos de legitimação da guerra contra os inimigos da fé é fruto de um poder sempre em constante mudança, poder este que não é emanado de uma fonte única, mas de várias, e que essa pluralidade deve ser analisada em conjunto, pois são peças que pertencem a um mesmo mosaico. Destacaremos também que o universo simbólico da fé é chave fundamental para compreender o discurso modelar de ordenação social.

No segundo capítulo abordaremos a ideia do poder - ou da eficácia - da pregação no combate às heresias. A questão do poder da pregação revela a importância acordada entre os sermões medievais e campos distintos da exegese teológica, da ação política, da retórica, etc. A pregação não visa unicamente o ensino teológico, mas levar à ação. Neste sentido, analisaremos a estreita relação entre a pregação e a perseguição aos hereges. Procuramos apontar linhas de investigação que inserem a pregação no âmbito de um discurso político ligado à perseguição aos hereges, aproximando as noções de poder e a prática exegética discursiva dos pregadores. Desta forma, tentaremos

demonstrar como, de um ponto de vista político e religioso, a pregação era uma peça fundamental do ordenamento social.

No terceiro capítulo trataremos da política de Castela no séc. XV, sobretudo acompanhando a trajetória política de um personagem famoso que foi parte fundamental do cenário político em que Alonso de Espina viveu. Trata-se da vida de Álvaro de Luna, entre os anos de 1430-1456. Para tanto utilizaremos as crônicas régias de Pedro Carrillo de Huete e de Fernán Pérez Guzmán, além da crônica de Álvaro de Luna escrita por Josef Miguel de Flores. Outras obras que nos ajudaram a reconstruir esse panorama são as *Ordenanzas Reales de Castilla* de Alonso Diaz de Montalvo e as *Ordenanças reales por las quales primeiramente se han de librar todos los pleytos civiles e criminales. E los que por ellas no se hallaren determinados se han de librar por las otras leyes et fueros et derechos*. Outra obra fundamental é *Don Álvaro de Luna según testimonios inéditos de la época*, de León de Corral. Como Espina não deixou escritos sobre sua vida, e tampouco falou claramente sobre as motivações que o levaram a construir a sua Fortaleza, optamos por fazer um exercício de imaginação histórica e meta-históricamente reconstruirmos o panorama político por meio dos indícios que colhemos em outras fontes da época. Dessa forma, propomos uma explicação que esclareçam sobre as intenções de Alonso de Espina e o que ele estava a dizer quando redigiu sua obra.

No quarto capítulo principiamos pela reconstrução dos eventos que marcaram o papado de João XXII. Para tanto, utilizamos fontes que, *a-priori*, são pouco “ortodoxas”: obras historiográficas dos sécs. XVIII e XIX. Estas obras se inserem numa tradição historiográfica institucionalista que visa resgatar a documentação oficial dos eventos passados.³⁰ Para além da agenda política de época, importa-nos destacar que estas utilizam uma série de fontes, tais como a *Vita Iohannes* do Baluse, *Epistola Johannes XXII* de Rainald, dentre outras. Desta feita, reconhecemos, por um lado, o problema metodológico de se trabalhar com tais obras, por outro lado, estas possuem um peso historiográfico e histórico singular ao resgatar várias fontes e traduzi-las.³¹

³⁰ “O julgamento de uma obra de história deveria ser levado a cabo não pela quantidade e exatidão de informações que ela fornece. Claro que se deve sempre esperar que as informações dos livros de história sejam verdadeiras, senão por outro motivo, porque ‘a exatidão é um dever moral dos historiadores’. Também não se deve julgar a obra histórica pelo prazer que o livro proporciona, pela excitação ou comoção que provoca; mas simplesmente por sua historicidade”. MALERBA, Jurandir. Teoria e história da historiografia. In: MALERBA, Jurandir (org.). *A História escrita*. São Paulo: Contexto, 2006, p. 16.

³¹ Tal historicidade “parece impregnar o próprio trabalho da escrita da história, organizando a narrativa dos eventos e propiciando ao leitor o movimento para fora do seu tempo e de seu lugar e dessa forma a incorporação de novas experiências, alargando seu horizonte de possibilidades”. GUIMARÃES, Manoel

Preocupamo-nos, portanto, muito mais com a reconstrução dos eventos e as fontes apresentadas em suas obras, do que com a análise histórica operacionalizada por esses autores (embora não neguemos a importância das análises produzidas).³² Essa reconstrução dos eventos nos permitirá compreender o contexto de produção do *Estado e Prato da Igreja* e do *Colírio da Fé*. Tal como sucede com Alonso de Espina, tampouco conseguimos informações em primeira mão da vida de Álvaro Pais, pelo que fizemos um exercício de imaginação histórica, reconstruindo narrativamente os eventos de maior expressão para tecermos, empiricamente, o ambiente em que o autor estava inserido.

O quinto capítulo pretende alcançar o objetivo da tese: delinear a interseção entre a tradição e o poder político nos discursos heresiológicos de Álvaro Pais e Alonso de Espina. Trataremos dos diversos problemas políticos enfrentados por ambos os autores. Explicaremos como as heresias são uma peça fundamental na construção de um discurso que visava a defesa de uma sociedade que consideravam “imperfeita”, mas que, com a graça da fé, os “desviantes” pudessem enxergar seus erros e, juntamente com os “justos”, caminharem para a salvação. Portanto, cenários políticos nos quais a luta pelo poder era fortemente apoiada nos discursos heresiológicos.

Luiz Salgado. Escrever a história, domesticar o passado. In: LOPES, Antonio Herculano [et. al.] (orgs.). *História e Linguagens*. Texto, imagem, oralidade e representações. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006, p. 46.

³² Conforme Jurandir Malerba explicita, devemos aproveitar “a riqueza potencial insondável acumulada na obra de inúmeras gerações de historiadores que construíram, cada qual sob as luzes de seu tempo e de acordo com a maquinária conceitual disponível, um patrimônio próprio da memória das sociedades, constituído por sua historiografia”. *Ibidem*, p. 11

CAPÍTULO 1

De virtusque bellum iustum: as virtudes políticas como fundamento no combate às heresias

Quem quer que observe um pouco as questões humanas e a nossa comum natureza reconhecerá comigo que, assim como não há quem não procure a alegria, também não há quem não queira possuir a paz. Realmente, mesmo quando alguém faz a guerra, mais não quer que vencer; portanto, é a uma paz gloriosa que pretende chegar, lutando. Na verdade, que mais é a vitória senão a sujeição dos que resistem? Logo que isto se tenha conseguido, será a paz. As próprias guerras, portanto, são conduzidas tendo em vista a paz, mesmo por aqueles que se dedicam ao exercício da guerra, quer comandando quer combatendo. Donde se evidencia que a paz é o fim desejado da guerra. Efetivamente, todo homem procura a paz, mesmo fazendo a guerra; mas ninguém procura a guerra ao fazer a paz.

Santo Agostinho – A Cidade de Deus ³³

A heresia nasce com a Igreja. Longe de ser apenas um problema de oposição entre ortodoxia e heterodoxia, a heresia é, em primeiro lugar, um problema político. Para estudar essa questão, os historiadores dispõem de tipologias documentais consagradas, mas que dificilmente dão conta da complexidade que o tema encerra. Aos tratados anti-heréticos, às sumas, coleções de sermões, Direito Canônico, entre outros, deve-se acrescentar fontes que, em princípio, não parecem ter relação direta com o tema. A temática da heresia leva, frequentemente, a diversos subtemas que se interconectam e tornam o panorama muito mais complexo e rico, do que a tipologia documental tradicional permite alcançar.

A heresia é, também, um problema jurídico. Isto se deve ao fato de novas heresias surgirem a cada época e o efeito imediato é a de inovar o campo semântico jurídico. Novas heresias pressupõem novas realidades jurídicas. A realidade da heresia se funde, inicialmente, num problema de interpretação, seja das sagradas escrituras, da tradição eclesiológica, das formas da organização social. Não importa o escopo, o problema sempre será o da validade argumentativa. Ao fim e ao cabo, são as disputas entre os diferentes grupos, e a vitória de uns sobre outros, que determinará onde está a validade argumentativa. O grupo vencedor declarará como herético o grupo perdedor.

³³ SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1999, p.1909

Dai deriva um processo de criminalização e culpabilização dos derrotados que leva à renovação do campo semântico jurídico.

Nosso objetivo é nos situarmos entre a junção dessas três esferas – a teológica, a política e a jurídica. Quando partimos da análise de fontes do Direito Civil, tais como as *Siete Partidas* ou as Ordenações Afonsinas, a questão fica mais clara. O que aparentemente parece ser um problema “teológico” ganha um colorido, nestas fontes, de problemas jurídico-políticos. O propósito, então, é analisar politicamente fontes que a tradição historiográfica não considera como políticas ou jurídicas. Trazer à luz discussões que, em princípio, “não pertencem a esse tipo de literatura”. Esse é o caso das obras de Álvaro Pais (*O Estado e Pranto da Igreja e o Colírio da Fé*) e Alonso de Espina (*Fortalitium Fidei*). Trata-se de três obras redigidas com mais de um século de diferença. Ambos os autores têm em comum o fato de terem escrito um tratado anti-herético, talvez dos mais metódicos da Idade Média, dado o detalhamento e o desenvolvimento dos temas. Por meio de capítulos longos e detalhados, dissecam-se a heresia em seus múltiplos aspectos, com uma precisão impecável. Que estes autores tenham sido negligenciados pelos especialistas em heresiologia, é surpreendente.

A forma como essas obras serão analisadas é outro aspecto fundamental. Tradicionalmente, as obras de Álvaro Pais são consideradas de forma separada. Acreditamos ser fundamental entender o Estado e Pranto da Igreja e O Colírio da Fé como partes de um todo, um corpo literário vivo que se intercomunica. O Colírio da Fé é o resultado, o produto final, do Estado e Pranto da Igreja e não poderia existir sem ele. Enquanto em O Colírio da Fé o bispo silvense faz um tratado anti-herético, nos moldes de Santo Agostinho, no Estado e Pranto da Igreja desenvolve a temática dos vícios que assolam a Igreja. São justamente os pecados e vícios que, mais tarde, serão tratados como heresias em O Colírio da Fé.

A *Fortalitium Fidei* de Alonso de Espina é, tradicionalmente, analisado sob a perspectiva da questão judaica na Península Ibérica. Enquanto o livro três da obra é alçado ao palco principal, os outros livros ficam relegados. Frequentemente, a obra é interpretada como pertencente ao gênero da polêmica judaico-cristã, como se os quatro livros restantes estivessem subordinados ao terceiro livro da obra, que é dedicado aos judeus. Entendemos, por outro lado, que a temática judaica é apenas um dos subtemas que pertencem ao universo da heresiologia. Propomos uma alternativa à metodologia tradicional, ao da análise de parte do livro I, que trata da armadura da fé, para complementar o livro II, que é sobre a guerra contra os hereges. Desta forma,

buscaremos demonstrar que é somente por meio da devida preparação espiritual que os soldados de Cristo podem combater os inimigos da fé.

Obviamente, os problemas políticos enfrentados por ambos os autores são diferentes. Álvaro Pais viveu o conflito entre João XXII e Ludovico da Baviera. Sua ação política sempre foi a de defensor do papado, como se comprova em sua biografia.³⁴ Como franciscano, Álvaro Pais pertencia à corrente dos espirituais. Após João XXII condenar os espirituais como heréticos, por meio da bula *Cum Inter Nonnullos*, Pais se afastou dessa corrente por fidelidade ao papa. Nos conflitos de João XXII com Ludovico da Baviera e Pedro de Corbara (Nicolau V) ele sempre se colocou ao lado do papa. Por volta de 1330, Álvaro Pais exerceu o ofício de penitenciário do papa em Avignon. Por esse motivo, João XXII dispensou Álvaro Pais, em 1332, do chamado “impedimento de ilegitimidade paterna”, o que lhe possibilitou aceder às dignidades eclesiásticas.

A vida de Alonso de Espina, por outro lado, é muito mais difícil de mapear. Em 22 de junho de 1453³⁵ assistiu à decapitação de Don Álvaro Luna na praça de Valladolid. No mesmo ano intervém na disputa que mantinham em Segóvia os franciscanos observantes (grupo ao qual ele pertencia) com os claustrais pela posse de um convento. Em 1457 predicou a bula da Santa Cruzada,³⁶ que havia proclamado o papa Calixto III, exigindo de Enrique IV que empregasse os fundos régios na guerra contra os mouros. Foi confessor do rei, provavelmente Juan II, até sua morte, em 1454 – pelo menos enquanto sua corte transitava entre Valladolid, Segóvia e Salamanca. Parece que, no ano de 1455, foi nomeado confessor de seu filho, Enrique IV. Durante o reinado destes reis viajava como pregador itinerante por Castela.

³⁴ Cf. COSTA, António Domingues de Sousa. *Estudos sobre Álvaro Pais*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1966. LAVAJO, Joaquim Chorão. Álvaro Pais um teórico da reconquista cristã e do Diálogo Islamo-Cristão. *Eborensia*. Revista do Instituto Superior de Teologia. Ano VIII, 1995, nº 15 e 16, p. 73-109.

³⁵ “Gil Gonzales escribió con mucha menudencia de las circunstancias de esta muerte (a de Don Álvaro de Luna). Trae el pregon á la letra, y las palabras que respondió a Fr. Alonso Espina, quando viendole con demasiado ánimo, le advirtió el peligro em que se hallaba su vida. Refiere que fue degollado entre las ocho y las nueve de la mañana en Sabado 22 de Junio del año 1453 em el sesenta y tres de su edad”. In: FLORES, Don Josef Miguel. *Cronica de D. Alvaro de Luna*, condestable de los reynos de Castilla y de Leon, maestre y administrador de la orden y caballeria de Santiago. Madrid: Imprenta de D. Antonio de Sancha, 1784, p. XIV.

³⁶ “Y ansi fecho, el rey se partio para Segovia, y fue a tener la Pascua de Navidad a la çiudad de Palencia, donde le fue trayda la bula de la Cruzada para bivos e muertos, que el Papa Calisto III le embio, la qual rescibio con grande acatamiento y reverencia; y predicola fray Alonso del Espina, hombre muy notable y de onesta vida y gran predicador”. ECHEVARRIA, Ana. *The Fortress of Faith: The attitude towards muslims in Fifteenth Century Spain*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999, p. 52.

Um dos pontos de conexão entre as duas obras é a preocupação com a ética na política. Ambos os autores entendem as virtudes como forma ideal de valoração pessoal, devido aos benefícios que estas aportariam à sociedade. As virtudes e os dons do espírito serviriam como anteparo moral contra os vícios. Ao mesmo tempo, guiam os governantes, e são o esteio no qual a igreja se ampara. A virtude visa, ao mesmo tempo, corrigir os vícios e evitá-los. Elas tomam a forma de uma unção interior que retira as marcas do pecado e permite expiá-los. A purificação interior dos governantes e do povo cristão possibilita que o reino terrestre, no futuro, se eleve a reino celeste. Somente pelo exercício das virtudes a comunidade cristã poderá ser salva. Para isso, os governantes deveriam ser os modelos perfeitos nos quais os súditos se espelhariam. A salvação cristã significa, ao mesmo tempo, a vitória da igreja contra seus inimigos e a eficácia da fé cristã.

As virtudes cristãs devem servir, politicamente, como um anteparo ao exercício do poder. Sendo assim, a justiça é entendida como a disposição de dar a cada um o que lhe é de direito. A temperança é vista como abstinência, inspirada pelo ideal de negação dos interesses pessoais em favor da coletividade. A prudência se refere ao saber, como ciência das coisas boas e más. A fortaleza é a magnanimidade, a disposição de se auto sacrificar, visando um ideal nobre. As principais ideias da teologia política cristã estão articuladas em torno das virtudes. A meta da intervenção política na conduta medieval, por meio das virtudes, é evitar que aqueles que têm uma má conduta arrastem os demais à corrupção. Portanto, o fim último é assegurar a salvação e o bem-estar da comunidade cristã.

Ambos os autores, ao discorrerem sobre os vícios e virtudes, não estão preocupados unicamente com os princípios teológicos. Estes discursos encerram um viés jurídico e político. Por trás do discurso sobre as virtudes emerge a questão da guerra justa, da legitimidade do combate aos inimigos da fé, da conformidade do bom cristão e de como este cristão deve se comportar. Mesmo que o léxico seja teológico, no fundo trata-se do registro político-moral da dominação legítima. Sendo assim, a prática da vida militar era santificada desde que as atividades visassem um fim religioso. A guerra não excluía, portanto, a santificação do guerreiro.

São dois autores de épocas distintas, enquadrados em uma mesma tradição literária, mas com inflexões evidentes. Enquanto Álvaro Pais se dedica a analisar os vícios que maculam a igreja (do ponto de vista moral e político), com Alonso de Espina o rumo se modifica. Ele destaca a virtude da fortaleza, objetivando demonstrar como o

bom cristão deve se revestir da armadura da fé para combater os inimigos da igreja. Espina não se dedica a criticar, mas a tratar de que seu discurso consiga fundir a figura ideal do bom cristão com a qualidade de defensor *ecclesiae*, o senso de guerra justa, em plena adequação entre a virtude moral e a virtude política.

É necessário, no entanto, salientar que a aproximação das duas obras não constitui mais do que uma das modalidades do discurso de denúncia contra as heresias. O que possibilita a comparação entre ambas é, justamente, a tradição discursiva e literária na qual se inserem. Para que a comparação seja possível, neste capítulo, optamos por aproximar os principais eixos temáticos tratados por Alonso de Espina, em seu livro I, com as obras de Álvaro Pais. Tal recorte só é possível por entendermos que os dois autores fazem uma apologia da fé cristã e, ao mesmo tempo, uma polêmica contra os inimigos da fé. Aliás, esta é uma das características fundamentais dos tratados anti-heréticos: eles são, ao mesmo tempo, apologéticos e polemistas.

1.1 De virtus

O último volume do Estado e Pranto da Igreja ³⁷ e o primeiro livro da *Fortalitium Fidei*³⁸ dissertam sobre os dons do espírito e a armadura da fé, respectivamente. Enquanto Álvaro Pais desenvolve o tema sobre os sete dons do espírito, a saber: sabedoria, entendimento, conselho, ciência, piedade, fortaleza e temor de Deus; Alonso de Espina, por sua vez, por meio da armadura da fé, desenvolve a temática da fortaleza da Igreja e utiliza como argumento as quatro virtudes cardeais - justiça, prudência, fortaleza e temperança – e as três teologais – fé, esperança e caridade. Ao passo que Álvaro Pais apresenta cada um dos dons separadamente, Alonso de Espina subordina todas as virtudes à fortaleza.

Na bíblia, a primeira referência aos dons do espírito encontra-se em Isaías 11, 2: “Sobre ele repousará o espírito de Iahweh, espírito de sabedoria e inteligência, espírito de conselho e fortaleza, espírito de conhecimento e de temor de Iahweh”. O texto de Isaías fala apenas de seis dons do espírito. Contudo, na Vulgata de São Jerônimo ³⁹ foi

³⁷ Precisamente, o vol. 8, artigos 84 e ss.

³⁸ Notadamente, a *Prima consideratio*.

³⁹ Vulgata Latina: “(...) et requiescet super eum spiritus Domini spiritus sapientiae et intellectus spiritus consilii et fortitudinis spiritus scientiae et pietatis et replebit eum spiritus timoris Domini (...)”. Disponível em: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Isaias+11&version=VULGATE> Acesso em: 05/01/2017

acrescido o termo *pietas*, visto que em outras passagens das Escrituras⁴⁰ se fala dos sete espíritos de Deus.⁴¹ Os dons do Espírito são considerados graças e são entregues aos cristãos para ajudá-los a superar as diversas provas e tentações.

Álvaro Pais, no final de sua obra, chama a atenção para seu principal objetivo: alertar o leitor para o “fundamento de todos os estados da igreja e da infeliz ruína universal desses estados quanto à pureza de vida neste tempo lamentável”⁴². Tal como Salomão, roga para que Cristo envie o Espírito Santo com seus sete dons a fim de “a consagrar como seu santo tabernáculo, limpando-a, iluminando, fortificando, aquecendo e confirmando com a sua graça”⁴³, compadecendo-se dela – a Igreja, sua esposa – e de seus filhos, que se apartaram de seus caminhos. Neste sentido, os dons do espírito consagrariam e purificariam a igreja, deixando-a sem mácula. Seu objetivo principal é a reforma moral e espiritual da igreja – agora entendida como comunidade de fiéis.

Na definição de Álvaro Pais os “efeitos do Espírito Santo” chamam-se dons ou graça septiforme. Chama-se graça porque é dada gratuitamente. Sendo assim todo dom procede do Espírito Santo, mesmo porque ele é, por si só, um dom no qual todos os outros derivam. Os sete dons opõem-se aos sete males deste mundo, que são a estultícia, a estupidez, a precipitação, o vão temor, a ignorância, a dureza e a soberba. “Contra o mal da soberba o temor que humilda; contra a dureza a piedade; contra o vão temor a fortaleza; contra a estultícia a ciência, contra a estupidez o entendimento; contra a precipitação o conselho, contra a ignorância a sabedoria”.⁴⁴ Os sete dons seriam, também, as sete colunas que sustentam a igreja e que expulsam os sete espíritos imundos.⁴⁵

(...) o temor expele a soberba, porque humilda o coração; a piedade, a inveja, porque comunica os bens; a ciência, a ira, porque ilumina a alma; a fortaleza, a acídia, porque expulsa o torpor; o conselho, a avareza, porque dá o

⁴⁰ Ap. 3:1 “Ao anjo da Igreja em Sardes, escreve: Assim diz aquele que tem os sete Espíritos de Deus e as sete Estrelas”. BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002. Todas as referências bíblicas seguirão o seguinte formato: Ap. 3:1

⁴¹ Álvaro Pais ainda nos diz: “Estes setes dons dizem-se as sete estrelas à direita de Cristo (Apoc. I, 16), e dizem-se estrelas, porque alumiam a noite da presente ignorância, e à direita de Cristo, porque todos os dons são conferidos por Seu intermédio. (...) As sete lucernas do Êxodo, XXV, 37: “Farás sete lucernas, e pô-las-ás sobre o candelabro”. Glosa: “As sete lucernas são os sete dons do Espírito Santo que sempre permaneceram em Cristo e são distribuídos pelos fiéis segundo a Sua vontade”. As sete lâmpadas do Apocalipse, IV, 5, e de Zacarias, IV, 2. As sete tranças de Sansão (Juízes, XVI, 19). In: PAIS, Álvaro. *Estado e Pranto da Igreja*. Vol. 8. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1998, p. 373. De agora em diante: EPI, vol. 8, p. 373.

⁴² EPI, vol. 8, p. 371.

⁴³ *Idem*.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 373.

⁴⁵ Mt 12:45 “Diante disso, vai e toma consigo outros sete espíritos piores do que ele, e vêm habitar aí”.

supérfluo aos pobres; o entendimento a gula, porque a tempera; e a sabedoria, a luxúria, porque, uma vez provado o espírito, a carne perde o sabor.⁴⁶

Dentre os sete dons do espírito e as sete virtudes há aquelas que competem, especificamente, a um bom governante. Álvaro Pais especifica que o poder secular, para ser digno, deve agir com retidão. Pautando-se em Isidoro, ele afirma que as principais virtudes régias são: a justiça, a piedade e a prudência. Para demonstrar seu argumento, Álvaro Pais recorre ao modelo do Império Romano, pois, “os Romanos bem mereceram o império devido às suas virtudes”.⁴⁷ As três virtudes se relacionam com as três virtudes políticas dos romanos, a saber: o sincero amor da pátria; a outorga de leis veneráveis e a benignidade dos costumes. Com relação a primeira virtude, ele demonstra que os antigos romanos tinham por interesse e empenho, no governo e domínio, “defender a república, olhando pelos seus interesses”. Parafraseando Catão, Pais destaca:

Não julgueis – diz Catão – que os nossos maiores fizeram a república grande com armas. Se fosse isso, vê-la-famos hoje muito mais próspera, porque temos mais aliados e cidadãos, mais armas e cavalos que eles. Não; foram outras coisas que fizeram grandes esses homens, e que nós não temos: dentro o trabalho, fora o mando justo, e um espírito livre nas resoluções, que não se sujeitavam nem aos delitos nem às paixões.⁴⁸

Desta maneira Pais destaca que os cristãos devem preocupar-se em expandir a *Respublica Christiana* por meio das guerras, mas não pelo desejo de derramar sangue, mas para “dilatar a república, na qual vemos Deus ser adorado”. Desta maneira, se a “a república terrena guardar os preceitos cristãos, até as próprias guerras não serão feitas com crueldade, mas para facilmente socorrer os vencidos numa sociedade de piedade e justiça”.⁴⁹ O supremo louvor da milícia, dentre os bons méritos, consite em prestar obediência aos interesses da república. Tal preceito vincula-se objetivamente com o dom de justiça aventado por Pais. O bom governante cristão deve, no exercício da justiça, preocupar-se em aumentar a *Respublica*, visando que a glória de Deus atinja todo o *orbis*.

⁴⁶ EPI, vol. 8, p. 375

⁴⁷ PAIS, Álvaro. *Estado e Pranto da Igreja*. Vol. 2. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990, p. 45. De agora em diante: EPI, vol. 2, p. 45.

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ EPI, vol. 2, p. 47

Conforme o pensamento alvarino, o primado não é devido ao sangue, mas à limpidez da vida e da fé: “inutilmente reina aquele que nasce rei e não merece”.⁵⁰ Desta maneira, todos os governantes devem “ser alimentados e exercitados nas virtudes”.⁵¹ Citando provérbios: “o rei que está sentado no trono da justiça, dissipa todo o mal com seu olhar”.⁵² A justiça recebe destaque dentre as virtudes políticas. É por meio dela que todas as outras se realizam. Dessa forma, ela recebe um grande destaque em seu argumento ao, novamente, retomar o exemplo dos romanos: “a justiça dos romanos para com a república era tão elevada, que nem se poupavam a si mesmos quando se tratava da salvação dela. Na verdade, antepunham a utilidade da república à sua própria vida”.⁵³ O bom governante, se quer ser útil à *Respublica Christiana* deve proteger seus interesses de forma a proteger a utilidade dos cidadãos, esquecendo-se de seus interesses pessoais, e, ao mesmo tempo, cuidando de todo o corpo da *Respublica*, para evitar o abandono de uma das partes em detrimento da outra. O bom governante deve visar a salvação de todos e distribuir justiça; dando a cada uma das partes aquilo que lhe é devido.

O peso político do discurso alvarino é evidente. Nesta acepção, ao criticar o clero e seu rebanho, mas principalmente ao criticar o imperador do Sacro Império, Pais quis dar a entender que as virtudes de um bom governante não são um dom natural, mas sim um dom espiritual dado por Deus. Não se pune ou repreende alguém por suas características natas, mas se castigam os vícios, pois se considera que ao punir os culpados educam-se os viciosos e os que pretendem cometer os mesmos erros.

As virtudes, por outro lado, aperfeiçoam os homens que por meio delas se ordenam. Álvaro Pais, ao criticar o mau comportamento dos clérigos, diz que caiu “das cabeças dos clérigos a coroa do reino que se espera em Cristo”. Dupla é a coroa dos santos, sendo que, uma delas, existe nessa vida – a temporal – e é dada ao mérito: “é a coroa da virtude e da graça”.⁵⁴ Esta coroa estaria encastoadada com quatro pedras que representariam as quatro virtudes políticas:

na parte da frente, a justiça, porque as coisas que estão antes são certas; na parte de trás a prudência, porque as coisas que estão detrás são dúbias; à direita, a temperança, porque as coisas que estão à direita são prósperas; e à

⁵⁰ EPI, vol. 2, p. 49

⁵¹ *Idem*

⁵² EPI, vol. 2, p. 49.

⁵³ *Ibidem*, p. 51.

⁵⁴ PAIS, Álvaro. *Estado e Pranto da Igreja*. Vol. 4. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1994, p. 53. De agora em diante: EPI, vol. 4, p. 53

esquerda, a fortaleza, porque as coisas que estão à esquerda são adversas. Nas coisas certas deve-se empregar a justiça, nas dúbias a prudência, nas prósperas faz-se mister a temperança, e nas adversas é necessária a fortaleza.⁵⁵

A outra coroa para Álvaro Pais é a da pátria. E mesmo esta caiu porque os homens não têm na memória e nem na imitação a paixão de Cristo. A coroa se perde porque eles não seguiram os exemplos dos apóstolos, “que são a coroa dos príncipes e os fundamentos da Igreja”.⁵⁶ Além do mais, perde-se a coroa por não se praticar as virtudes teologais – que são as do espírito: “Também caiu a coroa da nossa cabeça, porque a fé enformada pela caridade, pela qual a nossa cabeça, Cristo, dá a coroa, quase desapareceu”.⁵⁷

A dupla coroa dos clérigos relaciona-se com a dupla coroa recebida por Josué.⁵⁸ Conforme a história bíblica, Josué é coroado com duas coroas de ouro e de prata, significando a reunião dos cargos sacerdotal e real. O sumo sacerdote Josué era o representante religioso da sociedade judaica daqueles dias, mas o representante político, descendente da linha real, era Zorobabel. Era bastante lógico e esperado que o coroado fosse o príncipe de Israel, descendente de Davi, e não o sumo sacerdote. Por isso, há interpretações que afirmam que quem foi coroado de fato foi Zorobabel e também quem defende que duas coroas foram confeccionadas, uma para Zorobabel e outra para Josué. Por outro lado, não entendemos Josué como o detentor das prerrogativas apontadas no texto, mas um representante de quem assumiria tanto a função como a glória do posto real. Nesse caso, longe de ser coroado de fato rei de Judá e assumir as prerrogativas previstas na ascensão ao trono, Josué tipifica o próprio Messias e o que ele fará no futuro.

Tal leitura baseia-se, sobretudo, na própria lógica jurídica medieval. O papa possui uma dupla personalidade jurídica. Por um lado, ele é o vicário de Cristo e, por isso, detém as duas jurisdições – as duas espadas, a temporal e a espiritual. Por outro lado, ele é a cabeça política da igreja e, neste sentido, não pode carregar as duas espadas. Por este motivo ele delega a espada temporal aos monarcas que, como braços da igreja, e pelo direito natural, devem gerir as coisas temporais. Conforme Pennington,

⁵⁵ *Idem*

⁵⁶ EPI, vol. 4, p. 53.

⁵⁷ *Idem*

⁵⁸ “A palavra de Iahweh me foi dirigida nestes termos: “Faze uma coleta junto aos exilados, Heldai, Tobias e Idafas e (vai, tu, neste dia) vai à casa de Josias, filho de Sofonias, que chegaram da Babilônia. Tomarás a prata e o ouro e farás uma coroa e a colocarás na cabeça de Josué, filho de Josedec, o sumo sacerdote. (...)”. Zc 6:9-11

os juristas medievais acrescentaram um rico léxico ao vocabulário da soberania papal: “o papa era o juiz ordinário de todos, *iudex ordinatus omnium*, a lei viva, *lex animata* (da lei romana), e o supremo legislador de todos quem tinha todas as leis em seu peito, *omne ius habet in pectore suo* (outra definição da lei romana)”.⁵⁹ Sendo assim, o papa exercia uma autoridade divina e seu poder derivava do seu ofício de vicário de Cristo. Por este motivo a coroa dos clérigos é dupla – a coroa do mérito (relacionado às ações) e a coroa da pátria –, o que tipifica a dupla jurisdição papal. É por meio desta lógica que Alonso de Espina defende que os pregadores recebam a mais nobre das coroas:

Os pregadores vencem ao diabo, e assim se deve a eles a terceira coroa, a qual, portanto, é a mais sobressalente, posto que vencem a um mais cruel e forte inimigo (*os demônios*), expulsando-o não somente de si, mas também dos corações dos ouvintes, mas tampouco deve dizer-se, como dizem alguns, que a aureola dos pregadores se deva tão somente aos prelados, a quem compete pregar e ensinar, mas a qualquer um que lícitamente leve a cabo este ato.⁶⁰

A lógica argumentativa de Espina encontra seus reflexos, também, na própria doutrina jurídica medieval. Retomando Pennington,⁶¹ embora o papa fosse o representante de Cristo na Terra – visto que o próprio Cristo foi o fundador da hierarquia da igreja – ainda assim o papa exercia sua autoridade com um conjunto de pressupostos legais. Dentre eles, a de respeitar a hierarquia eclesial. Neste sentido, mesmo os mais humildes pregadores são representantes de Cristo, visto que pertencem a um mesmo corpo político, que é o da Igreja. No final, tanto a glória do papa quanto a dos mais humildes pregadores serão devidas às suas ações na Terra. Para Espina, o que verdadeiramente importa é a vida ativa. É neste sentido que o autor da *Fortalitim*

⁵⁹ “The pope was the ordinary judge of all, *iudex ordinarius omnium*, the living law, *lex animate* (from Roman law), and the supreme legislator who had all laws within his breast, *omne ius habet in pectore suo* (another phrase from Roman law)”. PENNINGTON, K. *Law*. In: BURNS, J. H. (ed.). *The Cambridge History of Medieval Thought c. 350-c. 1450*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2008, p. 434.

⁶⁰ “Predicadores vincunt diabolum, et sic debetur eis tercia aureola, que pro tanto est excellentissima, quare crudeliorem et fortiorem, vincunt inimicum expelentes non solum de se sed etiam de cordibus audientium, nec etiam dicendum est ut dicunt quidam quod aureola predicatorum debetur prelati solummodo quibus competit ex officio predicare et docere, sed quibuscumque qui licite exercent actum istum”. FF fol. VII, r. [tradução nossa]

⁶¹ “The founder of the church’s hierarchy was Christ himself. The pope was His representative on earth and was entrusted with the governance of His earthly kingdom. But, just as secular kings and monarchs were limited by the customs and laws of their realms, the pope also had to exercise his authority within a set of constitutional assumptions, which the canonists called *status ecclesiae*, the state of the church. (...) He could not alter or disturb the church’s structure, just as he could not arbitrarily change the doctrines and laws of the church established in Apostolic times”. PENNINGTON, K. *Law*. In: BURNS, J. H. (ed.). *The Cambridge History of Medieval Thought c. 350-c. 1450*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2008, p. 432.

crítica aqueles que defendem que o galardão será dado somente aos prelados, mas antes, a todos aqueles que devotam a vida a combater os inimigos da fé.

A diferença entre graça e galardão é bem nítida.⁶² Enquanto a graça não depende de merecimento, pois é um dom gratuito de Deus; o galardão é merecido, pois é a recompensa pelo serviço prestado, recebida pelas obras através do labor e sacrifício. No Galardão o menor serviço é lembrado, a obrigação é reconhecida e o valor é considerado. Sendo assim o galardão depende totalmente de cada um. Para se atingir o galardão é necessário colocar as virtudes em prática. Tanto para Álvaro Pais quanto para Alonso de Espina, dentre as virtudes, a que dará sustento a todas as outras é a fortaleza.

A noção de Fortaleza que enseja o título da obra de Alonso de Espina é oriunda das virtudes cardeais (também chamadas de virtudes morais e políticas). A Fortaleza é a firmeza da vontade frente ao apetite sensitivo irascível de satisfação dos vícios, sendo imprescindível para resistir às tentações e superar os obstáculos. É a virtude moral que dá segurança nas dificuldades, firmeza e constância na busca pelo bem. Dispõe o homem a aceitar as provações e perseguições, a renúncia e o sacrifício de sua vida, para defender uma causa justa. Conforme Agostinho: “nenhuma alma viciada pode dominar outra munida de virtudes”⁶³.

Para Álvaro Pais, “o dom da fortaleza faz ter sede e fome de justiça, e assim crucifica os justos para o mundo e o mundo para os justos”.⁶⁴ Ao deixar-se iludir pelos desejos da carne, o homem perde a capacidade de conhecer a verdade e, por conseguinte, a Deus. Somente pela firmeza constante na fé, por meio da Fortaleza, é que

⁶² Daí deriva, também, a diferença entre graça e mercê régia. A graça é um ato de benevolência gratuita, enquanto a mercê é um ato de benevolência recomendada e, muitas vezes, prescrita pela justiça. Sendo assim, a graça está "relacionada com um dos tópicos mais comuns da legitimação do poder real - aquele que representava o príncipe como pastor e pai dos súditos, que mais se devia amar do que temer. (...) estabelecia-se como regra de ouro que, ainda mais frequentemente do que punir, devia o rei ignorar e perdoar, (...), não seguindo pontualmente o rigor do direito (...)." HESPANHA, António Manuel. A Punição e a Graça. In: MATTOSO, José (dir.). História de Portugal. Quarto Volume, O Antigo Regime (1620-1807). Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, p. 247. A mercê, por outro lado, “como se referiu anteriormente, o ato régio de conferir honras, cargos e privilégios tem sido analisado pela historiografia como elemento instituidor de uma ‘economia moral do dom’. Institucionalizada pelas monarquias europeias do Antigo Regime, esta prática que, em outro estudo, chamamos de economia política dos privilégios (Bicalho, Fragoso e Gouvêa, 2000) baseava-se num compromisso lógico – num pacto político – entre rei e súditos, por intermédio de seus órgãos de representação, ou seja, as câmaras. Dessa forma, o indivíduo ou o grupo que, em troca de serviços prestados (mormente na conquista e colonização do ultramar), requeria uma mercê, um privilégio ou um cargo ao rei, reafirmava a obediência devida, alertando para a legitimidade da troca de favores e, portanto, para a obrigatoriedade de sua retribuição”. BICALHO, Maria Fernanda Baptista. As câmaras ultramarinas e o governo do Império. In: FRAGOSO, João (org.) O antigo regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 219.

⁶³ SANTO AGOSTINHO. *O Livre Arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 50.

⁶⁴ EPI vol. 8, p. 397

o homem consegue escapar das armadilhas do pecado e das heresias. O homem à mercê dos prazeres da carne é dominado pelos instintos mais baixos que ofuscam a alma em seu caminho rumo à salvação. A resistência constante e a vigília são os eixos principais em que o homem deve se apoiar, são elas que municiam a fortaleza da alma.

Na *Fortalitiium* podemos compreender a fortaleza em um duplo aspecto: um dom especial divino e, ao mesmo tempo, como algo natural, próprio do homem. Em seu primeiro aspecto, é por meio da virtude da fortaleza que o homem consegue permanecer firme quando a vontade se desvia da razão. Razão entendida como fé, isto porque, conforme Espina, “a alma dispõe da luz da suma verdade e a partir do momento que ela adere à verdade pode, certamente, demonstrar a razão”⁶⁵. Álvaro Pais faz distinção semelhante no Estado e Pranto da Igreja ao diferir a virtude cardial da fortaleza com o dom da fortaleza. Enquanto em seu primeiro aspecto essa “anda à volta simplesmente com o que é árduo por natureza”⁶⁶, o dom da fortaleza “anda à volta do árduo por natureza, mas com a ajuda da graça, como o é sofrer o martírio (...)”⁶⁷.

Esse movimento da razão para a fé e da fé para a razão é um princípio adotado em Agostinho e que serve de esteio, posteriormente, ao pensamento de Álvaro Pais e Alonso de Espina. Para Agostinho, a inteligência prepara para a fé, e esta ilumina a mente que conduz a Deus. Sem inteligência não há fé, pois, a irracionalidade pode levar da fé à idolatria e, portanto, à heresia. Sendo assim, é possível ao homem atingir o conhecimento do espiritual partindo da percepção das coisas sensíveis e posteriormente das coisas inteligíveis:

Mas se para as cores consultamos a luz e, para as outras coisas que percebemos mediante o corpo, consultamos os elementos deste mundo, os mesmos corpos percebidos pelos sentidos de que a mente se serve como de interpretes para conhecer as coisas externas; e, no entanto, para aquelas coisas que se conhecem mediante a inteligência consultamos, por meio da razão, a verdade interior (...).⁶⁸

Em um primeiro nível é possível ao homem alcançar o conhecimento das coisas espirituais partindo das coisas sensíveis por intermédio de uma atividade interior. Em um segundo nível, não mais os sentidos, mas as coisas inteligíveis que são percebidas pela mente num processo de reflexão. Ao fim e ao cabo o processo de iluminação dar-

⁶⁵ “Disponit enim animam lumen summe veritatis, ex eo quod summe veritati eam stabiliter inherere facit, quod quidem potest ratione ostendi”. FF fol. XLVIII, v. [tradução nossa]

⁶⁶ EPI vol. 8, p. 399

⁶⁷ *Idem.*

⁶⁸ SANTO AGOSTINHO. *De Magistro*. Universidade do Rio Grande do Sul, 1956, p. 115.

se-á, necessariamente, no homem enquanto indivíduo, um microcosmo que é o reflexo do infinito. Sendo assim, “só quando a razão domina a todos os movimentos da alma, o homem deve se dizer perfeitamente ordenado”.⁶⁹

Há uma clara influência agostiniana no pensamento de Tomás de Aquino e que será, posteriormente, traduzido nas obras de Álvaro Pais e Alonso de Espina. Conforme Tomás de Aquino, na *Suma Contra os Gentios*, a verdadeira função de um ‘predicador’ é a de demonstrar a fé católica, eliminando os erros contrários a ela. Contudo, evidencia-se a dificuldade de tal empreitada, haja vista a impossibilidade de se conhecer “as palavras sacrílegas de cada um dos que erram”⁷⁰, e, por outro lado, “porque entre os que erram, alguns (...) não aceitam a autoridade (...) das Escrituras”⁷¹. Por este motivo, deve-se recorrer à razão, pois com esta, todos devem, a princípio, concordar, e, neste sentido, a verdade racional concorda com a fé.

Seguindo esta lógica, tanto para Tomás de Aquino, como para Álvaro Pais e Espina, o fim último de todas as coisas é a verdade. Para que esta se manifestasse foi necessário que a sabedoria divina se fizesse carne para vir a este mundo propagá-la, como se lê em João 22:37: “para isso nasci e para isto vim ao mundo: para dar testemunho da verdade”. Cabe ao homem fazer com que suas obras estejam de acordo com a razão e, portanto, com a verdade. Segundo St^o. Tomás:

Esto sucede de tres modos: primero, en cuanto la misma razón es rectificadora, y esto lo realizan las virtudes intelectuales; segundo, en cuanto esa recta razón se establece en las relaciones humanas, y esto es propio de la justicia; tercero, en cuanto se quitan los obstáculos de esta rectitud que se exige en las relaciones humanas. Uno, cuando es atraída por un objeto deleitable hacia lo que se aparta de la recta razón: este obstáculo lo elimina la virtud de la templanza. El segundo, cuando la voluntad se desvía de la razón por algo difícil e inminente. En la supresión de este obstáculo se requiere la fortaleza del alma para hacer frente a tales dificultades, lo mismo que el hombre por su fortaleza corporal vence y rechaza los obstáculos corporales.⁷²

O homem para alcançar a verdade deve voltar-se para si mesmo. Essa noção da interioridade da fortaleza corporal parte de uma noção agostiniana de que somente na fé o homem pode desenvolver a sua faculdade de conhecer. Reciprocamente, o conhecimento reforça a fé. Seguindo tal lógica, não há nada mais sublime, para

⁶⁹ SANTO AGOSTINHO. *Op. cit. O Livre Arbítrio*. p. 47.

⁷⁰ AQUINO, Tomás. *Suma Contra os Gentios*. Vol. 1. Porto Alegre, Editora Vozes, 1990, p. 28.

⁷¹ *Idem*.

⁷² AQUINO, Tomás. *Suma de Teología*. Vol. 4. Madrid, BAC, 1994, p. 313.

Agostinho, do que a mente dotada de razão e sabedoria.⁷³ Esta reflexão é traduzida na *Fortalitium Fidei* quando Espina afirma que

aqueles que têm fé em Deus possuem a eterna iluminação. E esta é a razão porque os hereges estão completamente privados da luz da fé e não merecem ser iluminados por Deus, porque não creem e opõem-se a Ele. Assim como o apóstolo diz no livro de Efésios IV, “entenebrecidos no entendimento” porque os olhos não podem ver sem a luz, a inteligência nada pode compreender sem a iluminação da fé.⁷⁴

Constatamos que a fé é imprescindível à razão. Quando Espina remete a Efésios – “entenebrecidos no entendimento” – quis dar a entender que afastados da luz os homens são incapazes de contemplá-la. O primeiro movimento de contemplação para se alcançar a verdade é temporal, ou sensível, pois apresenta-se por meio do testemunho de uma realidade eterna, ou seja, da luz inteligível. Contudo, quando se fala da “luz da fé”, a contemplação se processa no nível íntimo, da razão. Isto porque a fé não é exterior, mas interior, é uma realidade da alma, não do corpo.

Álvaro Pais concebe estes preceitos como sendo dons do entendimento e da sabedoria. Conforme o bispo silvense, o “dom do entendimento é a graça de entender os salutares significados dos sinais naturais e positivos”⁷⁵, mas também “diz-se dom do entendimento a luz com que se reconhecem as coisas invisíveis”⁷⁶. Sendo assim, o “entendimento” enquanto “*ratio*” derivaria tanto das causas naturais quanto das causas espirituais. Razão e fé se complementam em uma relação simbiótica. Só possui fé aquele que entende.

O homem para alcançar a verdade deve voltar-se a si mesmo. Essa noção da interioridade da fortaleza corporal parte de uma noção agostiniana de que somente na fé o homem pode desenvolver a sua faculdade de conhecer. Reciprocamente, o conhecimento reforça a fé. Seguindo essa lógica, não há nada mais sublime, para Agostinho, do que a mente dotada de razão e sabedoria.⁷⁷

Os dons do entendimento e da sabedoria levariam os homens a conhecer os bens e os males, distinguindo o verdadeiro bem e o verdadeiro mal. Conforme Álvaro Pais,

⁷³ Santo Agostinho. *Op. cit. O livre arbítrio*. p. 51.

⁷⁴ “Cum igitur fides animam in deo stabiliat eam in ipso quietet ipsam disponit ad eternam illuminationem. Et hec est ratio quare heretici sunt totaliter ceci nec a deo merentur illuminari quia nihil stabiliter credunt et se ab uno opposito in aliud vertunt cum careant fidei lumine disponente. Iuxta illud apostoli ad ephesius IV tenebris obscuratum habentes intellectum quia sicut oculus non potest videre sine luce...”. FF fol. XLVIII, v. [tradução nossa]

⁷⁵ EPI vol. 8, p. 403

⁷⁶ *Ibidem*, p. 405

⁷⁷ Santo Agostinho. *Op. cit. O livre arbítrio*. p. 51.

quanto as coisas más, essas teriam sua origem na alma e outras no corpo, do próximo ou dos demônios e outras das coisas temporais às quais os homens estão sujeitos. Para bem explicar esse princípio, ele assim define:

Da parte da alma, estamos nas trevas do Egito, palavra que significa treva, quanto à força racional, onde somos açoitados com muitos golpes, e, por isso, erramos amiúde em nossos juízos. Quanto a força concupiscível, estamos no Mar Vermelho, onde várias ondas das concupiscências se sucedem umas às outras, e onde o mau cheiro e a salsugem do prazer carnal provocam em nós a sede da concupiscência. (...). Da parte do corpo, estamos em muitos males, pois o corpo corruptível é um fardo para a alma (...). Da parte dos próximos estamos nos maiores perigos (...) porque os homens dão uns aos outros ocasião e caminho para a perdição (...). Da parte dos demônios, estamos em grande perigo, porque os demônios, sem causa e só por inveja, fazem-nos guerra implacável e inexorável (...). Da parte das coisas inferiores que nos são concedidas para uso, somos igualmente cercadas pelo mal, porque todas as coisas estão cheias de laços (...) ⁷⁸.

Assim sendo, com base em Tomás de Aquino, a fortaleza consiste em resistir aos impulsos da carne e, neste sentido, se aproxima da virtude da temperança e, ao mesmo tempo, quando a vontade se desvia da razão por algum obstáculo, para superá-lo exige-se a fortaleza da alma, assim como o homem utiliza a fortaleza do corpo para vencer os obstáculos corporais. A fortaleza é a virtude que faz o homem agir segundo a razão, contudo não cabe somente resistir, ela implica, também, em atacar quando necessário, para eliminar os obstáculos e prover maior segurança no futuro.

A fortaleza, portanto, justifica a guerra justa. Guerra movida, principalmente, contra os inimigos da fé. Ao longo da Idade Média as discussões teológicas e as tensões contra os não-cristãos – nomeadamente os judeus e os sarracenos – induziu repetidamente o ativismo social de homens e mulheres e diferentes reformas políticas em prol da fé cristã.

O conceito de guerra justa muda conforme os tempos segundo a forma de organização política da época, e os problemas enfrentados por aquela sociedade. Desta forma o *bellum iustum* da cultura greco-romana certamente não é a mesma da cultura política cristã. No entanto, a cultura política cristã constantemente reelaborou o pensamento clássico e o adaptou e interpretou conforme a realidade do momento. O conceito de *bellum iustum* é fruto, portanto, da *interpretatio* medieval.

⁷⁸ EPI, vol. 8, p. 395

As noções de guerra justa/guerra santa encontram respaldo em Santo Agostinho e outros pensadores da Igreja, como São Bernardo de Claraval.⁷⁹ Conforme este, ao falar sobre a *militia christi*,

Este é um gênero de milícia não conhecido nos séculos passados, no qual se dão ao mesmo tempo dois combates com um valor invencível: contra a carne e o sangue e contra os espíritos de malícia espalhados pelos ares. Em verdade, acho que não é maravilhoso nem raro resistir generosamente a um inimigo corporal somente com as forças do corpo. Tampouco é coisa muito extraordinária, se bem que seja louvável, fazer guerra aos vícios ou aos demônios com a virtude do espírito, pois se vê todo o mundo cheio de monges que estão continuamente neste exercício. Mas quem não se pasmará por uma coisa tão admirável e tão pouco usada como é ver a um e outro homem poderosamente armado dessas duas espadas, e nobremente revestido do caráter militar?⁸⁰

Conforme Jean Flori⁸¹, a progressiva sacralização da função guerreira exercida em benefício da igreja visando a defesa da fé cristã permitiu uma aproximação entre o modelo de guerreiro e aquele dos monges⁸². Contudo, mesmo após a sacralização da guerra, exigia-se dos guerreiros combatentes um código de conduta a ser seguido. Embora o combate contra os inimigos da fé seja justo e santo, este poderia converter-se em algo pervertido e desnaturalizado se não fosse conduzido isento de maus sentimentos ou interesses materiais.

⁷⁹ O ideal de guerra justa de Alonso de Espina é aquele das Cruzadas. Conforme Alisa Meyuhás Ginio: “une telle description s’inspire de l’imaginaire du franciscain observant, luttant avec enthousiasme pour sa foi; ele est conforme à la vision du monde que s’étaient formée les populations de la péninsule Ibérique au cours du Moyen Âge et, en particulier, pendant les guerres de Reconquista du XI au XIII siècle”. In: GINIO, Alisa Meyuhás. *La forteresse de la foi. La vision du monde d’Alonso de Espina, moine espagnol (?-1466)*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1998. Parece-nos claro, ao lermos a obra, que o autor se inspira, sobretudo, em Bernardo de Claraval ao fazer o elogio da *militia christi*.

⁸⁰ “Oui, c’est là une chevalerie d’une espèce nouvelle, que les siècles passés n’ont pas connue, et par laquelle le Seigneur mène infatigablement et conjointement un double combat: “contra la chair et le sang et contre les esprits du mal dans les espaces célestes”. Au vrai, résister courageusement par les seules forces du corps à un ennemi “corporel” d’ici-bas, ne me paraît pas tellement surprenant, d’autant que ce n’est pas une rareté. Et par ailleurs, engager la force de l’âme dans une guerre contre les vices et les démons: cela non plus n’est pas étonnant quoique digne de louange: le monde, on le voit bien, est rempli de moines”. In CLAIRVAUX, Bernard. *Éloge de la nouvelle chevalerie*. Sources Chrétiennes n. 367. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990, p. 24.

⁸¹ FLORI, Jean. *Guerra Santa, Yihad, Cruzada*. Violencia y religión en el cristianismo y el islam. Granada: Universidade de Granada y Universidade de Valencia, 2004, p.181 e ss.

⁸² “Podemos seguir el progreso de dicho movimiento a lo largo de los siglos X y XI, sobretudo en la liturgia, la cual revela la progresiva sacralización de las armas y de sus portadores, en las oraciones pronunciadas sobre las espadas, sobre las banderas entregadas a los príncipes y a sus ejércitos que se ponían en pie de guerra, pero también en las inscripciones de carácter religioso o talismánicas grabadas en las hojas de las espadas, en los rituales compuestos, particularmente en el siglo X, para las ceremonias de investidura de los procuradores o de los defensores de las iglesias, etc”. In: FLORI, Jean. *Op. cit.* p.184.

Deus, em princípio, concede a vitória a seus milicianos, no entanto, também pode castigar aqueles que, no início, empreenderam a luta com as melhores intenções, mas foram manchados por comportamentos indignos. Somente se os combatentes de Deus permanecerem puros é que conseguirão a vitória. Caso contrário, mesmo que a causa seja a defesa de Seu nome, Ele os abandonará à sua sorte, pois são culpáveis de uma espécie de profanação. A guerra pressupõe uma ética, uma liturgia, uma gramática a ser conjugada. Conforme Espina estabelece no início do Livro II de sua obra:

Começa o livro segundo que é sobre a guerra dos hereges. Lemos nos livros dos antigos gentios que os soldados veneram a glória dos heróis que aniquilaram diversos tipos de monstros hostis. Como, por exemplo, Hércules fez com Anteu; Teseu com o Minotauro; Jason com o touro ignominioso; Meleagro com o inextinguível javali; Corebos com o monstro estigial; Perseu com o monstro marinho. Assim, também, os nobres soldados da Igreja Ortodoxa como Jerônimo, Agostinho de Hipona e todos os outros padres são lidos como armas espirituais para vencer os diversos hereges e os monstros das heresias. Todavia, os monstros das heresias não estão extintos em sua totalidade, na verdade, novas heresias se esforçam por brotar, algumas se originando em solo nomeadamente cristão. E mesmo que não fossem públicas, ainda assim, em pequenas reuniões, espalham venenos e confabulam como morcegos, durante a noite, fugindo da luz, porque aos olhos obscuros a luz é odiosa.⁸³

Os princípios da Guerra Justa e Santa conformam e unem os valores morais da antiguidade e os da religião cristã. Há, no seio da comunidade política cristã, uma exigência de harmonização e superação das antinomias que, a princípio, parecem ferir os preceitos cristãos. Sendo assim, os pensadores medievais buscaram nos textos clássicos os argumentos necessários para legitimarem suas ações, interpretando-as conforme a realidade do momento. Estes textos apresentavam-se como uma autoridade, corroborado não só pelo decurso do tempo, mas também pela aceitação da comunidade. Entende-se, portanto, como costumeiro, porque tradicional. E por ser tradicional detém o peso de autoridade política.

Aristóteles e Cícero são os principais pensadores clássicos utilizados como referência. Eles são lidos como base formal do discurso medieval que visa legitimar a

⁸³ “Incipit liber secundus qui est de bello hereticorum. Antiquorum in libris legimus gentilium, milites humanam venerantes gloriam generosae diversa monstrorum genera destruxisse. Sicut hercules antheum. Theseus minothaurum. Jason thaurum Ignominiosum inextinguibilem aprum meleager. Corebus, stigiale monstrum. Perseus marinum monstrum. Sic etiam generosi ecclesiae milites ut dicit Hieronymus, Augustinus hilarius et ceteri patres orthodoxi diversorum hereticorum et heresis monstra spiritualibus armis expugnasse leguntur. Non tamen sic omnino extincta sunt heresum monstra, quin repullulare conentur, ac etiam nove hereses oriantur in aliquibus solo nomine christianis. Qui et si non publice, in conventivulis tamen suis venenum effundentes de illis confabulantur quasi vespertilionis et noctue lucem fugientes, quia oculis egris odiosa est lux”. FF fol. XLVIII v. [tradução nossa]

guerra contra os inimigos da comunidade eclesial. Contudo, percebemos que a autoridade destes textos não é rígida, mas possui certa plasticidade nas mãos dos teólogos medievais. Estes textos não são somente lidos, mas são traduzidos segundo os problemas políticos vividos por esses teólogos, e interpretados conforme os problemas enfrentados. É, portanto, imprescindível compreendermos essa tradição discursiva.

1.2 *De bellum iustum*

Conforme Aristóteles, só podemos considerar verdadeiramente como Estado aquele que está assentado sob a virtude. Sendo assim, é possível encontrar Estados que proibam o uso da guerra como fim de hegemonia e, mesmo assim, serem considerados Estados por possuírem leis virtuosas. Neste sentido, “se devemos considerar honestos os exercícios militares, não é enquanto fim último, mas como estabelecidos para um fim melhor”.⁸⁴ É justamente “o fim” das motivações bélicas que importa. Um povo que vise somente a guerra não pode ser feliz. Para Aristóteles, a guerra deve ser usada como meio de sujeitar os que não merecem ser livres, tornando-a útil aos vencidos. “O objetivo não é dominar toda a terra, mas apenas os que não são capazes de bem usar de sua liberdade e mereceram a escravidão por sua maldade”.⁸⁵ Contudo de nada adianta possuir a virtude se ela não for praticada. Conforme Cícero, “la virtud consiste precisamente en la práctica”.⁸⁶

Para Cícero, assim como Aristóteles, os direitos da guerra devem ser estritamente observados. Há duas formas de resolver um conflito: pela discussão (a mais preferível) e a segunda pela força. Somente se deve recorrer à força quando a discussão não surtir efeito. Sendo assim, “a única justificativa para ir à guerra é que nós devemos viver em paz desarmados; e quando a vitória for alcançada, nós devemos poupar aqueles que não foram sedentos de sangue e bárbaros em sua guerra”.⁸⁷ As leis que tratam da guerra são elaboradas no Direito Romano sob todas as garantias da religião, e daí pode-se deduzir que nenhuma guerra é justa a não ser que “tenha sido iniciada após uma

⁸⁴ ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martin Claret, s/d, p. 39.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 42.

⁸⁶ CÍCERO. *De la Republica*. Libro I. Disponível em: <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=231AEDEB295941CE1535D2E3357F1705> acesso em 09/01/2017

⁸⁷ “The only excuse, therefore, for going to war is that we may live in peace unharmed; and when not been blood-thirsty and barbarous in their warfare. In: CÍCERO. *De Officiis*. Book 1. Londres: The Loeb Classical Library, 1928, p. 39.

demanda oficial por uma satisfação tenha sido apresentada, ou um aviso tenha sido dado e uma declaração formal feita”.⁸⁸ Percebemos que não é qualquer um que pode propor a guerra, mas deve haver uma autoridade que tenha a jurisdição competente para tal. E, mesmo assim, a própria guerra deve ser justificada para que seja considerada legítima e, portanto, justa.

Das leituras de Aristóteles e Cícero é possível perceber três níveis argumentativos com relação à guerra. Num primeiro nível é possível distinguir quando é legítimo recorrer à guerra (*jus ad bellum*), num segundo momento os princípios que procuram estabelecer como a guerra deve ser conduzida (*jus in bellum*) e, por fim, as ações que devem ser tomadas no final da guerra (*jus post bellum*). É legítimo, então, recorrer à guerra para restabelecer a paz e a tranquilidade da ordem. A guerra justa pode ser vista como um ato de caridade social. Entende-se que não há autoridade como o poder de tomar decisões infalíveis nesse assunto, pois não está estabelecida na lei natural. Daí, em princípio, competir às autoridades políticas responsáveis pela declaração de guerra o julgar, de acordo com a prudência e os meios ao seu alcance, se já foram esgotadas todas as soluções pacíficas e se o recurso à guerra está justificado. Caso seja justa e legítima, a guerra quando não travada pode resultar na morte da ordem natural e jurídica.

Conforme o pensamento de Aristóteles, a natureza de cada coisa é, precisamente, o seu fim. Neste sentido a natureza da guerra é, por antonomásia, a própria paz, visto que esta é seu fim último. Conforme Aristóteles:

Toda a vida se divide entre o trabalho e o repouso, **a guerra e a paz**, e todas as nossas ações se dividem em ações necessárias, ações úteis ou ações honestas. Devemos estabelecer entre elas a mesma ordem que entre as partes de nossa alma e seus atos, **subordinar a guerra à paz**, o trabalho ao repouso e o necessário ao útil e honesto.⁸⁹

Tendo por antecedentes Aristóteles e Cícero, Santo Agostinho é considerado o grande referencial cristão de legitimação da guerra justa. A doutrina cristã prega uma mensagem de “paz”. A guerra, como consequência da queda do homem, é sempre um ilícito. A dificuldade dos pensadores cristãos, dentre eles Agostinho, foi justamente a de

⁸⁸ “... no war is just, unless it is entered upon after an official demand for satisfaction has been submitted or warning has been given and a formal declaration made”. In: CÍCERO. *Op. cit.*, p. 37.

⁸⁹ ARISTÓTELES. *Op. cit.*, p. 41

conciliar as exigências de paz com a guerra. Conforme Alain Demurger ⁹⁰, foi no séc. IV, com a conversão de Constantino e a consolidação do cristianismo como religião de estado, que o cristianismo se defrontou com a necessidade de conciliar a exigência pacifista cristã com a guerra – enquanto elemento político. Fora justamente essa nova realidade política encarada pelo cristianismo o grande catalisador para o desenvolvimento da temática da guerra no seio da igreja. Para a tradição cristã, é Santo Agostinho quem, primeiro, elabora a teoria da guerra justa. Para ele,

a própria autoridade divina opôs algumas exceções ao princípio de que não é lícito matar um homem. Mas trata-se de exceções em que ordena que se dê a morte, quer por uma lei promulgada, quer por uma ordem expressa que, na ocasião, visa certa pessoa. (Mas então aquele que deve o seu ministério ao chefe que manda, não é ele próprio que mata; comporta-se como um instrumento — como a espada para o que a utiliza. Por isso não violaram o preceito não matarás os homens que, movidos por Deus, levaram a cabo guerras, ou os que, investidos de pública autoridade e respeitando a sua lei, isto é, por imperativo de uma razão justíssima, puniram com a morte os criminosos...) Portanto, à exceção destes, a quem é dada a ordem de matar, quer de uma forma geral por uma lei justa, quer de um modo particular pela própria fonte da justiça que é Deus — o que matar um homem, quer se trate de si mesmo, quer se trate de qualquer outro, é arguido do crime de homicídio. ⁹¹

A guerra pertence ao âmbito da lei natural. Conforme Aristóteles, a guerra é “um meio natural de adquirir” e, neste sentido, ela pode ser usada tanto para a caça – que ele considera uma forma de guerra contra os animais – mas também contra os homens que “tendo nascido para obedecer, se recusam a fazê-lo. Este tipo de guerra nada tem de injusto, sendo, por assim dizer, declarada pela própria natureza”. ⁹² Ora, pela lei natural dos homens, o governante é obrigado a punir o criminoso. A punição não só é lícita – pois é necessária uma autoridade que tenha jurisdição para autorizar a punição – como legítima, visto que está expressa na lei. Partindo desse pressuposto, Santo Agostinho argumenta que por meio da autoridade legítima e pela lei legitimamente constituída é lícito matar alguém sem incorrer em pecado – no caso, homicídio.

Uma das questões fundamentais de Agostinho é justamente sobre quem detém “autoridade” para declarar a guerra. Tal problema fica claro no *Contra Fausto*, quando ele narra a história de Pedro que, ao defender o Senhor, desembainhou a espada e cortou

⁹⁰ DEMURGER, Alain. *Os templários*. Uma cavalaria cristã na Idade Média. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007, p. 40

⁹¹ SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Vol. 1. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, p. 161

⁹² ARISTÓTELES. *Op. cit.*, p. 19.

a orelha do perseguidor. Ao ocorrido lhe disse Jesus: “Guarda a tua espada no seu lugar, pois todos os que pegam a espada pela espada perecerão”.⁹³ Conforme a interpretação de Agostinho “*se sirve de la espada aquel que, sin que se lo mande o conceda alguna autoridad superior y legítima, se arma para derramar la sangre de alguien*”.⁹⁴ Embora Cristo tenha autorizado aos apóstolos andarem armados, não os havia autorizado a sacar a espada.

Em outro momento, ao falar da legitimidade da guerra, ele usa como exemplo Moisés, que recebeu sua missão diretamente de Deus:

si, al fin, la dureza humana y la voluntad torcida y extraviada entiende que hay gran diferencia entre admitir algo por avaricia y temeridad humana, y el obedecer a la orden de Dios que conoce qué, cuándo, a quiénes permite o manda algo que conviene hacer o sufrir a cada uno, no se extrañe o sienta horror de que Moisés haya llevado a cabo guerras, porque si siguió respecto a ellas las órdenes divinas no lo hizo por crueldad, sino por obediencia, igual que tampoco Dios se mostraba cruel al ordenarlas, sino que daba lo que merecían a quienes lo merecían y aterraba a los dignos.⁹⁵

A justa autoridade é um dos elementos fundamentais para o exercício da guerra. Enquanto Pedro usa da violência como forma de vingança e, portanto, é repreendido por tal feito, Moisés, por outro lado, é justificado, visto que a autoridade que o legitima a pegar em armas vem de Deus. Sendo assim, um ato que poderia ser considerado terrível por ser executado somente para a satisfação pessoal, torna-se digno e louvável quando é decorrente de uma autoridade devidamente constituída. A autoridade para declarar guerra não necessariamente vem de um preceito divino, uma vez que os monarcas, pela lei natural, estão investidos da autoridade de deflagrar a guerra.

O segundo elemento fundamental para Santo Agostinho no que tange à guerra é a justa causa. Na carta 138 (em resposta à 136), Agostinho responde a algumas objeções dos opositores de Marcelino – tribuno romano:

la predicación y la doctrina de Cristo no conviene a la república por parte alguna, pues está preceptuado en ella que a nadie devolvamos mal por mal, que ofrezcamos la otra mejilla al que nos da una bofetada, que demos el manto al que se empeña en quitarnos la túnica y que con aquel que nos quiere llevar caminemos doble espacio». Y se afirma que todo eso es contrario a las costumbres de la república. Porque dicen: «¿Quién podrá tolerar tal cosa de

⁹³ Mt 26, 52.

⁹⁴ SANTO AGOSTINHO. *Contra Fausto*. Livro XXII. Disponível em: http://www.augustinus.it/spagnolo/contro_fausto/index2.htm acesso em: 13/01/2017

⁹⁵ Idem.

parte de un enemigo, o no volverá el mal por derechos de guerra a los que devastan una provincia romana?».⁹⁶

Neste contexto, valemo-nos da reflexão de Santo Agostinho na Cidade de Deus. Ao falar sobre a extensão do Império Romano, ele pergunta se convém aos bons estender a sua dominação. Nas suas palavras, foi a iniquidade dos outros povos que fez com que os romanos movessem justas guerras contra eles, o que contribuiu para o alargamento do Império. “Este decerto continuaria diminuto se os povos vizinhos, por serem pacíficos e justos, não lhe tivessem dado azo com suas ofensas e provocações”.⁹⁷ Nesta passagem, Agostinho visa explicitar a necessidade da guerra, mesmo entre povos pagãos. A guerra torna-se uma necessidade, visto que pior seria a subjugação dos justos pelos injustos.

Portanto, a passagem bíblica que manda “oferecer a outra face” significa não responder o mal com o mal, se distanciar do apetite de vingança e tentar corrigir o erro daqueles que caem em pecado. Contudo, isto não quer dizer submeter-se à injustiça; pelo contrário! Somente se espera a vingança justa e última quando não há mais espaço para a correção, ou seja, é o último e supremo juízo. Conforme Agostinho:

un padre no pierde nunca el amor paterno aunque castigue a su hijo algo ásperamente. Se ejecuta lo que el niño rehúsa aunque le duela, pues aun a la fuerza hay que corregirle con dolor. Por lo tanto, si esta república terrena mantuviese los preceptos cristianos, las mismas guerras no se llevarían a cabo sin benevolencia, pues se miraría más fácilmente por los vencidos con vistas a una quieta sociedad, pacificada en la piedad y la justicia. Es útil la derrota para aquellos a quienes se les quita la licencia de la iniquidad.⁹⁸

Nesta acepção o governante divinamente constituído tem por função corrigir e punir seu povo, mantê-lo em paz internamente e combater os inimigos externos. Isto está de acordo com o princípio de que a guerra não deve ter motivos “injustos”, mas que somente as causas justas justificam que o monarca declare a guerra. Agostinho une as ideias de vontade divina com o dever natural das autoridades constituídas, e defende a necessidade dos governantes de restringir o mal e a injustiça por meio da força: “Los buenos declararían también guerra misericordiosa, si es posible, para acabar con estos

⁹⁶ SANTO AGOSTINHO. *Carta 138*. Disponível em: <http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index2.htm> Acesso em: 13/01/2017

⁹⁷ SANTO AGOSTINHO. *Op. cit, A cidade de Deus*. Vol. 1, p. 409

⁹⁸ SANTO AGOSTINHO. *Op. cit. Carta 138*.

vicios, reprimiendo esos apetitos licenciosos, que en un imperio justo deben ser extirpados o reprimidos”.⁹⁹

Para Agostinho não se busca a paz para promover a guerra, mas ao contrário, se vai à guerra para conquistar a paz. Ao defender a guerra, ele salienta que a força corporal também é um dom de Deus. Ainda que se guerreie por uma necessidade, ainda assim, a vontade deve desejar a paz. O fim último da guerra é a paz: “Sea la necesidad y no la voluntad, la que extermine al inimigo en armas. Así como se contesta con la violencia al que se rebela y resiste, así se le debe la misericordia al vencido y prisionero, especialmente cuando no se teme de él la perturbación de la paz”.¹⁰⁰

O terceiro elemento da guerra é, portanto, a manutenção da paz. Sua exortação não é somente ao combate contra os inimigos, mas também a misericórdia para com os vencidos. As imbricações entre a guerra e a paz são dominantes nas reflexões sobre a guerra justa. Percebemos que Agostinho se baseia em Aristóteles e Cícero. Os três elementos fundamentais: a autoridade legitimamente constituída, a causa justa, a reta disposição são elementos que figuram na Política de Aristóteles e na República de Cícero.

Posteriormente a Santo Agostinho, vários pensadores medievais se debruçaram sobre o tema da guerra justa. Isidoro, nas Etimologias¹⁰¹, define quatro tipos de guerra: a justa, a injusta, a civil¹⁰² e a mais que civil.¹⁰³ Quanto à guerra justa ele a define por meio da existência de acordo prévio, depois de se esgotarem as tratativas para expulsar o invasor. Complementa sua definição com base em Cícero, dizendo que são injustas as guerras empreendidas sem uma causa justa, e que não se pode considerar justa uma guerra que não tenha sido notificada, declarada, e que tenha como motivo feitos ocorridos no passado. Ainda faz uma distinção entre *bellum* – entendida como a guerra entre inimigos – e o *tumultus* – entendido como sedição civil. Desta forma, pode ocorrer a guerra sem que haja dissensão civil, no entanto, as discórdias civis não podem existir senão acompanhadas da guerra. O conflito civil é pior que a guerra, visto que na guerra cabe a possibilidade de tréguas, o que é impossível nos conflitos civis. Mas tanto para a *bellum* quanto para o *tumultus* o fim último é a paz.

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ SANTO AGOSTINHO. Carta 189. Disponível em: <http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index2.htm> acesso em: 13/01/2017 às 20:41h.

¹⁰¹ ISIDORO. *Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores, 2009, p. 1215.

¹⁰² “Guerra civil es la sedición o insurrección que tiene lugar entre conciudadanos”. *Idem*

¹⁰³ “Más que civil es la guerra em que contienden no sólo conciudadanos, sino también parientes”. *Idem*

Tal como Espina associa a glória da *militia christiana* com a dos heróis que combateram e derrotaram diferentes monstros, equiparados às heresias, Isidoro também procede a uma narrativa semelhante ao descrever os símbolos militares do Império Romano, dotando-os de significação mitológica. Para ele, os símbolos, ou *signa*, assim se chamam porque por meio deles o exército recebe a ordem de empreender combate ou de se retirar para conseguir a vitória. Dos símbolos elencados destacamos:

1. A águia: porque foi precisamente esta ave que proporcionou a Júpiter auspícios favoráveis, pois este ao combater os titãs “se le apareció uma águia como presagio”, e, por este motivo, se tornou emblema dos soldados;
2. O dragão: tem sua origem na vitória de Apolo sobre a serpente Píton, e, por isso, os soldados começaram a levar estandartes com essa representação.

A simbologia mitológica é um recurso frequente na literatura cristã. Ao comparar o texto de Alonso de Espina ao de outro teólogo, Alain de Lille,¹⁰⁴ pode-se perceber uma tradição argumentativa que visa legitimar a guerra contra os inimigos da fé, com base na tradição antiga, operando um paralelo entre os feitos dos heróis que combateram os antigos monstros mitológicos e os pais da igreja que enfrentaram os monstros das heresias:

Alonso de Espina	Alain de Lille
Começa o livro segundo que é sobre a guerra dos hereges. Lemos nos livros dos antigos gentios os soldados adorando a glória dos heróis que aniquilaram diversos tipos de monstros hostis. Como, por exemplo, Hercules fez com Anteu; Teseu com o Minotauro; Jason com o touro ignominioso; Meleagro com o inextinguível javali; Corebos com o	Assim como é lido nos antigos tratados que os pretendentes gentios e nobres adorando a glória humana dos heróis que aniquilavam diversos gêneros de monstros, assim como Hércules fez com Anteu; Teseu com o Minotauro; Jason com o touro ignominioso; Meleagro com o inextinguível javali; Corebos com o monstro estigial, Perseu com o predito

¹⁰⁴ Alain de Lille foi um teólogo e canonista do séc. XII, reitor da Universidade de Paris e pertencia à Ordem Cisterciense.

<p>monstro estigial; Perseu com o monstro marinho. Assim, também, os nobres soldados da Igreja Ortodoxa como Jerônimo, Agostinho de Hipona e todos outros padres são lidos como armas espirituais para vencer os diversos hereges e os monstros das heresias.¹⁰⁵</p>	<p>monstro marinho. Da mesma forma na Santa Igreja gloriosa os nobres são lidos como armas espirituais para extirpar os monstros das heresias e dos hereges.¹⁰⁶</p>
---	--

O discurso anti-herético pressupõe um eterno combate cósmico entre as forças demoníacas – representadas pelas heresias e os inimigos da fé, sejam eles hereges, infiéis ou pagãos – e os soldados da fé – representados pelos Pais da Igreja e pela igreja militante. A alegoria mitológica serve para ilustrar preceitos e lições. A recorrência discursiva do mito serve, antes de mais nada, para legitimar a racionalidade da fé. Tem-se na fé a racionalidade das coisas sobrenaturais. Se os pagãos acreditavam em mitos que se provam falsos, tanto mais deveriam crer na fé propagada pela Igreja, visto que é a única e verdadeira, pois tal foi provada pela autoridade de Deus que a revelou. Neste sentido, a fé deriva da revelação por causa dos milagres; e não na aceitação dos milagres por causa da fé. Retomando a argumentação sobre a legitimidade da guerra neste contexto, o objetivo maior é defender a igreja para a salvação dos fiéis. O elemento retórico mitológico serve como aparato legitimador do discurso, visto que pretende demonstrar e reforçar a veracidade da fé cristã e, ao mesmo tempo, a autoridade dos Pais da Igreja. Assim como a luta dos heróis fora considerada digna e justa, tanto mais a guerra contra os inimigos da fé, por ser a mais justa de todas as guerras.

¹⁰⁵ Incipit liber secundus qui est de bello hereticorum. Antiquorum in libris legimus gentilium, milites humanam venerantes gloriam generosae diversa monstrorum genera destruxisse. Sicut hercules antheum. Theseus minothaurum. Jason thaurum Ignominiosum inextinguibilem aprum meleager. Corebus, stigiale monstrum. Perseus marinum monstrum. Sic etiam generosi ecclesiae milites ut dicit Hieronymus, Augustinus hilarius et ceteri patres orthodoxi diversorum hereticorum et heresis monstra spiritualibus armis expugnasse leguntur. FF fol. XLVIII, v. [tradução nossa]

¹⁰⁶ “Sicut in antiquorum tractatibus legitur, quod proci et proceres gentium, humanam venerantes gloriam, genere diversa monstrorum genera deleverunt; ut Hercules Antheum, Theseus Minotaurum, Iason Taurum igniuorum, Meleage inestimabilem Aprum, Chorebus stigiale monstrum, Perseus Marinum portentum: Sic generosi sanctae ecclesiae Proceres diversorum haereticorum et haeresum monstra leguntur armis spiritualibus expugnasse”. ALANI MAGNI. *De fide catholica contra sui temporis haereses praecipuas, waldenses, praesertim et albigenses*. In: ALAIN MAGNI. *De Insulis opera moralia paraenetica et polemica*. Antuerpia: Carlolus de Visch, 1654 [tradução nossa]

Há ainda que se considerar o pensamento de Tomás de Aquino ¹⁰⁷ sobre a guerra justa, na medida em que ele é um referencial importante para Álvaro Pais e Alonso de Espina. Para ele, há três coisas necessárias para que a guerra seja justa:

1. **A autoridade do príncipe** (devidamente constituída), sob cujas ordens se deve fazer a guerra. Visto que o cuidado dos bens públicos foi confiado aos príncipes, é justo e legítimo que os defenda contra os perturbadores internos e contra os inimigos externos.
2. **Uma causa justa**, pois o inimigo só pode ser atacado em razão de alguma culpa.
3. **Uma reta intenção naqueles que fazem a guerra**, visando promover o bem e evitar o mal.

O pensamento de Tomás de Aquino reflete ideias já expostas por Aristóteles e Cícero, e reelaboradas por Agostinho, no séc. V. Por meio das virtudes, qualquer ato ordenado ao serviço e honra de Deus converte-se em ato religioso. Então, todos os atos de defesa da Igreja e da fé cristã adquirem mérito e valores especiais, pela excelência própria das virtudes das quais os soldados de Cristo estão revestidos.

Quanto à legitimidade de uma ordem religiosa ter uma vida militar, Stº Tomás recorda o que já foi ensinado por Stº Agostinho, lembrando os grandes reis bíblicos que foram militares e agradaram ao Senhor. Sendo assim, ele defende que, se o objetivo das ordens religiosas é agradar a Deus, e se a vida militar pode agradar a Deus, deduz-se que uma ordem religiosa militar não fere os princípios da Igreja, e que não há obstáculo à causa.

Hay que decir: Como ya observamos antes, puede fundarse una Orden religiosa no sólo para las obras propias de la vida contemplativa, sino también para las de vida activa en lo que llevan consigo de ayuda al prójimo y servicio a Dios, no en lo que se refiere a negocios mundanos. En cuanto al oficio militar, puede ir ordenado a la ayuda al prójimo no sólo en orden a las personas privadas, sino también para defensa de todo el estado. Por eso se dice de Judas Macabeo, en 1 Mac 3,2-3, que combatía con alegría en las batallas de Israel y aumentó la gloria de su pueblo. Puede también ordenarse a la conservación del culto divino. Y por ello se añade, en el mismo pasaje (v.21), que Judas dijo: Luchamos por nuestras vidas y por nuestras leyes. Y más adelante, en 13,3, dice Simón: Ya sabéis lo que yo, mis hermanos y la casa de mi padre hemos luchado por nuestras leyes y por el santuario. Por consiguiente, puede fundarse lícitamente una Orden religiosa que se dedique

¹⁰⁷ AQUINO, Tomás. *Suma de Teología*. Vol. III. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990, p. 338.

a la vida militar, no con una finalidad temporal, sino para defensa del culto divino, del bien público o incluso de los pobres y oprimidos, según se dice en el salmo 81,4: Salvad al pobre, librad al indigente de las manos del pecador.¹⁰⁸

Tomás de Aquino confirma aquilo que a tradição já consolidara, pelo menos desde Santo Agostinho. Os *milites christi* tinham como objetivo estender o reino de Cristo ao mundo dos homens através da espada. Esta sacralização do serviço militar a Cristo fica evidente no próprio vocabulário das fontes. Um cavaleiro não é “armado”, mas “ordenado”. O ato de pegar em armas se torna quase um sacramento (um ato de consagração a Cristo). A missão do bom soldado seria a de pacificar os homens, manter e defender o cristianismo e vencer os infiéis. A guerra deveria estar a serviço da fé cristã. Para tanto, as guerras deveriam ser combatidas com os mais nobres ideais, pois sempre estariam imbuídas de uma missão divina.

O pensamento tomístico pode ser assim sintetizado: para que a guerra seja justa é necessário que seja provocada por uma injustiça, que represente um castigo merecido. Esta acabará sendo travada por uma necessidade, um meio para se conseguir a paz – a condição única e indispensável para a justiça. Mas além da causa justa é necessário que o *animus*, a intenção, não seja condenável. A guerra, quando justa, pode tornar-se injusta se quem a move se deixar arrastar pelos vícios. A condição necessária para que ela seja justa requer que o espírito esteja animado pela caridade ou pela correção de um mal, ou seja, se for feita *propter caritatem* ou *ad correctionem*. E somente pode deflagrar a guerra uma autoridade pública competente: o príncipe ou a igreja – no caso do combate ser *pro fide*.

A guerra, quando justa, é um meio de conseguir a paz. Seguindo essa lógica argumentativa, Álvaro Pais também defende o combate contra os inimigos da fé dizendo:

Se efetivamente, fosse pecado matar justamente, nunca o anjo do Senhor teria morto a Seu mandado, por um só pecado de vanglória do rei David, setenta mil homens do povo de Israel, nem, devido à soberba de Senaqueribe, rei dos Assírios, oitenta e cinco mil homens do seu povo. Também em muitos outros lugares o Senhor feriu, por meio de anjos, os judeus e os gentios”.¹⁰⁹

No excerto alvarino constata-se que o princípio da guerra justa é, fundamentalmente, uma herança judaica. Deus aparece aqui como Senhor dos

¹⁰⁸ AQUINO, Tomás. *Suma de Teología*. Vol. IV. *Op.cit.*, p. 723.

¹⁰⁹ EPI vol. 1 p. 419.

Exércitos, que inspira o Seu povo nos eventos guerreiros. Contudo, Álvaro Pais não procura a sanção divina à ação bélica, mas harmonizar o ato político, que é a guerra, com os preceitos morais e éticos de condução do estado. Nesse sentido, ele se refere à “Lei Velha”, dizendo que os antigos sacerdotes usavam o gládio material, e que estes não o fariam se não lhes pertencesse o gládio material e o espiritual: “Com efeito Moisés foi um sacerdote (...), e todavia matou um egípcio (Êxodo, II) e mandou os levitas matar os seus irmãos idólatras”.¹¹⁰ Para Álvaro Pais, “não peca o prelado que, em malefício especial onde tem jurisdição temporal, manda fazer justiça”.¹¹¹ Isto, obviamente, não significa que um clérigo possa pegar em armas, mas sim, que a Igreja tem o gládio temporal, embora não possua diretamente o seu exercício. E esclarece: “não é pecado matar com autoridade ou justamente; pelo contrário, é meritório”.¹¹² É neste sentido que Álvaro Pais defende:

Também o papa concede justamente indulgências aos que vão defender e ocupar a Terra Santa, e a África que os Sarracenos habitam e foi nossa, como se vê pelos concílios aí celebrados, porque os Sarracenos nos fazem mal ou estão sempre preparados para o fazer, como inimigos da nossa fé. E declara guerra justa aos infiéis que possuem a Terra Santa, porque tem justa causa, visto essa terra ter sido consagrada pelo nascimento, vida e morte de Jesus Cristo, e nela ser adorado Maomé e não Cristo. Daí vem que, embora os infiéis Sarracenos a possuam, são dela justamente expulsos, para que seja habitada pelos cristãos e revocada ao seu domínio. Com efeito, ela foi vencida pela pregação dos apóstolos, e adquirida em guerra justa pelo imperador romano após a morte de Cristo, e, portanto, o papa, em razão do império romano que detém, pode e deve chamá-la à sua jurisdição, porque se reconhece ter sido injustamente espoliado por aqueles que de direito o não podiam fazer.

Encontramos nesse discurso todos os elementos necessários à justificação da guerra:

1. A autoridade legítima do papa, que detém a jurisdição para convocar a guerra justa.
2. A motivação que é, ao mesmo tempo, o resgate da Terra Santa do domínio dos sarracenos e, por outro lado, a reparação de uma injúria, visto que foi usurpada aos cristãos que teriam o direito de sua posse legítima.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 415

¹¹¹ *Ibidem*, p. 417

¹¹² *Ibidem*, p. 419

3. Ao mesmo tempo, a intenção de livrar e limpar a terra de Cristo dos pecados que os infiéis ali praticam. Entre eles, a adoração de Maomé e não de Cristo. Conforme Álvaro Pais, Maomé

(...) foi apóstata da fé cristã, (...) foi circuncidado, que foi perverso feiticeiro, enganador dos sarracenos, que até no seu Alcorão permitiu vergonhas contra a natureza e nele escreveu muitas heresias e formou muitas ficções e sonhos falsos, que deu a lei carnal aos sarracenos, que negou o filho de Deus, que prevaricou contra o baptismo, que impugnou a fé de Cristo por si e pelos seus, que persegue, todos os dias, os cristãos, (...) que se faz adorar em Meca, e que, no Apocalipse, segundo as exposições dos santos, é chamado falso profeta (Apoc., XI, fim); dizer – repito – e sustentar que este, o mais pestilento e falso hipócrita de todos os homens, o pior apóstata da fé, o maior inimigo de Deus e da Igreja, foi verdadeiro profeta – é herético e erróneo, maometizar, apostatar e dogmatizar contra a Igreja, numa palavra, aprovar a seita maométrica.¹¹³

Para Álvaro Pais, cinco coisas¹¹⁴ são necessárias para que a guerra seja justa:

1. A pessoa: “deve ser hábil para combater, importando, pois, que seja pessoa secular, à qual é lícito derramar sangue, e não clérigo, ao qual não é lícito, a não ser em necessidade inevitável”.¹¹⁵
2. A coisa: a guerra deve visar reaver algo ou defender a pátria.
3. A causa: só se pode combater por necessidade e visando a paz.
4. O ânimo: não se pode combater “por ódio, cobiça ou vingança, mas para correcção e por caridade, justiça e obediência”.¹¹⁶
5. A autoridade: é necessária a autoridade da igreja – quando se combate pela fé – ou a do príncipe – quando se combate pela pátria.

O aspecto religioso do combate aos infiéis insere-se num espectro muito mais complexo, o do *orbis christianus*, que pressupõe uma unidade religiosa-social-política, que corporificaria a vontade de Deus, classificando aqueles que estão fora do corpo como heréticos, infiéis, pagãos – em suma, todos aqueles que são considerados inimigos da igreja. O papa é o chefe máximo e aquele que garantiria a ordem, visto que era representante de Deus, lugar-tenente de Cristo na Terra e sucessor de Pedro no trono da Sé Apostólica. Desta forma, o combate aos infiéis acarretava um duplo aspecto: de um

¹¹³ *Ibidem*, p. 191.

¹¹⁴ EPI vol. 5, p. 497.

¹¹⁵ *Idem*.

¹¹⁶ *Idem*.

lado, o caráter demoníaco dos inimigos da fé, de outro, a estreita vinculação da igreja com a empresa de guerra, o que significava dominação política e religiosa.

A questão do combate aos infiéis também preocupou Alonso de Espina. Conforme Ana Echevarría, no mesmo dia da coroação de Calisto III como papa, este promulgou a bula *Etsi Cuncti*, renovando a bula *Dum Diversas* que havia sido promulgada por Nicolau V, em 1452, e que autorizava Afonso V de Portugal a conquistar os sarracenos e os pagãos:

Como nós de fato compreendemos vosso piedoso e desejo cristão, que pretendeis subjugar os inimigos de Cristo, nomeadamente os sarracenos, e trazê-los de volta, com a força das armas, à fé cristã, se a autoridade da Sé Apostólica vos apoiar nisto. Portanto, consideramos que aqueles que se levantam contra a fé católica e lutam para extinguir a religião cristã devem ser combatidas pelos fiéis de Cristo com coragem e firmeza, para que os próprios fiéis, inflamados pelo ardor da fé e armados com coragem, possam odiar suas intenções, não somente para ir contra a intenção, se impedem tentativas injustas de força, mas com a ajuda de Deus de quem são soldados, pararem os esforços dos infiéis, nós, fortificados com o amor divino, convocados pela caridade dos cristãos e ligados pelo dever de nosso ofício pastoral, no que diz respeito à integridade e difusão da fé pela qual Cristo nosso Deus derramou o seu sangue, desejando encorajar o vigor dos fiéis e Vossa Majestade Real na mais sagrada intenção deste tipo, por meio da autoridade apostólica deste decreto, vos concedemos o pleno e livre poder de invadir, conquistar, combater e subjugar os sarracenos e pagãos e outros infiéis e outros inimigos de Cristo (...).¹¹⁷

Alonso de Espina ficou responsável por predicar a bula de cruzada em Palência, exigindo do rei Enrique IV que os fundos conseguidos se empregassem na guerra contra os mouros, conforme narra a crônica de Valera:

Y ansi fecho, el rey se partio para Segovia, y fue a tener la Pascua de Navidad a la çiudad de Palencia, donde le fue trayda la bula de Cruzada para bivos e muertos, que el Papa Calisto III le embio, la qual rescibio com grande

¹¹⁷ “As we indeed understand from your pious and Christian desire, you intend to subjugate the enemies of Christ, namely the Saracens, and bring [them] back, with powerful arm, to the faith of Christ, if the authority of Apostolic See supported you in this. Therefore we consider, that those rising against the Catholic faith and struggling to extinguish Christian Religion must be resisted by the faithful of Christ with courage and firmness, so that the faithful themselves, inflamed by the ardor of faith and armed with courage to be able to hate their intention, not only to go against the intention, if they prevent unjust attempts of force, but with the help of God whose soldiers they are, they stop the endeavors of the faithless, we, fortified with divine love, summoned by the charity of Christians and bound by the duty of our pastoral office, which concerns the integrity and spread of faith for which Christ our God shed his blood, wishing to encourage the vigor of the faithful and Your Royal Majesty in the most sacred intention of this kind, we grant to you full and free power, through the Apostolic authority by this edict, to invade, conquer, fight, subjugate the Saracens and pagans, and other infidels and other enemies of Christ”. Nicolau V. *Dum Diversas*. Disponível em: <http://unamsanctamcatholicam.blogspot.com.br/2011/02/dum-diversas-english-translation.html> Acesso em: 25/01/2017.

acatamiento y reverencia; y predicola fray Alonso de Espina, hombre muy notable y de onesta vida y gran predicador.¹¹⁸

Constata-se o poder de influência de Alonso de Espina, embora o objetivo aqui seja destacar a legitimação da guerra justa. Conforme o próprio fala, os fiéis devem se armar na guerra espiritual, e colocar os seis tipos de armadura que os protegerão no combate aos inimigos da fé – cinco para proteção e uma arma para atacar (a espada do verbo de Deus).¹¹⁹ Somente podem ir à guerra aqueles preparados não só fisicamente, mas espiritualmente, para lutar. Visto que mesmo uma causa justa pode se tornar injusta se os ânimos não estiverem conforme as virtudes.

1.3 De armatura omnium fidelium

A primeira consideração do Livro I, da *Fortalitium Fidei*, disserta sobre a armadura dos fiéis, e destaca seis gêneros de armas espirituais: a primeira, o estudo ininterrupto, a segunda, a virtude da justiça, a terceira, o exemplo dos santos, a quarta, o escudo da fé, a quinta, o capacete da esperança, e a sexta, a espada do verbo de Deus. Espina baseia-se, primordialmente, em Efésios, 6:

Finalmente, fortalecei-vos no Senhor e na força do seu poder. Revesti a armadura de Deus, para poderdes resistir às insídias do diabo. Pois o nosso combate não é contra o sangue nem contra a carne, mas contra os Principados, contra as Autoridades, contra os Dominadores deste mundo de trevas, contra os Espíritos do Mal, que povoam as regiões celestiais. Por isso deveis vestir a armadura de Deus, para poderdes resistir no dia mau e sair firmes de todo o combate. Portanto, ponde-vos de pé e cingi os rins com a verdade e revesti-vos da couraça da justiça e calçai os pés com o zelo para propagar o evangelho da paz, empunhando sempre o escudo da fé, com o qual podereis extinguir os dardos inflamados do Maligno. E tomai o capacete da salvação e a espada do Espírito, que é a Palavra de Deus.¹²⁰

Álvaro Pais, no Estado e Pranto da Igreja, tendo também por referência o livro de Efésios, define que são seis as armas dos soldados de Cristo: “a continência que é o cinto da honestidade, a couraça da justiça, o calçado para os pés que é constituído pelo exemplo dos santos, o escudo da fé, o elmo da esperança, e o gládio do espírito que é a

¹¹⁸ VALERA, D. Memorial de diversas hazañas. *Apud*: ECHEVARRIA, Ana. *Op.cit.*, p. 52.

¹¹⁹ “Qui spiritu santo illustratus docui qualiter fideles debent armari in spirituali bello, et point sex armorum genera, quorum quinque sunt ad resistendum, unum ad impugnandum sicut verbum dei.”. FF fol. II v. [tradução nossa].

¹²⁰ Efésios 6:10-17

palavra de Deus”.¹²¹ Tais preceitos não se aplicariam somente ao soldado espiritual, isto é, religioso ou clérigo, mas também aos soldados temporais.

O apóstolo Paulo usou a armadura de um soldado romano¹²² para ilustrar o equipamento espiritual que os cristãos deveriam usar para serem bem-sucedidos no combate contra os inimigos da fé. Do ponto de vista físico, a armadura completa descrita por Paulo dava ao soldado romano a proteção ideal num combate corpo a corpo. Como não é suficiente somente proteger-se, a espada surge, então, como a principal arma de combate. Por outro lado, sua inspiração parece vir da tradição bíblica, como em Isaías 59:17 “Vestiu-se da justiça como de uma couraça, pôs na cabeça o capacete da salvação, cobriu-se de vestes de vingança como uma túnica”; e Sabedoria 5:17-20:

Tomará a armadura de seu ciumento ardor, armará a criação para vingar os inimigos; vestirá a couraça da justiça, cingirá como um capacete irrevogável; usará o escudo da invencível santidade; afiará a espada de sua ira implacável; a seu lado, contra os insensatos, peleará o universo.

A proposta das armas é didática, absorvida por um significado simbólico moralizante, que permite associar motivos militares e crenças religiosas, estabelecendo o ideal de cavaleiro como soldado de Cristo. A tradição exegética medieval possibilitou a fusão de dois arquétipos, a do homem santo e a do guerreiro, construindo a imagem da igreja combatente de Satã. Sendo assim, o foco principal do excerto bíblico é o conflito entre Cristo e Lúcifer. Conforme Cirilo:

¹²¹ EPI vol. 5 1995, p. 309

¹²² “La descripción que se hace de la «armadura de Dios» o panóplia espiritual (v.14-17) está inspirada probablemente en las armas del pretoriano que custodiaba al Apóstol en su prisión, desde donde escribía la carta (cf. Act 28,16). Estas armas son: el cinto, que sujetaba la túnica a los costados y sostenía la espada; la coraza, formada con láminas de bronce y destinada a proteger el pecho y la espalda; las botas o calzado, destinadas a proteger pies y piernas; el escudo, que se llevaba en el brazo izquierdo y se empleaba particularmente en los asaltos a las fortalezas, desde lo alto de las cuales solían ser arrojados sobre los asaltantes dardos encendidos; el yelmo, destinado a resguardar la cabeza y el rostro; la espada, principal arma ofensiva contra el enemigo. A todas estas armas va dando San Pablo sentido espiritual: el cinto, que es la verdad cristiana, incluyendo el aspecto intelectual y el práctico, es a saber: concordia de pensamiento y acción; la coraza, que es la justicia o rectitud ante Dios (cf. 4,24); el calzado, que es la prontitud para anunciar el Evangelio (cf. Rom 10,15); el escudo, que es la fe, o sea, nuestra adhesión viva y operante a Cristo (cf. Rom 1,16); el yelmo, que es la esperanza de la salud, sabiendo que la victoria final será siempre nuestra (cf. Rom 5,2-5; 8,18); la espada, que nos es dada por el Espíritu, y consiste en la palabra de Dios o revelación divina contenida en el Evangelio (cf. i Tes 2,13; Heb 4,12). Sin embargo, no debe insistirse demasiado en encontrar la relación entre el arma y su interpretación pues ni el mismo Pablo pone siempre la misma (cf. 1 Tes 1,8). In: TURRADO, Lorenzo. *Biblia Comentada*. Texto de la Nácar-Colunga VI. Hechos de los Apóstoles y Espístolas paulinas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965, p. 592.

¿Hay acaso algo más terrible que el diablo? Pues contra él no tenemos otra clase de armas que la fe (cf. 1 Pe 5,9): un escudo incorpóreo frente a un enemigo invisible, que lanza múltiples venablos y acribilla con saetas a quienes, en la noche oscura, no están vigilantes. Pero, aunque reine la oscuridad y el enemigo no esté a la vista, tenemos como armadura la fe, como dice el Apóstol: «embrazando siempre el escudo de la fe, para que podáis apagar con él todos los encendidos dardos del Maligno» (Ef 6,16). A menudo lanza el diablo el dardo encendido del deseo voluptuoso, pero la fe lo extingue iluminando nuestro juicio y aligerando nuestra mente.¹²³

As forças do bem e o poder do mal estão em constante conflito, a verdade e a luz estão em contínuo ataque contra a mentira e a escuridão. Entretanto, o campo de batalha dessa intensa guerra espiritual é a terra, e o objetivo é alcançar os corações de cada indivíduo. Por esta razão os cristãos são chamados a ser mais do que espectadores passivos desse conflito, mas sim soldados da igreja militante. Assim como a batalha é espiritual, as armas utilizadas também devem ser.

Espina utiliza-se da referência paulina para descrever como o bom cristão deve agir e, principalmente, se preparar para a guerra contra os hereges. Para tanto ele descreve a armadura da fé e a forma como os cristãos devem revestir-se dela para entrar em combate. Para cada peça da armadura, Espina explicita como o cristão deve se apropriar dela.

Diz o apóstolo, com relação à primeira armadura: tendo cingindo vossos lombos com a verdade, esta vos protegerá contra os inimigos habituais, assim como contra a luxúria. Conforme foi dito por Jó: “Eis que a sua força está em seus lombos”, porque neles está a força geradora.¹²⁴

Álvaro Pais, ao discorrer sobre as paixões da carne, afirma que são três: a comida e bebida (a gula), o amor do homem pela mulher (a luxúria), e o sono (a preguiça). “É por isso, muito difícil eliminá-las da natureza carnal, e por isso também nenhuma abstenção das paixões santifica tanto o corpo como o homem ser casto, jejuar e ser vigilante”.¹²⁵ Nada é tão digno quanto viver castamente. É neste sentido que Álvaro Pais afirma que “formosos pela castidade do corpo, tendo, assim, uma cinta de ouro até aos peitos (Apoc. I, 13), isto é, a castidade nos afetos e nas obras”.¹²⁶

¹²³ CIRILO DE JERUSALÉM. *Catequeses*. Disponível em: http://www.mercaba.org/TESORO/CIRILO_J/cartel_cirilo_de_jerusalen.htm Acesso em: 03/05/2015 às 12:28h.

¹²⁴ “... dicit apostolus state succincti lumbos vestros in veritat, hac muniuntur fideles contra hostem familiarem, sicut contra luxuriam, de qua dicitur Job XI, fortitude eius in lumbis eius quam in eis est vis generative”. FF fol. II, v. [tradução nossa]

¹²⁵ EPI vol. 4, p. 7

¹²⁶ *Ibidem*, p. 13

Conforme o bispo silvense, a luxúria é um pecado contra o corpo, a tal ponto que o homem é totalmente absorvido pela carne, não se podendo mais dizer que há espírito.

A tônica desse discurso baseia-se, sobretudo, em Agostinho: “quando a alma está submetida a Deus, impera com justiça sobre o corpo e, na alma, a razão, submetida a Deus, manda com justiça a libido e as demais paixões”.¹²⁷ Se o homem não se submete a Deus a alma não pode imperar sobre o corpo e nem a razão sobre as paixões. Portanto, cingir os lombos significa preparar-se para o serviço. É nesta perspectiva que Álvaro Pais afirma que: “o deleite carnal obscurece a mente que infeciona, de tal sorte que, deleitando-se nas coisas inferiores, sofre a escuridão para as coisas do alto e não pode ver a claridade da verdadeira luz”.¹²⁸

O cinto é um elemento simbólico e aparece em outras passagens bíblicas, como em Isaías 11-5: “a justiça será o cinto dos seus lombos e a fidelidade, o cinto dos seus rins”. Nesse período acreditava-se que o pensamento originava-se nos rins¹²⁹; Lucas 12-35: “tende os rins cingidos e as lâmpadas acesas”, indicando prontidão para o retorno de Cristo; João 13, 4-5: “[Cristo] levanta-se da mesa, depõe o manto e, tomando uma toalha, cinge-se com ela. Depois põe água numa bacia e começa a lavar os pés dos discípulos e a enxugá-los com a toalha com que estava cingido”, o que simboliza humildade e fidelidade, conforme Espina diz: “devem cingir-se com o cinto da humildade, e esta é a toalha com a qual o senhor, disposto, lavou os pés dos seus discípulos”¹³⁰.¹³¹ O lava-pés lembra um exemplo de humildade e de serviço ao próximo, mas também possui um aspecto sacramental. Nessa perspectiva é necessário se purificar para poder participar do sacrifício de Cristo e fazer parte da comunidade de fiéis.

¹²⁷ Santo Agostinho. *A Cidade de Deus*. Vol. 3. São Paulo, Editora das Américas, 1961, p. 182..

¹²⁸ EPI vol. 4 p. 57.

¹²⁹ “In the books of the Bible that follow the Pentateuch, mostly in Jeremiah and Psalms, the human kidneys are cited figuratively as the site of temperament, emotions, prudence, vigor, and wisdom. In five instances, they are mentioned as the organs examined by God to judge an individual. They are cited either before or after but always in conjunction with the heart as mirrors of the psyche of the person examined. There is also reference to the kidneys as the site of divine punishment for misdemeanors, committed or perceived, particularly in the book of Job, whose suffering and ailments are legendary. In the first vernacular versions of the Bible in English, the translators elected to use the term “reins” instead of kidneys in differentiating the metaphoric uses of human kidneys from that of their mention as anatomic organs of sacrificial animals burned at the altar. This initial effort at linguistic purity or gentility has progressed further in recent versions of the Bible, in which the reins are now replaced by the soul or the mind”. In: EKNOYAN, Garabed. *The kidneys in the bible: what happened?* Disponível em: <http://jasn.asnjournals.org/content/16/12/3464.full> acesso em: 23/05/2016 às 20:21h. [tradução nossa]

¹³⁰ Jo, 13, 4-5.

¹³¹ “debent accingi zona munilitatis, hoc est lintheo quod dominus accintus lavit pedes discipulorum suorum, Jo XIII”. FF fol. II v. [tradução nossa]

Espina, com base na tradição semítica, deixa claro que o rim é um filtro para a verdade que prepara o cristão para a ação. Cingir os rins significa, portanto, preparar-se para a batalha à luz da verdade. O cingir dos rins, ou dos lombos, é o primeiro passo na preparação para a guerra espiritual entre os cristãos e o mundo. A primeira peça da armadura descrita na *Fortalitium* – o cinto – é dividida em cinco partes: a mortificação da carne, o exercício das boas obras, a resistência, a humildade e o estudo ininterrupto. Somente atingindo estes cinco níveis o cristão estará apto a cingir-se com o cinto da verdade. Para compreender a primeira parte da armadura – cingir o lombo com a verdade – faz-se necessário explicitarmos o papel de um cinturão em uma armadura física.

O cinto militar não era, no entanto, uma simples bainha para a espada, mas era uma correia forte, concebida para sustentar o corpo e, ao mesmo tempo, para cobrir parte do abdômen que podia estar desprotegido pela couraça. Algumas cintas, de fato, parecem ter sido uma parte constituinte da couraça, com o fito de prendê-la com mais firmeza. A importância da cinta como uma peça de armadura é vista no fato de que a preparação para a luta é chamada "cingir-se".¹³²

A função do cinturão era manter o corpo firme para o combate. O cinto militar (ou cinturão) era a última parte a ser vestida pelo soldado, contudo, a primeira a ser citada por Paulo, porque a verdade deve ficar exposta para que todos a contemplem. Conforme Tomás de Aquino, o fim último de todas as coisas é o intelecto e o fim do universo é o bem do intelecto, que é a verdade. Mas não qualquer verdade, e sim aquela da qual se origina toda a verdade, ou seja, o primeiro princípio do ser e de todas as coisas.¹³³

Na perspectiva da armadura espiritual, o cinturão visa fortalecer e proteger o intelecto, a razão, por meio da verdade. A verdade é o cinto que sustenta o corpo e prepara o bom cristão para o combate. Para servir de proteção, a verdade precisa ser conhecida, recebida e aplicada. Conforme Espina, isso exige estudo cuidadoso: “os fiéis devem cingir-se com a verdade, segundo a permissão do evangelista Mateus, XIX: “e há

¹³² The military girdle was not, however, a mere sword-sash, but a strong belt, designed to sustain the body, and at the same time to cover such portion of the abdomen as might be unprotected by the cuirass. Some girdles, indeed, seem to have been a constituent part of the cuirass, intended to fasten it more firmly. The importance of the girdle as a piece of armor is seen in the fact that through preparation for the fight is called “girding on”. FREEMAN, J. M. *Bible manners and customs*. New York: Eaton and Mains, 1902, p.164.

¹³³ Cf. AQUINO, Tomás. *Suma Contra os Gentios*. Vol. 1. *Op.cit.*, p. 28. [tradução nossa].

eunucos que se castraram a si mesmos, por causa do reino dos céus”¹³⁴, os quais foram armados do estudo ininterrupto e estarão preparados por este quántuplo cinto.¹³⁵

O pensamento de Espina associa-se diretamente à argumentação agostiniana no “*De Trinitate*” em que este, ao falar da abstenção do mal, retoma Jó, afirmando que ele considera como parte da ciência a resistência contra os males carnis porque pertence ao campo das coisas temporais, pois é no tempo que o homem está sujeito aos males aos quais deve se abster para alcançar os bens eternos. Sendo assim, a fortaleza, na luta contra a carne, diz respeito à ciência, que, conforme Agostinho, é “aquela disciplina que encaminha nossas ações para evitar o mal e desejar o bem”.¹³⁶

O cinto sobre os lombos era sinal de comunhão com Deus, de revestimento espiritual, pureza. Esse ornamento fazia parte da roupa sacerdotal (Êxodo 29:5). Israel vestida com cinto sobre os lombos indicava uma nação de sacerdotes, de pessoas vivendo sob o concerto das promessas feitas aos patriarcas Abraão, Isaac e Jacó. O recebimento das promessas é condicional, paga-se um preço para manter o cinto. Neste sentido escreve Espina: “primeiro devem cingir-se com o cinto da pele, ou seja, pela mortificação da carne, assim como João Batista e Elias”.¹³⁷

Para a tradição cristã, Elias e João Batista viveram na ação e na contemplação, nas duras fadigas do corpo e do coração, e são entendidos como modelo de virtude. Ambos são exemplos que inspiram a vida espiritual. O exemplo da “fuga do mundo” é visto como um exercício das virtudes num espírito de graça. Somente assim é possível ao homem atingir a sabedoria que está impressa na alma e alcançar o conhecimento que supera a ciência.

Conforme Tomás de Aquino, é ato moralmente mais valioso da fortaleza resistir às tentações sem temer desmedidamente e ruir. Embora pareça uma atitude passiva, em termos de análise psicológica, resistir impõe uma luta interna de vontades – ato passivo externo de resistência, ato ativo interno de luta contra os vícios -, o que pressupõe, em níveis morais, maior atividade do espírito em sua motivação e atitude consciente. Conforme Espina: “devem cingir-se com o cinto da força, de maneira que os primeiros

¹³⁴ Na Bíblia de Jerusalém encontra-se da seguinte forma: “E há eunucos que se fizeram eunucos por causa do Reino dos Céus”. Decidimos por manter a forma original, tal como expressa pela própria fonte: “sunt eunucbi qui se castrauerunt propter regnum celorum”.

¹³⁵ (...) debent fideles accingi zona veritatis, sicut evangelice permissionis Mathei XIX sunt eunucvi qui se castraverunt propter regnum celorum. Qui hac quintuplici zona accinctus fuerit erit vere amicus studio continente. FF fol. II v. [tradução nossa]

¹³⁶ Agostinho. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 388.

¹³⁷ “Primo debent accingi zona pellicea, que est mortificatis carnis, hac accincti sunt Johannes Baptista e Helias”. FF fol. II v. [tradução nossa]

movimentos virilmente resistam, assim como está dito em Provérbios “cinge a cintura com firmeza”¹³⁸.¹³⁹

A luta contra os inimigos da fé começa internamente, num ato de força e resistência:

la fortaleza tiene por objeto reprimir los temores más que moderar las audacias, ya que lo primero es más difícil que lo segundo, ya que lo segundo, pues el mismo peligro, objeto de la audacia y del temor, nos lleva por sí mismo a moderar la audacia, pero también aumenta el temor. Pero el atacar corresponde a la fortaleza en cuanto modera la audacia; en cambio, el resistir es consecuencia de la reprimición del temor. Por tanto más que el atacar, y facto principal de la fortaleza es el resistir, es decir, permanecer incommovible ante los peligros.¹⁴⁰

Assim, retoma-se Paulo, em Efésios 6: “Por isso deveis vestir a armadura de Deus, para poderdes resistir no dia mau e sair firmes de todo o combate”. A armadura da fé possui, portanto, uma dupla função: a proteção contra os engodos do diabo e, ao mesmo tempo, a firmeza “quando o dia mau chegar”. Somente pela fé o cristão será capaz de permanecer firme, e somente é possível ter fé por meio do conhecimento da verdade. O cristão só é justificado por meio dela. É nesse sentido que Espina afirma: “devem cingir-se com o cinto da justiça, que é o exercício das boas obras”; justiça entendida como justificação.

A segunda peça da armadura é a couraça da justiça. A virtude da justiça possui dois níveis: o homem justo pode exercê-la em si mesmo, como também em relação ao próximo. Como virtude moral, ela consiste na vontade constante de dar a cada um aquilo que lhe é devido. Por outro lado, a justiça não trata somente de distribuir os bens que cabem a cada um, mas também de tratar cada pessoa de acordo com sua dignidade. O homem justo distingue-se pela correção habitual de seus pensamentos e pela retidão de sua conduta para com o próximo. A justiça é sempre relativa a outrem, pois é a regra, a norma, que rege os homens, a sociedade e a comunidade.

Alonso de Espina informa que a couraça da Justiça protege o homem do vício da avareza:

Sobre a segunda armadura que é a virtude da justiça, expõe o apóstolo sobre ela: e vestida a couraça da justiça estarão protegidos contra o inimigo da avareza, sobre o qual está dito em Eclesiástico IV: “nada de mais ímpio que

¹³⁸ Bíblia de Jerusalém. Pr 31, 17.

¹³⁹ “(...) debent accingi zona fortitudinis ut primis motibus viriliter resistant de qua dicuntur Proverbiorum ultimo, accingit fortitudinem lumbos suos”. FF fol.II r. [tradução nossa]

¹⁴⁰ AQUINO, Tomás. Suma de Teología IV. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, p. 318

aquele que gosta do dinheiro”.¹⁴¹ E é consagrada a couraça da justiça, porque assim como a couraça protege todo o corpo, assim deve a justiça transformar cada um, universalmente, para que liberte a todos, porque assim ninguém pode agir contra ela. Isaías LIX: Vestiu-se da justiça, como uma couraça.¹⁴²

Espina não se satisfaz em falar apenas do relacionamento espiritual, mas manifestou clara preocupação com a pessoa como um todo. A justiça exige o justo ordenamento dos bens comuns da sociedade; é a norma que deve regular as relações entre os homens. A avareza contrapõe-se à justiça por ser o apetite desordenado das riquezas temporais e corruptíveis.

Tal como buscamos compreender a função bélica do cinturão, é importante estabelecermos um paralelo similar com a couraça ou peitoral.¹⁴³ A couraça era, geralmente, feita de bronze e couro para auxiliar na segurança do tórax e das costas. Algumas couraças embutiam uma cota de malha, feita de elos de corrente para reforçar a proteção. Uma das funções mais importantes da couraça é proteger o coração. Biblicamente, a palavra coração descreve a parte interior da mente, o ser interior de um homem. O que está no coração determina o que cada um é.

Alonso de Espina define três graus de justiça, tendo cada um deles também três níveis. O nível externo, formado pelos três principais graus representam a couraça de couro, assim divididos: três no coração, três na oração e três na ação. Cada um dos níveis externos divididos em três níveis internos. Os níveis internos, que compõem cada grau, são os elos fortíssimos que conectam a couraça da justiça, ou, mais exatamente, a malha de ferro que fica por baixo da couraça e que lhe confere maior grau de resistência.¹⁴⁴

Tomás de Aquino¹⁴⁵ define que a justiça requer uma diversidade de suposições. A justiça pode então ser definida como aliedade e igualdade. A primeira significa que a

¹⁴¹ Embora a referência de Alonso de Espina seja “Eclesiástico IV”, na Bíblia de Jerusalém aparece em “Eclesiástico 10:8”, na Vulgata Latina aparece em “Eclesiástico 10:10”, vide: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Ecclesiasticus+10%3A10&version=VULGATE>.

Mantivemos no corpo do trabalho a referência adotada por Espina.

¹⁴² “De secunda armatura que est virtus iusticie, subdit apostolus circa eodem, et induti lorica iusticie, hac muniuntur fideles contra hostem avariciae, de qua dicitur ecclesiastici .IIII. nihil iniquius quam amare pecuniam. Et dicitur lorica iusticie, quia sicut lorica munit totum corpus sic iusticia reddendo unicuique quod suum est universaliter soluit omnes quod debet ut nullus possit agere contra eam Esaias LIX Indutus est iustitia ut lorica”. FF fol. II v. Isaías 59:17. Indutus est iustitia ut lorica. [tradução nossa]

¹⁴³ Ver também: FREEMAN, *op. cit.* p. 133.

¹⁴⁴ “Predicti novem gradus iusticiae, sicut tres in corde, tres in ore, tres in operatione, sunt quasi quidam annuli fortissimo quibus lorica iusticie contextitur ut illos habens merito dicatur armatus lorica iusticie”. FF fol. II v. [tradução nossa]

¹⁴⁵ Ver Suma Teológica, La virtude de la justicia, quaestio 58.

justiça tem por destinatário o outro e não o agente. A segunda, é que os atos praticados, por quem quer que seja, devem ser realizados de acordo com as normas prescritas, externas ao agente e ao outro; diferentemente do cinto da verdade, que pressupõe uma ação interna e cujos atos têm por beneficiário direto o próprio agente.

A justiça opera, também, no nível individual por diversos princípios de ação formados pelas paixões internas – a razão, o irascível e o concupiscível – e o agir externo. Somente pode ser dito que o homem age com justiça quando a razão governa o irascível e o concupiscível e estes se submetem à razão. O homem pode ser justificado, a nível individual, por meio das outras virtudes morais alheias à justiça, o irascível pode ser combatido com a fortaleza e o concupiscível pela temperança, mas no nível do outro, do agente em relação ao que sofre, somente a justiça pode operar, para que seja dado ao outro aquilo que lhe é devido.

Stº Tomás define, portanto, três níveis para a virtude da justiça: se esta beneficia o agente e para isto basta que suas paixões sejam dominadas pelas outras virtudes morais, se transcende o agente quando o bem for de outros homens, e a caridade quando é divina. Nos diferentes critérios adotados por Tomás de Aquino o apetite sensual ou racional é regulado pela razão, vinculada à justiça.

O primeiro grau da justiça refere-se ao coração, e é dividido em três níveis:

No coração está triplamente: primeiro por amor; Mateus XXII “Amarás a teu próximo como a ti mesmo”¹⁴⁶. Segundo, está no coração por compaixão; Jó XXX “se angustiou minha alma pelo necessitado”.¹⁴⁷ E terceiro, a justiça está no coração pelo perdão das ofensas; Mateus VI “Porque, se perdoardes aos homens as suas ofensas, também vosso Pai celestial vos perdoará a vós o real erro”.¹⁴⁸

Na “Suma Teológica”, a glória da fortaleza depende, de certo modo, da justiça. Citando Santo Ambrósio: “la fortaleza sin la justicia es materia de iniquidad, ya que cuanto más poderosa más pronta está para oprimir al inferior”¹⁴⁹. Ainda estabelece Tomás de Aquino que a fortaleza conserva a justiça e, citando Aristóteles, no livro I da Retórica: “que los justos y los fuertes son los más queridos, porque son los más útiles en la guerra y en la paz”.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Mateus 22:39: Diliges proximum tuum sicut teipsum.

¹⁴⁷ Jó 30:25 compatiebatur anima mea pauperi.

¹⁴⁸ Mateus 6:14 Si enim dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et vobis Pater vester caelestis delicta veram.

¹⁴⁹ Tomás de Aquino. *Suma de Teología*. Vol. IV. *Op. Cit.* p. 324

¹⁵⁰ *Idem*.

A justiça aqui definida não significa agir de modo correto – as boas obras – nem agir conforme a lei. A couraça da justiça seria, portanto, a justiça divina, visto que “diante dele ninguém será justificado pelas obras da Lei, pois da Lei vem só o conhecimento do pecado”.¹⁵¹ Conforme argumentamos anteriormente, não basta somente a ciência, esta deve encaminhar à sabedoria. O movimento entre razão e fé é contínuo e eterno. Só se alcança a justiça divina pelo entendimento da lei, mas só o entendimento da lei não é suficiente, pois é necessária a graça divina: “visto que todos pecaram e todos estão privados da glória de Deus – e são justificados gratuitamente, por sua graça (...)”.¹⁵² A graça, no entanto, não se confunde com as boas obras: “e se é por graça, não é pelas obras; do contrário, a graça não é mais graça”.

Agostinho, no “*De Trinitate*” estabelece que

(...) sem a ciência, não se pode sequer adquirir as virtudes pelas quais levamos uma vida reta e governamos de tal modo esta mísera existência que conseguiremos alcançar a verdadeira vida feliz que é a eterna. Contudo, há diferença entre a contemplação dos bens eternos e a ação que nos permite fazer bom uso dos bens temporais. A contemplação é atribuída à sabedoria e a ação à ciência.¹⁵³

Neste sentido, Espina afirma que “de fato, a justiça está no coração, na oração e nas ações,¹⁵⁴ estabelecendo o liame entre ciência e sabedoria, razão e fé. Aqueles que estão afastados de Deus, por consequência, estão privados da justiça. Os hereges são incapazes de fazer a alma prevalecer sobre o corpo e a razão sobre os vícios, e por isso estes desconhecem a verdadeira justiça.

Sobre a segunda parte da couraça disserta Espina:

Está, também, a justiça, na oração, de forma tríplice: primeiro pela doce correção; Eclesiástico XIX “Interroga o teu próximo antes de o ameaçares”.¹⁵⁵ Segundo, a justiça está na oração pelo conselho do livro de Provérbios, XXVII “Óleo e perfume alegram o coração, e a doçura do amigo é melhor que o próprio conselho”¹⁵⁶. E terceiro, a justiça está na oração por meio da oração fervorosa; Tiago último, “orai uns pelos outros para que sejais curados”.¹⁵⁷

¹⁵¹ Romanos 3:20

¹⁵² Romanos 3:23-25

¹⁵³ Santo Agostinho. *A Trindade. op. cit.* p. 387

¹⁵⁴ Est, enim, iustitia in corde in ore et in operae. FF fol. II v. [tradução nossa]

¹⁵⁵ Ecclesiasticus 19: 17 corripit proximum antequam comminere

¹⁵⁶ Provérbios 27:9 Unguentum et variis odoribus delectatur cor et bonis amici consiliis dulcoratur.

¹⁵⁷ Tiago 5:16 orate pro invicem ut salvemini. “Est, enim, iusticia in corde, in ore et in opera. In corde est tripliciter: primo per amorem Matheus XXII Diliges proximum tuum sicut teipsum. Secundo est iustitia in corde per compassionem. Iob XXX compatiebatur anima mea pauperi. Est tertio iusticia in corde per

O primeiro elo do primeiro grau da armadura diz respeito à disciplina e à correção. A disciplina é parte da justiça, pois visa a corrigir os defeitos e os vícios. Conforme Álvaro Pais, a disciplina significa o mesmo que zelo, o qual pressupõe o ódio perfeito, “que é o desejo de vingar a ofensa a Deus, e é o ódio aos vícios”.¹⁵⁸ A ira justa é a mãe da disciplina, e a disciplina nada mais é que o fervor do espírito. E por este motivo, incita à correção: “e, primeiro, pode incitar a isso a frequente advertência da Sagrada Escritura. Mateus, XVIII, 15: “se teu irmão pecar contra ti, corrige-o o entre ti e ele só”.¹⁵⁹

Essa purificação pela correção fraterna de um modo de agir é necessária, por ser remédio para os vícios. Conforme Santo Agostinho:

Quienquiera que seas y no cumples los preceptos del Señor, que ya conoces, ni quieres ser corregido, sabete que aun de esto debes ser corregido: de no admitir la corrección. Pues no quieres se te manifiesten tus vicios, no quieres que te los sajen con saludable dolor para que busques al médico, no quieres ponerte ante el espejo de ti mismo para que, viendo tu deformidad, invoques al Reformador, suplicándole te hermosee. Por culpa tuya eres malo, y se agrava la maldad al esquivar la censura que ella merece, como si los vicios fueran laudables o indiferentes, de suerte que ni se aplaudan ni vituperen; o como si nada hiciera el temor, la vergüenza o el dolor del hombre corregido; o como si, cuando punza con estímulo saludable, no agujoneara a implorar el auxilio de aquel que es bueno por excelencia, para dejar la maldad y hacer obras dignas de alabanza. El que rechaza la corrección y sólo admite plegarias a su favor, en eso mismo debe ser corregido para que él también implore para sí el divino favor. Pues aquel dolor que le afrenta a sus propios ojos, al sentir la punzada de la corrección, lo despierta a un más férvido deseo de pedir, a fin de que, recibiendo de la misericordia de Dios un aumento de caridad, abandone la iniquidad que le afrenta y envilece y ejecute obras dignas de alabanza y felicitación. He aquí la conveniencia de la corrección que se emplea saludablemente, proporcionándola a la diversidad de las culpas, y entonces logra su eficacia, cuando el divino Médico mira con ojos de misericordia.¹⁶⁰

Na perspectiva agostiniana, para se viver em comunidade é necessário ter um agudo senso de responsabilidade, e é nesta perspectiva que se deve compreender a correção fraterna. O pecado merece um castigo justo, o qual vincula-se à correção.

iniuriarum dimissionem. Matheus VI Si enim dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et vobis Pater vester caelestis delicta veram. Est etiam iustitia in ore tripliciter. Primo per dulcem correctionem. Ecclesiasticus XIX corripere proximum antequam commineris. Secundo est iustitia in ore per consilium proverbiorum XXVIII Unguentum et variis odoribus delectatur cor et bonis amici consiliis dulcoratur. Est tertio iustitia in ore per ferventem orationem. Iacobi ultimo, orate pro invicem ut salvemini”. FF fol. II v. [tradução nossa]

¹⁵⁸ EPI vol. 8, p. 7

¹⁵⁹ *Idem.*

¹⁶⁰ SANTO AGOSTINHO. *La corrección y la gracia*. Disponível em: http://www.augustinus.it/spagnolo/correzione_grazia/index2.htm Acesso em: 03/02/2017 às 13:09h.

Tendo isto em conta, a correção deve revestir-se da caridade e ser acompanhada da oração em favor daquele que é corrigido, para que retorne ao caminho da justiça. O castigo e a punição se justificam como meio para manter a ordem e a paz em vista da mudança de atitude do pecador, e não como castigo vingativo. A correção e o castigo ganham um caráter de misericórdia para com o infrator, e tem a função de orientar e corrigir o pecador, para que este volte ao seio da comunidade. A correção nasce da caridade e é uma das suas principais manifestações. Por vezes, é também uma exigência da virtude da justiça, quando existe para com a pessoa que deve ser corrigida uma especial obrigação de prestar-lhe essa ajuda.

Por fim, Alonso de Espina disserta sobre a última peça da couraça da justiça:

Por último a justiça está na autoridade, isto é, em uma atividade tríplice. Primeiro como presente; Provérbios XVIII “com presentes o homem alarga o seu caminho e o conduz à presença dos grandes”.¹⁶¹ É o presente, também, da ação irrepitível. Segundo, há justiça no empréstimo; Deuteronomio XXXIII “Ao estranho emprestarás com juros, porém a teu irmão não emprestarás com juros; para que o Senhor teu Deus te abençoe em todo o seu empreendimento”.¹⁶² Terceiro a justiça está na autoridade, isto é, na ação de auxílio; Gálatas V “mas servi-vos uns aos outros pela caridade.”¹⁶³

Mais uma vez Espina retoma o tema da avareza, a qual é apresentada com duas características: a primeira, o excesso de apego ao que se tem, do qual procede a dureza de coração que, por sua vez, se opõe à misericórdia. Por isto o avaro endurece seu coração e não se vale de seus bens para socorrer o próximo. A segunda característica é a inquietude, que gera preocupação e cuidados excessivos com o que se tem, o que leva, inevitavelmente, à violência para com o próximo – não só física, mas moral. Para Alonso de Espina é fundamental definir corretamente o que todos “devem” a cada um e o que cada um deve a todos, definir “o que é devido” (*debitum*) ao homem da parte do

¹⁶¹ Provérbios 18:16 “donum hominis dilatativiam eius et ante principes spacium ei facit”. Na bíblia de Jerusalém aparece com a seguinte tradução: “O suborno que um homem faz lhe abre caminho e o conduz à presença dos grandes”. Optamos por uma tradução livre no corpo do texto.

¹⁶² Deuteronomio 23:21 Fratri autuo absque usura id, quo indiget, commodabis, ut benedicat tibi Dominus Deus tuus in omni opere tuo. Na Bíblia de Jerusalém aparece com a seguinte tradução: “Poderás fazer um empréstimo com juros ao estrangeiro; contudo, emprestarás sem juros ao teu irmão, para que Iahweh teu Deus abençoe todo empreendimento (...)”. Optamos por uma tradução livre no corpo do texto.

¹⁶³ Est ultimo iusticia in manu, id est, in operatione tripliciter. Primo per donum proverbiorum XVIII donum hominis dilatativiam eius et ante principes spacium ei facit. Est autem donum datio irrepitibilis. Secundo est iusticia in per mutuum, deuterio XXIII, Fratri autuo absque usura id, quo indiget, commodabis, ut benedicat tibi Dominus Deus tuus in omni opere tuo. Tertio est iusticia in manu, id est, in operatione per auxilium ad galatas V per charitatem spiritus servite invicem. FF fol. II v. Gálatas 5:13 per charitatem spiritus servite invicem. Na Bíblia de Jerusalém aparece com a seguinte tradução: “mas, pela caridade, colocai-vos a serviço uns dos outros”. Optamos por uma tradução livre no corpo do texto.

homem nas diferentes situações e relações, definir estas coisas e, sobretudo, levá-las a cabo. Ser justo significa dar a cada um o que lhe é devido. Isto diz respeito aos bens temporais de natureza material. A justiça opera na base do dar e do receber, e se completa pela caridade, isto é, pelo amor, já em caminho das virtudes teologais – isto é, da vida espiritual. Mas é no próprio plano natural que a justiça é a base da caridade.

Vestida a couraça da justiça, Espina enfatiza que se devem calçar as sandálias da paz, compostas de quatro partes: a primeira protege o cristão contra a infidelidade e a concupiscência, a segunda protege contra o orgulho, a terceira é para o amor a Deus e ao próximo e a quarta para a virtude. Antes de analisarmos a composição desta parte da armadura, faz-se necessário estabelecermos a conexão entre a função do calçado em uma guerra e sua relação com a analogia paulina, em Efésios 6, e retomada por Alonso de Espina. As sandálias eram feitas de couro e, usualmente, os soldados usavam um anteparo na altura da tibia, com uma armação mais resistente, para amortecer eventuais choques. Num sentido evangélico, os pés calçados podem enfrentar os terrenos acidentados dos desvios doutrinários. Significa prontidão para a marcha.¹⁶⁴

Espina define, então “a terceira armadura como o exemplo dos santos. O apóstolo acrescenta um capítulo sobre eles: calçados os pés na preparação do evangelho da paz. O exemplo dos santos também se chama calçamento porque protege os fiéis contra os afetos terrenos”.¹⁶⁵ Alonso de Espina pretende, nesta parte da armadura da fé, esclarecer que é dado a todos o poder de testemunhar a favor da Igreja e, neste sentido, de Cristo. Pés descalços são sinônimo de pés desprotegidos, passíveis de ferimentos. Para Álvaro Pais, pés descalços ficam sujos: “sujidades nos pés são a vida réproba dos pregadores, porque não se lembram do seu fim, do juízo que há de vir, onde serão com veemência repelidos da vista de Deus, pois eles que deviam consolar outros, não possuem o Espírito Santo consolador”.¹⁶⁶

Como os pés constituem o fundamento que mantêm o corpo firme e estável, também o “evangelho da paz” é o alicerce da fé cristã. Neste sentido, quaisquer pontos da fé, mesmo considerando quão importantes sejam, devem ser submetidos a um fundamento principal: a mensagem do evangelho que produz salvação pela fé em

¹⁶⁴ The military sandals of the Roman private soldiers and centurions were made of very strong leather, and the soles were thickly studded with hobnails in order to give a sure footing. Thus the Christian soldier, having the Gospel as a sure footing, can stand firmly against the attacks of his spiritual foes. In: FREEMAN, *op. cit.* p. 462.

¹⁶⁵ De terciaria armatura que est sanctorum exempla. Apostolus subiungit capitulum eodem. Et calciati pedes in preparationem evangelii pacis. Dicuntur autem sanctorum exempla calciamenta quia his muniuntur fideles contra affectum terrenorum. Quatuor autem facit calciamentum. FF fol. II v. [tradução nossa]

¹⁶⁶ EPI vol 4 p. 105.

Cristo. Pregar o evangelho não é essencial somente para os que ouvem, mas também para aqueles que o pregam. A ação de anunciar protege a vida do cristão, assim como as sandálias protegiam os pés do soldado romano. Contudo, o testemunho deve dar-se em dois níveis: com atitudes e palavras, caso contrário os “pés ficam vulneráveis”. Conforme Santo Agostinho destaca, “procurar o autor de nossa instrução, sem dúvida, é procurar o autor de nossas boas ações”.¹⁶⁷

As sandálias do evangelho da paz dividem-se em quatro partes:

A Primeira pode nos proteger dos espinhos frios e do barro, assim como o bom exemplo protege contra a fria infidelidade, contra os espinhos da concupiscência e contra a sujeira libidinosa. Então, o Senhor disse, em Lucas, 10, “Eis que vos dei o poder de pisar serpentes, escorpiões e todo o poder do inimigo, e nada poderá vos causar dano”.¹⁶⁸ E o salmista afirma no salmo 89 “caminharás entre a víbora e o basilisco e pisarás o leão e o dragão”.¹⁶⁹

Neste trecho Alonso de Espina enfatiza que aqueles que pregam o evangelho da paz livram-se dos pecados da carne e, ao mesmo tempo, podem suportar os perigos que surjam no caminho da pregação. Ao fazer menção ao papel da evangelização, Espina entende que difundir a mensagem evangélica é uma demonstração de poder. Os cristãos devem seguir a verdade do Evangelho e da igreja, e aqueles que falarem fora deste modelo são considerados hereges e inimigos da igreja. Também os clérigos podem ser afetados, pois os pés da Igreja se abrasaram nos vícios “pelos quais, uma vez acesos, se dissipa o fundamento da fé”.¹⁷⁰

Álvaro Pais compara a concupiscência a Sião. Conforme a bíblia, em Lamentações 4:11, “Iawehe saciou sua ira, derramou o ardor de sua cólera, acendeu um fogo em Sião que devorou seus fundamentos”. Para o bispo silvense, o fogo que devora Sião é a concupiscência dos pecados na igreja, que, ao arrasar seus fundamentos, mistura as verdades da fé com as heresias. Tal situação levou os príncipes e os prelados a errarem pelos caminhos, desprotegidos, sem o calçado da paz. Somente a força

¹⁶⁷ Santo Agostinho. Livre Arbítrio. *Op. cit.* p. 27.

¹⁶⁸ Lucas 10:19.

¹⁶⁹ “Primo valet ad defensionem sicut frigoris spinarum et lutí. Sic et bonum exemplum defendit contra frigus infidelitatis, contra spinas cupidatis et contra lutum libidinis. Unde dominus Luce, X, Ecce dedi vobis potestatem calcandi supra serpentes et scorpiones et supra omnem virtutem inimici et nihil vobis nocebunt. Et psalmista ait psalm LXXXIX Super aspidem et basiliscum ambulabis et conculcabis leonem et draconem”. FF fol. III r. Embora Espina coloque como referência o salmo 89, na vulgata latina aparece no salmo 91:13. Na Bíblia de Jerusalém está traduzido como: “poderás caminhar sobre o leão e a víbora, pisarás o leãozinho e o dragão”. Preferimos manter a citação do *Fortalitium*.

¹⁷⁰ EPI vol. 4 p. 355.

espiritual, que se adquire ao calçar a sandália da paz, protege os pés da igreja contra a víbora, que é a tentação, o basilisco, que é a cobiça, mas também a inveja e a arrogância; o dragão, que tipifica os inimigos do povo de Deus e, por fim, o leão, que devorará os fracos de espírito.

“A segunda parte da sandália protege da sujeira, assim como o exemplo dos santos da sujeira da vã glória ou do louvor humano. Então, como em Jeremias, II, “não deixes teus pés nus”.¹⁷¹ ¹⁷²Foi ordenado aos discípulos que calçassem sandálias (Marcos 6:9), e não sapatos. Essa distinção está intimamente relacionada ao orgulho e ao luxo. Enquanto os sapatos proporcionam distinção e ensejam orgulho, as sandálias atendem a uma necessidade.

De acordo com Álvaro Pais, os pés da igreja são os “doutores e preladados que a devem transportar”. E por pés entende-se “a obra e andamento da pregação”.¹⁷³ Contudo, os pés que deveriam levar a igreja pelo caminho da salvação estão conspurcados. “A Igreja também leva impurezas nos pés, isto é, nos afectos, porque não há ninguém que na miséria desta vida ande sem a sujidade dos vícios, pelo menos nos pés com que se toca a terra”.¹⁷⁴

A terceira parte das sandálias destina-se ao aquecimento, tal como o exemplo dos santos aquece o afeto e amor a Deus, e ao próximo. No Êxodo, 12, ordena-se calçar as sandálias e comer o cordeiro pascal.¹⁷⁵ ¹⁷⁶ Neste sentido, Alonso de Espina exalta os cristãos a imitar a vida dos santos e praticar suas virtudes. Entre os exemplos dos santos, destaca-se a paciência, que revela todas as graças. Os santos foram pacientes e receberam as promessas de Cristo, ou seja, uma coroa incorruptível. O orgulho dos santos é a paciência.¹⁷⁷

Para Álvaro Pais, Cristo veio a este mundo para combater o demônio, e todos os santos são soldados que o seguem. Contudo, “Cristo tem muitos soldados que

¹⁷¹ Jeremias 2:25

¹⁷² Secundo calciamentum velat a puluere, sic et sanctorum exempla velant a puluere vane glorie sive (siue) laudis humane. Unde hieremias II, prohibe pedem tuum a nuditate. FF fol. III r. [tradução nossa]

¹⁷³ EPI vol. 4 p. 103.

¹⁷⁴ *Idem.*

¹⁷⁵ Tercio valet calciamentum ad calefactionem. Sic sanctorum exempla calefaciuntur affectum nostrum erga Deum et proximum diligendum. Unde et qui edunt agnum paschalem iubentur esse calciati, Exo XII. FF fol. III r. [tradução nossa]

¹⁷⁶ Êxodo 12:11 “Sic autem comedetis illum: renes vestros accingetis, calceamenta habebitis in pedibus, tenentes baculos in manibus, et comedetis festinanter; est enim Pascha (id est Transitus) Domini!”. Vulgata Latina. In: <https://www.bibliaonline.com.br/tnv+acf/ex/12>, acesso em: 18/05/2016 às 00:05h. Na Bíblia de Jerusalém está traduzido como: É assim que deveis comê-lo: com os rins cingidos, sandálias nos pés e vara na mão; comê-lo-eis às pressas: é uma páscoa para Iahweh.

¹⁷⁷ A coroa dos santos que já nos referimos neste capítulo mais acima.

venceram, mas poucos que, depois da fuga, chegaram à vitória, porque os mornos dificilmente levantam”.¹⁷⁸ Conforme o livro do Apocalipse 3:15-16, “Conheço a tua conduta: não és frio nem quente. Oxalá fosses frio ou quente! Assim, porque és morno, nem frio nem quente, estou para te vomitar de minha boca”. Esse fogo significa a própria palavra de Deus, seu espírito, como explicitado no preceito bíblico: a letra mata, mas o espírito vivifica. Também para Agostinho, “a letra da Lei, que ensina a evitar o pecado, mata se faltar o Espírito vivificador”. A palavra sem fé, sem ações, mais contribui para o pecado do que para o combate espiritual.

A quarta parte do calçado é para o ornamento. Assim como os exemplos dos santos nos equipam de virtudes, Cântico 5: “Quão belos são teus calçados, ó filha do príncipe!”¹⁷⁹ Judite, último: “as sandálias dele roubaram-lhe os olhos”¹⁸⁰, isto é, cegaram os olhos de Holofernes,¹⁸¹ que é conhecido como o diabo. Daí que a sandália do pontífice seja adornada de ouro, gemas e cores variadas.¹⁸²

O ornamento apontado por Espina relaciona-se, também, com Romanos 10:15: “quão maravilhosos os pés dos que anunciam boas notícias”. A beleza dos pés significa o andar exemplar e irrepreensível dos santos.

Após calçar as sandálias do Evangelho da paz, Espina define que é hora de tomar o escudo da fé.

¹⁷⁸ EPI vol. 5, p. 313.

¹⁷⁹ Embora Alonso de Espina coloque como referência Cântico 5, a citação está em Cântico 7-1 conforme a Vulgata Latina. In: <https://www.bibliaonline.com.br/tnv+acf/ct/7>, acesso em: 22/05/2016 às 17:40h. Na tradução da Bíblia de Jerusalém aparece como: “Os teus pés... como são belos nas sandálias, ó filha de nobres”.

¹⁸⁰ Na Vulgata latina está em Judite 7:11. In: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Judith+16&version=VULGATE>, acesso em: 22/05/2016 às 17:41h. Na Bíblia de Jerusalém, Judite 7:9, traduzido como: “Sua sandália roubou seu olhar”.

¹⁸¹ Foi um general assírio comandado por Nabucodonosor. Durante o sítio feito por Holofernes em Betúlia, Judite se introduziu no acampamento do general, bebeu com ele e o embebedou. À noite, enquanto o general dormia, Judite o decapitou e levou sua cabeça a Betúlia. Assim, os israelitas puderam vencer o inimigo. Ver Judite 12:1-20 e 13:1-29

¹⁸² Quarto valet calciamentum ad ornatum. Sic et sanctorum exempla ornant nos decore virtutum, unde canticus V Quam pulchri sunt gressus tui in calciamentis filia principis. Iudith ultimus sandalia illius rapuerunt oculos eius, id est, excecerunt oculos holofernus per quem intelligitur dyabolus. Inde est quod sandalia pontificis auro et gemmis et diversis coloribus adornantur. Pro memoria predictarum proprietatum calciamenti est versus iste. Defendit velat calefacit calciamentus ornat Quarto valet calciamentum ad ornatum. Sic et sanctorum exempla ornant nos decore virtutum, unde canticus V Quam pulchri sunt gressus tui in calciamentis filia principis. Iudith ultimus sandalia illius rapuerunt oculos eius, id est, excecerunt oculos holofernus per quem intelligitur dyabolus. Inde est quod sandalia pontificis auro et gemmis et diversis coloribus adornantur. FF fol. III v. [tradução nossa]

Sobre a armadura que é o escudo da fé, disse o apóstolo no mesmo capítulo: tomando sobretudo o escudo da fé ¹⁸³; o escudo é a fé encarnada. Além disso, o escudo é a trindade para além do uno, do mesmo modo que Cristo é uma pessoa tríplice e, no entanto, possui a substância divina, assim como corpo e alma. Da mesma forma, se estende no escudo de madeira para além dele e o embeleza, assim como Cristo foi ampliado na via crucis, Jeremias XI “destrua a árvore com seus frutos”. ¹⁸⁴ O derramamento de sangue é como pintura através das diversas partes do corpo; Isaías LXIII, “porque está vermelha a tua vestimenta”. ¹⁸⁵ Este escudo deve ser carregado do lado esquerdo, porque aí está o coração do homem; Provérbios IV, “guarda o teu coração” ¹⁸⁶ etc. Lamentações III “Tu lhe darás o escudo do coração (alma), seu trabalho”. ¹⁸⁷ Por esta razão os fiéis são protegidos pelo escudo contra a trama do diabo. Onde está escrito pelo apóstolo “com o qual podereis extinguir a trama inflamada do maligno”. ¹⁸⁸ Maligna é a carne, maligno é o mundo, mas mais maligno é o diabo. Além disso, dizem que a tentação do diabo se dá por meio de trama sutil. Genesis III, “a serpente era o mais astuto dos animais da terra” ¹⁸⁹ São ditos inflamados, em Jó XLI “o seu hálito faz incendiar os carvões”. ¹⁹⁰ Os carvões são os desejos da carne que o diabo, com esforço, pretende inflamar, de uma só vez, em nossas mentes. Isaías LIIII “Eis que eu criei o ferreiro para soprar o carvão incandescente”. ¹⁹¹ No entanto, isto é o contrário da fé perspicaz que compreende as coisas invisíveis e vê as sutis tentações, como em II Coríntio II “de fato não ignoramos os seus pensamentos”. ¹⁹² É, também, primeira graça, como orvalho matutino, e, por essa razão, extingue a tentação fervorosa. Eclesiástico XLIIII “resistindo ao calor, o orvalho se aproximando dele, o diminuirá”. ¹⁹³

¹⁸³ Efésios 6:16

¹⁸⁴ Jeremias 11:19 Na Bíblia de Jerusalém: “Destruamos a árvore em seu vigor”.

¹⁸⁵ Isaías 63:2

¹⁸⁶ Provérbios 4:23

¹⁸⁷ Lamentações 3:65. Na Bíblia de Jerusalém: “Dá-lhes um coração endurecido, sobre eles a tua maldição”.

¹⁸⁸ Efésios 6:16

¹⁸⁹ Genesis 3:1. Na Bíblia de Jerusalém: “A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos”.

¹⁹⁰ Na vulgata latina Jó 41:12, ver: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=iob+41&version=VULGATE:ARC> acesso em 27/05/2016 às 22:53. Na Bíblia de Jerusalém, em Jó 41:13: “Seu hálito queima como brasas”.

¹⁹¹ Isaías 54:16 Na vulgata aparece como: “ecce ego creavi fabrum sufflantem in igne prunas”. Ver: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Isa%C3%ADas+54&version=VULGATE:ARC> acesso em: 27/05/2016 às 23:12h. Na Bíblia de Jerusalém está traduzido como: “Sabe que fui eu quem criou o ferreiro, que sopra as brasas no fogo”.

¹⁹² II Coríntios 2:11. Na Bíblia de Jerusalém está traduzido como: “Pois não ignoramos as intenções dele”.

¹⁹³ De armadura que est scutum fidei ait apostulus capitulum eodem In omnibus sumentes scutum fidei, scutum est fides incarnationis. Est enim scutum triangulum licet super unum, ita et christus est una persona triplicem tamen habet substantiam sicut deitatem carnem et anima. Item in scuto corneum desuper extenditur in ligno et pingit extra, ita et caro Christi extensa fuit in ligno crucis: hieremias XI Denite mittamus lignum in panem eius. Pictura est effusio sanguinis per diversas partes corporis. Esaie LXIII. Quare rubrum est indumentum tuum. Hoc scutum debe geri a sinistris, quia ibi est corum hominis proverborum IIII Domini custodia serva corum tuum et cetera. Trenorum III Dabis eis scutum cordis laborem tuum. Hoc scuto muniuntur fideles contra tela dyaboli. Unde scribitur ab apostolus, In quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere, nequam est caro, nequiorum est mundus, sed nequissimus dyabolus. Dicuntur autem tentamenta dyaboli tela propter subtilitatem. Genesis III, Serpens erat callidiorum cunctis amiantibus terre. Dicuntur ignea succensione, unde iob XLI halitus eius prunas ardere facit, prunae sunt carnalia desideria que dyabolus toto conamine in nostris mentibus intendit accendere. Esaies LIIII, Ecce ego creavi fabrum flantem in igne prunas. His igitur opponenda est fides que acuto visu invisibilia comprehendit, et subtilitates temptationum per spicit, unde II Coríntius II non enim ignoramos cofitationes eius. Est etiam prima gratia unde et dicitur ros matutinus, et ideo fervorem

O escudo da fé reúne dois elementos importantes das sociedades guerreiras e cristãs: escudo e fé. O escudo romano tinha como função primordial proteger os soldados das lanças, flechas e espadas inimigas, absorvendo os golpes mais fortes. O escudo espiritual recebe da graça sua função defensiva, pois tal como o escudo material visa proteger o corpo, a graça, por meio da fé, reveste o espírito de forma protetora. O segundo aspecto é a mobilidade, uma vez que os escudos possibilitavam o avanço da legião. O exemplo de Paulo, por meio da armadura, também objetivava destacar esses dois aspectos. Inicialmente, o escudo é apresentado como principal arma de defesa. A fé, como peça fundamental contra os dardos do diabo. O segundo aspecto permite à Igreja avançar e contra-atacar o inimigo.

A explicação sobre a fé pode ser sintetizada numa passagem da Epístola aos Hebreus 11:1 “A fé é a garantia dos bens que se esperam, a prova das realidades que não se vêem”. A fé, portanto, atua em duas frentes: as coisas que esperamos e as coisas que não vemos. A guerra espiritual contra os inimigos da fé enquadra-se nessa perspectiva. Os inimigos invisíveis da fé – os demônios – manipulam os homens para levá-los à perdição. Ao fim e ao cabo, a luta terrena visa o objetivo místico da salvação e a condução da humanidade ao paraíso celeste, por oposição ao inferno. Ela é, portanto, a esperança do futuro.

O escudo da fé é composto por dois triângulos. Um representa a Santíssima Trindade, o outro a tríplice divisão de Cristo, o qual possui uma alma que habita num corpo físico, embora compartilhe a essência divina do Pai. A Santíssima Trindade representa a própria Igreja, enquanto a tríplice divisão de Cristo significa o governo eclesiástico sobre o mundo. A alegoria das duas trindades representa, justamente, a vitória da Igreja e a salvação do reino terrestre e sua elevação a Jerusalém celeste.

O escudo serve para proteger a *militia christi* contra os dardos do inimigo, ou seja os sete pecados capitais que o cristão deve combater. O escudo visava proteger o soldado cristão das “tramas do maligno”, que Espina designa como pecados da carne. Conforme Álvaro Pais:

tentionis extinguit. Unde ecclesiastico XLIII Ros obvians ab ardore venienti humilem efficiet eum. FF fol. III r. [tradução nossa]. Na Vulgata latina aparece em Eclesiástico 43:24. Ver: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Ecclesiasticus%2043&version=VULGATE;NVI-PT> acesso em: 30/05/2016 às 22:38h. Na Bíblia de Jerusalém aparece em Eclesiástico 43:22 e está traduzido como: “após o calor, o orvalho se alegra”.

Porque cada um se submete a perversos desejos, logo sujeita a cerviz do espírito ao domínio da iniquidade. Porém, contrariamos este domínio, quando lutamos contra a iniquidade que se apoderou de nós, quando resistimos fortemente aos maus costumes, quando ferimos a culpa com o arrependimento, e lavamos com lágrimas as manchas da impureza. (...) Quanto mais livremente alguns fazem as perversidades que querem, tanto mais submissamente se obrigam ao serviço dele (isto é, do diabo).¹⁹⁴

Para Álvaro Pais, a concupiscência consome, atribula e debilita a alma. Quando o diabo consegue penetrar na armadura da fé corrompe-se o pudor, desfaz-se a abstinência, e derrubam-se os muros da alma, que são as virtudes. E, assim, a alma fica despojada de seus bens.

Depois de empunhar o escudo da fé, Alonso de Espina anuncia a etapa seguinte: colocar o capacete da esperança. Na bíblia, o ato é referido em diversas passagens, como Isaías 59:17, “pôs na cabeça o capacete da salvação”; 1 Tessalonicenses 5:8, “nós, pelo contrário, que somos do dia, sejamos sóbrios, revestidos da couraça da fé e da caridade, e do capacete da esperança da salvação”. O capacete provê segurança contra os perigos invisíveis e intangíveis. O escudo pode proteger contra dardos inflamados, ou ataques abertos do inimigo, mas contra o invisível, o insidioso, e o mais temido, o olhar fatal, somente o elmo oferece segurança.

Sobre a quinta armadura que é o capacete da esperança, adiciona o apóstolo no mesmo capítulo “tomai o capacete da esperança”.¹⁹⁵ Esta armadura protege os fiéis contra a vaidade deste mundo porque dá a eterna esperança e despreza as coisas temporais facilmente. Como em Isaías IV, “os que esperam no senhor transformarão as forças”,¹⁹⁶ como são fortes no espírito receberão penas de cor escura, assim como pela esperança e vontade desejarão o céu. Por esta razão, a esperança eterna é protegida pelo capacete da salvação, nas adversidades e perigos, e guarda ileso a mente.¹⁹⁷

Assim como o elmo visava proteger a cabeça do soldado, também o capacete da esperança protegia a mente, onde se encontra o principal campo de batalha. A esperança é dividida em três partes: o perdão, a graça e a glória de Deus. Cada uma delas se oporia

¹⁹⁴ EPI vol. 5 p. 29.

¹⁹⁵ Efésios 6:17.

¹⁹⁶ Na Vulgata Latina aparece em Isaías 40:31. Ver: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Isaias+40&version=VULGATE:ARC> acesso em: 31/05/2016 às 22:38h.

¹⁹⁷ De quinta armatura que est galea spei, addit apostolus in capitulum eodem Et galeam salutis adsumite. Hac armatura muniuntur fideles contra vana huius mundi, qui enim sperat eterna de facili contemnit temporalia. Unde Esaie IIII, Qui sperant in domino mutabunt fortitudinem, ut sint fortes in spiritualibus assumunt pennas ut aquile, ut per spem et desiderium volent ad celestia. Galea caput protegit, quare spes eternorum ab adversitatum ictibus mentem illesam custodit. Est autem tríplex spes. FF fol. III r. [tradução nossa]

a um pecado: o desespero, a pusilanimidade - ou vão temor - e a presunção - ou vanglória.

Primeiro é associada a esperança com o perdão, sobre o que diz Ezequiel XVIII “todo aquele que na hora do pecado arrepender-se viverá e não perecerá”.¹⁹⁸ Este defende contra o perigo do desespero.¹⁹⁹

Segundo Álvaro Pais, o homem está sujeito ao pecado. Seria errado pensar que não se imputa o pecado àqueles que permanecem na fé, pelo que é preciso estarem todos cientes da condição de pecadores, levando-os a orar para purgar as culpas. Aqueles que dizem o contrário são como os hereges “que ousam dizer que o homem justo nessa vida não tem absolutamente nenhum pecado, e que em tais homens já não é difícil ver no tempo presente a Igreja sem mancha nem ruga”. Sendo assim, a oração convém aos fiéis para que peçam a remissão dos pecados.

Segundo, diz-se que a esperança é graça, isto é, Pedro, isto é, espera nele que vos é ofertada a graça na revelação de Jesus Cristo, isto nos defende contra o torpor da pusilanimidade.²⁰⁰

No pensamento de Espina, o homem que trilha a via do pecado só consegue retornar aos caminhos de Deus e da salvação mediante a combinação de seu esforço pessoal, de sua vontade, e a concessão, imprescindível, da graça divina, sem a qual nada pode conseguir.

Terceiro diz-se que a esperança é glória, sobre a qual consta em Romanos V, “nos gloriamos na esperança da glória do filho de Deus”, isto nos guarda da firme obstinação. Por outro lado, a esperança e o desejo dos ímpios reside em quatro partes as quais estão no livro de Sabedoria V “a sabedoria do ímpio é como a lanugem”,²⁰¹ assim como o cardo que é levado pelo vento, este é o desejo da carne que é tolhida por uma pequena doença ou moléstia e desaparece. Daí se segue a segunda parte: “assim como a fina espuma que é

¹⁹⁸ A referência desta citação bíblica é difícil de precisar, o mais próximo que encontramos na Vulgata Latina está em Ezequiel 18, 28: “considerans enim et avertens se ab omnibus iniquitatibus suis quas operatus est vita vivet et non morietur”. Ver: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Ezequiel+18&version=VULGATE:ARC> acesso em: 31/05/2016 às 14:27. Existe a possibilidade de que o autor tenha pegado excerto de diferentes versículos, mas não conseguimos encontrar a referência da primeira parte.

¹⁹⁹ Prima dicitur spes veniae, de qua dicitur Ezechiel XVIII Quicumque hora peccatorum ingemuerit vita vivet et non morietur. Hec defendit ab ictu desperationis. FF fol. III r. [tradução nossa]

²⁰⁰ Secunda dicitur spes gratie, id est, petri, ide est, sperate in eam que offertur vobis gratiam in revelationem iesu crhisti, hec defendit a torpor pusillanimitatis. FF fol. III r. [tradução nossa]

²⁰¹ Na Vulgata Latina aparece em Sabedoria 5:15. Ver: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Sapientia+5&version=VULGATE:ARC> acesso em: 31/05/2016 às 21:38h. Na Bíblia de Jerusalém está em Sabedoria 5:14 com a seguinte tradução: “a esperança do ímpio é como a palha”. Optamos por manter o original latino.

dispersada pela procela”²⁰² este é o favo de mel ou a glória do tempo que logo será provada. Acrescenta-se a terceira, “assim como o fumo que é dispersado pelo vento”²⁰³ esta é a ambição da dignidade que em sua própria ascensão cai. Conclui a quarta, “assim como a memória do hóspede um dia se dissipa”,²⁰⁴ assim é a prosperidade temporal”.²⁰⁵

Esta última parte do capacete da esperança refere-se à obediência, e divide-se em quatro níveis que narram os erros dos ímpios, relativos à vanglória. Para Álvaro Pais, a vanglória é a mãe da soberba, “porque na realidade os louvores exaltam e incham a alma, e a alma, uma vez exaltada, toma-a a soberba, arrebatada até aos céus, e depois derruba-a para os abismos”.²⁰⁶ Os aduladores provocam a vanglória, e estes são ministros dos demônios. Para evitar a vanglória é necessário guardar a boca e cortar todas as intervenções intelectuais viciosas. Há dois tipos de vanglória: a carnal²⁰⁷ e visível e a espiritual, que é o desejo oculto por louvores.

Por fim, somente após a preparação espiritual, o cavaleiro cristão pode empunhar a espada do verbo de Deus. Jesus é descrito como a Palavra de Deus, como o Verbo estava com Deus e o Verbo era (e é) Deus (João 1:1, 14) e a sua palavra é como uma espada de dois gumes que vem com a Sua autoridade e Seu julgamento. Claramente, a intenção da espada é a realização do juízo, como arma ofensiva e, portanto, a "espada do Espírito" é a Palavra de Deus e uma vez que a Palavra de Deus é inspirada pelo Espírito de Deus (2 Timóteo 3:16), a espada do Espírito é a Palavra de Deus feita para um inimigo pelo Espírito de Deus, já que o Espírito de Deus é o autor da Escritura e o Autor da Palavra.

Sobre a quinta armadura que é a espada do verbo de Deus, conclui o apóstolo “e a espada do espírito que é o verbo de Deus”,²⁰⁸ em Hebreus IV “viva é a palavra de Deus e é mais eficaz e penetrante que toda espada com dois

²⁰² *Idem.*

²⁰³ *Idem.*

²⁰⁴ *Idem.*

²⁰⁵ Tertia dicitur spes glorie, de qua ad Romanus V, Gloriamur in spe glorie filiorum Dei, haec defendit a pondere obstinationis. E contra spes et desiderium reproborum vesatur circa quatuor, de quibus Sapientia V Spes impii tanquam lanugo est, sicut flos cardui quae a vento tollitur, haec est carnalis voluptas que modica egritudine vel molestia tollitur et tabescit. Sequitur secundo et tanquam spuma gracilis que a procella dispergitur, hec est favorum vel gloria temporalis que brevis esse probatur. Subiungitur tercio, et tanquam fumus qui a vento diffusus est, hoc est ambitio dignitatis que in ipso alcensu deficit. Concludit quarto, et tanquam memoria hospitis unius diei praetereuntis, hec est prosperitas temporalis. FF fol. III v. [tradução nossa]

²⁰⁶ EPI vol. 5 p. 227

²⁰⁷ “Quando alguém, tentado pelo espírito da fornicação se contém, para não ser considerado vil pelos outros e não perder a reputação de santidade”. *Idem.*

²⁰⁸ Efésios 6:17

gumes”.²⁰⁹ Também está viva nos preceitos e proibições, porque esta vivifica. João VI “as palavras que vos tenho dito são espírito e vida”,²¹⁰ isto é, vida espiritual, e salmista. Tua palavra me vivifica. Tu és eficaz nas permissões e nas ameaças porque todas serão completadas em seu tempo. Mateus V “nenhum jota ou nenhum til não passará até que toda lei se cumpra”²¹¹ Todo o gládio está no interior da justiça e da condenação porque na Gehena perde o corpo e a alma. Apocalipse I “De sua boca saía uma espada de dois gumes”²¹² esta armadura é para matar, de fato mata a carne porque ensina sua mortificação, como em Cântico III “cada um com sua espada embainhada por causa dos temores noturnos”.²¹³ Segundo, mata o mundo porque ensina a vileza deste, onde Mateus X, “diz o senhor, não vim trazer a paz, mas a espada”.²¹⁴ Terceiro mata o diabo porque expõe suas astúcias, em Jó XI “abaterão aqueles amigos, dividirão aqueles negociadores”.²¹⁵ Também é chamado de gládio espiritual porque é dado pelo próprio Espírito Santo. Mateus X “porque não sois vós quem falará, mas o espírito de vosso pai que fala em vós”. Da mesma forma, é nomeado gládio espiritual porque o espírito o guia, como Gregório²¹⁶ diz “a menos que dentro esteja o espírito que ensina a palavra do pregador, em vão trabalha o salmista ao dar à sua voz a voz da virtude. Eis porque verdadeiros pregadores na guerra espiritual possuem excepcional e excessiva utilidade na igreja de Deus. Por esta razão aí se encontra a armadura dos fiéis em geral.”²¹⁷

²⁰⁹ Hebreus 4:12.

²¹⁰ Na Vulgata Latina aparece em: João 6:64. Ver: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=j%C3%A3o+6&version=VULGATE:ARC>. Na Bíblia de Jerusalém aparece em João 6:63.

²¹¹ Mateus 5:18.

²¹² Apocalipse 1:16

²¹³ Cântico dos Cânticos 3:8

²¹⁴ Mateus 10:34

²¹⁵ Na Vulgata Latina aparece em Jó 40:25. Ver: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=J%C3%B3+40&version=VULGATE:ARC>. Na Bíblia de Jerusalém aparece em Jó 40:30 com a seguinte tradução: “Negociá-lo-ão os pescadores, ou dividi-lo-ão entre si os negociantes?”. Mantivemos o original latino da fonte.

²¹⁶ Papa Gregório I. Sancti Gregorii Papae I. Cognomento Magni. Opera omnia. Tomo IV. p. 922. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=wCHSM6SAyjMC&pg=PR227&lpg=PR227&dq=nisi+intus+sit+spiritus+qui+doceat+1%C3%ADngua+doctoris+in+vanum+laborat&source=bl&ots=519ReMgNNZ&sig=m2V26Vp7VfVX05bcNRM8gKWbDAk&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwjp2ZDr54XNAhWKhZAKHQO1CkwO6AEIQTAA#v=onepage&q=nisi%20intus%20sit%20spiritus%20qui%20doceat%201%C3%ADngua%20doctoris%20in%20vanum%20laborat&f=false> acesso em: 31/05/2016 às 23:53h.

²¹⁷ De quinta armatura que est gladius verbi dei, concludit apostolus, Et gladium spiritus quod est verbum dei, ad hebraeos IIII Vivus est sermo dei et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti. Vivus autem est in praeceptis et prohibitionibus, quia per haec vivificate. Ioannes VI Verba que locutus sum vobis spiritus et vita sunt, id est, spiritualis vita, et psalmista. Eloquium tuum vivificavit me. Efficax est in permissionibus (promissionibus) et comminationibus quia omnia complebuntur tempore suo. Matthei V Jota unum aut unus Apex non praeteribit a lege donec omnia fiant. Penetrabiliorum est omni gladio in iudiciis et damnationibus, quia perdit corpus et animam in gehennam. Apocalipse I De ore eius exibit gladius ex utraque parte acutus, hec armatura est ad percipiendum, percutit enim carnem quia docet illius mortificationem, unde Canticus III uniuscuiusque enfis super femur suum propter timores nocturnos. Secundo percutit mundum quia docet illius contemptum, unde Matthei X dominus dicit, non veni pacem mittere sed gladium. Percutit tercio dyabolum, quia detegit astutias eius, unde Job XI Coincident illum amici, dividunt illum negociatores. Dicitur autem gladius spiritus, quia spiritum sanctum dat ipsam. Matthei X Non enim vos estis qui loquimini sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis. Item dicitur gladius spiritus quia spiritus ducit ipsam. Unde Gregorius, nisi intus sit spiritus qui doceat lingua doctoris in vanum laborat, psalmista, dabit voci suae vocem virtutis. Et quia veri predicatorum in bello spirituali

Somente os que combatem e resistem ao inimigo podem receber a espada do verbo de Deus; “em sinal disto, dá-se ao cavaleiro novo a espada que deve usar contra os inimigos de Deus e da república, mas não contra os súbditos pacíficos e obedientes”.²¹⁸ Ao longo do texto de Espina, percebe-se que a natureza do conflito espiritual contra o diabo é intelectual, pois é a mente e o intelecto que tratam com as coisas espirituais. Tal como se lê em Paulo: “As armas com as quais lutamos não são armas do mundo; ao contrário, elas têm poder divino para destruir fortalezas. Destruímos argumentos e toda pretensão que se levanta contra o conhecimento de Deus, e levamos cativo todo pensamento, para torná-lo obediente a Cristo”.²¹⁹ A armadura da fé tem poder divino para destruir fortalezas, e estas são os argumentos que os hereges levantam contra a igreja de Cristo. É assim que a batalha espiritual é feita, e é para este propósito “toda a armadura de Deus” é concedida.

Espina adverte que o cristão deve vestir a armadura de Deus, sem negligenciar nenhuma peça. Assim, os cristãos estarão firmes contra as ciladas do diabo. Sob a vontade soberana de Deus, os demônios exercem poderes enganadores para cegar as pessoas sobre a verdade divina. A cegueira espiritual somente é removida por meio da luz verdadeira.

A mensagem é clara: o cristão, vestindo a armadura espiritual, e usando as armas espirituais, prepara-se para "conquistar" o mundo para Cristo. A armadura espiritual é, frequentemente, o resultado, ou o acompanhamento de um conflito externo, implicando uma luta contra os inimigos espirituais, assim como contra os adversários humanos. Espina utiliza o sentido figurado de Efésios, do conflito espiritual em que se encontram imersos os cristãos, para obter o que já lhes pertence no plano espiritual. A luta se traduz entre dois poderes: o humano e o divino. O diabo não tem poder, mas usa o que o ser humano lhe outorga quando cede à sua vontade por meio do pecado.

O entendimento da guerra, nesse sentido, ultrapassa o caráter meramente bélico. O discurso adjacente é o de aplicação da lei. Portanto, o esforço em aplicar a lei de Deus para dominar sobre as forças das trevas. A guerra se caracteriza em forçar o inimigo a retroceder e em estender o domínio de Cristo.

singularissimum bellum gerunt et nimium utile in ecclesia dei. Ideo habita armatura fidelium in generali.
FF fol. III v. [tradução nossa]

²¹⁸ EPI, Vol. 8., p. 207

²¹⁹ 2 Cor10:4-5

Mesmo que a guerra justa seja considerada natural – como defendia Aristóteles – e obra da razão – como entendia Cícero –, ainda assim, a finalidade suprema da guerra, isto é, o bem e a justiça, não são estritamente temporais, mas espirituais. O príncipe é responsável pela finalidade mais alta da política: a salvação eterna de seus súditos. A hierarquia política e social é considerada ordenada por Deus e natural. O mundo é um cosmos, uma ordem fixa de lugares e funções que cada ser ocupa e nos quais realiza sua natureza própria. Os seres do cosmos estão distribuídos em graus, e o grau inferior deve obediência ao superior, submetendo-se a ele. Esta lógica argumentativa justifica a guerra contra os inimigos da fé, visto que eles estão fora da ordem social estabelecida, deturpando-a ou mesmo aniquilando-a.

No caso da comunidade política, a hierarquia obedece aos critérios das funções e da riqueza, formando ordens sociais e corpos, ou corporações, que são órgãos do corpo político. Cada um pertence por vontade divina, por natureza e por hereditariedade, a uma determinada ordem, participando harmonicamente na vivificação do corpo. Para que a comunidade seja harmônica é necessário que ela possua o conjunto das virtudes teológicas – fé, esperança e caridade – e o conjunto das virtudes morais e políticas próprias do “bom governo”.

Percebe-se claramente a relação estreita entre teologia e política. O discurso de Álvaro Pais e de Alonso de Espina apresentam as regras de governo concedidas por Deus, e a forma de preparação espiritual necessária para exercê-las e evitar os vícios. Nesse cenário, a Igreja aparece sob forma mística, constituída por sua missão sobrenatural de expandir o reino – usurpado – de Cristo, e, ao mesmo tempo, postulando uma política que representa a ideia sobrenatural que a constitui – a guerra santa contra os inimigos da fé. Este é um dado essencial da teologia-política, pois independentemente das ações da Igreja, ou dos fiéis, ela assume uma forma política própria que influencia a política secular.

A construção do discurso da guerra santa promove uma inovação do léxico jurídico que visa comportar novas realidades sociais e políticas. A própria ortodoxia da igreja se modifica a partir do momento em que novas situações e problemas exigem novas respostas. Velhos paradigmas abrem espaço para novos construtos interpretativos sobre os textos antigos, visando utilizar o discurso da tradição como forma de legitimação jurídica e política para ações no campo social. A própria noção de Guerra

Santa se enquadra nessa perspectiva de inovação do campo semântico jurídico, permitindo que novas realidades sociais encontrem sua legitimação e justificação no Direito – civil e canônico.

A construção imagética da *militia christi* encontra sua razão de ser nesse novo caldo político que vai se formando. O objetivo é claro, além da fundamentação jurídica, há que se construir todo um aparato teológico e bíblico que sustente a ação do soldado de Cristo contra os inimigos da fé. Se no texto bíblico o inimigo é o demônio, no plano físico o próprio Satã utiliza os homens para agir, e é, portanto, contra outros homens que se deve lutar. A guerra metafísica espiritual ganha, então, corporeidade por meio do herege, do infiel e do pagão. O inimigo ganha um rosto, uma face bem desenhada. É função dos soldados de Cristo defender a Igreja Mística, atacada por esses inimigos.

A relação entre essas três esferas – teológica, política e jurídica – se estabelece como forma de propaganda que pretende derrotar o mundo pagão por meio de sua concepção religiosa de salvação espiritual. Os autores cristãos, principalmente os que nos interessam neste momento – Álvaro Pais e Alonso de Espina – continuarão com esta fórmula e em polêmica aberta contra os contraditores que solapavam a estrutura da cristandade. A ficção histórica de resgate da Terra Santa constituiu um tópico entre estes autores que legitimou a ação política contra diferentes povos e, até mesmo, contra cristãos.

CAPÍTULO 2

De armatura verorum praedicatorum: a pregação como instrumento de combate aos hereges

Entre os instrumentos de perseguição aos hereges, um dos mais eficazes é a pregação. Tanto Álvaro Pais quanto Alonso de Espina utilizaram este dispositivo para alcançar seus objetivos teológicos políticos. A maneira como cada um expressou o “ódio” aos hereges não é independente das funções que estes desempenharam na sociedade. A distinção sobre quem são esses inimigos depende de uma multiplicidade de outras estruturas e ideias que possuem significados locais e específicos. O estudo destes significados, sua historicização, situa em seu contexto um discurso mais amplo sobre os hereges, herdado de uma tradição vasta e longa. Se, por um lado, é necessário compreender essa tradição que informa e enforma os discursos produzidos por ambos os autores, por outro lado, devemos relacionar essa tradição discursiva e as enunciações produzidas em um determinado presente, com as relações estabelecidas entre os grupos e as normas vigentes (culturais, religiosas, sociais, econômicas) que estruturam os conflitos que capacitaram Álvaro Pais e Alonso de Espina a interpretá-los sob diversas perspectivas.

O estudo da ação persecutória na Idade Média somente adquire significado quando relacionado aos discursos produzidos – numa relação de retroalimentação. Entretanto, mesmo assim delimitado, a ideia de um “discurso persecutório” requer certas matizações. Tal discurso nada mais era que um entre outros disponíveis, e o ato de invocá-lo não garantia que ele fosse aceito ou que triunfasse sobre os demais. A escolha da linguagem era fruto da proatividade realizada com o intuito de provocar determinados resultados em situações de conflito. Nesse sentido, quando Álvaro Pais e Alonso de Espina firmavam posição sobre as consequências negativas das diferenças religiosas, não expressavam “a realidade”, mas refletiam uma posição/preensão sujeita a trocas e negociações (*disputatio*), que, eventualmente, poderia tornar-se uma força efetiva.

Podemos compreender, então, como os discursos anti-heréticos produzidos por Álvaro Pais e Alonso de Espina estabilizaram as relações entre os diferentes grupos, e porque os atos de perseguição se revestiram de uma forma e não de outra em seus respectivos contextos. Desta forma, seria possível questionar sobre as consequências

dos discursos contra os hereges e os significados discursivos a partir do contexto de sua produção. A perseguição aos inimigos da fé, ainda que aparentemente seja motivada por eventos muito precisos, somente adquire sentido e utilidade para os contemporâneos porque se insere em um contexto de longa duração, fruto da tradição, de conflitividades sociais antigas, da ideologia. A análise dos discursos em um contexto mais alargado ajuda-nos a entender como as tensões religiosas atravessam e são atravessadas por diversos aspectos que alcançam também as estruturas políticas.²²⁰

A pregação, como discurso proferido, não é meramente resultado de um texto escrito estático. O estudo da pregação, portanto, deve levar em conta que o sermão é, em última instância, palavra falada. A pregação é um meio de comunicação e pressupõe uma interação entre pregadores e ouvintes – identidade característica de um fenômeno social. Primeiramente, a pregação configura uma rede de relações e, depois, uma “palavra” ou meio de comunicação, destacando-se a conexão entre pregador-sermão-público.²²¹

A pregação era de grande importância para a economia política e religiosa. Embora não seja possível detalhar aqui a amplitude temática dos sermões medievais, *grosso modo* pode-se observar que a política, a guerra, e, principalmente, o combate aos hereges e infiéis eram temas recorrentes. No que tange às relações entre pregador e ouvintes, buscava-se – não exclusivamente – a conversão e a salvação. A pregação impunha uma relação assimétrica entre orador e ouvintes: entre a eloquência erudita do

²²⁰ “[...] a tônica anti-herética da pregação mendicante é já bastante conhecida, mas nem sempre os historiadores têm percebido nela o sentido político que lhe é peculiar. Em primeiro lugar, porque “heresia” é um termo muito oportuno para classificar e excluir indivíduos e grupos sociais que não se adequam às propostas da maioria social; é uma boa maneira de criar uma tensão interna aos grupos, opondo a visão do grupo dirigente e a visão dos opositores. [...] A dissidência religiosa é um mecanismo de oposição aos discursos predominantes; nesse caso, a heresia está ligada à vida social concreta porque ela é uma resposta social e política que afronta as respostas consideradas corretas”. In: MIATELLO, André Luis Pereira. 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, nº2, jul-dez 2014, p. 125.

²²¹ “Any homily is, of course, framed by a simple and easily discernable positioning of its preacher as a person who has superior power to its audience — at least for the duration of the preaching event. The preacher has the right to the stage, so to speak, has control of the text, and has the authority (usually reinforced by their being blessed before they start to preach) to expound sacred text and to teach and exhort the audience. The scripted voice of the preacher, therefore, is always already more powerful than that of the audience, but the preacher’s voice is meaningless — has no impact; affects and effects nothing — without the presence and cooperation of an audience. This creates an interesting and dynamic interdependency, and also an ongoing tension, as the preacher has to strive continuously to reassert a position, and to manoeuvre the audience into the position the preacher wishes them to assume. Preacherly manoeuvring of an audience might be in the fact of resistance, real or anticipated, and this is what makes preaching dynamic and context-specific: it is never performed in an ideological or social vacuum [...]”. SWAN, Mary. *Constructing preacher and audience in Old English homilies*. In: ANDERSSON, Roger (ed.); SHIEWER, Hans-Jochen (ed.). *Constructing the Medieval Sermon*. Turnhout: Brepols Publishers, 2007, p. 179

pregador e a receptividade do público, a pregação assentava-se entre a oralidade e a escrita.²²²

Era exigido do pregador um conhecimento cada vez mais especializado por meio de longa formação e iniciação ao ofício. Ao pregador era-lhe imposta uma vida praticamente itinerante, visto que idealmente deveria estar apto a pregar nas mais diversas circunstâncias, nos mais distintos lugares e para os mais variados públicos: desde as cortes, universidades, concílios, até nas praças públicas de vilarejos. Tais circunstâncias requerem, assim, uma articulação entre o discurso, o lugar de fala e o público.²²³ Esses elementos possibilitavam o domínio do orador sobre o público, reforçando o seu estatuto de intermediário entre Deus e os homens. Portanto, devido à posição de superioridade, a fala do pregador era carregada de “verdades”. Estas verdades anunciadas, que não eram simples paráfrases das Sagradas Escrituras, enunciavam e sistematizavam os textos bíblicos, tendo por objetivo responder às objeções que poderiam ser formuladas.

Para além da sistematização, o pregador interpretava a palavra divina e adicionava comentários, fosse da própria Bíblia ou de outras fontes que comentavam os textos sagrados. Ao invés de simples oposição entre o oral e o escrito, a pregação torna-se um oxímoro a nossos olhos contemporâneos, pois entrelaça ambas as expressões de forma complexa e dinâmica: o texto bíblico escrito era, ao mesmo tempo, um texto oral; a oralidade da Sagrada Escritura tornava-se uma “nova” escrita à medida que os sermões eram preparados, os quais, por sua vez, tornavam-se fala a ser pronunciada.

O pregador, além de proferir a palavra de Deus, também emitia vozes políticas articuladas à fala religiosa: defesas públicas, apoios e reprovações explícitas, censuras encobertas, etc. Os pregadores são encarregados de missões cívicas e, desse modo, a

²²² O pregador torna-se um intérprete do texto, tornando-se um intermediário entre o texto e os ouvintes que podem ser *illiterati*, difundindo oralmente sua mensagem. Destacamos, portanto, a impossibilidade de separar o texto escrito da oralidade. Desta forma, há um equilíbrio entre a escrita e a oralidade, sem negar, no entanto, a referência ideológica última das Sagradas Escrituras. Para aprofundar o tema conferir: STOCK, Brian. *The Implications of Literacy*. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries. Princeton: Princeton University Press, 1983.

²²³ “[...] livres de uma estreita territorialização do poder pastoral, os frades podiam atuar nos mais diversos setores da cristandade, podiam ir e vir independentemente da vontade dos bispos e senhores locais. Relacionavam-se com toda a sorte de gente, não estabelecendo *a priori* nenhuma preferência pelos setores aristocráticos da sociedade”. In: MIATELLO, André Luis Pereira. *Revista Territórios e Fronteiras*. Cuiabá, vol. 7, nº 2, jul-dez, 2014, p. 120

pregação fomenta e anuncia as transformações históricas de seu tempo, ajudando a instaurar, com seus meios próprios, importantes mudanças políticas.²²⁴

Além de interpretar o mundo e de ser a voz dos textos bíblicos, o pregador formava seu público,²²⁵ por meio de comportamentos sintomáticos a serem controlados: excitação, indiferença, devoção, fervor, hostilidade... Ele interpela o público explicitamente, numa espécie de meta-enunciação, objetivando induzir uma determinada interpretação e reação. Obviamente, que não podemos afirmar que o pregador conseguia realizar seus objetivos de forma total, uma vez que ele não controla as reações e as interpretações daqueles que o ouvem.

A pregação não visa apenas descrever uma realidade (mesmo que sobrenatural), mas fazer agir sobre o mundo, provocar mutações, emoções, crenças, reações – a pregação era, portanto, dotada de uma necessidade de “eficácia”.²²⁶ Conforme Cesalli, a pregação não era um objeto sensível qualquer, pois “a metalinguagem teológica utilizada é recheada de alocações de poder para palavras que outros objetos sensíveis não possuem”.²²⁷ A sua eficácia reside na coexistência de dois modelos explicativos: por um lado, as fórmulas utilizadas pelo pregador são portadoras de um poder operativo de origem sobrenatural – em última análise, as fórmulas utilizadas pelo pregador são, elas mesmas, motores da ação e seu poder é, de certa forma, material; por outro lado, a eficácia explica-se por um pacto de assistência estabelecido entre Deus e os homens – o poder operativo do discurso não é material, mas relacional porque ele é sustentado pela instituição divina.²²⁸

²²⁴ Cf. MIATELLO, André Luis Pereira. Quando o pregador ensina a governar: a literatura política dos frades Mendicantes nos reinos ibéricos (séc. XIII). *Diálogos Mediterrâneos*, nº 5, nov., 2013, p. 94-117.

²²⁵ The second [...] aspect of medieval preaching is its performativity. This is a concept whose origins lie in linguistic work on the effect of speech acts. It was subsequently developed by cultural and queer theorists to provide a way of interpreting performative acts, which include things spoken and written. This work has shown how performative acts create the identities of their performers and their receivers by appealing to and acting out already-familiar authoritative categories of identity, and thus shoring these up and renewing them. SWAN, Mary. *Op. cit.* p. 178

²²⁶ Plusieurs éléments du contexte medieval qui est celui de l'élaboration d'une société chrétienne concourent à façonner de manière particulière l'efficacité reconnue à la parole. Les rituels y contribuent fortement : qu'ils soient religieux, sociaux ou politiques, ils font l'objet de prescriptions normatives et sont soumis à des conditions précises de définition et de validation. Ces rituels sont toujours « multidimensionnels », [...] incluant paroles, actions, objets, personnes, textes, images, musique, senteurs, lumières, dans des temps et lieux bien déterminés. In : CATACH-ROSIER, Irène. *Le pouvoir des mots au Moyen Âge. Diversité des pratiques et des analyses.* p. 11

²²⁷ CESALLI, Laurent. Faut-il prendre les mots au mot ? Quelques réflexions logico-sémantiques sur le pouvoir des mots. p. 24. In : BÉRIOU, Nicole ; BOUDET, Jean-Patrice ; ROSIER-CATACH, Irène. *Le pouvoir des mots au Moyen Âge.* Turnhout : Brepols, 2014.

²²⁸ *Idem.* A autora parte da análise do poder das palavras vinculado aos sacramentos, mas a mesma lógica pode ser estendida à pregação, visto que ambas partem de uma “palavra sagrada” autorizada pela Igreja

O poder da pregação reside, de forma explícita, na metalinguagem utilizada pelos pregadores. Frequentemente, eles utilizam escritos ou termos que são adicionados ao discurso, alterando o seu valor semântico. É devido a esta habilidade discursiva que se define a pregação como um *officium*. O discurso proferido pelo pregador não caracteriza uma ação, mas sim a realização do discurso.

Entrando no mérito do pregador, Boaventura também fala em *officium praedicationis* [...], e, ao mesmo tempo, fala em *auctoritas officii* e chama o pregador de *legatus missus a Deo*. [...] Ora, o pregador apresenta-se como dotado de um mandato divino que lhe comissiona não só parte da autoridade fundacional da própria *Ecclesia*, como lhe reveste com as insígnias de Cristo, isto é, o amor para com os homens. [...] o pregador procura mostrar que Cristo exerce o domínio sobre a sua Igreja por ser “ela o lugar da salutar erudição que ilumina o intelecto” e assim, por meio dos pregadores, os leigos, isto é, “aqueles que desconhecem as palavras divinas”, são instruídos e mobilizados a tomar parte no processo de pôr em prática aquilo que escutam [...]. Mais uma vez, o mesmo percurso: da interioridade para a vida pública; a construção de um “eu” cristão acontece na construção da própria comunidade, o que implica uma ética, uma moral, uma política [...].²²⁹

Como destaca Cesalli, considerar a pregação “pela pregação”, como se o ato fosse portador de um poder *per se*, é desconsiderá-lo como dispositivo portador de uma significação convencional, cuja eficácia depende, no fim das contas, dos atos e intenções dos pregadores e ouvintes. Atribuir, literalmente, um poder à pregação – como o mais fundamental, o de *significação* – é como se tentássemos descrever a pregação a partir do “comportamento” dos sermões escritos que nos chegam, enquanto memória, esquecendo que a *praedictio* é, em primeiro lugar, um discurso pronunciado pelos pregadores aos ouvintes.²³⁰ O discurso é entendido como produto do espírito humano, uma imagem. A metalinguagem discursiva deriva de uma intencionalidade operada pelo pregador.

Ainda conforme Cesalli, atribuir à pregação uma ação semântica de significação é acidental. Se é necessário reconhecer um poder próprio à pregação este seria o de auxiliar em um processo que lhe escapa: o pregador utiliza um certo discurso para produzir sentidos (significar) e o ouvinte utilizar-se-á desse mesmo discurso proferido

que visa agir sobre o mundo. Em última instância, ambas partem da mesma autoridade sobrenatural e jurisdicional.

²²⁹ MIATELLO, André Luis Pereira. *O pregador e a sociedade local*. Op. Cit. p. 117

²³⁰ Conforme Skinner, “não devemos pensar de forma isolada quando se trata “dos significados das palavras”. Devemo-nos, pelo contrário, concentrar no uso a que estão sujeitos no contexto de determinados jogos de linguagem e, mais genericamente, no interior de certas formas de vida”. In: SKINNER, Quentin. *Visões da Política*. Algés: DIFEL, 2002, p.145.

para apreender um significado.²³¹ Entende-se, portanto, que a pregação vincula-se aos atos específicos dos pregadores e dos ouvintes, atos distintos de simplesmente pronunciar um discurso e de compreendê-lo: significar, hierarquizar os conceitos, ou ainda assignar a sua existência são, ao mesmo tempo, um poder que remonta, primordialmente, aos sujeitos que comunicam e, apenas subsidiariamente, ou instrumentalmente, ao texto escrito (sermão/discurso) que estes sujeitos colocam a serviço de suas intenções.²³² Em suma, o poder dos sermões está ligado às intenções daqueles que os pronunciam.

A outra parte do problema está ligado à recepção desses discursos. Os efeitos da pregação, em contraste com as performances dos pregadores, são difíceis de captar e analisar. Podemos comprovar a existência de uma estrutura repetitiva nos sermões, provavelmente devido aos vários manuais produzidos ao longo da Idade Média, mas, pouquíssimas informações sobre a recepção desses mesmos sermões proferidos pelos pregadores como “atividade ritual”, formadora da comunidade. Uma forma de tentar resolver esse problema é analisar os pregadores e a sua produção discursiva em seu contexto social e político. As ações/reações resultantes/indutoras dos sermões são mais fáceis de compreender, ao compararmos os discursos com outras fontes da época.²³³

É improvável que consigamos reconstruir como o público recebeu um determinado sermão. No entanto, podemos estudar as formas particulares de pregação e o que poderia ser chamado de "ofício da pregação" em períodos específicos. Isso se mostra mais fácil para fenômenos como a pregação contra as heresias nos séculos XIV e XV, onde seu contexto (as perseguições aos hereges), seus mecanismos (patrocínio papal e monárquico), seus principais praticantes e seus resultados são mais facilmente localizáveis. A eficácia da pregação reside no centro de um ideal de construção social e

²³¹ CESALLI, Laurent. *Op.cit.* p. 38.

²³² Car, ici, il ne s'agit pas seulement de ce qui constitue l'environnement linguistique immédiat de l'énoncé considéré (ce qui le précède et ce qui le suit). Il s'agit, ici, de la situation d'énonciation qui nous oblige (que l'on soit en position d'interlocuteur, de lecteur ou même d'analyste) à nous interroger sur l'identité de celui qui parle (...) et sur la finalité de l'échange qui détermine l'enjeu de signification de l'échange langagier. En outre, il nous faut mobiliser un savoir de référence qui n'est pas seulement celui contenu dans les systèmes linguistiques, mais aussi celui contenu et véhiculé par un ensemble de discours qui ont été produits par le groupe social auquel appartient le sujet parlant. (...) L'activité langagière des êtres sociaux ne mobilise pas seulement une mémoire linguistique, elle mobilise également une mémoire situationnelle et discursive. In: CHARAUDEAU, Patrick. *Sémantique de la langue, sémantique du discours*. Actes du colloque en hommage à Bernard Pottier. Disponível em: <http://www.patrick-charaudeau.com/Semantique-de-la-langue-semantique.html> acesso em: 17/mai/2018 às 18:02. CESALLI, Laurent. *Op.cit.* p. 40

²³³ THOMPSON, Augustine. From texts to preaching: retrieving the medieval sermon as an event. In: MUESSIG, Carolyn (ed.). *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*. Leiden-Boston-Köln: Brill, 2002, p. 19.

de organização política da sociedade cristã. Ela não se constitui como tal apenas pelo fato de ser proferida por especialistas, mas também pela consciência de que, sob certas condições, as palavras podem se tornar ações e, portanto, atos políticos. A pregação, como ato político, inscreve-se, portanto, no interior das instituições.

Propomo-nos a analisar a profissionalização da pregação e a forma como a sua institucionalização se relaciona com a perseguição aos hereges. Para tanto, partiremos da literatura polemista, dos tratados contra as heresias, especificamente as obras de Álvaro Pais (séc. XIV), “*Colírio da fé contra as heresias*” e “*Estado e pranto da Igreja*”, e de Alonso de Espina (séc. XV), “*Fortalitium Fidei*”, legislação régia e canônica. Esses textos permitem compreender vários aspectos da pregação. Ambos os autores foram treinados na teologia escolástica, a qual lhes forneceu as ferramentas essenciais para o conteúdo de suas obras. Quando, por exemplo, o fluxo de ideias revela que eles se apoiavam em Agostinho, Alain de Lille ou Tomás de Aquino, podemos examinar as mudanças introduzidas para acomodar a teologia formal à exortação pastoral. Estas obras também iluminam o contexto institucional da pregação permitindo-nos identificar as obrigações dos pregadores ativos na comunidade. Elas também revelam o contexto social e político e as atitudes em relação à pregação. Desta forma, fundamentando-se em temáticas bíblicas, ambos evocavam a força de uma autoridade inquestionável, visando excitar a população a lutar contra os inimigos da fé.

Para os dois frades franciscanos, a pregação tinha por função construir e assegurar a crença verdadeira por oposição a uma religiosidade falsa, caracterizada, fundamentalmente, pelas heresias. Objetivava-se a afirmação de um modelo de sociedade na qual os elementos religiosos e políticos são indissociáveis. A educação pela pregação inscrevia-se num quadro do exercício de uma autoridade hierárquica, onde a palavra proferida constituía um meio fundamental de difusão do conhecimento religioso e dos costumes “autorizados”. Sendo assim, Álvaro Pais e Alonso de Espina visavam manter a ordem “natural” da sociedade. O herege, em suas obras, aparece como aquele que põe em risco a ordem da sociedade, e a urgência de eliminá-lo acabava por se tornar legítima.

Como instrumento teológico, a tarefa do pregador era dar uma “explicação” do Evangelho. Isto implicava articular o pensamento exegético sobre os textos escriturários constituído como referência principal dos sermões. Como instrumento pastoral, objetivava promover uma compreensão mais profunda, uma apreciação mais justa das práticas e crenças religiosas comumente acolhidas por uns ou contestada por outros. A

educação moral e espiritual é, portanto, o complemento indispensável que decorre desses discursos de verdade.

Tendo em vista a reivindicação de competências sobre o plano retórico, a pregação deve ser reservada aos *litterati* e à sua formação especializada. O problema reside no fato de que o alargamento da participação política dava acesso, na cena pública, a sujeitos que não tinham estudos regulares, e que a estas pessoas sem doutrina atribuíam-se marcas de eloquência religiosa.

No aspecto político, a pregação torna-se o instrumento por excelência de propaganda política e religiosa. A *ars praedicandi* é fruto de um sistema de governo político/religioso. Para que possamos compreender a eficácia da pregação, seu papel mobilizador e a capacidade de articulação política, não devemos nos preocupar, unicamente, com a gênese das ações persecutórias, com o como e quando a pregação surgiu e se desenvolveu e os atos de violência por ela engendrados. Devemos situar o estudo deste dispositivo em um contexto mais amplo, de produção de significados, que ultrapassa os limites temporais e geográficos, ou seja, que se configura como tradição. E mais além, destacar que essa tradição sempre será ressignificada conforme as necessidades evocadas pelo presente dos sujeitos históricos.²³⁴

2.1 A *Ars praedicandi* e o ofício do pregador

A pregação medieval é a herdeira da retórica antiga, visto que as obras teóricas que fundam a *ars praedicandi*²³⁵ voltavam-se, principalmente, para a arte da oratória. Podemos dizer que a *ars praedicandi* centra-se no arranjo das partes que constituem o sermão. Sua preocupação não é a estética, nem mesmo a persuasão, mas a exegese; método que permite definir um objetivo por meio da escolha de um tema escriturário, procedendo à sua divisão, análise e interpretação. Trata-se, sobretudo, de um discurso pedagógico, centrado em considerações religiosas, dogmáticas ou teológicas, morais ou

²³⁴ LENCLOUD, Gérard. *Op.cit.* p. 251.

²³⁵ “First some definitions: the term *ars praedicandi* refers to the new rhetoric of preaching which developed in the Middle Ages and drew from a variety of ancient sources, Jewish and classical. The term also refers to the theoretical and practical manuals that were prepared for the instruction of preachers and were supplemented by a variety of ancillary treatises and materials that taken together formed a “rhetorical system” that met the needs of the preachers of the high and late Middle Ages”. ROBERTS, Phyllis B. *The ars praedicandi and the medieval sermon*. In: MUESSIG, Carolyn (org). *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002, p. 41

espirituais,²³⁶ e em outros temas fundamentais da vida cristã, como a política. Sendo assim, o pregador é um artesão da Palavra, no sentido teológico, e da palavra, no sentido retórico, que casa a palavra do homem com a palavra sagrada. A pregação constitui-se, portanto, como ofício. Um termo de fundamental importância para o estudo da pregação na Idade Média é “*ordo*”. A pregação relaciona-se, diretamente, com o ordenamento e a representação cristã, enraizada nos usos e legitimada por meio de modelos escritos, numa relação entre a tradição e um saber-fazer elaborado.

Lidamos, portanto, com um gênero literário e discursivo particular.²³⁷ O ofício da *ars praedicandi* refere-se ao trabalho da pregação, e apresenta-se como um tratado que descreve e provê orientação – em outras palavras fornece a técnica (*ars*) – para a atividade do pregador. Para tanto, ela engloba uma multiplicidade de aspectos, incluindo a vida moral do pregador e o estudo, sua articulação e gestos enquanto prega, e a forma concreta do sermão.

A pregação e, por antonomásia, o pregador, ocupam lugar privilegiado, sobretudo, pelo fato de o ofício ter sido legado por Cristo a seus apóstolos. Álvaro Pais, no *Estado e Pranto da Igreja*, argumenta que a difusão e o crescimento da Igreja, desde os tempos apostólicos, ocorreu por meio da pregação: “está patente no facto dela não ter crescido pelas armas, nem pelo poder civil, e também não por artes mágicas, como disseram certos hereges (...), mas pela pregação”. Ainda acrescenta que os apóstolos “não eram sábios da sabedoria do mundo, mas ignorantes” e, no entanto, prevaleceram sobre os sábios pois pregaram a verdade, o Cristo que, sendo Verbo Criador, foi crucificado na carne e ressuscitado.²³⁸

Nesse sentido, Alonso de Espina preocupa-se em esclarecer que “a pregação é a instrução manifesta e pública dos costumes e da fé e que serve para a formação dos

²³⁶ “Preachers needed a forma praedicandi which outlined the choice of theme and various subdivisions of the sermon according to certain conventional rules. The preaching manuals, whose numbers steadily increased in the course of the thirteenth and fourteenth centuries, became indispensable guides to the preaching art”. *Idem*.

²³⁷ “Preliminarmente, convém esclarecer que o termo “sermão” é bastante polissêmico: o termo ‘serão’ tanto pode indicar a natureza especificamente sacra e litúrgica de um discurso público, quanto o momento concreto em que este discurso sacro era proferido, em geral, por um clérigo; mas também sermão pode ser o título dado para um gênero de texto, muito comum desde a Antiguidade cristã, que registra o conteúdo de um discurso sacro proferido segundo o calendário litúrgico ou momentos particulares da vida comunitária. O ato de proferir um sermão, isto é, sua enunciação oral, também é chamado de pregação (em latim, *praedicatio*) que se regia por preceptivas oratórias identificáveis numa precisa arte de pregar (*ars praedicandi*). In: MIATELLO, André Luis Pereira. A política dos sermões ou os sermões na política: a pregação nas cidades comunais da Baixa Idade Média. *Diálogos*. Vol. 21, n. 1, 2017, p. 103

²³⁸ PAIS. EPI, vol. III, p. 147.

homens, que procede da senda das razões e da fonte das autoridades”.²³⁹ Essa é a verdadeira armadura dos soldados de Cristo que é “como fogo ardente e como um martelo que moi pedras”,²⁴⁰ visando “extirpar os erros” e “increpar os crimes”.²⁴¹ Percebemos que Espina segue a tradição lileana, e que sua definição de sermão deriva da obra *Summa de arte praedicatoria*, escrita no fim do séc. XII por Alain de Lille. A precisão segundo a qual a pregação tem lugar “*in manifesto*” é um eco dos violentos ataques dos quais faz parte o objeto da pregação contra os hereges em várias passagens da *Fortalitium Fidei*: “Ademais, se fosse oculta a pregação seria suspeita (...) por certo, tal predicação pareceria cheirar a ensinamentos heréticos”.²⁴² Conforme Espina, nas reuniões realizadas pelos hereges a pregação é realizada em segredo pois, assim, é mais fácil enganar os ouvintes.

Nas *Siete Partidas* de Alfonso X, encontramos argumentação semelhante à de Alain de Lille e de Alonso de Espina:

Otrosi debe catar el lugar o há de pedricar, ca la pedricacion débela facer en la iglesia ó en otro lugar honesto, et ante todos et non apartadamente por las casas, porque non nazca ende sospecha de heregía contra los que pedricasen nin contra aquellos que oyesen.²⁴³

O aspecto público da pregação, para além da dimensão religiosa, revela também seu alcance político. Ao destacar o aspecto educacional da pregação, evidencia-se a aproximação da *praedicatio* à doutrina, cuja finalidade é ensinar por meio de uma metodologia. Neste sentido, “a pregação ensina os parâmetros do viver e o conteúdo do crer, em correspondência com a divisão da teologia e segundo seus pressupostos, ou seja, conhecer as regras da moral que emanam do pensamento divino”.²⁴⁴

A pregação tinha por objetivo “orientar as condutas”, constituindo singular instrumento de poder, de disciplinamento da consciência e dos comportamentos morais e religiosos dos fiéis. Neste sentido, a pregação foi uma ferramenta de particular eficácia e de grande repercussão, não somente como veículo de controle da opinião

²³⁹ “...quod predicatio est manifesta et publica morum instructio et fidei et hominum informationi deserviens, ex rationum semita et auctoritatum fonte procedens”. FF fol. III v. [tradução nossa]

²⁴⁰ “(...) quase ignis ardens et quase malleus conterens petras”. FF fol. III v. [tradução nossa]

²⁴¹ “(...) crimina increpanda (...)”. FF fol. III v. [tradução nossa]

²⁴² “Si etiam occulta esset predicatio suspiciosa esset (...) immo talis predicatio videretur redolere herética dogmata”. FF fol. III v. [tradução nossa]

²⁴³ Alfonso X. *Siete Partidas*. Título 5, Lei 43, Tomo I. Madrid: Imprenta Real, 1807, p. 228

²⁴⁴ MIATELLO, André Luiz Pereira. A política dos sermões ou os sermões na política: a pregação nas cidades comunais da Baixa Idade Média. In: *Diálogos*, v. 21, n. 1, 2017, p. 100.

pública, mas, sobretudo, de doutrinação e de transformação das condutas sociais e individuais.²⁴⁵

Em uma sociedade onde o acesso aos estudos era extremamente limitado, as formas de ensinamento recaíam, em geral, nas famílias que deveriam ensinar um conjunto de valores, crenças e comportamentos necessários à integração social dos indivíduos; na Igreja com seus objetos, rituais e imagens que saturavam o tempo e o espaço de referências cristãs e, não poderíamos deixar de destacar, a pregação – que ensinava de maneira mais imediata por meio dos textos das Sagradas Escrituras que eram comunicados por meio da palavra – o *verbum*.²⁴⁶ No entanto, os teólogos medievais defendiam que a pregação

Deve ser pública porque não deve ser exposta a um, mas a muitos de tal maneira que se somente fosse exposta a um não seria pregação, mas ensino. Esta é a diferença entre a pregação e o ensino, porque a pregação é aquela instrução que se faz para muitos e de forma manifesta para a instrução dos costumes. O ensino, no entanto, é o que é feito por muitos, ou por um, para a erudição da ciência.²⁴⁷

Essa distinção encontra-se já nas Sagradas Escrituras, entre a pregação e o ensino, o mestre e o pregador. Não necessariamente haverá uma separação entre as *personas* que exercem esse *oficium*. Em Mateus (4:23) está escrito que "Jesus percorria toda a Galiléia, ensinando nas suas sinagogas, pregando o Evangelho do Reino, curando todas as doenças e enfermidades entre o povo." Na vulgata latina os termos utilizados são "*docens in synagogis*" e "*praedicans evangelium regni*". As duas expressões são mais bem entendidas como extremos de um espectro, e não como antagônicas. Contudo, por mais que se pontue a diferença, o certo é que estes termos acabem sendo intercambiáveis no léxico dos pregadores.

Conforme a hermenêutica medieval, a pregação possui um sentido quádruplo, sendo o quarto sentido a soma e a realização dos outros três. O primeiro é o *sensus literalis* (ou o sentido histórico), pelo qual "a pregação é a instrução pública e manifesta dos costumes e da fé". O segundo é o *sensus allegoricus* (ou cristológico), onde a pregação é a manifestação do *verbum incarnatus* que "procede das senda das razões e

²⁴⁵ *Idem*.

²⁴⁶ BÉRIOU, Nicole. Um mode singulier d'éducation. La prédication aux derniers siècles du Moyen Âge. *Communications*. Paris, 2002, vol. 72, p. 113.

²⁴⁷ Publica debet esse quare non uni sed pluribus proponenda si enim tantum uni proponetur non esset predicatione sed doctrina. Hec est enim differentia inter predicationem et doctrinam quare predicatio est illa instructio que pluribus fit et in manifesto et ad morum instructionem. Doctrina vero que a pluribus vel uni fit ad scientie eruditionem. FF fol. III v. [tradução nossa]

da fonte das autoridades”, que é o próprio Cristo. O terceiro é o *sensus tropologicus* (ou o sentido moral), que “serve à formação dos homens” e oferece “a formação dos costumes”. Por fim, o quarto é o *sensus anagogicus* (ou teleológico), que coroa os outros três, onde “a pregação persegue o conhecimento das coisas divinas”.²⁴⁸

É interessante notar que, neste último sentido, a interpretação de Alonso de Espina conflui com a explicação de Alain de Lille :²⁴⁹

A pregação, em efeito, já instrui acerca das coisas divinas, a qual é significada por meio dos anjos que ascendem, acerca das coisas humanas, a qual é significada pelos que descendem na escada de Jacó Gen. XXVIII. Em efeito, os anjos que ascendem e descendem são os pregadores que, ainda que ascendam, então predicam coisas celestes; descendem quando pelas coisas morais se cinformam a coisas inferiores.²⁵⁰

Alain de Lille entende que “por esta escada se deduz o progresso do homem católico que é instruído desde o início da fé até a consumação como homem perfeito”. A alegoria utilizada para explicar o sentido anagógico da pregação demonstra que a escada representa o progresso moral e intelectual. Conforme a glosa ordinária, os anjos ascendentes e descendentes na escada são os evangelistas e os pregadores (*angeli per scalam ascendentes, et descendentes Evangeliste sunt, et predicatorum Christi*²⁵¹) que ascendem ao buscar as coisas divinas e descendem para ensinar aos homens, em sinal de que a pregação pressupõe que o crer fosse seguido de um fazer.

Desta forma, compreende-se a pregação como caminho que parte da exegese e da teologia dirigido a todas as gerações e indivíduos, situando-se em um tempo sagrado no qual são abolidas as fronteiras entre passado, presente e futuro. O papel central é a tropologia, que não é somente a aplicação moral da pregação, mas sobretudo a atualização da exegese e da teologia conforme as necessidades de cada época.

²⁴⁸ Cf. FERNANDES, Marcos Aurélio. Filosofia, retórica e arte da pregação: um estudo sobre São Boaventura e a “*Ars Concionandi*”. *Scintilla*. Curitiba, v. 14, nº1, jan/jun 2017, p.77-96. NASCIMENTO, Sidnei Francisco. Origines, alegoria, exegese: a procura de uma hermenêutica e de um método investigativo. *Peri*. Vol. 9, nº 01, 2017, p. 64-80.

²⁴⁹ “For preaching sometimes teaches about holy things, sometimes about conduct. This is what is meant by the angles ascending and descending. Preachers are the ‘angels’, who ‘ascend’ when they preach about heavenly matters, and ‘descend’ when they bend themselves to earthly things in speaking of behavior”. In: Alan of Lille. *The art of preaching*. Michigan: Cistercian Publications, 1981, p. 17-18.

²⁵⁰ *Predicatio enim nunc de divinis instruit, quod significatur per angelos ascendentes, nunc de humanis quod significatur per descendentes in scela Iacob Gen. XXVIII. Angeli enim ascendentes et descendentes sunt predicatorum qui tunc ascendunt dum celestia predicant, descendunt quando per moralia se inferioribus conformant.* FF fol. IV r. [tradução nossa]

²⁵¹ CONCEIÇÃO, Manoel Fr. *Escolade de penitencia e flagella de viciosos costumes*. Lisboa: Oficina Antonio Galhardo, 1763, p. 38.

Compreende-se, então, a importância acordada ao sentido literal, à história, porque se trata de uma abordagem que se apropria de uma realidade histórica para revivê-la.

A pregação tem, portanto, um objetivo ambicioso: dissipar as trevas do pecado e das heresias, difundir a clareza da doutrina cristã. As grandes articulações são enunciadas com simplicidade, visando inculcar, ao mesmo tempo, uma ortodoxia e uma ortopraxia. Desta forma, pensamos que será preciso repensar uma certa imagem que se propagou na historiografia de que o ensinamento religioso não alcançava realmente o povo, devido, por exemplo, à dificuldade de compreender. Ao contrário, os pregadores usavam a linguagem comum.

A primeira missão dos pregadores consistia, evidentemente, em impor aos fiéis os conteúdos essenciais do dogma e da moral. O cristianismo medieval apresentava um discurso global sobre Deus e o Além, a origem do universo, sua ordenação e história. Também forjou um tipo de homem em conformidade com essa visão de mundo; um *homo christianus* que talha suas condições de existência. A ortodoxia, o pensar-direito sobre a vida, a morte, o além, requer, a título de prolongamento lógico, a ortopraxia, o agir-direito, o bom comportamento, o bom governo de si mesmo.

Tal forma de ensinamento das massas difunde-se ao longo da Idade Média, como testemunha Santo Agostinho, já no século IV; Cassiodoro (séc. VI), Isidoro (séc. VI-VII), Alcuíno (séc. VIII), entre outros, a institucionalizam. No século XII essa pedagogia adquire especial importância no combate às heresias, e cresce vigorosamente no século XIII com as ordens mendicantes. O IV Concílio de Latrão, em 1215,²⁵² fixa os objetivos principais da pregação: atacar a heresia, afirmar a fé católica, extirpar os vícios e semear as virtudes numa perspectiva de salvação. A propaganda herética

²⁵² Among the various things that are conducive to the salvation of the christian people, the nourishment of God's word is recognized to be especially necessary, since just as the body is fed with material food so the soul is fed with spiritual food, according to the words, man lives not by bread alone but by every word that proceeds from the mouth of God. It often happens that bishops by themselves are not sufficient to minister the word of God to the people, especially in large and scattered dioceses, whether this is because of their many occupations or bodily infirmities or because of incursions of the enemy or for other reasons-let us not say for lack of knowledge, which in bishops is to be altogether condemned and is not to be tolerated in the future. We therefore decree by this general constitution that bishops are to appoint suitable men to carry out with profit this duty of sacred preaching, men who are powerful in word and deed and who will visit with care the peoples entrusted to them in place of the bishops, since these by themselves are unable to do it, and will build them up by word and example. The bishops shall suitably furnish them with what is necessary, when they are in need of it, lest for want of necessities they are forced to abandon what they have begun. We therefore order that there be appointed in both cathedral and other conventual churches suitable men whom the bishops can have as coadjutors and cooperators not only in the office of preaching but also in hearing confessions and enjoining penances and in other matters which are conducive to the salvation of souls. If anyone neglects to do this, let him be subject to severe punishment. Disponível em: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1215-1215_Concilium_Lateranum_III_Documenta_Omnia_EN.pdf acesso em: 12/ago/2018.

deveria ser combatida pela reafirmação dos artigos de fé consagrados no primeiro cânone do Concílio.²⁵³ Havia a necessidade urgente de religiosos teologicamente competentes para combater as heresias.

A ligação entre a pregação e a saúde da Igreja foi articulada no décimo cânone do IV Concílio de Latrão. Uma igreja saudável e vigorosa deveria ser nutrida pela difusão das Escrituras. Os bispos eram obrigados a nomear homens adequados para o ofício de pregação, delegados para visitar as igrejas que lhes eram confiadas. Tais clérigos deveriam edificar os fiéis pela palavra e pelo exemplo; a catedral e as igrejas conventuais deviam fornecer homens adequados para ajudar os preladados nesse ministério. Assim como os bispos precisavam ser teologicamente preparados e argutos, o mesmo se exigia de seus colaboradores. Álvaro Pais fornece abundantes exemplos de sacerdotes que não conseguiram atingir esses padrões e foram repreendidos por seus vícios:

²⁵³ We firmly believe and simply confess that there is only one true God, eternal and immeasurable, almighty, unchangeable, incomprehensible and ineffable, Father, Son and holy Spirit, three persons but one absolutely simple essence, substance or nature. The Father is from none, the Son from the Father alone, and the holy Spirit from both equally, eternally without beginning or end; the Father generating, the Son being born, and the holy Spirit proceeding; consubstantial and coequal, coomnipotent and coeternal; one principle of all things, creator of all things invisible and visible, spiritual and corporeal; who by his almighty power at the beginning of time created from nothing both spiritual and corporeal creatures, that is to say angelic and earthly, and then created human beings composed as it were of both spirit and body in common. The devil and other demons were created by God naturally good, but they became evil by their own doing. Man, however, sinned at the prompting of the devil. This holy Trinity, which is undivided according to its common essence but distinct according to the properties of its persons, gave the teaching of salvation to the human race through Moses and the holy prophets and his other servants, according to the most appropriate disposition of the times. Finally the only-begotten Son of God, Jesus Christ, who became incarnate by the action of the whole Trinity in common and was conceived from the ever virgin Mary through the cooperation of the holy Spirit, having become true man, composed of a rational soul and human flesh, one person in two natures, showed more clearly the way of life. Although he is immortal and unable to suffer according to his divinity, he was made capable of suffering and dying according to his humanity. Indeed, having suffered and died on the wood of the cross for the salvation of the human race, he descended to the underworld, rose from the dead and ascended into heaven. He descended in the soul, rose in the flesh, and ascended in both. He will come at the end of time to judge the living and the dead, to render to every person according to his works, both to the reprobate and to the elect. All of them will rise with their own bodies, which they now wear, so as to receive according to their deserts, whether these be good or bad; for the latter perpetual punishment with the devil, for the former eternal glory with Christ. There is indeed one universal church of the faithful, outside of which nobody at all is saved, in which Jesus Christ is both priest and sacrifice. His body and blood are truly contained in the sacrament of the altar under the forms of bread and wine, the bread and wine having been changed in substance, by God's power, into his body and blood, so that in order to achieve this mystery of unity we receive from God what he received from us. Nobody can effect this sacrament except a priest who has been properly ordained according to the church's keys, which Jesus Christ himself gave to the apostles and their successors. But the sacrament of baptism is consecrated in water at the invocation of the undivided Trinity -- namely Father, Son and holy Spirit -- and brings salvation to both children and adults when it is correctly carried out by anyone in the form laid down by the church. If someone falls into sin after having received baptism, he or she can always be restored through true penitence. For not only virgins and the continent but also married persons find favour with God by right faith and good actions and deserve to attain to eternal blessedness. *Idem.*

A Igreja chama muitas vezes de amigos àqueles que julga companheiros na fé, mas eles enganam-na, porque corrompem a fé, ou escondendo a heresia no seu íntimo, ou rompendo em heresia aberta. Também a enganam os maus católicos, mormente os constituídos em poder e nos quais a Igreja muitas vezes confia como amigos. Porém, estes tais são inimigos, e, o que é pior, então enfurecem-se mais cruelmente, quando os sacerdotes e os anciãos são consumidos pela fome do verbo de Deus, pois visando os lucros da vida carnal buscam mais o alimento da vida animal que o da vida do céu. (...) dentro da Igreja os sacerdotes desprezam o nome do Senhor e oferecem, quanto a si, o pão manchado, pois abeiram-se do altar indignamente e assumem o sacerdócio dando presentes.²⁵⁴

O pregador assenta sua autoridade em suas ações e palavras. Alonso de Espina sublinha esse aspecto ao afirmar a existência de 3 tipos de pregação: a primeira, por meio da palavra; a segunda, pela escrita; e a terceira, por ações.²⁵⁵ O pregador é um espelho de Cristo, mediando a Palavra, a autoridade das Escrituras a partir de uma posição completamente incorporada; no entanto, como Adão - e não como Cristo -, ele continua na condição de ser caído, suscetível, como seus fiéis, à salvação e ao pecado. Os problemas levantados pela condição dúplice do pregador há muito eram reconhecidos e discutidos nos manuais de pregação. Por exemplo, Álvaro Pais lida, igualmente, com a maneira pela qual o bom exemplo reforça a pregação, e o mau enfraquece sua eficácia, sobretudo quando se torna público: “o povo que carece do leite da consolação e pede o pão da doutrina devido à falta de bom exemplo, instrução e correção dos prelados, é levado para o cativeiro dos vícios e demónios, pois não tem dirigentes que o defenda”.²⁵⁶

Em comum com essas preocupações, a I Partida, de Alfonso X, também disserta sobre essas questões. No código legal, a autoridade do pregador reside sobre uma base dual: ações e palavras.

*Demostradores et pedricadores de la fe de nuestro señor Iesu Cristo deben ser los perlados mayores, pues que tienen lugar de los apóstoles; et el enseñamiento et la pedricacion dellos há de ser em dos maneras, la una de fecho et la otra de palabra. Ca asi cuenta la sancta Escripura, que nuestro señor Iesu Cristo primeiramente comenzó de facer, et despues á enseñar.*²⁵⁷

Percebemos a preocupação do legislador com o ofício do pregador, o que nos leva a destacar a dimensão política da pregação, já que se apela à colaboração das

²⁵⁴ EPI, vol. IV, p. 133.

²⁵⁵ “Et sunt predicationis tres species una que est verbo, de qua Mar. ul. Predicate evangelium omni creature, alia scripto, unde apostolus dicit se predicasse corinthiis quando eis epistolas scribit. Alia est in facto, unde dicit Greg. Omnis Christi actio mostra est instruction”. FF fol. IV v.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 95.

²⁵⁷ Alfonso X. Siete Partidas. *Op. Cit.* p. 226

autoridades seculares, sobretudo através da legislação. Sendo assim, é possível interpretar essa preocupação como uma tentativa de reformar os costumes da sociedade que se traduziu em uma série de atos legais concretos.

A *ars praedicandi* objetivava pregar para vários tipos de audiências: soldados, doutores, prelados, mulheres... Da mesma forma, o conteúdo era também diverso, alcançando a conduta moral do pregador e a forma de pregar. O pregador trabalha para criar um senso de comunidade com sua audiência por meio das disciplinas constitutivas da *ars praedicandi* e, muitas vezes, gerar um sentimento de participação no ato da pregação.

Os pregadores usam diferentes formas para se dirigirem aos ouvintes, denunciando, por exemplo, as condições “deploráveis” do meio em que vivem, visando a estabelecer uma empatia com eles. Desta forma, cria-se uma relação entre o pregador, a audiência e o texto, engendrando uma mudança no tempo e no espaço. Assim, o pregador determina

... as coisas em que se deve crer, fazer, viver, temer e esperar, porque a pregação deve ser acerca daquelas coisas que pertencem à fé e, assim, se considera o primeiro. E, acerca daquelas coisas que pertencem aos costumes, também, assim, devem se considerar outras quatro coisas, a saber, as virtudes e os vícios, a pena e a glória.²⁵⁸

A *ars praedicandi* variou em escopo e conteúdo. Por vezes centrava-se na discussão sobre a conduta moral do pregador, e outras preocupava-se com a técnica e a composição dos sermões ou então com uma teoria da sua organização, incorporando estruturas de divisão e prova, entre outros temas. A *consideratio secunda do Liber I da Fortalitium Fidei*, por exemplo, dedica atenção tanto à composição do sermão quanto ao comportamento dos pregadores.

Uma das principais ferramentas utilizadas pelos pregadores são os *exempla*, como histórias ilustrativas que podiam ser exploradas e adaptadas para transmitir uma mensagem central. Desta forma, os *exempla* utilizam-se para iluminar doutrinas e “narrativas históricas diretas”, cujos sentidos não estão claros. Essas histórias são contextualizadas, no tempo e no espaço em que são narradas, dos quais assumem cor e textura. Nesse sentido, são eloquentes os três milagres da exaltação da Santa Cruz,

²⁵⁸ “... predicatorum ecclesie debent annunciare quinque, scilicet credenda, agenda, vitanda, timenda et speranda, quare predicatio debet esse de his que pertinente ad fidem et sic habetur primum et de his que pertinentem ad mores et sic habentur alia quatuor, scilicet, virtutes et vicia, pena et gloria”. FF fol. IV v. [tradução nossa]

sendo um deles narrado na *Fortalitiium Fidei* de forma idêntica ao da *Legenda Áurea*, de Jacopo de Varazze.

Jacopo de Varazze	Alonso de Espina
<p>Um judeu entrou na igreja de Santa Sofia em Constantinopla e vendo uma imagem de Cristo e pensando que estava sozinho ali, pegou a espada, aproximou-se da imagem de Cristo e sem demora cortou sua garganta. Dali saiu sangue que atingiu o rosto e a cabeça do judeu que aterrorizado pegou a imagem, jogou-a em um poço e logo depois fugiu. Um cristão que o encontrou disse: “De onde você vem judeu? Você matou um homem!”. Ele: “Isso é mentira!”. O homem insistiu: “Você realmente cometeu um homicídio, e por isso está manchado de sangue!”. O judeu: “O Deus dos cristãos é verdadeiramente grande, e de todas as formas comprova a sua fé! Não foi um homem que atingi, mas a imagem de Cristo de cuja garganta saiu sangue”. O judeu levou o homem até o poço, de onde retiraram a santa imagem. Conta-se que ainda hoje se pode ver a ferida na garganta de Cristo e que o judeu logo em seguida se converteu.²⁵⁹</p>	<p>Lê-se nas <i>Flores dos Santos</i>. Sucedeu em Constantinopla, onde certo judeu entrou na igreja de Santa Sofia, e viu uma imagem de Cristo, e, percebendo que estava sozinho, desembainhou sua espada e feriu a dita imagem na garganta. Em seguida, saiu sangue que espirrou na cabeça e rosto do judeu. Aterrorizado, recolheu a imagem, jogou-a em um poço e escapou. Encontrou-se com um cristão que lhe disse: De onde vens, judeu? Matas-te a algum homem e estás manchado de sangue. E disse o judeu: Verdadeiramente, o Deus dos cristãos é grande, e firme sua fé. Porque não feri um homem, mas sim a imagem de Cristo, e, em seguida, jorrou sangue de sua garganta. Levou o judeu aquele homem ao poço, e tiraram a imagem. Diz-se que ainda hoje se vê a ferida na garganta de Cristo. O judeu tornou-se cristão.²⁶⁰</p>

²⁵⁹ VARAZZE, Jacopo. *Legenda Áurea*. Hilário Franco Júnior (trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 770.

²⁶⁰ “Septimum mirabile sicut legitur in floribus sanctorum accidit apud Constantinopolim ubi iudeus quidam ecclesiam sancte Sophie ingressus quandam imaginem Christi sibi conspexit qui se ibi solum considerans; evaginato gladio approprians imaginem Christi predictam in gurrute percussit stati quibus inde sanguis exivit et iudei caput et faciem aspersit. Qui territus imaginem accepit et ipsam in puteum precipitans statim aufugit; quidam autem christianus ei obviavit dixit quibus ei. Unde venis iudee aliquem hominem occidisti. Et ille falsum est. Cui rursus christianus ille dixit vere homicidium perpetrasti; et ideosanguine aspersus es. Et iudeus vere Deus christianorum magnus est et fides et firma per omnia

Espina, descrevendo as ações do judeu que profana a imagem de Cristo, relata sua visão sobre a heresia dos judeus e sua perfídia. A cena e a doutrina são consideradas dentro de um quadro contemporâneo de heresias e conversões que Alonso de Espina reproduz com economia e estilos característicos. Sua capacidade de fundamentar o abstrato e até mesmo o sobrenatural na concretude física dá às suas histórias imediação e clareza.

O *exemplum* usado no discurso anti-herético é construído de forma vívida e personalizada, por meio de elementos familiares ao ouvinte, que se transforma em testemunha ocular do narrado. Tal expediente discursivo atende a uma demanda pedagógica e didática, destinado a prover uma experiência espiritual de fundo moralizante. Nesse modelo, os hereges e as heresias podem ser interpretados como formas de comunicar uma mensagem moral ou um artigo da fé dentro de uma discussão mais ampla, embora a heresia possa ser assunto de discussão por si só. A heresia não é meramente contextual, mas é o foco tanto dos *exempla* quanto da moral que elas transmitem. Mas com relação à utilização desse expediente, Alonso de Espina alerta:

...a pregação evangélica não deve ter em si coisas bufonescas, ou pueris, ou melodias de ritmos e consonâncias de métricas, as quais são mais para acariciar os ouvidos que para formar os ânimos e por isso devem ser reprimidas... acerca de tal pregação, é dito pelo profeta: “nossos estalajadeiros misturam água com vinho”. Nesta pregação está mesclada a água com o vinho, no qual são postas palavras pueris e bufonescas e coisas que afeminam os ânimos de algum modo.²⁶¹

Destaca ainda que o sermão não deveria resplandecer com fábulas de palavras, nem deveria ser dirigido com palavras exangues. Se fosse um bordado muito celestial, a pregação pareceria ter sido arranjada com cuidado excessivo e elaborada para conquistar a admiração e não para o benefício daqueles que ouvissem. Os pregadores tampouco devem fazer falsas alegações, pois Cristo não se enfurece menos com o falso louvor do que com a negação da verdade. Sobre essas ressalvas, é interessante notar a proximidade discursiva entre Álvaro Pais e Alonso de Espina.

comprobatur; nequa quorum enim percussi hominem sicut christi imaginem et continuo sanguis de eius gutture emanavit. Duxit autem iudeus hominem illum ad puteum it inde sanctam imaginem extraterunt, plaga autem ut fertur in gutture Christi adhuc cernit hodie. Et iudeus continuo fidelis efficitur. FF fol. CLXXI r. [tradução nossa]

²⁶¹ “...predicatio evangélica non debet in se habere aliqua scurrilia vel puerilia vel ritmorum melodias et metrorum consonantias que potius sunt ad aures demulcendas quam ad ânimos informandos et ideo omnifarie contenenda. De tali predicatione dicitur a profeta: “caupones vestri miscent aquam vino”, in illa predicatione mixta est aqua vino in qua puerilia et scurrilia verba et ânimos quodammodo effeminantia ponuntur”. FF fol. IV r. [tradução nossa]

Álvaro Pais	Alonso de Espina
<p><i>Até as lârnias</i> (os hereges hipócritas) <i>desnudaram os seus peitos</i> (abriram a má doutrina), <i>deram leite às suas crias</i> (os discípulos ou atos perversos); <i>mas a filha do meu povo</i> (a Igreja) <i>tornou-se cruel</i> (nos prelados tiranos) <i>como a avestruz no deserto</i>, que expõe os seus filhos sem resguardo, pensando apenas no presente, e nada curando do futuro.</p> <p><i>Até as lârnias</i>. Acusa-se a dureza e crueldade dos prelados da Igreja deste tempo, que, mais duros que as lârnias, recusaram aos filhos o leite da doutrina. Ora, a lârnia – diz-se – é mais cruel para as suas crias do que as outras alimárias. Por isso chama-se <i>lârnia</i>, porque conta-se que dilacera (<i>laniare</i>) os seus filhos. Assim, também os prelados actuais negando a doutrina ao povo dilaceram-no e esfolam-no.</p> <p>(...) Pelas lârnias também é designada a astuta perversidade dos hipócritas e hereges, visto que apresentam a face humana e o coração de fera. Desnudam o seio, quando pregam livremente o seu erro. Aleitam suas crias, quando deleitam os sequazes com a doutrina perversa e nutrindo-os no mal os consolidam para a</p>	<p>Ao invés disso, tal pregação dos hereges, geralmente, propõe verdades primeiro para depois concluir falsidades, acerca das quais se diz nas Lamentações IV: “as lârnias desnudaram as mamas, amamentaram a seus cachorros”. As lârnias possuem faces virgíneas, mas pés equinos. Os pés equinos não dividem os cascos, mas firmemente se fixam à terra. Por lârnias se entende hereges, que expõem sua face de virgem, mas guardam um ferrão de escorpião. De fato, primeiro põem coisas verdadeiras, à continuação assumem falsas. Em verdade, possuem pés equinos porque não dividem os afetos da mente no amor de Deus e do próximo, mas fixam todos os afetos aos deleites terrenos. Tal pregação deve ser totalmente descartada e é totalmente perniciosa.²⁶²</p>

²⁶² “Talis autem praedicatio hereticorum solet esse que vera proponunt et consequenter falsa concludunt, de quibus dicitur Tren. III: “Lamee denudaverunt mammas lactaverunt catulos suos”. Lamee virgineas habent facies sed pedes equinos, pedes equinei ungulas non fidunt, sed firmiter se terre infigunt. Per lameas intelliguntur heretici qui proponunt faciem virginis sed concludunt aculeum scorpionis. Primo enim ponunt vera, consequenter assumunt falsa, pedes vero habent equinos, quare affectus mentis in Dei dilectione et proximi non dividunt sed omnes affectus terrenis delectationibus infigunt. Talis predicatio omnino abiicienda est et omnino est perniciosa”. FF fol. IV r. [tradução nossa]

impiedade.	
------------	--

A crítica, em Álvaro Pais e em Alonso de Espina, reside no não-exercício do ofício de pregador. Para ambos, os pregadores e prelados seriam traidores, pois estariam mais preocupados em dizer coisas agradáveis e viver na cegueira do erro. Estes seriam como os hereges. A escolha deste capítulo e versículo bíblico não é fortuito. Historicamente, o capítulo 4 do livro das Lamentações disserta sobre o grande sofrimento de Jerusalém, lembrando da glória e felicidade desta cidade em outras épocas. Como é comum nos profetas, os líderes são citados como os principais culpados Lm 4:12-13: “Por causa dos pecados de seus profetas, das faltas de seus sacerdotes, derramou-se, no meio dela, o sangue dos justos”.

O problema central está no *oficium* exercido pelo pregador, ou seja, aquele que é legitimamente investido da responsabilidade de doutrinar o povo por meio da palavra. Havia, portanto, a preocupação não só com a formação letrada do pregador, mas, principalmente, com a sua conduta moral. A pregação somente era eficaz quando a capacidade de persuasão se coadunava com a forma de viver do pregador. Ou seja, o pregador representaria a própria instituição eclesiástica. Desta maneira, objetivava-se não somente a conversão dos hereges, mas uma reforma dos costumes do clero, e, principalmente, maior controle social. A práxis da pregação converte-se em ofício institucionalizado e vinculado às preocupações sociais e ao poder político. Sem dúvida, a *ars praedicandi* representou um papel crucial na história da pregação. Não consistindo somente em textos teóricos e práticos, ela reflete a experiência do ofício e nos deixa entrever o panorama político e social de sua produção.

2.2 Pregação e política sob a pena de Álvaro Pais e de Alonso de Espina

Analisar a relação da política com a pregação pode parecer, *a priori*, algo aparentemente simples. No entanto, sob um exame mais atento, há uma complexidade considerável. Partindo desse pressuposto, ao tratarmos da “política da pregação” poderíamos passar a falsa impressão de nos referirmos, unicamente, às formas de que a

pregação se revestia e os comportamentos dos pregadores, sem compreender a pregação como “discurso político”.²⁶³

O problema, portanto, reside em separar as duas instâncias. A pregação reveste-se de um saber e de um poder que, para ser legítimo, pressupõe um conjunto de crenças que lhe dá sustentação. A pregação contribui para legitimar a ordem política, fiando a trama e conectando, ao mesmo tempo, a realidade social, a autoridade política e legítima, os fenômenos sociais e a comunidade.

A justificação de uma função pública emerge, discursivamente, de um “nós” que se apoia nas instituições – Igreja, monarquia, etc – e que se legitima no pregador e no reconhecimento do mesmo como autoridade. A conjunção desses elementos exige uma série de medidas que visam tanto a afirmar a legitimidade do discurso e o exercício do *oficium*, quanto a empreender um bom “sermão” e apresentação de “si”. A pregação caracteriza-se por uma incessante busca de legitimidade. O pregador deve mostrar ser investido de um poder e de um saber capazes de satisfazer as necessidades e reivindicações dos atores sociais. Desta forma, o pregador alega ter um saber especializado e um poder suficiente para intervir na realidade social.

São esses, portanto, - o saber e o poder - que convergem na consolidação da legitimidade do pregador. Seu discurso afirma a potência interventora e ratifica a cisão entre aqueles que sabem, podem e fazem e os que não possuem essas capacidades. Então, pode-se, discursivamente, estabelecer uma relação de causalidade entre a pregação/ação. Ação no tempo, ação no espaço. Tal conexão fica mais clara nos discursos de Álvaro Pais.

*Estendeu a sua rede, isto é, a da pregação. Lucas, V, 2 e 4: lavavam as redes, e depois lançai as vossas redes para a pesca. Beda: “Os pescadores são os pregadores e doutores da Igreja que nos prendem com a rede da fé e nos trazem assim para a terra dos vivos como para um litoral. Mas estas redes ora são lançadas para a captura, ora são lavadas e enroladas, **porque nem todo o tempo é apto para o ensino**, pois o doutor umas vezes deve pôr em acção a língua, e outras vezes cuidar de si mesmo”. Também Ambrósio diz sobre o mesmo passo: “Quais são as redes que se manda aos apóstolos lançar senão as construções verbais que, formando como que um cerco dialéctico com argumentos de fundo, não deixam escapar os que apanharem? E bem são instrumentos apostólicos as redes de pesca, porque não matam mas conservam os capturados, e trazem os flutuantes do fundo para a superfície. Por isso, também são redes de pescadores as palavras dos pregadores sobre a*

²⁶³ André Miatello destaca que embora a “palavra” seja utilizada como instrumento de dominação e poder, sendo necessária para a ordenação social, são recentes os estudos que se dedicam à eficácia política vinculada aos atos de fala públicos. Cf. MIATELLO, André Luis Pereira. *Santos e Pregadores nas cidades medievais italianas: retórica cívica e hagiográfica*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, p. 93

fé e os costumes, formadas com as diversas autoridades de ambos os Testamentos”.²⁶⁴

Álvaro Pais posiciona-se em uma linhagem da autoridade que remonta aos Pais da Igreja e aos apóstolos. Desta feita, ele trabalha com dois níveis temporais: o primeiro, e mais imediato, seria o próprio presente dos pregadores: “porque nem todo o tempo é apto para o ensino”. A eficácia da pregação vincula-se estreitamente com o conhecimento do momento propício de realizá-la. O segundo nível temporal seria a experiência do tempo passado enquanto tradição, e que se torna interdependente das estruturas e operações necessárias à pregação: “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. É dessa presença ativa do passado no presente de que nos fala Álvaro Pais.

No discurso alvarino a pregação tem lugar no tempo. No entanto, conforme destacado, o tempo de codificação (a escrita do discurso) é diferente do tempo de recepção (os atos de fala vinculados à pregação). O tempo, aqui, define-se em função do discurso, e produz-se na realidade por meio dele. O tempo central é o momento da enunciação. Sendo assim, a configuração temporal distingue-se por meio de um deslocamento do passado (enquanto tradição) que coincide com o instante onde transcorre a pregação. O presente constitui-se como ponto de referência da temporalidade da pregação, a partir do qual se organizam o passado e o futuro. É o instante onde se transforma o verbo em discurso.

Mas seu discurso não se resume a um tempo transcendente – enquanto tradição. Ele é datado com um *locus* muito bem definido:

Por isso é que, para destruir a maldade herética que mesmo ocultamente se levanta contra a santa, ortodoxa e católica fé, e que a Santa Igreja Romana anatematiza, e para apoio, esclarecimento e corroboração da sacrossanta fé, **compus este opúsculo contra as heresias e contra os erros novos e velhos, que, em algumas partes da Espanha e fora dela, pululam, como uma peste**, em detrimento, perigo e perda da fé e dos fiéis.²⁶⁵

Percebemos que Álvaro Pais está claramente preocupado com o contexto histórico e social em que está escrevendo e, ao mesmo tempo, está preocupado em escrever um texto que tenha valor eterno para todos os cristãos em todos os lugares e

²⁶⁴ EPI, vol. IV, p. 117

²⁶⁵ CFH, Vol. I, p. 35-37.

para todos os tempos, para combater as heresias que insistem em surgir no meio deles, até quando Deus vier redimir os justos.

O discurso do pregador instaura uma troca simbólica entre dois sujeitos coletivos: o pregador – que encarna a autoridade da *ecclesia* – e o público. O sermão sempre será uma fala pública; é um discurso de busca do poder. Essa fala se legitima por meio da referência a um “nós”, ao qual pertence o pregador, mas sem encerrá-lo, e a um “vocês” que ele transcende. O sermão é a manifestação de crenças e desejos coletivos. Além disso, há também a construção de um “nós” em oposição a um “outro” a ser evitado.

A conjunção desses elementos de legitimação exige uma boa “produção” do discurso e uma boa “apresentação” do pregador. Embora possa parecer uma paradoxal relação de “privatização/publicização”, estas são ações que apontam para o deslocamento relativamente à fonte de legitimidade: passa-se do *oficium* – e sua função pública – para os atributos esperados do pregador.

... a pregação é qualificada com (...) três condições afirmativas. A primeira é que o início é a partir da autoridade da teologia, assim como a partir de seu próprio fundamento, sobretudo a partir dos evangelhos, salmos, as epístolas de Paulo e os livros de Salomão, porque nestes, especialmente, ressoa a instrução moral. (...). A segunda condição afirmativa é que tenha em suas sentenças o peso para abrandar os ânimos dos ouvintes com a força das orações, para provocar lágrimas, excitar a mente, procurar a contrição, regar com conhecimentos gritar com ameaças, acariciar com promessas e, assim, tudo tende à utilidade do próximo. A terceira condição afirmativa da pregação é que seja breve. (...) é necessário que o verdadeiro pregador seja santo (...). Com efeito, os pregadores são instrumento da verdade e, às vezes, o sermão perde valor por culpa do pregador (...). Então, o sermão é, efetivamente, vivo e eficaz quando há pura santidade do pregador e virtuosa perfectibilidade. (...) o pregador da palavra divina deve ser no aspecto exterior como um camelo, ou seja, deve cobrir-se com vestimentas paupérrimas e depreciáveis, pelas quais reluzo o desprezo do mundo. (...) no trato deve ser um cordeiro para que se possa dizer acerca dele “eis aqui o cordeiro de Deus”, que se resguarda do pecado e ao próximo do escândalo (...). na pregação deve ser como Marta e fogo. Marta na solicitude, pois o pregador da palavra divina que retarda a obra da pregação por seus amigos carnis ou negócios terrenos é inepto no reino de Deus (...). Segundo, deve ser fogo em fervor, para que possa inflamar os corações dos ouvintes (...). no ânimo deve ser (...) um leão, pois não deve se aterrorizar com a adversidade, pensando que é enviado “como cordeiro entre os lobos”. (...) na recompensa (...) o verdadeiro pregador evangélico não deve esperar nenhuma outra coisa senão a glória de Deus e a salvação das almas.²⁶⁶

²⁶⁶ ...qualificatur predicatio (...) tribus aliis conditionibus affirmativis. Prima est ut initium sit ab auctoritate theologie tanquam a sui proprio fundamento maxime ab evangelis psalmis Pauli epistolis et libris salomonis quia in istis specialiter resultat moralis instructio. [...] Secunda conditio affirmativa est quod habeat in sententiis pondus ut virtute sententiarum animos auditorium emollit, ad lacrimas moveat, excitet mentem, pariat contritionem compluat doctrinis, intonet minis, blandiatur promissis et ita tota tendat ad utilitatem proximorum. [...] Tertia conditio predicationis affirmativa est quod sit brevis. [...]

A posse dos atributos pessoais e valores essenciais esperados do pregador garantem-lhe o reconhecimento e a legitimidade. No entanto, esta não é exclusivamente pessoal. Em consonância se encontram os lugares de poder, os rituais e as ações políticas/religiosas. São esses, portanto, o saber e o poder que convergem para a construção da legitimidade. Trata-se aqui da passagem da constatação de uma realidade social, com uma certa valoração, à avaliação institucional. Esses atributos podem ser reconhecidos em Alonso de Espina, quando é designado a pregar a bula da Cruzada, por Calixto III:

[...] el Rey se partió para Segovia, y fué á tener la Pasqua de Navidad á la ciudad de Palencia, donde le fué traída la Bula de la Cruzada para vivos é muertos, que el Papa Calisto III le envió, la qual rescibió con grande acatamiento y reverencia; y predicóla Fray Alonso del Espina, hombre muy notable y de honesta vida y gran predicador el qual dixo al Rey que debía mucho acatar quan señalada gracia habia rescebido del Sancto Padre, que jamas se fallaria haber sido dada semejante indulgencia; pero que debía mirar el cargo con que se la daba, que no podia despender de los maravedís de aquella cosa alguna, salvo en la guerra de los moros, excepto el mantenimiento de los predicadores é cogedores sin caer en descomunion mayor, de la qual no podia ser absuelto sin personalmente requerir la Sede Apostólica, lo qual se afirmaba el Rey haber muy mal guardado.²⁶⁷

A denúncia de um comportamento condenável não se dirige às instituições, mas à incapacidade de desempenho da função: as críticas incidem sobre as personas que encarnam os estados, e não sobre as instituições que elas representam. Isto fica claro em Álvaro Pais: “Ou então príncipes significa os prelados que nadam em delícias e pregam com os corpos fartos e as faces coradas Jesus crucificado, pobre e esfomeado”.²⁶⁸ Conforme Pais, por causa dos pecados de alguém, a jurisdição ou o sacramento não se

...oportet quod verus predicator sit sanctus [...]. Predicatoris enim sunt organum veritatis et aliquando subtrahitur sermo pro culpa predicatoris [...]. Tunc enim est sermo vivus et efficax cum est predicatoris pura sanctitas et virtuosa perfectibilitas. [...] predicator verbi divini debet esse in habitu exteriori camelus, id est, debet indui vestibus pauperrimis et despectis in quo reluceat mundi contemptus. [...] in sui conservatione debet esse agnus ut possit de eo dici “ecce agnus Dei”, cavens sibi a peccato et proximo a scandalo [...]. [...] in predicatione dico quod debet esse Martha et ignis. Martha in sollicitudine quare predicator verbi divini retardans opus predicationis pro amicis carnalibus vel terrenis negociis ineptus est regno Dei. [...] Secundo debet esse ignis in fervor, ut possit inflamare corda audientium. [...] in animo [...] debe esse animo leo quare non debet adversitate terreri,, cogitans quod est missus “sicut agnus inter lupos”. [...] in premio [...] verus predicator evangelicus non debet attendere aliquid aliud nisi glosariam Dei et salute animarum. FF fol IV r. e v. [tradução nossa]

²⁶⁷ VALERA, Mosen Diego. Memorial de diversas hazañas. In: ROSELL, Don Cayetano. Crónicas de los reyes de Castilla desde Don Alfnsio el Sabio, hasta los católicos Don Fernando y Doña Isabel. Tomo III. Madrid: M. Rivadeneyra, 1878, p. 15.

²⁶⁸ EPI, vol. IV, p. 145

corrompe nem peca, porque é coisa inanimada, e qualquer jurisdição e poder são bons, e o sacramento santo em si, visto que originam-se em Deus.²⁶⁹

Tal aspecto evidencia-se no papel de Álvaro Pais no confronto político/jurisdicional entre João XXII e Ludovico da Baviera. Após a morte de Henrique VII, o trono imperial foi disputado entre Frederico de Habsburgo e Ludovico da Baviera, que reivindicavam a vitória no colégio eleitoral e ambos recorreram ao papa solicitando-lhe a coroação. Apelando para aquilo que julgava ser seu de direito, João XXII arrogou-se o governo temporário do Império até que se elegeisse um novo imperador para o trono vacante. Logo, deflagra-se uma guerra civil na Itália e, uma vez que Ludovico usurpa o poder, João XXII o excomunga, em 24 de março de 1324. Em maio do mesmo ano, Ludovico ataca o papa por meio de um manifesto divulgado em Sackenhausen, declarando-o falso e inimigo da justiça e da verdade: “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”.²⁷⁰

O conflito vai ganhando maiores proporções quando, não satisfeito, Ludovico declara que o papa é herege, uma vez que ele não se adequava aos padrões da “pobreza de Cristo”, e, apoiado por intelectuais franciscanos, pede que um Concílio Geral examine e julgue João XXII. O papa torna a excomungar Ludovico. O ápice do confronto ocorre a 7 de janeiro de 1328, quando Ludovico chega a Roma e nomeia um antipapa, Pedro de Corvara, com o nome de Nicolau V. Este declarou o papa deposto como herético e procedeu à coroação de Ludovico, como imperador.

Álvaro Pais é um ferrenho defensor de João XXII, pregando publicamente contra o “falso imperador”. Conforme seu discurso,

... 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 [...]. Este bávaro substituiu-o também por outro, frei Pedro, [...] e do qual ninguém pode dizer outra coisa senão que ó o anticristo místico, e não o papa Nicolau como a si próprio se intitula. [...] 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. [...] acrescento

²⁶⁹ CFH, vol. I, p.147

²⁷⁰ SOUZA, José Antônio de C. R. *O reino de Deus e o reino dos homens*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 19.

ainda, para honra de Deus e da igreja sua esposa, o seguinte: o papa tem ambos os gládios [...] Isto prova-se porque a razão natural claramente mostra que as coisas espirituais são mais nobres que as corporais [...], e as corporais ordenam-se para as espirituais como para um fim. Ora, o poder eclesiástico é principalmente espiritual, e o secular ou civil é corporal; por isso, deve-se conceder que o monarca eclesiástico, no qual reside a plenitude do poder eclesiástico regula e ordena, em razão do fim, o príncipe político ou civil e o seu poder.²⁷¹

A crítica de Álvaro Pais incide sobre a persona do imperador e não sobre o “estado” que o imperador incarna. A fronteira entre as jurisdições, no caso deste conflito, torna-se fluida, móvel, e de um ponto a outro o poder se materializa – um poder visto como legítimo por ambos os lados que, como consequência, classificam os inimigos como ilegítimos. Interessa-nos destacar que o tema da heresia domina a reflexão política/teológica nas duas direções, como instrumentalização ideológica que serve à *plena potestas* imperial ou à *plenitudo potestatis* papal. Note-se ainda que há uma sobreposição no exercício efetivo das jurisdições para além das delimitações formais dos dois poderes.

Os estudos que analisam essas disputas sob a fórmula historiográfica da disputa entre “sacerdócio e império” perdem de vista a concorrência entre os poderes, fruto de um pluralismo jurídico que permite a essas diferentes “*personas*” estenderem as respectivas jurisdições aos outros “estados”. No caso considerado anteriormente, observa-se a presença de diferentes poderes em concorrência, fundados nas tensões entre o poder espiritual e o poder temporal.

No plano retórico, seja Ludovico da Baviera de um lado, ou João XXII, sob a pena de Álvaro Pais, de outro, destacamos que ambos utilizar-se-ão de um mesmo aparato discursivo para legitimar os respectivos argumentos. A batalha retórica parte de um mesmo plano de constituição de sentido, mas a operacionalização e verticalização dos significados são impetradas pelos agentes conforme constroem seus argumentos. A mesma fonte, então, aduz significados plurais, diversos, conforme as necessidades circunstanciais dos sujeitos.

Retomemos, então, o raciocínio de que a perseguição aos hereges não se separa das funções que estes desempenham na sociedade. E mesmo a definição do que é, e de quem é o herege, do que é a heresia, depende de uma variedade de estruturas e ideias que lhes dão significado. É essa atualização discursiva que permite a Álvaro Pais classificar os conflitos jurisdicionais de que participa como heréticos: “Outra heresia

²⁷¹ EPI, vol. I, p.409-503

sustenta que a Igreja recebe a sua jurisdição dos imperadores e reis, o que é falso. Pelo contrário, os imperadores e reis, se são católicos, recebem a verdadeira jurisdição da Igreja e não o contrário”.²⁷²

Outro elemento importante, que sintetiza os elementos necessários para a pregação, e o reconhecimento de sua legitimidade, reside na constituição do ouvinte. Diferentemente de um ensinamento, a pregação instaura uma troca simbólica entre dois sujeitos coletivos. Ela sempre será um tipo de fala pública. O pregador, ainda que enuncie o discurso na primeira pessoa do singular, legitima sua fala por meio da referência a um “nós” que a possibilita e perpassa. Assim, no campo político, onde o “bem comum” é a expressão máxima do direito, referir-se ao domínio exclusivamente individual é, no mínimo, inadequado.²⁷³

A audiência é convidada a lembrar-se do interesse maior da *Respublica Christiana* em proveito da salvação da coletividade. A instauração do reconhecimento da coletividade erigida pela pregação apoia-se na identificação de um “outro” que se contrapõe ao “nós”. Para tanto, evoca-se um inimigo ao qual se deve atacar:

Mas oh Deus altíssimo, muitos destes homens confessam estas coisas com os lábios, mas o coração está longe de ti. Outros se esforçam para destruir estas verdades com palavras e ações, dos quais alguns são hereges e cristãos perversos, outros são judeus, outros sarracenos, outros são verdadeiramente do diabo .²⁷⁴

A valorização do pregador dependia, em boa medida, da capacidade de afrontar os adversários da Igreja. Assim, por exemplo, as pregações de Alonso de Espina constituem uma súplica a Deus para socorrer o povo da *Hyspania* de sua letargia na luta contra os inimigos da fé. Conforme o autor, ninguém se preocupava com a religião católica “*in hac misera Hispania*”, situada nos confins do mundo e condenada a

²⁷² CFH, vol. I, p. 75.

²⁷³ “[...] o pregador procura mostrar que Cristo exerce o domínio sobre a sua Igreja por ser “ela o lugar da salutar erudição que ilumina o intelecto” e assim, por meio dos pregadores, os leigos, isto é, “aqueles que desconhecem as palavras divinas”, são instruídos e mobilizados a tomar parte no processo de pôr em prática aquilo que escutam; assim, o fiel é trazido para a comunidade eclesial “onde deve purgar-se do mal da culpa, ser iluminado pelo aprendizado da doutrina e restaurado ou aperfeiçoado pelo alimento da eucaristia”. Mais uma vez o mesmo percurso: da interioridade para a vida pública; a construção de um “eu” cristão acontece na construção cristã da própria comunidade, o que implica uma ética, uma moral, uma política, enfim, toda uma antropologia específica que não se contentava em ser apenas uma teoria”. MIATELLO, André Luis Pereira. O pregador e a sociedade local. *Op.cit.*, p. 117.

²⁷⁴ “Sed o altissime Deus multi hec consentitur labiis quorum cor longe est a te. Alii nituntur evertere hanc veritatem et verbis et factis quorum quidam sunt heretici et perversi christiani. Alii sunt iudei; alii sunt sarraceni; alii vero dyaboli”. FF, fol. II, r. [tradução nossa]

absorver os dejetos dos inimigos da Igreja. Ele insiste sobre a ideia de que os pastores da Igreja não tinham interesse em investigar a conduta dos hereges.

Ninguém examina sobre qual é o erro dos hereges. Entraram lobos rapaces em teu rebanho Senhor, porque poucos são pastores, muitos são mercenários, e porque são mercenários, não são guardiões das tuas ovelhas que apascentam, mas tosquiadores. Por isso, veem os lobos se aproximando e fogem. “Se cai um asno alguém vai levá-lo, mas se perece a alma, não há ninguém que procure sua salvação”.²⁷⁵

Espina, à vista do estado dos cristãos, critica os pregadores por terem abandonado a Igreja. Álvaro Pais reverbera a mesma preocupação, ao afirmar: “foi melhor para os mortos pela espada (da palavra de Deus) do que para os mortos de fome (da mesma palavra), pois estes morreram de morte lenta, devido à esterilidade da terra (a penúria da Igreja). Enquanto a pregação cessa, a Igreja não frutifica”.²⁷⁶

Os pastores, a quem Alonso de Espina alude, não são somente os bispos, padres, pregadores, mas também os príncipes e reis. Todos os líderes políticos e religiosos tinham a obrigação de proteger a Igreja. A acusação de que os cristãos ficaram vulneráveis pela falta de uma liderança efetiva é comum tanto em Espina quanto em Álvaro Pais, dando a esses autores mais motivação e propósito, impulsionando sua escrita e pregação.

Alonso de Espina lutou contra diversas heresias, todas associadas com os conversos. Ele procurava convencer seus contemporâneos da necessidade de estabelecer uma Inquisição estruturada e eficaz contra os judaizantes, tal como registrado na Crônica de Enrique IV:

...vino alli el Maestro del Espina, y Fray Fernando de la Plaz con otros Religiosos de la Observancia de Sant Francisco á notificar al Rey, como en sus Reynos avia grande heregía de algunos que judaizaban, guardando los ritos judaicos: y con nombre de Christianos retaxaban sus hijos: suplicandole que mandasse hacer inquisicion sobre ello, para que fuesen castigados. Sobre lo qual se hicieron algunos sermones.²⁷⁷

²⁷⁵ “De errore hereticorum nullus est qui inquirat. Intraverunt deinde gregem tuum lupi rapaces, quia pauci sunt pastores, multi mercenarii et quia mercenarii sunt non est eis cura de ovibus tuis pascendis sicut tondendis. Dident, enim, lupos venientes et fugiunt. E adita zina et est qui sublevet, perit anima et non est qui adiuvet”. FF, fol. II, r. [tradução nossa]

²⁷⁶ EPI, vol. IV, p. 351

²⁷⁷ CASTILLO, Diego Henriquez del. Cronica del rey D. Enrique el quarto de este nombre. Madrid: Imprenta de D. Antonio de Sancha, 1787, p. 88.

Espina afirmou que tinha visto e ouvido como os convertidos praticavam a circuncisão e mentiam para escondê-la. Em 1459, enquanto pregava na cidade de Medina del Campo, contra os convertidos suspeitos em sua fé, foi dito – segundo ele – que cerca de trinta homens desse grupo tinham sido circuncidados e se escondido na casa de um amigo até que se curassem das feridas provocadas pelo procedimento. Entre eles, um médico chamado Mestre Francisco, que havia fugido para Jerusalém enquanto outros se preparavam para fazer o mesmo.²⁷⁸

A passagem de Alondo de Espina pelo Vale do Douro, nos anos de 1450, teve um enorme impacto. Conforme nos conta Fr. Matías de Sobremonte, Espina possuía insaciável sede de salvar as almas e não se ocupava de outro ministério. Certo dia estava fatigado e melancólico, próximo a um poço do lado da sacristia de São Francisco de Valladolid, se questionando se sua pregação gerava algum fruto. Imerso nesses pensamentos, teria ouvido uma voz vinda do alto que o mandou retirar água do poço. Ele obedeceu com muito temor e reverência e, ao fazê-lo, retirou “veinticuatro piedras pequeñas muy blancas señaladas con el nombre de Jesús em correspondencia de veintecuatro sermones que de sus excelencias havia predicado poco antes al pueblo de Valladolid”.²⁷⁹ Desta forma, confirmava-se o sucesso de tão admirável propósito, levando-o, a partir daquele momento, a ocupar-se com todas as suas forças ao exercício do ofício da pregação. Conforme se conta: “de estas piedras las doce están engastadas en una cruz de plata que se cuenta entre las reliquias en el sagrario de aquel convento y las otras doce llevó la Reina Católica Doña Isabel a la ciudad de Granada”.²⁸⁰

Por volta de 1459, Espina teria pregado vinte e dois sermões em Valladolid sobre os escândalos ocorridos nesse mesmo período acerca dos assassinatos rituais dos judeus. Podemos afirmar que o milagre referido se relaciona com esses sermões porque, logo a seguir, Fr. Matías afirma “pero los sermones del Nombre de Jesús que Alonso Despina predicó en Valladolid por este tempo no fueron más de veintidós como él mismo confiesa em su Fortalicio”.²⁸¹

O relato do milagre operado por intermédio de Alonso de Espina conferirá maior legitimidade a seus discursos. Embora as elites eclesiásticas possuam importante papel

²⁷⁸ FF fol. LIII v.

²⁷⁹ SOBREMONTTE, Matía Fr. **Noticias chronograficas y topográficas del Real y religiosíssimo convento de los Frailes Menores de la Observancia de San Francisco de Valladolid.** apud: HERNANDO, García Julian. *El problema judío em Fr. Alonso de Espina.* Segovia: Instituto Diego de Colmenares, 1961, p. 23.

²⁸⁰ *Idem.*

²⁸¹ *Idem.*

nos assuntos políticos, é por meio dos pregadores que os assuntos das esferas políticas do alto poder chegam até a população. Devido à sua posição, em geral, os pregadores possuem uma relação próxima tanto das elites políticas quanto da população, o que denota a associação entre o poder e a prédica na sociedade medieval.

Os pregadores não transmitem apenas mensagens de contrição e conversão. Como podemos observar com Alonso de Espina, a pregação se encarrega de um papel sócio-político. Ele pode divulgar sua propaganda política ao povo por meio da pregação, atingindo, portanto, grande eficácia, capaz, inclusive, de produzir modificações no aparato político e social. Desta forma, a propaganda política de Alonso atinge seus objetivos pretendidos a longo prazo, conforme podemos verificar:

Concluyoffe este negocio tan importante en el año de mil y quatrozientos y ochenta y tres a diez y fiete de Octubre, en q el fanto Pontifice Sixto quarto hizo Inquifidor genral de las Coronas al Prior de fanta Cruz de Segouia fray Thomas de Torquemada de la orden de Predicadores. Poco a poco fe fue dando afsiento con mageftad y grandeza a las Inquificiones particulares para que de effa flerte fe respectaffe mas el fanto tribunal y los Inquifidores pudieffen executar mejor sus officios. [...] Fray Thomas de Torquemada nombro por Inquifidor [...] Alonfo de Efpina de la orden de Predicadores [...].²⁸²

Tal como sublinhamos na introdução, a eficácia da pregação reside não somente no fato de ser proferida por especialistas, mas, principalmente, que sob certas condições, ela pode se transformar em atos políticos, alterando as relações políticas e se inscrevendo no interior das instituições. Podemos perceber a eficácia da pregação de Alonso de Espina nos desdobramentos posteriores à publicação do *Fortalitium Fidei* , cujo discurso contribuiu para a instauração da Inquisição em terras ibéricas.

Os ataques desferidos pelos pregadores correlacionavam-se claramente com o registro do discurso clerical teológico de tratados e controvérsias. A instrução sobre as escrituras e a pregação não eram alheias às controvérsias heréticas e antijudaicas, nem tampouco às disputas políticas e jurisdicionais. De fato, nos sermões, tanto hereges quanto judeus são apresentados como inimigos a serem combatidos, como símbolo da humanidade não redimida.

²⁸² DIAGO, Francisco. *Historia de los victoriosissimos antiguos Condes de Barcelona*. Barcelona: Casa Sebastian de Cormellas al Call, 1603, p. 311.

Interrogar-se sobre um tipo particular de palavra – reflexo da palavra de Deus e, portanto, paradigma de toda palavra – nos conduz a prestar atenção àqueles que a pronunciam: os pregadores. Enquanto as teorias relativas à organização da sociedade fazem dos pregadores os membros de uma ordem, certo número de reflexões nos lembra que, como ministros do culto, os pregadores deveriam se conformar ao modelo do *Verbum Dei*, da palavra do Cristo.

Desde a Antiguidade Tardia, os autores cristãos imaginaram a sociedade – ou a Igreja – articulada em três ordens: a dos oradores, a dos guerreiros e a dos trabalhadores. Segundo este modelo de organização tripartite, a transmissão da doutrina e a palavra pública estavam, por função, reservada à primeira ordem. Em outros termos, a pregação estava vinculada a uma certa concepção de ordem social.

A lógica tripartite inspirava um modelo ideal da pregação:

... antes de Cristo mandar os apóstolos a pregar, era-lhes interdito, pelo exemplo de Cristo que seguiam, trazerem dinheiro, terem duas túnicas, etc..., mas pela razão especial ocorrente e superveniente, ou seja, para que os homens não se retraíssem da verdade do Evangelho por causa do ganho dos apóstolos, e não se crese que podiam vender as coisas espirituais por coisas terrenas, e ainda para maior expressão e informação do preceito e dar exemplo aos vindouros, visto que aquelas coisas foram feitas e escritas não só por causa deles, mas também por nossa causa, Cristo quis então actual e imediatamente ordenar-lhes que não fizessem tais coisas. (...) os pregadores da verdade devem mostrar uma vida exemplar, não só quando vão a pregar, mas também antes e depois à volta; aliás, o que lhe falhasse antes e depois mais infirmaria que confirmaria a pregação.²⁸³

Assim, a teoria das três ordens, que reserva explicitamente a pregação a um estado social, não exclui uma palavra idealmente e, em certos casos, efetivamente assegurada por um modelo apostólico. Tal concepção remete à tensão constitutiva do estatuto do pregador, membro de uma ordem e profeta. A pregação coloca em evidência uma das razões da aspiração dos teólogos ao ideal representado pelos pregadores: a necessidade de uma regeneração da sociedade cristã por um agente que seja, de uma maneira ou de outra, exterior a essa sociedade, como é, de fato, o profeta.

A itinerância do pregador correspondia à circulação da palavra, sacralizada no seio da sociedade, entendida como vetor de difusão da *caritas* entre os cristãos.²⁸⁴ Os

²⁸³ EPI, vol. VI, p. 455

²⁸⁴ “Empregando os termos da tríade romana, podemos dizer que o pregador eclesiástico empenhava-se em levar a “multidão de fiéis” (At 4, 32) a conhecer aquela tradição (*traditio*) evangélica que fundou (*auctoritas*) a *ecclesia*, para favorecer que a *charitas* reforme os costumes e alimente as almas (*religio*)”. In: MIATELLO, André Luis Pereira. O pregador e a sociedade local. *Op. Cit.* p. 117

ideais do papa Inocência III relativamente ao *ordo praedicatorum* que se concretizaram à ocasião do IV Concílio de Latrão, e que foram traduzidos nas obras de Álvaro Pais e Alonso de Espina, não estão longe dessa concepção da palavra da Igreja.

A indeterminação relativa ao estatuto do pregador deve-se à interpretação elástica do esquema tripartite e à força do modelo profético, da qual decorre um problema: a tomada da palavra pelos laicos que pregavam aos simples fiéis para impor seus ideais. De uma maneira ou de outra, a palavra da Igreja foi usurpada. Os repetidos discursos dos leigos minaram a fundação dos modelos construídos pela Igreja: à imagem de uma sociedade em três ordens se substituía, com efeito, uma bipartição funcional laicos/eclesiásticos. Neste contexto, todos aqueles que estavam revestidos do sacerdócio eram pregadores *de jure*, formando o *ordo praedicatorum*.

Devido ao vínculo entre pregação e sacerdócio, toda diferenciação entre as funções sacerdotal/pastoral do clero regular e do clero secular desaparecia, ao menos juridicamente: “... nem tampouco deve se dizer, como dizem alguns, que a auréola dos pregadores se deve tão somente aos prelados, aos quais compete por dever pregar e ensinar, mas a qualquer um que licitamente leve a cabo este ato”.²⁸⁵ Os laicos foram categoricamente excluídos e passaram a ser reconhecidos como hereges quando não respeitavam as novas normas. A pregação torna-se, portanto, tema crucial da luta contra os hereges. Há uma consciência e uma explosão da palavra pública, uma multiplicidade de discursos, a que as autoridades religiosas reagiriam, como nos casos famosos de cátaros, valdenses, beguinos, etc. A exigência da refutação da heresia representava um papel essencial nas escolhas pastorais, atestada pelo *Colírio da Fé*, o *Estado e Pranto da Igreja* e o *Fortalitium Fidei*. Condenando e desqualificando as palavras, como ilegítimas, importava aos teólogos distinguir as formas da palavra da Igreja e de fundar a sua superioridade.

A reflexão sobre o tipo da palavra do pregador – *ars praedicandi* – nasce neste contexto anti-herético. Uma das estratégias eclesiásticas consistia em redefinir a dimensão profética, então qualificada como “inspirada”, da pregação. Assim, percebemos em Álvaro Pais e Alonso de Espina uma tentativa de conciliar a inspiração, profecia e graça, de um lado – noções que não são certamente idênticas – e função, técnica, retórica, de outro lado. Mas a tensão, constitutiva da pregação medieval, foi então tanto mais difícil de administrar quanto as reivindicações dos “hereges” que se

²⁸⁵ FF fol. VI v. e VII r. [tradução nossa]

diziam “inspirados” ou “tocados pela graça”. Esta dificuldade explica, ao menos em parte, as diferentes vias adotadas na tentativa de salvaguardar o monopólio dos pregadores: exaltando, por exemplo, a origem divina de sua palavra.

Do mesmo modo, a pregação deslocada do contexto litúrgico e do espaço eclesial, como aquele que se institucionaliza com as Ordens Mendicantes, pode ser confundida com os discursos dos hereges, que se endereçavam a seus próximos nas ruas e nas praças públicas. Para os teólogos, tornou-se urgente afirmar que as novas práticas homiléticas respondiam a outras motivações diferentes das que animavam os hereges, os quais não teriam nenhuma razão de reivindicar a palavra “itinerante” do Cristo. A palavra do pregador redefinía, valorizava, por vezes de forma exaltada, um tipo de soberania do sermão – ou ao menos da palavra da Igreja. O reconhecimento de um “Deus retórico” e a confiança em uma palavra de sabedoria suscetível de ordenar o mundo parece remeter a tal situação.

Nos sécs. XIV e XV, em razão das sólidas bases institucionais, jurídicas e técnicas sobre as quais a pregação repousava na *ordo praedicatorum*, a ameaça residia no não reconhecimento do caráter profético da pregação e nas disputas jurisdicionais entre os dois grandes poderes do medievo: o poder espiritual e o poder temporal. Enquanto as ocupações de ordem social, em sintonia com a política, reforçavam o poder exercido por ambos os poderes, os pregadores esforçavam-se de diversas maneiras para refundar a dimensão profética de seus discursos. Isto pode ser interpretado como um tipo de recurso para a consolidação e verificação coletiva do poder eclesial por meio do credo, ante a tensão estabelecida pelo poder temporal nas disputas jurisdicionais.

A defesa do poder temporal da Igreja leva a uma secularização do direito canônico e, no plano inverso, a defesa do poder espiritual do monarca/imperador leva a uma sacralização do direito civil. Interessa-nos aqui destacar que o tema da heresia domina a reflexão política e teológica em todas as direções, seja entre os defensores do poder espiritual ou do poder temporal. Limitando nossa análise aos ordenamentos, tanto na legislação eclesiástica como na civil, o tema da heresia aparece de forma dominante, tal como se aprecia nas Ordenações Afonsinas:

E pois que todo Rey, e Princepy antre todallas outra coufas deve principalmente amar, e guardar juftiça, deve-a guardar, e manter em eſpecial á cerca dos peccados, e maldades tangentes ao Senhor DEOS, de cuja maaõ tem o regimento, e feu Real Eftado, como dito he; e aquelle, que o affy nom fezeffe, deveria feer reputado por indigno, e defmerecedor da mercee, e beneficio, que dele recebeo; e affy como aquelle que ouveffe encorrido em

pecado de ingratitudeem, devia pouco durar feu Eftado e fenhorio. **E por tanto confirando nos Dom Affonço o Quinto todo efto, e como o pecado da herefia diretamente tange ao Noffo Senhor DEOS, a que fomos mais gravemente obrigado, que nunhuu outro do Noffo Senhorio, por avermos dele recebido maior e mais alto dom e beneficio, que todollos outros que em elle vivem, defejando-lhe reconhecer o dicto beneficio, que da Sua Alteza avemos recebido, com jufta razom fomos theudo ávorrecer o dicto pecado contra elle cometido, e efranhalo gravemente com grandes penas, e efcarmentos, fegundo a qualidade do cafo requerer.**²⁸⁶

O trecho acima revela um caráter de tipo pluralista dos ordenamentos e as sobreposições e complementaridades das jurisdições no exercício efetivo do poder. A concorrência dos poderes, na ordem jurídica medieval, decorrente desse pluralismo, torna-se aspecto crucial. Portanto, os conflitos jurisdicionais aparecem traduzidos nas pregações medievais e nos tratados anti-heréticos: a retórica é uma arma que pode ser utilizada por ambos os lados.

A eficácia do discurso do pregador dependia, então, da sua capacidade de afrontar os adversários da Igreja. Álvaro Pais e Alonso de Espina implementaram um dos recursos mais utilizados - e dos mais eficazes - em seus discursos para as multidões de seu tempo: responsabilizaram os inimigos da Igreja por todos os males. Da crise econômica e política, à degeneração moral, tudo se atribuía à culpa desses “anticristos”. Ambos representaram um papel importante na política de seu tempo.

O chamado dos pregadores implicava uma série de reformas sociais e morais. Como resultado de seu *oficium* apostólico, os pregadores mantiveram contato direto com a população leiga e estavam plenamente conscientes de suas inquietações sociais e políticas. Muitos dos sermões proferidos pelos pregadores lidavam com os problemas específicos que mais preocupavam a sociedade. O impacto social da pregação dos frades foi enorme. Eles foram capazes de atrair multidões e, geralmente, eram muito bem recebidos. Não surpreendentemente, os poderes políticos laicos convidavam e apoiavam ativamente os pregadores, por razões políticas que iam além da devoção.

²⁸⁶ Ordenações do Senhor Rey D. Affonso V. Livro V. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1786, p. 3.

CAPÍTULO 3

Alonso de Espina: a *Fortalitium Fidei* e o cenário político de Castela

Alonso de Espina escreve a *Fortalitium Fidei* entre 1454 e 1465, aproximadamente. Não dispomos de muitas informações sobre sua biografia, além de que era monge da corrente observante da ordem dos franciscanos, com reputação de grande erudição e santidade como doutor e pregador itinerante.²⁸⁷ O sucesso e a difusão do *Fortalitium* foram grandes, ultrapassando as fronteiras de Castela.²⁸⁸ Na obra, Espina descreve os ataques perpetrados pelos inimigos da fé cristã, examinando suas características e ações. Além disso, coloca-se em guarda contra os perigos cotidianos que ameaçam a sociedade cristã, traçando suas vias de defesa: instauração de uma inquisição contra os hereges, expulsão dos judeus e a liberação da Terra Santa.²⁸⁹ Os principais inimigos a combater são aqueles que negavam a veracidade da fé católica: os hereges e os cristãos desviados. É necessário destacar que, entre os hereges, Espina concede peso decisivo aos judaizantes (ou seja, os judeus convertidos ao cristianismo e que se tornavam culpáveis da heresia dos judaizantes; os apóstatas da fé). O perigo dos judeus conversos consistia no fato de que, secretamente, mantinham a fé judaica.

A *Fortalitium* insere-se em um plano político que, com relação aos judeus, englobava toda Península Ibérica. Propagava-se, entre os “cristãos velhos” e os pregadores, a acusação de que os conversos somente eram cristãos pelas marcas exteriores do culto, pois, em segredo, permaneciam fiéis ao judaísmo e continuavam suas práticas “cruéis, obstinadas e traiçoeiras”, tal como eram caracterizados pelas representações que os cristãos faziam deles.²⁹⁰ Nesse cenário, Alonso de Espina defende a instauração de uma Inquisição que deveria examinar, minuciosamente, as

²⁸⁷ Para uma biografia de Alonso de Espina ver: NETANYAHU, B. *The origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*. New York: Random House, 1995, p. 814-847.

²⁸⁸ “*La Forteresse de la foi*, par ce moyen, allait devenir une sorte de « best-seller » comptant jusqu’à dix éditions incunables en l’espace d’un demi-siècle. [...] la diffusion de *La Forteresse de la foi*, extraordinaire pour un texte de cette époque, montre à quel point de Espina avait obtenu les suffrages de son public ; et avec quelle efficacité il avait su lui transmettre son message”. In : GINIO, Alisa Meyuhas. *La forteresse de la foi: la vision du monde d’Alonso de Espina moine espagnol (?-1466)*. Paris : Les Éditions du CERF, 1998, p. 213. Cf. BERRIOT, François. Marranes, morisques et hérétiques dans la Castille du Xve siècle. *Le Fortalitium Fidei* d’Alphonse de Spina. *Bulletin de l’Association d’étude sur l’humanisme, la réforme et la renaissance*. N°20, 1985. p. 3

²⁸⁹ “It was during the later years of the 1450s and the early 1460s that Espina began or intensified his campaigns against the enemies of the faith, and, in particular, against *conversos*. As well as writing *Fortalitium fidei*, Espina was amongst those seeking the establishment of an Inquisition in Castile”. In: DOVAL, Rosa Vidal. *Misera Hispania: Jews and conversos in Alonso de Espina’s Fortalitium fidei*. Oxford: Medium Aevum Monographs, 2013, p. 23.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 2-33.

práticas religiosas dos convertidos ao cristianismo. A ponta de lança das heresias contra a fé cristã e seus fiéis era, portanto, o cripto-judaísmo.

O conteúdo da *Fortalitium Fidei* deve ser analisado de acordo com o objetivo que precede à sua produção e à sua lógica discursiva. O discurso é prolongamento e eco das frustrações, da impotência e, finalmente, da polêmica interconfessional em torno da conversão dos judeus na Península Ibérica entre os séculos XIV e XV.²⁹¹ Para o autor, mesmo que o judeu se convertesse, era necessário verificar se houvera uma mutação verdadeira de sua consciência religiosa, ou se tudo não passara de um simulacro com o propósito de assegurar a segurança pessoal e dos bens, assim como de melhorar seu status social e econômico.²⁹²

A permanência dos laços entre judeus e conversos era um dos motivos que alimentava a suspeita do frade franciscano. Pode-se dizer que, de maneira geral, havia numerosas relações entre os conversos – principalmente aqueles de primeira geração – e seus parentes próximos judeus. A conversão não era um obstáculo às conexões familiares que tendiam a permanecer por gerações,²⁹³ alimentadas pela dinâmica das atividades econômicas e políticas. No cenário que nos interessa, o reino de Castela no séc XV, certos elementos testemunham a presença de tais laços familiares.

A história da Península Ibérica é atravessada por guerras frequentes, embora os enfrentamentos armados sejam intercalados, periodicamente, por tréguas e alianças cuja configuração se sobrepõe às fronteiras étnicas e religiosas. Assim, malgrado as conquistas e as destruições, as pilhagens e rapinas, três culturas coabitaram na Península

²⁹¹ “The origins of those changes can be traced to the progroms that spread throughout Castile and Aragon in 1391, where Jews were given the choice of death or conversion. Many Jewish communities suffered numerous losses, some almost disappeared entirely. Faced with such violence, large number of Jews, perhaps even the majority, chose instead to accept baptism and enter the Christian community. The second decade of the fifteenth century saw another wave of mass conversions. The preaching campaign of Vincent Ferrer, sponsored by Pope Benedict XIII and the regents of Castile, sought to bring about conversion of those Jews still remaining in the kingdom. Ferrer’s preaching created a climate of fear and menace and inspired the passing legislation – the *Leyes de Ayllón* – that placed severe restrictions on the economic activities and social standing of the Jews, and on the autonomy of their communities”. *Ibidem* p. 2-3.

²⁹² “In some cases it was the prosperous families, well assimilated into Christian society and very influenced by the rationalist currents of the age, which accepted baptism, but the motives and indeed the statistics of baptism cannot be stated with certainty. Certainly some embraced Christianity but continued to practise Judaism, while others accepted their new religion with enthusiasm and practised it with sincerity and fervour. Yet some who were baptized unwillingly must have gone on to accept Christianity fully while others, willingly baptized, remained secretly Jews”. In: ALPERT, Michael. *Crypto-judaism and the Spanish Inquisition*. Houndmills, Basingstone, Hampshire: PALGRAVE, 2001, p. 11.

²⁹³ “Nevertheless, practical conditions meant that the converts continued to live in the Jewish districts. The same family might include both converts and those who had not accepted baptism. For many converts it was simply easier to go back to live among Jews when the immediate danger had passed. Thus it was widely suspected that the converts were continuing to live as Jews”. *Ibidem*, p. 12

Ibérica: a cristã, a muçulmana e a judaica. Estas populações estabeleceram relações econômicas e comerciais que permitiam a circulação de pessoas e intensas trocas culturais.²⁹⁴ No entanto, ao longo do séc. XV, cresce a reivindicação da unidade da Espanha católica, para a qual a diversidade religiosa e étnica seria um empecilho.²⁹⁵ Um dos personagens que defenderá esse processo de unificação religiosa é Alonso de Espina por meio de suas pregações e de sua obra magna, a *Fortalitiium Fidei*. De acordo com Alisa Ginio,

Alonso de Espina considera que a atitude dos soberanos visigodos com relação aos judeus é um exemplo a se seguir pelas dinastias ulteriores dos soberanos ibéricos. A perpetuação do modelo visigodo se encontra no código de Leis de Alfonso, o Sábio: *Las Siete Partidas* (séc. XIII). Alonso de Espina relatava que Alfonso X era “um rei de uma grande saberdoria que havia redigido um código intitulado “As Partidas” pelo qual o reino de Castela era governado (...)”. Ele desejava que os reis, herdeiros de Alfonso X, regessem a administração do reino conforme as disposições editadas neste código. Em efeito, se tal fosse o caso, de todos os Estados cristãos, nenhum poderia igualar-se a Castela. Nós não podemos subestimar, pela compreensão da atitude de Alonso de Espina com relação aos judeus, a importância da disposição prevista na lei acima dita no que concerne ao procedimento judiciário particular pelas imputações de morte ritual, que o rei e seus conselheiros consideravam como fatos estabelecidos, malgrado sua condenação pelo papa Inocência IV. A imputação de morte ritual e de profanação de hóstias, do qual Alonso de Espina acusava os judeus, constituía a pedra angular da atitude que ele adota com relação a eles. Em sua obra, Alonso de Espina se apoia sobre a “lei do reino” (*lex regni*), esta lei dos antigos soberanos visigodos “que em nossa língua se nomeia: “*El furo nizgo*” (*sic, El fuero juzgo*); ele destaca que esta lei previa a pena de morte para todo cristão que retornasse ao judaísmo, em particular para aquele que nascia cristão e no qual se descobria que ele era circuncidado ou que ele observava os costumes dos judeus, ou outras práticas deste gênero”.²⁹⁶

²⁹⁴ “Lo que – desprejuizadamente – muestran unos y otros en todo momento es la realidad efectiva de la convivencia, la coexistencia perdurable, sobre un mismo suelo y bajo unas mismas estructuras políticas, de núcleos raciales y confesionales diferentes, así como su mutuo condicionamento e interacción. [...] Por nuestra parte, añadiríamos que fenómenos sociales o estéticos como los de mozarabismo y mudejarismo, cuya esencia híbrida, aunque fecunda, definen bien sus respectivas dominaciones; movimientos decooperación intelectual como el designado bajo el rótulo de “Escuela de Traductores de Toledo”; o titulaciones políticas como la de “Señor de las Tres Religiones”, ostentada por algún rey castellano, son – por no citar otras – manifestaciones simbólicas, más aún que representativas, de la integración a que venimos refiriéndonos”. In: RUANO, Benito Eloy. *Los orígenes del problema converso*. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/los-origenes-del-problema-converso--0/> acesso em: 22/abr/2019.

²⁹⁵ Ver: GINIO, Alisa Meyuhas. *La forteresse de la foi*. *Op.cit.*, p. 23

²⁹⁶ “Alonso de Espina considere que l’attitude des souverains wisigoths à l’égard des Juifs est un exemple à suivre pour les dynasties ultérieures des souverains ibériques. La perpétuation du modèle wisigoth se retrouve dans le code de lois d’Alphonse le Sage: *Las Siete Partidas* (XIII^e siècle). Alonso de Espina rapportait qu’Alphonse X étati <<un roi d’une grande sagesse qui avait rédigé le code intitulé “*Les Parties*” (“*lacpartidas*” [sic]) par lequel le royaume de Castille était gouverné (...)>> Il poursuivait en souhaitant que les rois, héritiers d’Alphonse X, réglassent l’administration du royaume conformément aux dispositions édictées dans ce code. En effet, si tel était le cas, de tous les États chrétiens, aucun ne pourrait s’égalier à la Castille. On ne saurait surestimer, pour la compréhension de l’attitude d’Alonso de Espina à l’égard des Juifs, l’importance de la disposition prévue dans la loi susdite en ce qui concerne la procédure judiciaire particulière pour les imputations de meurtre ritueeel, que le roi et ses conseillers considéraient

Nessa perspectiva, portanto, o comportamento dos judeus e conversos iria de encontro às leis do reino. Por um lado, conforme a legislação das *Siete Partidas*, podemos perceber uma relativa tolerância com relação aos judeus na esfera religiosa,²⁹⁷ mas sem deixar de enfatizar os casos em que se produz uma infração contra a ordem estabelecida. O castigo com a morte tem por base transgressões bem demarcadas: atentar contra a doutrina católica, incluindo, entre outros, a blasfêmia contra o credo cristão, o proselitismo e a conversão ao judaísmo²⁹⁸, as relações íntimas com cristãos.²⁹⁹ A pena poderia ser a morte pela fogueira ou o apedrejamento.

A promulgação do Decreto de conversão forçada, de 31 de março de 1492, que supunha a expulsão de todos os judeus que não quisessem se converter, era somente o ápice de um processo que havia se iniciado muito tempo antes. Nos reinos peninsulares do séc. XV a condição de súdito está indissolúvelmente unida à condição de cristão. A estrutura política do reino apoia-se, essencialmente, na unidade religiosa.

O que ocorre, então, com aqueles que não compartilham a religião, mas habitam o reino? Quem são estes habitantes não cristãos? Não eram súditos e não formavam parte da comunidade política que constituía o “reino”. Eram moradores sujeitos a legislação específica que os colocava sob a proteção da coroa, tal como aparece na documentação. Para se referir a eles, a linguagem da época emprega expressões bastante esclarecedoras: “deben ser tolerados e sufridos”. A expressão “tolerância” não pode ser entendida como um bem em si mesma: tolera-se o que não se quer, suporta-se aquilo que se tolera, porque não fazê-lo seria pior. Esse é o verdadeiro sentido da tolerância naquele contexto.

Cometeríamos um erro grave se confundíssemos “tolerância”³⁰⁰ com a ideia de convivência exemplar. Havia uma estrita separação entre as comunidades religiosas e,

comme des faits établis, malgré leur condamnation par le pape Innocent IV. In: GINIO, Alisa Meyuhas. *La forteresse de la foi. Op.cit.*, p. 24-25

²⁹⁷ A lei exigia a separação dos judeus e dos cristãos, impunha um código de vestimentas. Os judeus não podiam exercer ofícios públicos, nem ser legatários de cristãos ou servir no Concelho. *Siete Partidas*, Livro VII, Título XXIV.

²⁹⁸ Mansamente, e sin mal bollicio, deuen fazer vida a los Judios entre los Christianos, guardando su Ley, e non diciendo mal de la Fe de nuestro Señor Jesus Christo, que guardan los Christianos. Otrsi se deue mucho guardar, de predicar, nin convertir ningún Christiano, que se torne Judio, alabando su Ley, e denotando la nuestra. E qualquier que contra esto fiziere, debe morir porende, e perder lo que ha. In: *Siete Partidas*, Livro VII, Título XXIV, Lei II

²⁹⁹ Atreuencia, e osadia muy grande fazen los Judios, que yazen con las Christianas. E porende mandamos, que todos los Judios, contra quien fuere prouado de aquí adelante que tal cosa ayan fecho, que mueran por ello. *Siete Partidas*, Livro VII, Título XXIV, Lei IX

³⁰⁰ “Si entendemos que no hay un único y común criterio a partir del cual se define la tolerancia, toda contradicción, en la simultanea negación e aceptación respecto de lo mismo, resulta aparente. [...] la tolerancia [...] puede ser entendida como la resolución pragmpatica frente a la oposición de dos juicios

com o tempo, ela converteu-se em obrigação. Não havia crime mais grave do que um judeu deitar-se com uma cristã, e na maior parte das legislações isso era castigado com a morte, ainda que se tratasse de uma prostituta.

Para o pensamento da época, ser judeu suporia, simplesmente, professar a lei de Moisés e não a de Cristo ou a de Maomé. Não teria, portanto, nenhum conteúdo étnico nem racial.³⁰¹ Na Idade Média os batizados, mesmo os descendentes da estirpe de Levi ou de Aarão, não eram considerados judeus, mas cristãos. Foi depois do desastre de 1391³⁰² que se estendeu a suspeita de que muitos dos recentes convertidos praticavam o judaísmo em segredo, os chamados ‘judaizantes’, ‘criptojudeus’ ou ‘marranos’. A conversão visava a unificação religiosa, não a expulsão. Ao se converterem, os judeus integravam-se na comunidade política e passavam a ser súditos de pleno direito.

Não há como separar a suposta “questão conversa” - ou “questão judaica”³⁰³ - da dinâmica política de Castela.³⁰⁴ Considerando a variedade de situações da

sobre el mismo fenómeno. Frente a determinada creencia o práctica considerada mala o errada desde el criterio moral, se optimiza el juicio pragmático que pone el énfasis en su utilidad. Una cita agustiana confirma el sentido general de nuestra propuesta: Agustín exhorta «no censuremos neciamente las cosas, sino que busquemos con ahínco su utilidad». La actitud de tolerancia reúne dos intensiones distintas respecto de lo mismo. Ambas reacciones se sostienen a su vez en juicios opuestos: la actitud de rechazo en un juicio negativo a partir de ciertos presupuestos normativos, y la aceptación en un juicio contrario que surge de la aplicación de un criterio distinto. Quien tolera emite un juicio respecto de aquello que es objeto de tolerancia. Dicho juicio, siendo negativo en función de cierto criterio moral, es compensado por un juicio contrario, cuyo fundamento o criterio no es moral sino que es pragmático, y da como resultado la disposición tolerante. [...] una segunda característica es la asimetría de poderes existentes entre quien tolera y quien es tolerado. Según Bejczy en el medioevo se produce un tránsito desde una consideración estoica o cristiana de la tolerancia, en la que el sujeto tolerante se identifica con un individuo indefeso, hacia una consideración medieval, en la que el sujeto tolerante se identifica con una poderosa comunidad que pudiendo destruir aquello tolerado, no lo hace. La noción de tolerancia comienza a vincularse con la autolimitación del poder político, la abstención de usar la fuerza correctiva o destructiva por parte de las autoridades que gobiernan la sociedad. Con este último aspecto se completan las notas características de la noción de tolerancia: la autorrestricción del uso de la fuerza por parte del poder predominante para suprimir aquello que genera rechazo o es juzgado negativamente”. In: FERREIRO, Jazmín. Funcionalismo, tolerancia o exclusión. La noción de utilidad de la determinación de la tolerancia del cuerpo social. In: RIVAS, Rubén Peretó. *Tolerancia: teoría y práctica en la Edad Media*. Porto: FIDEM, 2012, p.93-95

³⁰¹ Judío es dicho aquel que cree, e tiene, la ley de Moysen, según suena la letra della; e que circuncida, e que faze las otras cosas que manda su Ley. Livro VII, Título XXIV, Lei I

³⁰² “The origins of those changes can be traced to the progroms that spread throughout Castile and Aragon in 1391, where Jews were given the choice of death or conversion. Many Jewish communities suffered numerous losses, some almost disappeared entirely. Faced with such violence, large numbers of Jews, perhaps even the majority, chose instead to accept baptism and enter the Christian community”. In: DOVAL, Rosa Vidal. *Misera Hispania*. *Op.cit.*, p. 2

³⁰³ A questão judaica, conforme a historiografia, pode ser sintetizada, seguindo a Netanyahu: “The genesis of antisemitism, its growth, and its development to full maturity and prime capacity took place in the Hellenistic world – that is, geographically, in the belt of lands encircling the southeastern Mediterranean. Here was the birthplace of that particular hatred which far surpassed the animus that any majority may ordinarily feel for a minority. For here first appeared that particular *campaign* (termed in our time *propaganda*) which was aimed at mobilizing public opinion against the Jews as a prelude to violent attacks upon them; here also developed the method of besmirching them, of sullyng their reputations and of rendering them odious by means of *libels*, *calumnies* and *lies* of the most vicious kind

perseguição aos inimigos da fé – e, no caso da monarquia castelhana, aos cripto-judeus – podemos afirmar que esse processo histórico situa-se tanto no terreno doutrinário quanto no prático, acompanhando o desenvolvimento institucional da monarquia: a autonomização da função soberana, sendo que esta define o rol específico do rei dentro de uma sociedade política cuja definição, hierarquia e amplitude devem ser analisadas em relação direta e indireta com os corpos do reino. Essa integração política deve ser analisada, principalmente, sob a perspectiva da relação conflitiva e simbiótica entre monarquia e nobreza. Tais conflitos apontavam para a existência de disputas por espaço político entre uma nobreza velha e de qualidade superior, e outra, nova e mediana, que lutava para ter um acesso preferente ao rei e às fontes de riqueza que a corte e o governo propiciavam. Na esteira desses conflitos políticos situam-se as tensões entre ‘cristãos velhos’ e ‘cristãos novos’, ou ‘conversos’, que não se resumem a ‘oposições’ de cunho religioso.³⁰⁵

Causas políticas ou religiosas não são suficientes para explicar a conflitividade do reinado de Juan II, embora possam ser consideradas como gatilhos. Em Castela existia uma tensão, produto das relações de poder estabelecidas e que se viu ideologicamente legitimada por argumentos políticos – relativamente às distintas posições que se podiam tomar com relação à realza – e outros mais socio-religiosos – centrados no reconhecimento ou no direito de governar dos cristãos velhos, a que aspiravam alguns grupos sociais.³⁰⁶

– in brief, of their *defamations*; here also was the birthplace of the *popular outbreaks* (known in modern times as *pogroms*), whose purpose was to cause the Jews such heavy losses as to annihilate them or frighten them away; here, too, was inaugurated the *anti-Jewish legislation*, specifically designed to degrade the Jews socially, and subject them perpetually to a variety of restrictions – civil, economic and political; here evolved that particular form of an intensely anti-Jewish Christianity, which was to serve as dominant *ideology* justifying the repression and harassment of the Jews; and here, finally, arose that *state of persecution* of the Jews which culminated in *expulsions and forced conversions*. Thus all the forms of warfare against the Jew in Diaspora had their origin in regions dominated demographically by Greek masses, inspired culturally by Greek civilization, and organized politically as the Eastern Roman Empire. When, at the beginning of the 7th century, antisemitism was about to strike in the west, it had before it the heritage and model of the eastern movement”. In: NETANYAHU, B. *Op.cit.*, p. 27

³⁰⁴ “Enmity towards the conversos was inextricably linked with the political and social crisis, but was nonetheless religious in its origin. It was precisely because the converts were thought to be false that they were considered to be enemies and linked in the public mind with hated rulers”. ALPERT, Michael. *Op.cit.* p. 13

³⁰⁵ Cf. ALPERT, Michael. *Op.cit.* p. 15-18.

³⁰⁶ “[...] historians were increasingly exploring the non-religious elements of the converso problem, seeing it primarily as the product of social, economic and political forces, and employing hitherto untapped sources such as economic data. The root of Old Christian hostility towards *conversos* was a failure of assimilation: Castilian Christian society had been unwilling or unable to absorb the large influx of converts. Old Christians found themselves in competition with New Christians, some of whom rose rapidly through the ranks to position of significant power and prestige. Presenting *conversos* as heretics

Os conflitos sócio-políticos que se produzem em Castela, manifestados nos ataques aos judeus-conversos, nos conflitos nobiliárquicos, na desobediência às autoridades municipais ou nos abusos de poder relacionam-se com a competitividade instaurada no reino entre as diferentes linhagens antigas com as famílias poderosas que começam a se estabelecer. Esses embates seriam também entendidos como tensões entre as estruturas institucionais de governo e as forças oriundas do desenvolvimento socioeconômico.

Na Castela do séc. XV ocorre a ascensão de um importante grupo social que, graças ao enriquecimento com negócios variados, começa a fazer frente a aristocratas que descendem das antigas linhagens que controlavam o poder político. Destaca-se que boa parte desse ‘novo’ grupo social era de ascendência judaico-conversa, que obtêm um capital considerável e conseguiu ascender socialmente. Entretanto, essas famílias tinham que esperar várias gerações até alcançarem um título senhorial ou algum ofício concelhio.³⁰⁷ Estes *poderosos* eram assim considerados devido a uma autoridade que se impunha, fosse por seu poder político para empreender determinadas ações, fosse pela capacidade econômica ou por seus apoios sociais quando tinham que defender seu *status*. Tanto as relações políticas e/ou de parentesco, assim como o potencial econômico, eram determinantes para considerá-los membros da elite castelhana.

Há uma disputa constante pelo controle político, destacando-se a competitividade existente entre as principais famílias por títulos, ofícios concelhios e cargos de Corte, além da implementação de estratégias socioeconômicas como a endogamia entre as elites, e os matrimônios entre membros de famílias poderosas que serviam para selar alianças políticas e preservar heranças. É certo que a parentela não determina a atuação política dos indivíduos, mas não deixa de condicioná-la. Dois sujeitos de uma mesma família podiam se enfrentar e não coincidir em suas posturas

and accusing them of sharing the supposed shortcomings of their Jewish forebears was an attempt to exclude them permanently”. In: DOVAL, Rosa Vidal. *Misera Hispania. Op.cit.* p. 12.

³⁰⁷“Por ejemplo, ya a comienzos del siglo XVI Pedro Barrantes Maldonado, en sus Ilustraciones de la Casa de Niebla, no dudaba en afirmar que, una vez convertidos, los judeoconversos “presto se tornaron a hacer ricos”. Mucho más explícitas son las palabras que les dedicó Andrés Bernáldez en su crónica sobre el reinado de los Reyes Católicos, también redactada a comienzos del XVI. Afirmaba que “muchos de ellos en estos reinos en pocos tiempos allegaron muy grandes caudales e haciendas”, añadiendo seguidamente que “en cuanto podían adquirir honra, oficios reales, favores de reyes, e señores”, señalando que una de sus principales estrategias para encumbrarse fue que “algunos se mezclaron con hijos e hijas de caballeros cristianos viejos”, lo que les permitió pasar por buenos cristianos y alcanzar “mucha honra”. Y hasta en dos ocasiones alude a la falta de conciencia de los judeoconversos como un motor importante de la promoción alcanzada”. In: OBRADÓ, María del Pilar Rábade. Poder y riqueza: los judeoconversos de Castilla en el transito del Medievo a la Modernidad. Disponível em: <https://journals.openedition.org/e-spania/27721> acesso em: 24/abr/2019.

políticas. No entanto, o peso maior recai sobre os bandos-linhagem nos quais os vínculos familiares são fundamentais. Mais importante ainda poderia ser a clientela horizontal, ou seja, os laços políticos estabelecidos entre a nobreza para defender um bloco de interesses comuns (parentesco artificial ou pseudo-parentesco). Os bandos fundamentavam-se em alianças e tensões de base familiar.

Os meios de aquisição de poder assinalados até aqui respondem a estratégias estabelecidas e refletem as relações sociopolíticas em Castela. Não obstante, a endogamia aristocrática faz com que praticamente todas as famílias da nobreza castelhana tenham algum tipo de vínculo de parentesco. Muitas linhagens fundiram-se; outras se uniram. E, no entanto, o desejo de poder muitas vezes faz com que estes vínculos se esvaíam a depender das circunstâncias.

Para compreender de que forma essa dinâmica política influenciou a produção da *Fortalitium Fidei* precisamos inserir o autor nesse contexto. Devido às dificuldades metodológicas de tal empreitada, por existirem poucas fontes narrativas da vida de Alonso de Espina, tentaremos reconstruir o cenário por outros meios, num exercício de imaginação histórica. Com esse intuito escolhemos como marco histórico a rebelião de Toledo, em 1449 e, como figura central, Álvaro de Luna, condestável de Juan II.

Embora Álvaro de Luna pertencesse a uma das famílias mais proeminentes de Castela, é interessante sublinhar as recorrentes acusações que se faziam de seu passado ‘judío’. A família dos Luna possui um poder bastante restrito à *urbe* e ascendeu socialmente vinculando-se a personagens importantes. Álvaro de Luna é um representante desse grupo social, que ascende política e socialmente, participando de forma direta e ativa nas lutas de poder, sofrendo com mais rigor as consequências desse protagonismo. Os adversários políticos aproveitaram para atacá-lo pelos meios institucionais disponíveis: a Inquisição.

A chamada rebelião de Toledo costuma ser explicada por meio de suas causas imediatas, ou seja, pelo “pedido” régio de um milhão de maravedis aos cidadãos (*vecinos*) de Toledo. Álvaro de Luna, na qualidade de condestável assumiu o protagonismo da medida e sofreu também as consequências, uma vez que a cidade de Toledo entendia que o “pedido” desrespeitava seus foros e privilégios. Além disso, o condestável havia nomeado o converso Alfonso Cota para recolher o préstimo mediante repartição. Se nos ativermos às causas imediatas da rebelião de 1449 – o “pedido” liderado por Álvaro de Luna, a nomeação de Alfonso Cota, e as resistências da população –, elas parecem suficientes para explicar os levantamentos. Como Cota foi

considerado cúmplice da afronta que o condestável havia feito a Toledo, a população se virou contra ele. Cota conseguiu fugir, mas sua casa foi saqueada e queimada. Conforme a historiografia, a partir deste momento, a população e algumas autoridades civis e eclesiásticas culpavam os conversos de serem aliados incondicionais de Álvaro de Luna e, portanto, partícipes de todos os males que afligiam o reino e, especificamente, Toledo.³⁰⁸

Conforme Pérez,

(...) a revolta de 1449 em Toledo manifestou três características em seu desenvolvimento cronológico. Primeiro, começou como uma insurreição popular motivada por uma questão fiscal e, como tal, uma questão social. Segundo, continuou como uma rebelião política contra o governo de Álvaro de Luna. Terceiro, então e só então, numa tentativa de justificá-la ideologicamente, foi usada como uma propaganda anti-conversa e resultou na promulgação de uma sentença legal discriminatória.³⁰⁹

Assim, parece desejável buscar outras razões para analisar o problema. Em primeiro lugar, a rebelião de Toledo não é fruto de uma circunstância momentânea, mas de um histórico de tensões políticas anteriores a 1449 e que alimentaram o levante. Em segundo lugar, ao se considerar a ‘questão conversa’ numa perspectiva racial ou anti-semita corre-se o risco de fazer uma transposição histórica anacrônica entre o que foi o antissemitismo nazista e as verdadeiras questões relativas à perseguição dos judaizantes na Pensínsula Ibérica, no séc. XV. A questão fiscal, embora seja um elemento

³⁰⁸ “As the revolt took hold, Toledo’s ruling rebel council sought to purge the city of its enemies. A group of Christians of Jewish descent were single out and subjected to a set of unprecedented measures of legal and religious persecutions (...). What had started as a popular uprising against Álvaro de Luna’s demand for an extraordinary tax, morphed into a open rebellion that led to the city removing itself from royal and episcopal obedience for over a year. *Conversos* were from the beginning the victims of violence. The property of the city’s chief tax gatherer, the *converso* Alonso Cota, had been looted and burned as retribution for his involvement in the levying of the tax. Once the rebels set themselves as the government of the city, persecutions of *conversos* became systematic. Suspicion about apostasy and political and socio-economic tensions led to inquisitorial proceedings and executions, and to the passing of restrictive legislations, the *Sentencia Estatuto* of Pero Sarmiento, barring New Christians and their descendants from access to office and ecclesiastical benefice. This document claimed that an inquest or *pesquisa* conducted by the cathedral authorities had shown the majority of *conversos* to be suspect in their faith and guilty of Judaizing. On the basis of such findings and the allegedly ample evidence that *conversos* were the political enemies of Old Christians, allied with Álvaro de Luna, and were responsible for mismanagement of the city while holding official posts, they were banned from holding office and ecclesiastical benefit in Toledo. DOVAL, *op. cit.*, p. 5-6

³⁰⁹ “(...) the revolt of 1449 in Toledo manifested three characteristics in its chronological development. First, it began as a popular insurrection motivated by a fiscal issue and, as such, a social issue. Second, it continued as a political rebellion against Álvaro de Luna’s government. Third, then and only then, in an attempt to justify it ideologically, it was used as anti-convert propaganda and resulted in the promulgation of a discriminatory legal sentence”. In: PÉREZ, Joseph. *History of a tragedy: The Expulsion of the Jews from Spain*. Chicago: University of Illinois Press, 2007, p. 54.

importante, não pode ser isolada de outras causas. Ela, por si só, poderia explicar uma sublevação urbana, mas não uma revolta que se espalhou para além de Toledo.

Provavelmente, Alonso de Espina esteve envolvido nesses eventos, tal como sugere o desfecho, em 1453, com a morte de Álvaro de Luna. Alonso de Espina participou dos últimos momentos do condestável, tal como atestam diversas fontes. Desta maneira, por meio do contexto em que se desenvolve a trajetória dessa importante personagem, podemos analisar o panorama político de Castela de modo a compreender as motivações que levaram à redação da *Fortalitium Fidei*.

3.1 A rebelião de Toledo de 1449

A “pré-história” da fundação da Inquisição na Espanha começa, efetivamente, conforme a historiografia, com os violentos ataques contra as comunidades judaicas das coroas de Castela e Aragão, de Sevilha a Barcelona, que terão lugar durante o verão de 1391.³¹⁰ No despertar destes eventos – perda de propriedades, incêndios, violência e assassinatos – os habitantes das comunidades judaicas fugiram para as grandes cidades ou se converteram ao cristianismo.³¹¹ Aqueles que permaneceram judeus foram

³¹⁰ Conforme José Antonio Escudero, o *pogrom* de 1391 tem como principais pontos de referência as figuras do arqui-diácono de Eciija, Ferrán Martínez e do converso Pablo de Santa María. Em suma, “la irrupción conflictiva de Martínez, provisor nombrado por el arzobispo de Sevilla, tuvo que ver con su empeño en ser juez y árbitro de los litigios judeo-cristianos. Tras la muerte de Enrique II, que se había opuesto a esas pretensiones, las Cortes de Soria de 1380 negaron a los judíos el privilegio de tener en lo criminal sus propios jueces, lo que habría de estimular los planes del arcediano, quien inició una campaña para convertir a los esclavos morros que los judíos tenían en Sevilla, y para que se procediera a la separación de judíos y cristianos. El conflicto llegó a manos del arzobispo, Pedro Gómez Barroso, quien prohibió predicar a Martínez y nombró para resolver el caso a un comité de expertos. El arzobispo se enfrentó así el arcediano como antes lo había hecho el rey, pero al igual que había sucedido con Enrique II, Gómez Barroso falleció y Martínez pudo recuperarse. Para complicar aún más las cosas, el monarca reinante, Juan I, murió por entonces también dejando un heredero en minoría de edad, y una regencia dividida. Todo propició así la agitación social que habría de desembocar en el sangrento asalto a la judería sevillana de 1391, y en los parejos desordenes habidos en otras ciudades andaluzas. Desde allí el movimiento antijudío se extendió a Castilla, de Toledo a Burgos, produciéndose en ese clima de exaltación conversiones masivas. (...) Por lo demás, la campaña general, la violencia y las conversiones multitudinarias llevaron a la aparición de una masiva población de cristianos nuevos y, en consecuencia, al planteamiento en gran escala del problema converso”. In: ESCUDERO, José Antonio. *Netanyahu y los orígenes de la Inquisición. Revista de la Inquisición*. 1998, nº 7, p. 13.

³¹¹ Después que los que estaban con el Rey ordenados para regir por Consejo vieron que non podian acordarse con el Arzobispo de Toledo, maguer le avian tantos mensageros com avades oido, partieron de Madrid, é vino el Rey á la cibdad de Sevilla avia robado la Judería, ó que eran tornados Christianos los mas Judios que y eran, é muchos de ellos muertos, E que luego que estas nuevas sopieron en Córdoba, é en Toledo, hicieron eso mesmo, é así en otros muchos logares del Regno. E sabido por el Rey como los Judios de Sevilla é de Córdoba é de Toledo eran destroidos, como quier que enviaba sus cartas é ballesteros á otros logares por los defender, en tal manera era el fecho encendido, que non cedieron ninguna cosa por ello; antes de cada dia se avivaba mas este fecho: é de tal manera acaesció, que ese mesmo hicieron en Aragón, é en las cibdades de Valencia, é de Barcelona, é de Lérida, é otros logares. In:

submetidos, em ambos os reinos, a medidas legais, políticas e sociais as quais os pressionaram em direção ao batismo. Além disso, havia ainda várias missões cristãs de convencimento. Um frade dominicano, o valenciano Vicente Ferrer ³¹² (canonizado por volta de 1453), pregava em Castela e Aragão ³¹³, e em 1413-1414, o antipapa Benedito XIII (Papa Luna) em Tortosa presidiu uma disputa teológica entre cristãos e judeus, a qual resultou em muitas conversões posteriores. Durante as décadas de 1420 e 1430, os conversos entraram em vários novos setores da sociedade espanhola, como a Igreja, o governo real ou municipal, as guildas e confrarias. Ao menos na aparência, ninguém tinha dúvidas em relação à eficácia, nestes casos, do sacramento do batismo renovar completamente a vida e a natureza do catecúmeno. ³¹⁴

A mudança ocorrerá nos anos finais da década de 1430 e início de 1440. No dia 13 de agosto de 1437, Juan II ordenou a detenção do *Adelantado* de Leão, Pero Manrique, irmão do Almirante Don Fadrique, “*por algunas cosas al su servicio conplideras*”. Diego Manrique, filho do *Adelantado*, com outros cavaleiros dirigiram-se a várias vilas e fortalezas “*e ovo gran volição en el rreino*”. Em agosto de 1438, Pero Manrique conseguiu escapar da prisão, em Fuentedueñas, por uma janela. Don Fadrique, que havia tomado o partido de seu irmão, reuniu várias pessoas em Rioseco.

ROSELL, Don Cayetano. *Crónicas de los reyes de Castilla desde Don Alfonso el Sabio, hasta los católicos Don Fernando y Doña Isabel*. Crônica de Enrique III. Madrid: M. Rivadeneyra – Editor, 1877, p. 177.

³¹² Sobre a pregação de Vicente Ferrer, cf. DOVAL, Rosa Vidal. Predicación y persuasión: Vicente Ferrer em Castilla, 1411-1412. *Revista de poética medieval*. Nº24, 2010, p. 225-243

³¹³ Estando el Rey é la Reyna y el Infante en Aillon, vino un Frayle en Castilla de muy sancta vida, natural de Valencia del Cid, que se llamaba Fray Vicente, de edad de sesenta años, que haia seydo Capella del Papa Benedicto... el qual asi en Aragón como en Castilla con sus sanctas predicaciones convertió á nuestra Sancta Fe muchos Judíos é Moros, é hizo muy grandes bienes, é con su sancta vida dio exemplo á muchos Religiosos y Clérigos y legos, que se apartasen de algunos pecados en que estaban... Y entre muchas notables cosas que este Sancto Frayle amonestó en sus predicaciones, suplicó al Rey é á la Reyna é al Infante que en todas las cibdades é villas de sus Reynos mandasen apartar los Judíos é los Moros, porque de su continua conversación con los Christianos se seguían grandes daños, especialmente aquellos que nuevamente eran convertidos á nuestra Sancta Fe; así se ordenó é se mandó é se puso en obra en las mas cibdades é villas destos Reynos. Y entonce se ordenó que los Judíos traxesen tabardos con una señal vermeja, é los Moros capuces verde con una luna clara. In: ROSELL, Don Cayetano. *Crónicas de los reyes de Castilla desde Don Alfonso el Sabio, hasta los católicos Don Fernando y Doña Isabel*. Crônica de Enrique III. Madrid: M. Rivadeneyra – Editor, 1877, p. 340

³¹⁴ “For the conversos and their descendants, baptism opened the doors of lay and ecclesiastical professions which were barred to Jews. Within a generation after the mass baptisms of 1391, family networks of converted Jews were ensconced in important positions in the principal cities of Castile and Andalusia: Seville, Toledo, Córdoba, Burgos and Segovia. The senior treasurers – the *contadores* – and chief secretaries of the monarchs were converts, while others enjoyed distinguished careers in the Church. The absorption of Jewish converts into Christian society made it difficult to know who actually had Jewish ancestry, and thus led in later years to the falsification of genealogies together with ample possibilities of blackmail once Jewish ancestry became a cause of family disgrace. If, in strict terms of canon law, baptism had wiped away the impediments which Jews had suffered [...]”. In: ALPERT, Michael. *Op.cit.* p. 20

A eles uniram-se o conde de Ledesma, Don Pedro de Estúñiga; Juan Ramírez de Arellano, Señor de los Cameros; Don Diego, filho do conde de Ledesma; Juan de Tovar, senhor de Astudillo; Rodrigo de Castañeda, senhor de Fuentedueña; Pedro de Mendoza, senhor de Almazán; Pedro de Quiñones, meirinho mor das Astúrias e seu irmão Suero de Quiñones.

Fiéis ao monarca mostraram-se, entre outros, o príncipe Don Enrique; o condestável Don Álvaro de Luna; Don Pero de Velasco, conde de Haro; Don Diego Gómez de Sandoval, conde de Castro; Don Luis de Guzmán, mestre de Calatrava; Don Juan de Cerezuela, arcebispo de Toledo; Don Rodrigo de Luna, prior de San Juan; Don Gutierre, bispo de Palência; Don Pedro De Castela, neto do rei Don Pedro e Don Lope Barrientos, bispo de Segovia. Para reunir um contingente maior, o rei comunicou às cidades, vilas e lugares, que o *Adelantado* havia fugido do castelo, onde estava preso, e que se dispunha a persegui-lo desde Medina, em direção a Roa, com 1.500 homens de armas.

Encontrando-se em Rioseco, o Almirante e o *Adelantado* enviaram cartas (20/2/1439) ao rei, nas quais depois de dar mostras de “rendido acatamento”, pediam o afastamento do condestável Dom Álvaro de Luna da Corte: sete dias depois, outra carta (27/2/1439) foi enviada ao bispo de Palência, Dom Gutierre, fazendo-lhe saber seus propósitos. O rei respondeu (09/3/1439) manifestando que sempre havia regido seus reinos com total independência, e os exortava para que não promovessem distúrbios.

A partir deste momento Castela se viu em constante conflito. O rei de Navarra, Dom Juan, e seu irmão, o Infante Dom Enrique, entraram no reino com 500 homens para ajudar o Rei de Castela. Mas depois viraram-se contra ele e capitanearam o bando do Almirante. Houve algumas tentativas para se chegar a um acordo, como o Concelho reunido no dia 09 de fevereiro de 1440. Neste, reuniram-se o rei de Navarra, o infante Dom Enrique e vários prelados, condes, *adelantados*, cavaleiros, que fizeram o seguinte requerimento:

Lo que vos, don Sancho, obispo de Astorga, e doctor de La Fuente, avedes de dezir al Rey nuestro señor, de parte de los señores rrey de Navarra e ynfantes sus primos, e del almirante don Fadrique, e de los condes de Haro e de Ledesma, e adelantado Pedro Manrique, e Yñigo Lopes de Mendonça, e de los otros condes e perlados e grandes que con ellos son, es esto: Que vien save su merced en cómo a su señoría fué suplicado que le pluguiese apartar de sí e de su corte al condestable, por alguns escandalos e ynconuenientes que se siguían en sus rreynos por su señoría crer a los consejos del condestable; e cómo su, queriendo proveer a la soplicación de sus naturales, e viendo que era ansi conplidero al vien público de sus rreynos, lo apartara de sí e de su corte, estando en el logar de Castroñuno. Así vien save su alteza

cómo esto fecho, deliberó de yr a la çibdad de Toro, por allanar los mobimientos fechos por causa de lo suso dicho, e por entender en otras muchas cosas concernientes a su seruicio e beneficio de sus rreynos. E dentro pocos días partió de la dicha çibdad, e vino a la Fuente el Sauco, donde notificó a los dichos señores rrey de Nauarra e ynfantes sus primos, e a los grandes de sus rreynos que ally eran con su señoría, e mando scribir a los otros grandes que eran ahusentes, cómo su merced avía acordado de venir uicio e beneficio de sus rreynos, rrogando e mandándoles que ellos todos quisiesen venir a la dicha villa, para le aconsejar e entender con su merced en lo sobredicho. Por donde todos los sobredichos, con aquel zelo que sienpre ovieron e han e abrán a las cosas para las quales eran llamados, se desposyeron a venir, e vinieron a la dicha villa de Madrigal. En la qual, después de venidos ally, su merced mandó a algunas personas que el condestable al tiempo de su partida dexó en el palaçio e corte del señor Rey, e otros que después de su parte obieron logar en aquella por su causa e mano, nunca çesaron de travajar por su poder con diversas non buenas yntenciones, e poner e senbrar disçenciones e discórdias entre los que asy como es dicho fueron llamados e juntados en la dicha villa, mostrando que ellos avían procurado la venida del dicho señor rey e el ayuntamiento de los suso dichos en la dicha villa, creyendo poder obrar e poner entre ellos alguna tal devisión por donde liueralmente pudiesen fazer las opresiones de exaçiones que en tiempo que el condestable estaua cavo el señor rey por la tal vía se acostumbravan fazer. E después que plogo a Nuestro Señor que las tales personas vieron como sus yntenciones no avían logar, recorrieron al dicho señor Rey; e con aquel creyto e confiança que el condestable les ha causado e dexado con su merced, le an dado e dan muchas syniestras ynformaçiones de los suso dichos e de la mayor parte dellos, e asy atemorizando, mal enformando de aquellos, que a su alteza le fizieron súpitamente partir de la dicha villa para el logar de Forcajo, e del dicho lugar asy mesmo le aconsejaron e fizieron partir rebatadamente, e aconsejaron e aconsejan andar por aldeas e otros logares dél fuera de la dicha villa, demostrando que a su merced no es segura la estada de la dicha villa. Lo qual su alteza vien puede entender quanto es grande desseruimiento de Dios e suyo, e escándalo a los suso dichos, e daño de sus rreynos. Por ende, soplicaredes a su merced, que le plega non escuchar ni aver fee ni creençia a los tales consejos e ynformaçiones que dan, por los quales se podría rrecrecer grandes desseruicios a su señoría, e voliçios e otros ynconuenientes a sus rreynos; e le plega de venir a la villa de Madrigal, para entender e prouer al su seruicio, e al beneficio e paz de sus rreynos con los dichos sus primos, e con los otros suso dichos, e con los procuradores de las cibdades que ally son juntos por su ordenaçión e mandamento; los quales lealmente lo desean e aman seruir. Por quanto, asy como es dicho, lo suso dicho á nascidode las siniestras enformaçiones dadas al señor Rey, e razonablemente se deve rreçelar que si las tales personas que aquellas dan quedasen en el logar que el condestable las á dexado e procurado, cabo el señor Rey, podría dello naçer otros mayores e ynreparables escándalos e ynconuenientes, e por que a ellos es necessáριο, según las leyes de sus rreynos, procurar tales vías por que los tales consejos e ynformaçiones non ayan logar ni se conplan, e otrosy porque sean apartados los que tales consejos dan e çesen de lo tal, soplicarédese a su alteza que le plega de querer apartar de sí e de su casa e consejo e corte al arçobispo de Seuilla, e al conde de Alva, e al obispo de Segobia don fray Lopes de Varrientos, e a Pero de Luxán, e Alfonso de Ribera, e a los fijos de Rodrigo Çapata, e a Rodrigo de Valdés, e a Juan Manuel, e a los otros que syguiendo la ordenança del condestable fazen las cosas suso dichas, e aconsejan e fablan e ynforman a su alteza como non deven, e en grande daño e destruymiento de sus rreynos. En lo qual su señoría fará lo que deve, e paçificará sus rreynos, e a ellos fará mucha merced. Lo qual notifican e suplican a su señoría el señor rrey de Nauarra, por los grandes debdas e amores e afezión que án a su merced, e al vien de sus rreynos, e el señor ynfante, e los otros suso dichos, por guardar e amar su seruicio, e por la

naturaliza e fidelidade a que le son tenudos, e por non yncurrir en las penas de las leyes de sus rreynos que de esto fablan. En outra manera, a ellos sería, fazendo lo que deven, según su lealtad, de tener e procurar tales vías por donde los suso dichos sean apartados de su merced, de su Consejo e corte. E por quanto los dichos obispo de Astorga e doctor de La Fuente son personas asy notables como su merced ve, e por esto e por el çelo que los suso dichos na sienpre visto e conoçido en ellas al seruiçio de su señoría, e al vien e paz e sosiego de sus rreynos, los an rrogado e rrequerido que quisiessen tomar cargo de explicar a su merced todo lo suso dicho.³¹⁵

Estas contendas foram motivadas pelo favor de que era objeto Dom Álvaro de Luna por parte de Juan II. Pelo requerimento enviado ao monarca, Juan de Navarra, o Infante e o Almirante declaravam-se inimigos do Condestável. A posição deste era altamente controversa. Por um lado, da leitura do documento depreende-se que sua atuação era o negativo do que geralmente se entendia como boa prática de governo. Mas, por outro, sua presença apresentava certas vantagens, na medida em que assistia o monarca a lidar com suas inúmeras responsabilidades.³¹⁶

A doutrina teológica e jurídica entendia que o rei era beneficiário de um antigo pacto, pelo qual sua autoridade derivava da comunidade. Como desdobramento, ele era obrigado a compartilhar esta autoridade com seus melhores súditos, que compunham a cúpula política, como os membros do Conselho e da Corte, os magistrados, os oligarcas das cidades, dentre outros que formavam uma parte da ‘dignidade soberana’ geral. Sendo assim, o rei regia, mas também era regido. Esse duplo caráter definia o *status régio* e, para cumprir satisfatoriamente seu *oficium*, o monarca deveria pedir conselho, sendo este Conselho parte de seu poderio *de facto*, além do poderio *de jure*.³¹⁷ Para que ele conseguisse uma divisão bem-sucedida dessa autoridade deveria depositar sua fé na recomendação de seus ministros. Desta feita, Juan II devia sua autoridade aos seus súditos e era responsável pelas ações deles. A investidura de poder da comunidade em sua *persona* dependia da vontade do governante de governar no interesse de seus súditos e com o conselho de seus principais representantes.³¹⁸

³¹⁵ HUETE, Pedro Carrillo de. *Crónica del Halconero de Juan II*. Granada: Universidad de Granada, 2006 p. 304-307

³¹⁶ NIETO SORIA, José Manuel. El conflicto como representación: expresiones de la cultura política Trastámara. In: NIETO SORIA, José Manuel (dir.). *El conflicto em escenas: la pugna política como representación en la Castilla bajomedieval*. Madrid: Sílex, 2010, p. 15-55

³¹⁷ FORONDA, François. La privanza, entre monarquía y nobleza. In: NIETO SORIA, José Manuel (dir.). *La monarquía como conflicto en la Corona castellano-leonesa (c. 1230-1504)*. Madrid: Sílex, 2006, p. 73-132.

³¹⁸ “Á todo buen príncipe conviene que sea fiel y católico christiano, é que sobre todas cosas ame é tema á Dios, é guarde y haga guardar sus mandamientos. É que las leyes é constituciones sean comumente provechosas á todos sus súbditos y naturales, é después de hechas é publicadas las mande inviolablemente guardar. É que todos sus autos é obras sean á provecho comum de sus pueblos, mirando todavia la honra

Com relação ao caso em análise, o rei não atendeu ao requerimento que reprovava as atitudes do Condestável, gerando um conflito entre as facções da nobreza castelhana que se estendeu às cidades mais importantes e ameaçou suas populações conversas por várias décadas. Juan de Navarra apoderou-se de Ávila e depois de Segóvia. Em Madrigal, os embaixadores do monarca castelhano receberam uma lista com as queixas, na qual se criticava a atitude do rei e sobretudo o mau governo do condestável e suas ações.

Nesse documento produzido em Madrigal, os adversários do condestável fizeram uma série de acusações contra o governo e contra Álvaro de Luna, imputando-lhe delitos atrozes e esforçando-se para inimizá-lo com o seu privado. Diziam que ele havia se apoderado, com força e astúcia, da vontade do monarca e da sua autoridade, contra a disposição das leis e da vontade dos povos. Ele os teria atormentado e oprimido com tributos e derramas injustas, dispunha dos tesouros do Estado, se aproveitava das rendas e, para contentar sua ganância, havia chegado ao ponto de fabricar falsas moedas em casas públicas do Rei, de autorizar em algumas cidades do reino os jogos proibidos pelas leis, de lucrar com outros ofícios que valiam interesses, como as corregedorias; enfim, de prover o arcebispado e dignidades eclesiásticas com pessoas indignas para que partilhassem com ele o produto de suas rendas. Ainda reclamavam que no Conselho do Rei não havia mais voto além do privado do rei: todos os indivíduos, fossem grandes ou letrados, eram nomeados por ele; quem se opunha era expulso da Corte e perseguido. Acusavam ainda o Condestável de ter apartado os grandes da confiança do rei, para neutralizar qualquer possibilidade de que eles pudessem prejudicá-lo, dividindo-os por meio de intrigas, envolvendo-os em guerras e querelas contínuas, proibindo-os de estabelecer alianças e acusando-os com falsos pretextos e delações.³¹⁹ Mas, provavelmente, a acusação mais grave foi de feitiçaria:

Otrosy, muy poderoso señor, há traydo a vuestra muy notable e linpia corte la más suzia e aborrecible cosa a Dios e a natura que se fabla entre los viçios,

de su Corona é bien de sus naturales. É que las rentas de sus Reynos las distribuyan en cosas honestas y provechosas al servicio de Dios é suyo, é bien de sus súbditos. É conviene á todo buen príncipe amar é guardar los três estados de su señoría, honrando á cada uno segun quien es é segun su estado, trabajando siempre de ser mas amado que temido, porque del amor procede lealtad, é del desamor aborrecimiento. É debe mucho guardarse de no injuriar á sus súbditos, ni por codicia tomarles sus bienes sin muy justas é razonables causas, mayormente á los Grandes é Nobles de sus Reynos; acordándose, que el rey de las abejas no tenia aguijon, al qual la natura no dexó desarmado sin causa. El contrario de lo qual todos los tiranos nos acostumbraron". GUZMAN, Fernan Perez. *Crónica del señor rey Don Juan Segundo*. Valencia: Imprenta de Benito Monfort, 1779, p. 401.

³¹⁹ HUETE, Pedro Carrillo. *Op.cit.*, p. 320-334.

lo qual fué sinpre más denostrado en España, en especial en la generación de estos vuestros rreynos, que por alguna que hombre sepa, a que por fealdade non se puede onestamente nonbrar ni declarar por la presente, mas de solo tanto que a los grandes hombres e otros de vuestros rreynos e señoríos han muy grande temor de enviar criar e dominar a vuestra rreal corte e palaçio los fijos ny las fijas.

Otrosy, escribieron los suso dichos rrey deNavarra e ynfante e cavalleros al señor Rey, contra el condestable, muy muchas otras gravísimas cosas, las quales serían luengas describir. E en conclusión síguese esto:

Muy exelente prícipe, Rey e señor: Por que vemos que vuestra señoría á dado e dá tan gran logar e posada a tan enormes fechos e tan contrarios a toda onestidad e rrazón que tolerables non devían ser, es nos forçado derechamente non solo crer mas a ún solo afirmar lo que por todos se dize, que el dicho condestable tiene ligadas e atadas todas vuestras potencias corporales e animales por mágicas deavólicas encantaciones, para que vuestra señoría non haga sino lo que él quisiere, ni vuestra memoria rremiembre, ni vuestro entendimiento entienda, ni vuestra voluntad ame, ni vuestra voluntad fable, salvo lo que él quiere e le plaze. Tanto que rreligioso de la Orden más estrecha del mundo non es ni se podría falar tan sometido a su mayorquanto lo á sydo e es vuestra rreal persona.³²⁰

Devido ao fato do valido ter ganhado o favor régio desde sua chegada à Corte, começaram desde cedo a circular boatos que lhe atribuíam práticas de feitiçaria e sortilégios, o que justificaria a facilidade com que o rei o favorecia. Essas desconfianças acompanharam toda a trajetória política de Álvaro de Luna na corte. Não é surpreendente que os inimigos do rei acreditassem no encantamento do monarca, uma vez que a feitiçaria fazia parte ambiente religioso da época, e constituía a melhor explicação para a suposta ineficácia do governo de Juan II propalada por seus inimigos políticos. Explicitamente, a crença nos poderes e feitiços de Álvaro de Luna se alastrou em Castela conforme podemos verificar a seguir:

Diego Ochoa dixo que oió dezir que por la fuerça y mando y hechizos que el dho condeestable tenía hecho al rrey, eh dho señor rrey don Jhoan daua quanto el dho condestable quería, e que así lo oió decir muchas gentes e condes e cavalleros e quanto avía en Castilla y al conde de Ribadeo adonde estaba este testigo, e que lo oió dezier de cinquenta e dos años e mas tiempo. E mas dixo este testigo que viviendo en casa del conde de Ribadeo, puede aver cinquenta e dos años poco mas o menos, que oió dezier a un fraile de ábitos blancos en su casa del dho conde de Ribadeo que el dho fraile avía pedido por merced de un anillo de oro que traya en el dedo de la mano, e que el dho señor rrey le dixera: no puedo, que tengo hecho juramento al condestable que me le dio, de nunca le sacar del dedo. E que el fraile le dixera: yo tomo ese juramento sobre mi cornona. E que entonces el dho señor rrey le dio el dho anillo, e que el dho fraile le hizo dos pedaços e le dixo: veis aquí. E le mostró dentro del anillo al rrey pintando e una haca, e como el dho señor rrey la estaba besando en el trasero. E que esto bido como el dho fraile lo contó, como dicho a, al dho conde de Ribadeo en su casa de la villa de Valladolid, e le mostró el dho anillo hecho dos pedaços, e pintadoen él el dho

³²⁰ *Ibidem* p. 331-332

señor rrey e la dha haca como dicho tiene, e que esto es lo que saue de lo contenido en la pregunta.³²¹

Os cortesãos e a população de Castela não conseguiam explicar, por meios naturais, porquê Juan II defendia Álvaro de Luna – principalmente por conta dos vários embates contra os inimigos políticos do condestável. Sendo assim, à guisa de explicação, o expediente utilizado foram as influências sobrenaturais: a feitiçaria. No entanto, a acusação do crime de feitiçaria poderia ter sido uma ação estratégica, cuidadosamente calculada pelo Infante e seus partidários, já que conheciam o potencial simbólico dessa acusação. A feitiçaria fazia parte das lógicas culturais do medievo, inclusive entre a elite letrada, e, no caso do Condestável, pode ser interpretada como o elemento que desencadeou seu infortúnio; a consequência funesta de suas ações.

No campo político, é interessante notar que, na perspectiva do modelo corporativo, o pacto (contrato) com a nobreza, na qualidade de corpo estamental e político, toma forma por meio da delegação governativa, representada pela criação de Corpos de Estado relativamente autônomos e diferenciados – o Conselho, por exemplo. A debilidade – seja ela física ou moral – do corpo material do monarca, tal como se classificava o caráter submisso de Juan II ao Condestável, com a imputação do crime/pecado de sodomia, alcançava moralmente o seu corpo jurídico. Os dois corpos são vasos comunicantes; o seu corpo físico se debilita devido à opressão causada à *persona* régia com os feitiços usados por Álvaro de Luna. Desta forma, se dimensiona o estereótipo difamatório que acusava o Condestável de usurpar o poder de Juan II.

A acusação de feitiçaria relaciona-se, diretamente, no discurso político, com a fonte de legalidade e legitimidade que é o *corpus mysticum* do rei. Assim, da *persona* do rei dependem a sacralização e a instituição dos grupos dirigentes, sua plena inserção na sociedade política para garantir a saúde e o pleno funcionamento do corpo político. Álvaro de Luna perturbaria a ordem tanto do *corpus mysticum* quanto do *corpus verum et proprium* do monarca. Isto explica a razão de que vozes importantes de Castela, nesse momento, defenderem a aliança entre Juan de Navarra e o Infante. Muitas das cidades do reino abraçaram esse partido:

En Toledo, Pero López de Ayala el Viejo, que tenía el alcázar e era alcaide mayor. En Segovia, Ruy Díaz de Mendonza, mayordomo mayor del rey, que tenía el alcázar. En Çamora, don Enrique, Hermano del almirante don

³²¹ CORRAL, León de. *Don Álvaro de Luna según testimonios inéditos de la época*. Valladolid: Editorial Viuda de Montero, 1915, p. 60.

Fadrique, que tenía el alcázar. En Salamanca estaua apoderado en el yglesia Juan Gómez de Anaya, que es lo más e lo mejor de la çibdad. En Valladolid, el conde don Pero Niño, e Diego de Stúñiga, fijo del mariscal Yñigode Stúñiga. En Ávila estaua el rrey de Nauarra e el ynfante e los cavalleros. En Burgos, tenía el alçázar Sancho de Stúñiga, e toda la çibdad, por su Hermano el conde de Stúñiga, que estaua con el rrey de Nauarra e ynfante e caualleros. En Palencia estaua por semejante. En Guadalquivar tenía Yñigo López de Mendonça, señor de Hita e del Real de Mançanares e de Buitrago, e apoderóse ella Pero Laso su fijo, señor de Mondéjar.³²²

Fica claro que, para além dos resultados concretos das disputas, negociações e dos reajustes políticos, o panorama dos pactos forma parte das discussões entre os bandos. A mensagem primordial era a de que o poder do rei dependia da forma como era usado, e que, se ele não cumprisse seu dever prejudicaria tanto o futuro de seu reinado, quanto sua própria posição como cabeça política. Entendia-se que era obrigação do monarca proteger o bem comum, na qualidade de cabeça do ‘*corpus mysticum*’. A condenação do privado apoiava-se, portanto, no fato de ele ser a fonte da criação de facções, que interferia na relação do governante com seus conselhos e súditos, minando sua capacidade essencial de distribuir justiça.

Independentemente das motivações políticas particulares de cada indivíduo, a nível coletivo a ideia de *bonum commune* era o que articulava o discurso geral, principalmente contra o condestável. “Bem comum” considerava-se ‘o bem’ em si, em princípio e acima de tudo, que a todos convinha; e isto era assim, em parte, porque se acreditava que o bem coletivo repercutiria de forma positiva no bem de cada indivíduo. Desta forma, o conceito de *bonum commune* podia referir-se à necessidade de manter a ordem pública, a tudo o que fosse justo com relação ao indivíduo ou à instituição; à soma dos bens individuais; à defesa de bens coletivos e abstratos como o reino ou a segurança pública.³²³ Em termos gerais, considerava-se como *bonum commune* aquilo

³²² HUETE, Pedro Carrillo. *Op.cit.*, p.334-335

³²³ A noção de ‘bem comum’ relaciona-se diretamente com a justiça. Conforme podemos observar no próprio discurso das fontes: “porque la iufticia es muy alta virtude, et por ella se foftienen todas las cofas enel eftado que deuen, et es perfecta mas que todas las virtudes porque comunica et participa con todas, et deftribuye a todos, a cada uno su derecho. E es mayor virtud porque es mas comun, et el que figue la iufticia es amado de Dios que es verdadera iufticia. E el que hace iufticia es jufto. La qual es conservadora dela humanal compañia et dela comunidad dela vida, et es virtud que todas las cofas aþperas tranfcende cuyo fundamento es la fe, et es grand bien en eþta vida, porque los malos han por ella verguença et miedo. E es buen abito de la voluntad, et ayunta en igualdad de derecho alos foberanos con los baxos, y es de tanta fuerça et valor que no folamente es neceffaria para los buenos mas aun para los malos que de fus maleficios fe mantienen para que igualmente vivan. E es de honrar et amar la iufticia aþi por fi mifma, como porque los que aman et honran fon acrefcitados en honrra et gloria. E los reyes como miniftros della fon tenudos dela guardar et mantener”. AYALA, Juan. *Ordenanças reales por las quales primeramente fe han de librar todos los pleytos ciuiles et criminales. E los que por ellas no se hallaren determinados se han de librar por las otras leyes et fueros et derechos*. Salamanca: 1549, fol. IIIr.

que se obteria quando toda a coletividade, ou sua maior parte, gozasse de boas condições morais. O caráter subjetivo desse princípio permitia que fosse evocado e levantado como bandeira por qualquer poder político que se sentisse com autoridade para tal, como se pode observar no conflito que agora analisamos. Ele foi usado como arma política com caráter propagandístico entre os diferentes bandos que se enfrentavam em Castela.

Juan II não respondeu a essas invectivas conforme o aconselhavam os partidários de Dom Álvaro. A *Crónica del Halconero* informa que o monarca não tardou em manifestar que o prestígio de Dom Álvaro estava mantido, como se depreendia do esforço que fez para conseguir que nas Cortes Gerais do reino, em Valladolid, onde essas questões foram debatidas, os grandes dessem salvo-conduto ao condestável.

Em 15 de setembro de 1440, o príncipe Enrique de Castela casou-se com a princesa Blanca de Navarra. O rei de Navarra encontrou no príncipe grande apoio em sua luta contra o condestável.³²⁴ O conflito era eminente e o bando dos infantes decidiu atacar primeiro. Iñigo López assumiu o controle de Guadalajara no final de 1440 ou no início de 1441. Em fevereiro, o Infante Dom Enrique tomou Toledo com o apoio de Pedro López de Ayala. Juan II, então, deixou Valladolid e se dirigiu a Ávila, reunindo-se com os seguidores de Álvaro de Luna. A derrota definitiva dos Infantes de Aragão ocorreu anos mais tarde, em 1445. Prescindindo dos subterfúgios e complôs, lançaram-se diretamente ao conflito armado. Com uma tropa de 2000 cavaleiros e um número indeterminado de peões, o almirante D. Fadrique, o conde de Benavente, o conde de Castro e outros cavaleiros castelhanos e aragoneses entraram em Castela. A seu encontro foram Juan II, seguido do Condestável, o príncipe D. Enrique, o bispo de Ávila, o conde de Haro, o marquês de Santillana e D. Juan Pacheco, à frente de 2000 ginetes e outros tantos peões. O choque ocorreu em 19 de maio de 1445 na localidade vallisoletana de Olmedo, conhecido, historicamente, como a Batalha de Olmedo.

O ano de 1447 marcará o início da decadência de Álvaro de Luna. Juan II havia ficado viúvo da primeira esposa, a rainha María de Aragão, dois anos antes, e casou-se com Doña Isabel de Portugal. Considera-se que esse casamento ocorreu devido à influência do Condestável que, por razões de estado, visava impulsionar uma aliança

³²⁴ HUETE, Pedro Carrillo. *Op.cit.*, p.356-357.

com os vizinhos portugueses antecipando um possível novo enfrentamento contra os reis de Navarra e Aragão.

O plano não saiu como esperado pelo Condestável, pois a infanta portuguesa conseguiu ascendência sobre o rei, ameaçando a posição dele. De acordo com a crônica, de maneira imprudente, tentou intervir na vida íntima do monarca, tal como havia feito no casamento anterior. Em pouco tempo, a suposta segurança que visava Álvaro Luna com o casamento do rei tornar-se-ia na causa principal de sua queda. Juan II colocou de forma manifesta, ante a Corte, a debilidade do caráter de Álvaro de Luna como nunca havia feito antes e, conforme as Crônicas, desde esse momento o monarca teria concertado o plano da prisão e ruína do privado, que ocorreria 6 anos depois:

É como el Rey Don Juan ya tuviese gran desamor al Maestre de Santiago, como quiera que lo encobria con gran saber é sagacidad, é como amase mucho á la Reyna Doña Isabel, habló con ella como su voluntad era de prender al Maestre de Santiago, por muchos y grandes deservicios que le había hecho (...). (...) dixo á la Reyna que le dixese, que forma le parecia que se debia tener para que la prisión del Maestre se pudiese en obra: la qual le respondió: *Señor, vaya Vuestra Merced á Valladolid, y estando allí, yo trabajaré como la Condesa de Ribadeo hable con el Conde de Plasencia su tío, para que en esto tenga la manera que cumple: é así quedaron de acuerdo el Rey é la Reyna para hacer la prision del Maestre (...).*³²⁵

Dom Álvaro perdia sua ascendência pessoal e política sobre o monarca, mas também o apreço e confiança dele. Em Castela voltou a soprar o vento da discórdia, e a conjura e a traição rondavam novamente o reino. As intrigas da rainha se uniram às do herdeiro Dom Enrique e de seu valido, Juan Pacheco, o Marquês de Villena. No entanto, o evento crucial foi a rebelião, em 1449, liderada pelas autoridades municipais de Toledo, sob o comando do alcaide-mor da cidade, Pero Sarmiento, contra o governo de Juan II e, especificamente, contra os abusos cometidos pelo Condestável. A cena havia sido definida no ano anterior, quando houve outra rebelião frustrada da alta nobreza contra o rei, que se encontrava sob pressão financeira devido à demanda política de alguns membros da aristocracia por uma renovação da guerra contra os muçulmanos de Granada.

Em 1449, Álvaro de Luna confiou a coleta da taxa necessária em Toledo a um dos cidadãos conversos, Alonso Cota. Alimentada pelos rumores e animosidades de anos anteriores, surgiu, rapidamente, a suspeita de que a taxa (aproximadamente um

³²⁵ GUZMAN, Fernan Perez. *Crónica del señor rey Don Juan Segundo*. Valencia: Imprenta de Benito Monfort, 1779, p. 526-527.

milhão de maravedís, como já referido) fora demandada pelos conversos como revanche contra os “cristianos viejos”. Pero Sarmiento, junto com seu consultor legal, o bacharel Marcos García de Mora, ou Mazarambrós, conhecido como Marquillos, instigou a resistência armada contra a taxaço, e solicitou ao príncipe Enrique interceder por eles junto ao pai. Um motim eclodiu na igreja de Santa Maria, que já havia sido sinagoga, e a casa de Alonso Cota foi atacada, embora o cobrador de impostos tenha sobrevivido para ser reabilitado, posteriormente, por Enrique IV. No entanto, seu desafortunado colega, Juan de Ciudad, também converso, foi assassinado e seu corpo arrastado para a praça de Zocodover.

A principal questão que está na base desses conflitos diz respeito à conformidade com impostos e tributos de caráter circunstancial. O problema poderia ser superado por meio de um processo de regulação que visasse gerar marcos de consenso entre os contribuintes e a autoridade que demanda o imposto, entendida como único poder com legitimidade nessa matéria. Na tentativa de solucionar essas questões desenvolve-se, de forma complexa, um processo de constituição de um marco institucional e normativo adequado com a constituição de princípios legitimadores com aparência de solidez – tais como o conceito de utilidade pública, ou bem comum – assim como uma série de considerações que entroncam com fundamentos de tipo moral e ético.

Ao estudarmos a construção da legitimidade da coroa em torno dessas taxaçoes é possível compreender tanto os argumentos utilizados pela autoridade que as solicita, quanto o dos representantes da comunidade política que se mostraram mais ou menos reticentes em relação a essas demandas, cujos discursos marcarão de forma indelével as disputas políticas e religiosas ao longo deste período. É nesse contexto que encontraremos uma das chaves interpretativas para explicar o problema político/religioso vinculado às heresias em Castela.

Cabe destacar que os pedidos de taxaçoes são um resultado direto da relação contratual entre rei e reino, em que tanto o trono quanto as elites municipais encarnavam a comunidade política, extraíndo desse pacto amplos benefícios econômicos, políticos e sociais. Um princípio a destacar é o de que em uma sociedade marcada por uma clara desigualdade jurídica de seus membros, a contribuição tributária se realizava conforme a lógica de que se tributasse a cada um segundo sua particular condição social.

Com base nesses princípios, sustentou-se a ideia de que certos indivíduos ou grupos sociais podiam sentir-se desobrigados - parcial ou totalmente - de contribuir

economicamente. Assim, franquias e isenções converteram-se em práticas políticas comuns, cujos resultados geravam uma série de dificuldades no procedimento de cobrança de impostos, obrigando as autoridades da Fazenda a definir e delimitar o corpo de contribuintes com maior precisão. Esse procedimento era extremamente polêmico e conflitivo já que, por mais que houvesse o interesse da coroa em executar uma política fiscal, as concessões de privilégios criavam um cenário que dificultava a identificação dos que deviam pagar, gerando resistências de certos indivíduos, grupos sociais ou mesmo localidades, o que obrigava a coroa a pactuar e a negociar.

Há que se destacar que essas taxações não eram *stricto sensu* um imposto. O recolhimento dessas taxas por meio do serviço de Cortes foi o resultado direto da vontade dos representantes do reino e não da autoridade monárquica. Uma autoria coletiva periodicamente reafirmada pela legislação castelhana:

Os reyes nueftros progenitores e stablefcieron et mandarõ por leyes et ordenanças fechaf en cortes que no fe echaffen ni repartieffe ningunos ni algunos pechos pedidos ni monedas ni otros tributos nueuos efppecial ni generalmente en todof nros reynos fin que primeramente feã llamados a cortes los procuradores de todas las cibdades et villas de nros reynos et fuere ortogado por los dichos pcuradores q alas cortes vinieren.³²⁶

A concessão do serviço dependia sempre da vontade do reino depositada nas mãos dos procuradores e não como vontade unilateral da monarquia. Essas taxações são o eixo em torno ao qual se desenvolve uma relação contratual entre rei e reino, na qual o monarca recebe o suporte financeiro do conjunto da comunidade em troca do exercício da função a que estava obrigado. Ao pagar essas taxas, o reino cumpria com o serviço ao monarca, uma obrigação que ficava inextrincavelmente unida ao conceito de bem público e ao serviço de Deus. Concepções potencializadas por seus vínculos ao modelo corporativo, no qual o monarca atua como *caput*, como garantidor do equilíbrio/harmonia e da distribuição de justiça entre seus membros.

Nesse contexto, o monarca devia cuidar e proteger para não impor uma carga excessiva danosa ao povo, coisa que apontaria para o pecado da avareza. De forma geral, os pedidos extras ocorriam sob alegações de necessidades prementes, em que a paz social estava ameaçada, embora os monarcas se mostrassem cautelosos e reafirmassem o desejo de suspender as exações tão logo as circunstâncias cessassem.

³²⁶ AYALA, Juan. *Op.cit.*, Libro II, título XI, ley VII, fol. XXXIX.

Nesse sentido, podemos afirmar ter sido esse o estopim que levou à rebelião de Toledo, em 1449:

Ya la historia ha contado como el Maestre de Santiago Don Álvaro de Luna, al tempo que el Rey partió para ir contra el Conde de Benavente, quedó en Ocaña para recoger gente para hacer rostroá las fronteras de Aragon y de los Moros. E un dia, domingo en la tarde, á veinte é seis dias de Enero deste año, se levanto un gran bollicio y escándalo em la cibdad de Toledo, por quanto el sabado de ántes habia pasado por allí el Maestre de Santiago que se iba á la villa de Ocaña, é antes que partiese habia demandado á algunos hombres honrados de la cibdad en nombre del Rey, que le prestasen un cuento de maravedis, é lo repartiesen entre sí por nombre de emprestido; sobre lo qual, así allí en Toledo, como despues en Ocaña por sus mensageiros, le inbiaron suplicar con grande instancia que no les quisiese desaforar ni quebrantar sus privilegios, lo qual nunca se habia hecho en tempo de los Reyes pasados. A esto el Maestro les respondió no se podia escusar, segun las grandes necesidades que el Rey estaba.³²⁷

É interessante notar que, embora Álvaro de Luna tivesse uma preeminência clara na trama da política castelhana, é fato que suas ações eram mal-vistas por parte da aristocracia. Desta forma, o Condestável contava com poderosos inimigos declarados dentro da nobreza que viam com receio seu crescente poder político. Consciente disso, e visando defender sua posição, ele inicia uma intensa atividade política e diplomática dentro e fora de Castela. No interior do reino tentará frustrar qualquer tentativa de sublevação contra si ou a autoridade real por meio de uma hábil política propagandística. Externamente manterá vigilância sobre Navarra e Aragão, sempre atento a um retorno dos Infantes, enquanto prosseguia com uma ativa política de castigo a Granada.

Para levar a cabo este programa político, contava com alguns serviços que se converteram em recurso imprescindível para a Fazenda Real durante os anos anteriores. Sua boa sintonia com as cidades ao longo destes anos favorecerá que as subvenções sejam mais elevadas. Entretanto, elas diminuirão conforme os procuradores vão se distanciando do Condestável, como resultado da subtração de alguns de seus direitos mais destacados.

A primeira reunião com as cidades ocorre em Madrigal e Tordesilhas, entre o final de 1446 e início de 1447, imediatamente seguida por uma reunião de Cortes em Valladolid. Nela, Álvaro de Luna conseguiria 80 milhões de maravedís, em duas subvenções diferentes. Em troca, os procuradores demandaram a confirmação das

³²⁷ GUZMAN, Fernan Perez. *Op.cit.*, p. 536

reformas realizadas em Olmedo e solicitaram ao monarca que, em caso da guerra contra Granada acabar antes do esperado, não se cobrariam as somas correspondentes.

Parece evidente que Álvaro de Luna contava com recursos suficientes para empreender as linhas mestras de seu plano político. Entretanto, como vimos, a aproximação com Portugal, por meio do casamento de Juan II com a Infanta Isabel, teve resultados prejudiciais para o Condestável, uma vez que a nova rainha tornara-se sua concorrente. A política fronteiriça com Aragão e Navarra gerou importantes tensões internas, devido aos gastos excessivos. Nem sequer a guerra contra o infiel, que em tempos passados havia dado fama a Álvaro de Luna, havia evoluído conforme planejado. Tais reveses favoreceram o afloramento de uma resistência interna, que nunca havia desaparecido. A estes problemas uniu-se uma série de divergências e conflitos de caráter local que acabaram por eclodir, fazendo com que, por essa época, as lutas de bandos se convertessem em uma constante nas cidades castelhanas.

Por conta destes eventos, Dom Álvaro dava uma razão a mais para os grandes do reino desconfiarem dele, e o descontentamento ante o seu governo não parava de crescer entre as cidades cansadas das convulsões políticas que atravessavam o reino. Os contínuos “desaforos” a que foram submetidas, motivados pelas necessidades do Condestável para manter o delicado equilíbrio político, favoreceu que sua imagem fosse se deteriorando, a ponto de ser considerado usurpador do poder real. Neste contexto, ele será incapaz de vencer a acusação de ‘tirania’ que lhe será imputada nos anos seguintes.

A sublevação toledana mostra como a crescente demanda de serviços extraordinários podia chegar a produzir graves custos políticos. Podemos afirmar que a excessiva pressão fiscal, unida ao claro descontentamento da população toledana com os acontecimentos, à percepção da falta de legitimidade do governo de Dom Álvaro, o caráter discutível, do ponto de vista jurídico, dos ditos pedidos e as tensões internas da cidade, ligadas ao ‘problema converso’, acabaram provocando uma verdadeira convulsão social. A conjunção de todos estes problemas demonstra que era iminente a queda definitiva do Mestre de Santiago.

Durante o curto período que os rebelados estiveram no controle da cidade, em 1449 e 1450, a então chamada ‘Sentencia-Estatuto’, que parece ter sido composta pelo bacharel Marcos de García Mora (Marquillos), excluía os conversos de qualquer ofício público. Como parte de sua ofensiva contra os súditos rebeldes, o rei (ou melhor, o Condestável), buscou com sucesso a ajuda do papa Nicolau V. A bula *Humanae generis inimicus*, datada de 24 de setembro de 1449, condenava a segregação ou ‘apartamiento’

dos conversos que havia sido implantada sob o regime de Sarmiento e seu conselheiro Marquillos. O papa citou não somente as Escrituras e outros argumentos religiosos, mas também o que ele defendia ser a legislação de Castela, de Enrique III e Juan II, sobre o status dos ‘cristãos novos’. Nicolau afirmava, seguindo São Paulo (por exemplo, em sua epístola aos Gálatas 3:27-29), que

Nos, a ejemplo de nuestro Redentor, en representación del cual tenemos en la tierra, aunque sin merecerlo, la función de eliminar de modo especial este tipo de divisiones, informados por los ejemplos mencionados, con vigilante solicitud nos vemos obligados a procurar intervenir con nuestra autoridad pontifical en estos asuntos que podrían generar alguna división entre los fieles, con el propósito de que prevalezca entre ellos la caridad, el amor y la unidad. Pues nada hay que convenga tanto entre los fieles como el que haya en medio de todos ellos un solo querer, según dice el Apóstol: “Así como el cuerpo es uno y posee muchos miembros, ahora bien todos los miembros del cuerpo, aunque son muchos, son un solo cuerpo, así también Cristo”. En efecto, todos nosotros hemos sido bautizados en un solo espíritu para formar un solo cuerpo; ya sean judíos, ya gentiles, ya siervos, ya libres: todos hemos bebido en un solo espíritu; un solo cuerpo y un solo espíritu, es así como habéis sido llamados a una sola esperanza de vuestra vocación: un solo Señor, un bautismo, un solo Dios y Padre de todos.³²⁸

Conforme este argumento, se os cristãos gentios foram plenamente incorporados na Igreja, então o mesmo deveria ser aplicado aos judeus cristãos, ou conversos, embora, no contexto de Castela daquele período, a ideia de se fazer uma inquisição para testar a ortodoxia dos conversos tenha ganhado terreno. A rebelião de Toledo, que foi o primeiro incidente do reino a evoluir para uma guerra contra os conversos, efetivamente terminou com a chegada de Juan II na cidade, em maio de 1449. Parece claro que o alcaide Sarmiento, com a ajuda de argumentos legais fornecidos por ‘Marquillos’, buscou justificar sua conduta acusando os conversos de Toledo de várias iniquidades. Embora a própria rebelião tenha diminuído e se tornado história, como resultado da morte, em 1453, do condestável Dom Alvaro de Luna, que parece ter sido o foco principal da ira de Sarmiento e de seus seguidores, a questão da ortodoxia religiosa dos conversos e sua confiabilidade política e social certamente não desapareceria.

³²⁸ ROLÁN, Tomás González; SUÁREZ-SOMONTE, Pilar Saquero. *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del relator*. Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2012, p. 253-254.

3.2 A morte de Dom Álvaro de Luna

Em 2 de julho de 1453, Álvaro de Luna era decapitado na praça principal de Valladolid. Alonso de Espina começa a escrever a *Fortalitium Fidei* por volta de 1454, ou seja, pouco tempo depois dos acontecimentos de 1449 e 1453. Que estes eventos tiveram capital importância em sua obra é inegável, visto que ele mesmo os cita no Livro II. Segundo testemunhos da época, Dom Álvaro havia sido vítima de uma conspiração e suportou estoicamente sua pena. A prisão, em 4 de abril do mesmo ano, havia sido consequência da traição de alguns de seus apoiadores e, principalmente, do monarca, ao qual ele tinha por amigo. Assim relata a Crônica de Valladolid:

Más a todos los sucesos del triste reinado de D. Juan II, oscurecen los que en este año presenció Valladolid. No esperen pueblo ni clase alguna verse bien gobernados, si ellos, en vez de ayudar al gobierno, le contrarestan y aun combaten. Ciega el poder, á no dudarlo; mas, ¿cómo hará el hombre, para mantener con firmeza en su punto las riendas de la gobernación del Estado, si por todas partes halla estorbos, deslealmente opuesto á su camino! En semejante caso, desconfiando de cuantos le rodean, comienza por severo, da en cruel, pára en injusto. Tal es, en breves palabras resumida, la historia de la privanza de D. Álvaro de Luna. Recelando este del poder del conde D. Pedro, de Zúñiga ó Destúñiga, como le llaman los documentos de la época, trató de apoderarse de su persona, mas sabedor el conde del daño que le amenazaba, llamó á sus amigos, y con ellos determinó ir a Valladolid y matar al condestable. Sabedor este de la conjura, logró saliese la corte de nuestra villa á Burgos, donde, aquella reina, á quien D. Alvaro había traído á Castilla, sin contar ni aun con la condesa de Rivadeo, la ruina del valido. Perdió á este su propia soberbia, pues al haber, según se dice, mandado matar al contador Alonso Perez de Vivero, colmó la medida en la forma que sus enemigos deseaban. (1453) Vióle, en efecto, Valladolid asombrada, entrar preso en su recinto. Custodiáble Diego de Zúñiga, y luego le llevaron á la fortaleza de Portillo. Doce doctores del Consejo del rey se ocuparon por orden de este en formar el proceso de D. Alvaro, lo cual hicieron informal y precipitadamente, siendo condenado el mísero valido, por tirano, usurpador de la corona real y de sus rentas, á morir degollado á vista del pueblo, quedando su cabeza colgada de una escarpia. Aun conserva Portillo notables restos de sus antiguos muros; desde su altura, señorean los restos de la fortaleza extensa comarca, mientras en lo interior no subsisten enteros sino los subterráneos. Prision histórica, que aun llegó á serlo del propio rey D. Juan II en 1444, cuando le guardó su primo el rey de Navarra, hasta que so pretexto de caza, huyó en busca de los que preferia por amigos; Portillo fue tambien la negra prision de D. Alvaro de Luna, hasta que Diego Zúñiga ó Destúñiga, su custodio, le llevó á Valladolid.

En el camino, salieron Fray Alonso de la Espina y otro compañero, monjes ambos del monasterio del Abrojo, á prepararle, de suerte, que no tardó el infortunado maestre en persuadirse á que sus enemigos habían podido mas que la justicia y amistad del rey. Viendo, en fin, que ya no debia tener esperanza en los hombres, demostró conformidad y alientos dignos de caballeros cristiano. Al llegar á Valladolid, quisieron llevarle á la casa de Alonso Perez de Vivero; mas la viuda y criados le dieron acogida con tan descompasados denuestos y amenazas, que fue necesario trasladarle á la casa de D. Alonso de Zúñiga, calle de Francos, donde tiempos adelante establecieron Audiencia y capitanía general. Habia sido D. Alvaro sobrado

fuerte y poderoso, durando su valimiento, para no causar envidia á todos; y además el rey, que debería ser amigo hasta la muerte, cediendo, como siempre, á intrigas y amenazas, y mostrándose pérfido, á fuer de débil, firmó al cabo la sentencia del condestable, y con ella la de su eterna deshonra. Díjose que ya estaba D. Juan II cansado de la soberbia y tiranía del valido; háse dicho también que no dejaba de ver codicioso las cuantiosas riquezas de D. Alvaro. ¡Miserable D. Juan II! ¡Y cuán mejor le fuera haber nacido hijo de oscura familia y ser fraile del Abrojo, en lugar de rey de Castilla! El valimiento de D. Alvaro de Luna y su caída fueron tales, que aun hoy llaman sobremanera la atención y ocupan lugar preeminente en la historia, pasando de siglo en siglo y de generación en generación, con aquella aureola de triste poesía que circunda la frente de todo desgraciado, cuanto mas grande hubiere sido su anterior ventura. Pasó la noche D. Alvaro en casa de su enemigo y custodio Alonso de Zúñiga, *en paz, contrición é dolor*. Al rayar del alba, oyó misa y rebió la Sagrada Comunión, mientras escuadrones de gente de á pié, ginetes y hombres de armas habian rondado en silencio por las calles de Valladolid. La luz del día 2 de junio (año 1453 ya citado) alumbró en la Plaza Mayor, donde hoy es la famosa plazuela ó encrucijada del Ocho, cadalso, que paños negros enlutaban, con una cruz, en torno de la cual lucían fúnebremente oscilando, amarillos blandones, y detrás se alzaba enhiesto madero con garfio de hierro, donde quedara la cabeza del ajusticiado. Abriéndose las puertas de la casa de Zúñiga, y caballero en mula, toda cubierta de negras gualdrapas, salió un hombre de mediana estatura y noble aspecto, si bien llanamente vestido y sin armas. Rodeábale numeroso acompañamiento de hombres armados; á su lado iban monjes franciscanos; delante el pregonero, diciendo: *Esta es la justicia que manda hacer el Rey Nuestro Señor á este cruel tirano e usurpador de la Corona Real: en pena de sus maldades mándale degollar por ella*. A lo cual respondió, lleno de conformidad y contrición el reo: *¡Mas merezco!* ¿Qué habia hecho, entre tanto, D. Juan II por su amigo de toda la vida, por aquel, que si bien ambicioso y soberbio, habia sido desde niño fiel compañero y fidelísimo vasallo? Débil, cobarde y codicioso, tenia con su hueste cercada á Maqueda, tratando de señorearla, así como á Escalona y cuantas fortalezas en aquella comarca poseía el valido. Iba este, entre tanto, por el Cañuelo, Cantarranas y Platerías, mientras la agolpada muchedumbre tenia por un momento el griterío para escuchar la voz del pregonero. Refiere Fernán Gomez de Cibdareal, suponiendo que el rey estaba en Valladolid, que por dos veces habia este llamado á Solís, su maestraescuela, dándole un papel cerrado para Diego de Zúñiga; pero otras tantas pudieron en el mal su debilidad y su esposa, con lo que arrebatando el papel de manos del servido, concluía por decir: *déjalo, déjalo*. Y don Juan cayó en su lecho, abrumado de pesadumbre y vergüenza. Con mas honra llegó á los pies del cadalso D. Alvaro de Luna. No con la teatral apostura que el impío suele llevar á las puertas de la muerte, mas con aquella nobleza con que sabían morir los buenos españoles, se apeó de la mula, y subiendo pausadamente las gradas, llegó ante la cruz del cadalso, á cuyos pies oró fervorosamente de hinojos breve espacio. Fúnebre silencio reinaba en derredor. Habíase quedado su paje favorito con la mula del dieestro, y sacando D. Alvaro del dedo un precioso anillo que llevaba, llamó al servidor, y dándosele exclamó: *Toma, Morales, este es el postrer don que de mí puedes recibir*. Lloró el paje, y con él, para honra del pueblo vallisoletano, lloró el concurso, que hasta entonces habia permanecido en pavoroso silencio. D. Alvaro, sereno, dio unos pasos por el tablado, dudando si hablar ó no al pueblo; mas viendo á Barrasa, caballero mayor de D. Enrique, le dijo: <<Llegase á ver la muerte que le daban, y rogaba dijera al príncipe diese mejor galardón que el rey habia dado á él.>> Exhortábanle Fray Alonso de la Espina y demás religiosos á que apartase lamente de todo pensamiento mundano, y él, volviéndose al verdugo, preguntó para qué estaba la escarpia en el madero. Cuando lo supo, replicó: *Del cuerpo fagan luego en su sabor*. Sacó del pecho la cinta con que le ataran las manos, apartó cuidadosamente la ropa del cuello... hirióle el verdugo el cuello... Poco

después el sordo murmullo de horror con que el hombre acoge la muerte violenta de su semejante, llenaba plaza y calles inmediatas, y cundía por todo Valladolid, mientras el verdugo mostraba al pueblo la cabeza ensangrentada del que fue en el mundo condestable, maestre de Santiago, y por su valía y ardimiento, mas que el rey de Castilla. A los tres días le enterraban de limosna los hermanos de la Misericordia en la ermita de San Andrés, sepultura de ajusticiados; nueve permaneció su cabeza en el garfio. Dos meses después consintieron los enemigos de D. Alvaro, que ya no era temido, pues no existía, fuese el cadáver llevado al convento de San Francisco, donde yace en la hermosa capilla de la catedral de Toledo. Su muerte fue el suicidio de don Juan II, que murió de melancolía, degenerada en cuartanas, á 21 de julio de 1454.³²⁹

Juan II, influenciado por sua jovem esposa, começou a temer por sua segurança ante os acontecimentos políticos envolvendo Dom Álvaro de Luna. Não foram poucos os conselhos recebidos dos seus novos homens de confiança, de que a história registra uma infinidade de casos em que os validos acabaram com a vida de seus reis e senhores por traição. O temor do monarca foi tal, que mandou dizer a Dom Álvaro de Estúñiga que deixasse para depois qualquer outro assunto que o ocupasse e que se dirigisse a Burgos com os efetivos de homens e ginetes que tivesse à disposição naquele momento.

Por certo si yo manos tuviese, la gloria ó el peligro deste caso yo no la diera salvo á mi: pero pues Nuestro Señor me privó de las fuerzas corporales, no puedo mejor mostrar el deseo que yo he al servicio del Rey mi señor, que poniendo mi hijo mayor en la cruz por su mandado. Por ende yo vos mando, que luego en este punto partáis para Curiel, y llevad con vos solamente á Mosen Diego de Valera, é á Sancho Secretario, é un page, é andad quanto podréis: é llegado á Curiel, llamad la gente que entendiéres menester. É dexad mandado, que luego mañana partan de aquí vuestros caballos y armas, é guévos la estrella que guió á los tres Reyes Magos. É haced como caballero, que todo trabajo ó peligro que venga por servir el hombre á su Rey, es de haber por soberana gloria y honor.³³⁰

De acordo com a crônica, Estúñiga obedeceu e se dirigiu a Curiel com setecentas lanças, andando à noite e com o maior sigilo, entrou em Burgos, onde o rei, observando o efetivo que o acompanhava, o aconselhou a retornar a seu castelo de Curiel, porque o Condestável contava dentro da cidade com muito mais gente. Estúñiga não gostou da advertência de Juan II, de tal forma que respondeu ao monarca que maravilhava-se que ele o houvesse chamado, colocando sua *persona* em perigo, para deixar de prosseguir com o que havia começado e que “pues allí era venido, quél fuese cierro, quél no partiria de Búrgos sin prender ó matar al Maestre de Santiago, ó perder la vida”. Conhecida a resposta, Juan II enviou, logo em seguida, a cédula real que autorizava

³²⁹ FULGOSIO, Don Fernando. *Cronica de la provincia de Valladolid*. Madrid: Rubio, Grilo Y Vitturi, 1869, p. 42-43.

³³⁰ GUZMAN, Fernan Perez. *Op.cit.* p. 557

Estúñiga para aquele caso: “Don Álvaro Destúñiga mi Alguacil mayor, yo vos mando que prendáles el cuerpo á Don Álvaro de Luna Maestre de Santiago: é si se defendiere, que lo mateis”.

Na manhã de 4 de abril de 1453, domingo de Páscoa, a hoste de Estúñiga parte do castelo e se dirige, com som de trombetas e grande alvoroço, à casa de Dom Álvaro de Luna. Capitaneava a hoste, com mais de 200 homens armados, uns a cavalo e outros a pé, o próprio Álvaro de Estúñiga, alcaide da fortaleza, carregando em suas mãos o pergaminho onde foi escrita e firmada a cédula real de prisão do Condestável. Quando se aproximaram da casa, todos começaram a gritar várias vezes: “Castilla, Castilla, libertad del Rey!”.

Avisado o Condestável, por Álvaro de Cartagena – sobrinho do bispo de Burgos e homem de sua casa, que com as primeiras luzes do dia havia corrido até o lugar da residência do Condestável para dar-lhe a notícia do que estava acontecendo – ele chegou na janela de um dos seus aposentos, e falou aos gritos: “Voto á Dios hermosa gente es esta”.

Houve certa resistência dos sitiados, inclusive um escudeiro de Estúñiga caiu morto à sua frente. Por causa disso, o Alguacil mandou dizer ao rei, por intermédio de Diego de Valera, que seus homens estavam sendo feridos e mortos e que necessitava urgentemente de permissão para entrar na casa e combater aqueles que lá se encontravam. Juan II respondeu, mandando que se resguardasse nos edifícios próximos e organizasse seus homens de maneira que, postos a salvo dos ataques dos sitiados, dominassem os arredores para impedir que o Condestável pudesse escapar.

Resumindo estes acontecimentos, Álvaro de Luna considerou inútil toda a resistência. A única coisa que lhe restava era reclamar um seguro para sua pessoa no caso de sair de casa e se entregar ao monarca. O seguro foi estabelecido, mas quando saiu à rua, Ruy Díaz de Mendonza e Pedro Afán de Ribera que o esperavam aconselharam-no a retornar ao palácio porque a cidade havia se escandalizado e era perigosa. A única maneira de garantir sua vida era deixando-o preso onde havia até então residido.

As seguridades, oferecidas primeiro, e outorgadas depois, firmadas e seladas pelo rei em favor do Condestável e de seus criados, não se cumpriram. Álvaro de Luna ficou à mercê de seus inimigos na solidão mais absoluta. Seu filho escapou de Burgos disfarçado de mulher com um dos criados, e com sorte, encontrou um grupo de homens

a cavalo partidários de seu pai que o levou a Portillo, e dali a Escalona onde estava a sua mãe, a condessa Doña Juana Pimentel.

Fora reunido um conselho com os nobres, e nem um só amigo do Condestável estava presente, com o objetivo de encontrarem a melhor solução para os problemas do reino. Estavam convencidos de que não poderiam vencê-lo por meio da guerra, pois os homens leais a Dom Álvaro jamais entregariam suas vilas e castelos gratuitamente, sem uma defesa férrea. Alegavam que era imenso o afeto e o agradecimento dos alcaides e numerosos eram os homens de armas dispostos a lutar para defendê-lo. Também entendiam que não poderiam contar completamente com a vontade do monarca, pois sabiam por experiência que, mesmo que expulsassem o Mestre de Santiago, ao cabo do tempo ele voltaria a se assenhorar da situação, por cima de qualquer inconveniente. Por tudo isso, concluíram que o melhor seria matá-lo, conscientes da oportunidade que lhes fora oferecida e que talvez não voltasse a se repetir. Submetida a votação, aprovaram a condenação e morte do Condestável de forma unânime, exceção feita ao arcebispo de Toledo, que dada sua condição de prelado, não podia aprovar tais atos.

Ante tal situação, o monarca estampou sua firma no documento em que estava escrita a sentença de morte de seu valido, aceitando com isso todas as condições que os grandes do reino quiseram impor, entre elas que o encarregado de fazer saber e de levar ao suplício o Condestável seria Diego López de Estúñiga, e que a sentença seria executada em Valladolid, na praça pública, para exemplo e lição das gentes do reino.

Señor, por todos los Caballeros y Doctores de vuestro Consejo que aquí son presentes, é aun creo que en esto serian todos los ausentes: visto é concoscido por ellos los hechos é cosas cometidas en vuestro deservicio y en daño de la cosa pública de vuestros Reynos, por el Maestre de Santiago Don Álvaro de Luna, é como ha seydo usurpador de la Corona Real, é ha tiranizado é robado vuestras rentass; hallan que por derecho debe ser degollado, y después que le sea cortada la cabeza é puesta en un clavo alto sobre un cadahalso ciertos días, porque sea exemplo á todos los Grandes de vuestro Reyno. ³³¹

Com a sentença firmada pelo monarca, Diego López de Estúñiga saiu do acampamento de Escalona até a vila de Portillo, onde Álvaro de Luna se encontrava retido em prisão. Em outro documento, também firmado e selado pelo rei, levava o mandamento em que ele ordenava ao alcaide da fortaleza que entregasse o prisioneiro. Ele havia passado antes em Valladolid, onde se proveu da guarda necessária para

³³¹ GUZMÁN, Fernán Pérez. *Op.cit.*, p. 563.

trasladar o Condestável sem perigo. Antes de sair até Portillo, deixou no monastério de São Francisco o encargo de que um frade

“grand famoso letrado, é Maestro em Teología que por estonce alli era, llamado Maestre Alfonso Espina, parta el dia siguiente caminho de Portillo, é que al passar del rio de Duere se faga, desimulando, encontradizo con el Maestre á fablar alguna cosa, disciendo que ge la queria descir en secreto, é que alli le descubra é le notifique, de como lo levan á le dar la muerte; cal os que avian ido por él no le avian dicho, ni le avian de descir otra cosa, segund que estaba acordado entre ellos, salvo que el rey lo mandaba passar á Valladolid”.³³²

A partir deste momento vemos, efetivamente, a aparição política de Alonso de Espina nas fontes da época. Isto não significa que ele não participasse da vida política em Castela, pelo contrário. O fato de ter sido procurado para participar de um dos eventos políticos de maior relevo em Castela comprova o fato de ter participado ativamente da vida política, e de ser reconhecido como alguém de relevo.

No dia 1 de junho de 1453, com um importante grupo de homens, Álvaro de Luna regressava a Valladolid. Próximo à vila de Tudela apareceram Alonso de Espina e outro companheiro. Separando-se dos demais, Espina pôs-se a falar com o Condestável, dizendo que

este mundo dava o galardón á los que le servian, é por eso el mundo le daba el gualardon: pero que mirase bien que este mundo era sueño, é que muchos Santos por servicio de Nuestro Señor habian seydo martirizados, y que creyese que Nuestro Señor le quería dar este martyrio por salvación de su ánima”.³³³

Espina o exortava que como católico e fiel cristão se esforçasse na santa e verdadeira fé de Jesus Cristo, e manifestasse seus pecados, se arrependesse e os confessasse em contrição. Conforme narra a Crônica de Dom Álvaro de Luna, o Condestável ouviu o que lhe foi dito, agradeceu, deu um grande suspiro, alçou os olhos aos céus e disse: “Bendito tú seas, Dios, é Señor, que riges é gobiernas el mundo”. Posteriormente, rogou ao Mestre de Espina que não lhe abandonasse, e este prometeu que estaria do lado do Condestável até o último momento.

No dia seguinte, o cadafalso estava preparado na Praça Mayor com um rico tapete que cobria o tablado. Diego López de Esúñiga mandou que Álvaro de Luna montasse uma mula selada coberta com um pano negro. As trombetas começaram imediatamente a soar. O pregoeiro cumpria a missão de informar as multidões que

³³² FLORES, Don Josef Miguel. *Op.cit.*, p.377

³³³ GUZMAN, Fernan Perez. *Op.cit.* p. 563

enchiam as ruas o porquê da sentença: “*Esta es la justicia que manda hacer el Rey nuestro Señor á este cruel tirado, é usurpador de la corona real: en pena de sus maldades mándale degolar por ello*”.³³⁴

Aliás, o caminho feito por Álvaro de Luna é cheio de referências bíblicas, tal como podemos constatar:

Oh, Señor, qué falso pregon aquel, é tan manifiestamente falso! Ca si él estoviera apoderado del Rey, non oviera el Rey poder traer á la muerte. Cavalgó pues el bueno é bienaventurado Maestre en su mula, con aquel gesto é con aquel semblante, é con aquel sosiego que solia cavalgar los passados tiempos de su leda é risueña fortuna. La mula cubierta de luto, é él con una capa larga negra. E como de los Martyres se cuenta que iban con el alegre cara á rescibir martyrio é muerte por la Fé de Jesu-Christo: semejantemente iba el bienaventurado Maestre sin turbación alguna, que en su gesto pareciesse, á gustar é tragar el gusto é trago de la muerte, conociendo de sí mismo que siendo inocente, é sin cargo nin culpa alguna contra el Rey su señor, é por aver usadotodos tiempos de bondad, é de virtud é de lealtad acerca dél, le daban la muerte que iba rescibir. (...) Ca non es de dubdar que los que mueren en la sancta Fé cathólica, é como cathólicos Christianos, é la cabsa de su muerte es por ellos usar de virtud, é padescen por ella, que son bienaventurados. Testigo el mismo verdadero Dios é ome, que disce en su Evangelio: “Bienaventurados son aquellos que padescen persecución por la justicia, ca suyo es el Regno de los cielos”.³³⁵

Quando a comitiva entrou na Praça Mayor e se colocou ao pé do cadafalso, fizeram o condenado descer da mula e subir as escadas. Ele ficou de joelhos ante uma cruz colocada na lateral com quatro velas acesas. Caminhou pelo tablado com um gesto de querer dizer algo ao público que enchia a praça. Tirou o anel de um dos dedos e entregou a um pajem, chamado Morales, que tinha ido com ele, dizendo: “*Toma el postrimero bien que de mí pudes recibir*”.³³⁶ O pajem gritou sem poder conter a dor. Muitos homens e mulheres que estavam na praça, que até então haviam permanecido em silêncio, se puseram a gritar com ele para manifestar sua pena. Olhando para a multidão, viu o cavaliço do príncipe, chamado Barasa, ao que fez sinal para se aproximar e lhe disse: “*Ven acá Barrasa, tú estás aqui mirando la muerte que me dan: yo te ruego que digas al Príncipe mi señor, que dé mejor galardón á sus criados, quel Rey mi señor mandó dar á mí*”.³³⁷

Neste momento, o verdugo já estava puxando a corda do executado para lhe amarrar as mãos. “- *Que quieres hacer?* Perguntou Álvaro de Luna. “- *Quiero, Señor,*

³³⁴ *Ibidem*, p. 564.

³³⁵ FLORES, Don Josef Miguel. *Op.cit.*, p. 379

³³⁶ GUZMAN, Fernan Perez. *Op.cit.* p. 564

³³⁷ *Idem*

ataros las manos con este cordel". Respondeu o verdugo. "- *No agas así*", disse o Mestre, "- *Átame con esta, é yo te ruego que mires si traes buen puñal afilado, porque prestamente me despaches*".³³⁸ Enquanto o verdugo lhe atava, Álvaro de Luna viu uma lança presa sobre o cadafalso e perguntou: "- *Dime, aquel garavato que está en aquel madero, para qué está allí puesto?*". O verdugo lhe respondeu que "- *después que fuese degollado, pusiesen allí su cabeza*". Álvaro de Luna, com toda a tranquilidade, lhe respondeu: "- *Despues que yo fuere degollado, hagan del cuerpo y de la cabeza lo que querrán*".³³⁹ Estas foram as últimas palavras do Condestável. O verdugo executou a sentença com rapidez. As gentes responderam com um grito quando sua cabeça caiu em cima da almofada. Logo, o verdugo a recolheu com cuidado e a colocou na lança, onde esteve exposta durante nove dias.

Interessante notar que, nas crônicas régias, não há um processo, propriamente dito, seguindo os trâmites jurídicos para a condenação de Álvaro de Luna. Conforme a historiografia, se houve um processo, ele foi levado a cabo com escassas ou nulas formalidades e, desde o início, foi concebido como um simulacro para que se condenasse Álvaro de Luna. A sentença já havia sido outorgada antes mesmo do julgamento.

A questão conversa, que a historiografia apresenta como estopim dos conflitos, e a motivação para que se condenasse Álvaro de Luna, talvez requeira o acréscimo de outros aspectos. Com efeito, o cripto-judaísmo é usado como argumento principal pelos atores políticos do momento. Os nobres de Castela aproveitar-se-ão da bula expedida por Nicolau V – *Inter curas múltiples* – e, a partir dela, fundamentarão seus discursos usando a questão religiosa como carro chefe das acusações contra Álvaro de Luna.³⁴⁰

³³⁸ *Idem*

³³⁹ *Idem*

³⁴⁰ "Entre las muchas preocupaciones por las que nos vemos continuamente apremiados debido a nuestra función pastoral, la que sin duda más nos angustia es perseguir con firmeza a aquellos que procedentes con anterioridad de la ofuscación judaica o de la perfidia sarracena, disimulando querer venir a la verdadera luz de la fe cristiana han sido rociados con el agua del sagrado bautismo, pero persistiendo por su ofuscación o perfidia en realizar los ritos y ceremonias de los judíos o sarracenos y en conducir a causa de sus errores y supersticiones sus propios espíritus de fieles a un camino descarriado y al infierno tenebroso, no temen que si a la sazón no es reprimida aquella sospecha suya el compromiso de nuestro ministerio se pueda fortalecer más peligrosamente por ello. Siendo así las cosas, por medio de un informe de nuestro muy querido hijo en Cristo, Juan, insigne rey de Castilla y León, llegó a nuestro conocimiento que en los reinos y dominios de ese mismo monarca hay muchas personas laicas y eclesiásticas tanto seglares como regulares de diversas órdenes religiosas y de ambos sexos, que aunque se confiesen cristianos de palabra pero mintiendo ser tales de obra se atrevieron a practicar las ceremonias de los judíos y musulmanes, y además a realizar pública y privadamente infinidad de hechos impropios y contrarios a la verdad de la misma fe y diariamente osan con no pequeño peligro para sus almas vilipendiar dicha fe, lo que es también un pernicioso ejemplo y escándalo para muchos". In: ROLÁN, Tomás González; SUÁREZ-SOMONTE, Pilar Saquero. *Op.cit.*, p. 297.

Anteriormente a essa bula, Nicolau V havia publicado a *Humani generis inimicus*, que visava proteger os conversos e assegurar seus direitos como católicos plenos. Porém, os adversários de Álvaro de Luna afirmavam que as conversões eram apenas aparentes, transformando a questão em arma política. Portanto, no cenário misturam-se todos os âmbitos: social, político, econômico e cultural.

De toda forma, não podemos interpretar a bula *Inter cura múltiplices* baseados apenas numa perspectiva instrumental, como mera manobra política. Ela é fruto, também, de uma percepção social, que reconhecia como perigosa a ascensão de um grupo bem identificado e coeso – os falsos conversos - que “oprimiam” e “exploravam” a população de Castela. Acrescia-se a ideia de que os conversos, por serem de fato seguidores do judaísmo, minavam a fé cristã. Tais argumentos foram utilizados para a condenação de Álvaro de Luna.

No julgamento de Álvaro de Luna foram feitas perguntas, de forma resumida, relativamente:

1. à origem do acusado;
2. à privança que exercia junto ao monarca;
3. à tirania que exercia sobre o povo;
4. aos desacatos aos monarcas;
5. à morte de Pérez Vivero.

Note-se que os testemunhos caminham para as seguintes acusações:

1. Que o condestável não possuía riquezas antes de servir a Juan II

Testigo X.—Pero de Macuelo, cambiador de Burgos, de sesenta años... lo que oyerá dezir que el dho condeestable don Alvaro de Luna era hombre de pequeña suerte e hixo de una abacera, e que el señor rrey don Johan le auia fecho tan gran señor que mandaua más que su altega en estos reinos de Castilla e fuera dellos...³⁴¹

2. Que o Condestável se apoderara, de forma injusta, do poder e jurisdição do monarca, não cumprindo com seu ofício

Testigo II. — ...dixo que vido al dho don Alvaro de Luna después de ser Maestre de Santiago apoderado de la casa e palacio del dho señor rrey don

³⁴¹ CORRAL, León. *Don Álvaro de Luna según testimonios inéditos de la época*. Valladolid: Editorial Viuda de Montero Ferrari, 1915, p.56.

Johan, mandando e vedando en ella ausulutamente, e viéndole hacer e mandar todo lo que quería e por bien tenía; biéndole ansi mesmo poner guardas al dho señor rrey don Jhoan porque ninguna persona ninguna cosa hablase con su alteca sino por su mandado...³⁴²

3. Que seu poder advinha de artes mágicas

*Testigo XII.—...e que lo tenía hechizado, teniendo un enemigo en una rredoma para que el dho señor rrey no pudiese hacer mas de lo que el dho condeestable quisiese...*³⁴³

4. Que exercia o poder de forma tirânica

*Testigo XXI.—...dixo que oyera dezir que no pudiendo el dho señor rrei don Johan sufrir las cosas del dho condeestable le mandó muchas veces que se fuese de su casa e corte, e que el dho condeestable no avía querido, e se avía confederado con algunos grandes deste rreino para que le ayudasen contra el dho señor rrey, especialmente con el maestre de Alcántara don Gutierre e otros valedores, e que el dho maestre don Alvaro de Luna lo avía hecho maestre de Alcántara, e le dio Alcántara, e que el dho maestre vino a ayudar al dho condeestable con seiscientas Janeas contra el dho señor rrei don Johan e contra los infantes sus cuñados, porque lo querían quitar de la privanca que tenía con el dho señor rrei.*³⁴⁴

Nota-se, portanto, que nenhum dos testemunhos ou das acusações apontam para o crime/heresia de criptojudaísmo, mas sim para o crime de lesa majestade e de feitiçaria. Vale notar que a feitiçaria, na *Fortalitium Fidei*, faz parte das dez crueldades cometidas pelos judeus. Sobre a participação de Alonso de Espina vale ainda ressaltar o que diz Fray Mathias de Sobremonte, que não só narrará sobre a participação de Espina, mas citará a passagem da *Fortalitium* em que Frei Alonso discorre sobre a pena de Álvaro de Luna:

Sábado 2 de Junio del año de 1453 a las ocho de la mañana se higo Justicia en el Mercado o placa maior de Valladolid, que llegaua entonces hasta la Frenería, del Gran Condestable D. Alvaro de Luna; su cuerpo tronco estuvo tres días en el cadahalso a la limosna común, y la cabeza nueue en vna escarpia. Passados los tres dias fué enterrado el cuerpo en la iglesia de San Andrés, sepultura entonces de los ajusticiados, adonde después a los nueve fué lleuada la cabeza. Ordenó D. Alvaro la noche antes que muriese su testamento, en el qual se mandó enterrar en la iglesia de este convento; y así en cumplimiento de esta su vlíma voluntad fué trahido su cuerpo y cabeza a nuestra iglesia, donde se le dio sepultura, acompañándole muchos Prelados y Caualleros, y cuantos había en la Corte y Villa. De ai a muchos años a diligencias de un Prior de las Cuevas de Seuilla fueron trasladados sus huesos

³⁴² *Ibidem*, p.57

³⁴³ *Ibidem*, p.60

³⁴⁴ *Ibidem*, p.64

a una Capilla magnífica, que viuiendo edificó y dedicó al apóstol S. Iago en la Santa Iglesia de Toledo, donde ahora honoríficamente descansan. No dudo que en la nuestra le darían sepultura en lugar muy decente, aunque no he podido averiguar donde fué: tan poco deuemos a los antiguos en la conseruacion de memorias que no eran para olvidadas.

Confesó para morir a don Alvaro y asistióle al hazer testamento, por el camino y en el cadahalso F. Alonso Despina, morador de este conuento. Tenemos escrita, aunque no dada a la estampa por no tener con qué, la vida deste varón admirable, y en ella Noí. VIII, ajustadas las particularidades que en este casso pasaron. Pero no podemos dejar de trasladar aquí, para consuelo de todos, las esperanzas que da de su saluacion en el Forálacio de la Fé (lib. 4, consid. 9, Bello 155) adonde tratando de la rota que dio a los moros el S. R. D. Juan el II, que llamaron de la Higuera, año de 1431, escribe:

Este rei desde su niñez tuvo un valido que se llamó Alvaro de Luna, al qual honrró tanto, que le hico Maestro de S. Iago, por lo qual padeció muchas tribulaciones, y por mucho tiempo, de los Ricos hombres del reino. Y finalmente, por algunas cosas que le parecieron indecentes a la magestad real, le hico públicamente degollar en Valladolid. Su cabeza estuvo en una escarpia nueue días en un madero alto, y el cuerpo tres sin enterrarle en medio de la placa, y habiendo sido hombre de tanto poder, todos los suos le desampararon al fin. Mas porque puesto en tanta angustia se llegó al Señor en coracon, contrito y humillado, y se inclinó a mis pies, aunque indignos, por confesión general de toda su vida, según las señales que vi en él, creo que alcanzó misericordia de Dios. — Confirma este parecer la chrónica de D. Alvaro impresa en Milán sin nombre de autor, año de 1546 (Titul. 128), en estas palabras: Dios le haia su santa ánima, según que por cierto se debe piadosamente creer que será en compañía de los sus escogidos. Y así fué reuelado dende a no muchos días a vn hombre de santa vida, de como estaba en buen lugar.³⁴⁵

Desta maneira, sem diminuir o peso das discussões teológicas, levadas a cabo na Península Ibérica, sobre a condição social dos conversos, podemos por meio das fontes afirmar que tal questão é apenas um dos problemas naquele contexto, mas que está longe de ser o mais proeminente. Essa questão somente ganhará relevo quando combinada a outros aspectos que a redimensionarão no cenário dos acontecimentos políticos. Desta feita, reduzir a obra de Alonso de Espina ao campo teológico e intelectual da significação é desconectá-la do ambiente em que foi produzida e que nos parece ter inspirado e motivado sua realização.

³⁴⁵ CORRAL, León. *Op.cit.* p. 121-122 Prova-se que Fray Mathias de Sobremonte conhecia o *Fortalitium Fidei* devido a informação precisa dada por ele, conforme podemos constatar: “Reganavi aunt XLVIII annis et mortus est in villa valisoletana anno Domini. Hic tenuit quendam prenatalum a puericia sua qui dicebant Alvaruss de Luna: quem intentum honoravit qudo ipsam fecit magistrum sancti Jacobi cum quo multas tribulationes passus est et multo tempore a militibus regni, et finaliter porpter nonnulla que sue maiestati circa eii indecentia in suprascripta villa decapitari. Cuius caput novem diebus stetit affixum clavo in palo alto, corpus suo in medio platee tribus diebus inhumatum remansit.” FF, fol. CCLXIII v.

Percebemos que a questão conversa deve ser analisada por meio de vários ângulos. Do ponto de vista religioso e doutrinal, entendia-se que as diversas conversões forçadas não teriam, *ipso facto*, validade, uma vez que não contaram com a *voluntas* e livre-arbítrio do convertido. O problema também residia no fato de que era difícil distinguir os verdadeiros convertidos dos criptojudeus. Na dúvida, considerava-se a todos como lobos vestindo peles de cordeiros. Por outro lado, os conversos queriam manter relações familiares e de negócios com aqueles que, no fim das contas, tinham seu sangue e praticavam uma religiosidade comum ancestral. Nesse sentido, as pregações, entre os séculos XIV e XV, objetivam legitimar a escolha feita pelos conversos, como caminho da salvação. Do ponto de vista econômico, observa-se que os judeus conversos desenvolviam-se com facilidade em operações de tipo bancário e comercial, o que facilitava o crescimento de acusações relativamente à usura. Da mesma forma, a conversão permitiu-lhes acesso aos cargos públicos, principalmente dentro das municipalidades e na corte régia, contando com a clara proteção da monarquia. Os conversos penetraram nos altos escalões da sociedade, compartilhando suas vidas com a elite social e econômica do reino. Assim, a população, que antes protestava contra os judeus, voltar-se-á, gradativamente, contra os cristãos-novos.

A rebelião de Toledo é o estopim de um movimento político, social e econômico de longa duração na História de Castela. Na aparência, a revolta eclodiu como resposta à obrigatoriedade de um empréstimo exigido pelo Condestável à população. Os dirigentes da cidade não concordavam com a obrigatoriedade porque feria os foros e privilégios a que faziam jus. Pero Sarmiento se declarou líder da revolta e comandante da fortaleza (*alcázar*), fechando o acesso à cidade. Após a tomada do poder, Pero Sarmiento dissolveu o Concelho e prendeu/expulsou aqueles que se opuseram às suas decisões ou que se mantiveram leais ao monarca. Em relação aos conversos, cuja lealdade à monarquia era conhecida – em boa medida devido aos laços estabelecidos com Álvaro de Luna, Sarmiento lançou, formalmente, a acusação de heresia.

Percebemos que a manobra política de Sarmiento, longe de possuir apenas motivações religiosas, foi utilizada como meio para atingir um fim. Nesse caso, não importava a veracidade das acusações, mas a constatação dos elementos simbólicos e político-jurídicos que legitimavam a disputa pelo poder e o discurso produzido. Em sua carta *Suplicación y Requerimiento*, na qual explicava as motivações da revolta, afirmava que as razões da sublevação não era Juan II, mas sim Álvaro de Luna, descrito como usurpador das riquezas e do poder monárquico, que visava destruir e roubar a coroa e

seus súditos. Além disso, ele foi acusado de proteger os conversos, que eram ‘pessoas heréticas e infiéis’, inimigos da Santa Lei e do monarca.

Segundo o teor da carta, os conversos judaizavam e guardavam os ritos e cerimônias dos judeus, abjurando o batismo que receberam e demonstrando por obras e palavras que o receberam apenas na aparência e não no coração. Em meio ao tumulto provocado, os conversos foram acusados de apostasia religiosa. Vimos que a população decidiu prender Alfonso Cota por traição, e os demais conversos por infidelidade. Cota conseguiu fugir, mas sua casa foi saqueada e queimada. Percebemos que os revoltosos se utilizaram do recurso simbólico disponível para a coerção social contra os cristãos-novos, objetivando um fim político específico: a queda do Condestável Álvaro de Luna.

Pouco tempo depois seria votada a *Sentencia-Estatuto*. O Concelho da cidade, presidido por Pero Sarmiento, em nome dos alcaides, juízes, cavaleiros, escudeiros e o povo da cidade de Toledo, determinava por meio da lei que os conversos pretéritos, presentes e futuros, descendentes da “perversa linhagem dos judeus”, por serem suspeitos na Fé pelas heresias e delitos, insultos e crimes cometidos, fossem tidos, como ditava o direito, por infames, inábeis, incapazes e indignos para ter qualquer ofício e benefício público e privado na cidade de Toledo. A principal justificativa era que os conversos judaizavam, guardando a lei velha. As outras razões embasavam-se em que eles haviam adquirido seus cargos por meio de compras e favores. O texto afirmava, de formas diferentes, a acusação de infidelidade religiosa, da desonestidade no trato com o dinheiro e a administração pública, e do crime de lesa-majestade.

As acusações da *Sentencia-Estatuto* fazem eco às várias cartas e requerimentos enviados a Juan II e às acusações a Álvaro de Luna. A ‘questão conversa’, aglutina-se com fatores políticos, econômicos e sociais. Configura-se um conflito político marcado pelas disputas de poder entre dois bandos: grupos poderosos da nobreza castelhana, de um lado, e os partidários de Álvaro de Luna de outro. Um conflito social próprio do âmbito urbano entre os grupos que lutavam pelo controle das cidades e motivado pela imposição de um empréstimo. Por fim, um conflito especificamente contra os conversos, que tinha por base as disputas de poder entre a elite cidadina que usou o elemento religioso para alcançar seus objetivos.

Conforme Nicholas G. Round,³⁴⁶ é de se imaginar que a participação de Alonso de Espina na morte de Dom Álvaro de Luna e nos acontecimentos políticos de Castela o

³⁴⁶ ROUND, Nicholas G. *Alonso de Espina y Pero Díaz de Toledo: odium theologicum y odium academicus*. Disponível em: https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/10/aih_10_1_036.pdf

influenciaram a escrever sobre o problema converso, e o teriam dotado de uma convicção de que ele estaria especialmente dotado e chamado por Deus a aconselhar o poder público sobre tais questões. Os acontecimentos políticos que atravessaram a vida de Álvaro de Luna permitem elucidar o conceito de heresia de Espina e, principalmente, entender qual era a heresia de seu tempo: o criptojudaísmo.

CAPÍTULO 4

Politia Christiana inter corona et sceptrum: o pensamento político de

Álvaro Pais no Estado e Pranto da Igreja

“Com vestes de pastor lobo rapace
Daqui em cada pascigo se avista:
Para que não surgiu Deus, que os fulminasse?
De Gasconha e Cahors raça malquista
Beber-nos sangue vem: belo começo,

O indi'no fim que tens, quanto contrista!"

Dante Alighiere³⁴⁷

As avaliações modernas da relação entre a política de Álvaro Pais e a disputa entre o papado e o império variam de acordo com o período histórico e a preferência dos autores. Os estudiosos concordam que as ideias políticas de Pais exerceram considerável influência sobre as gerações seguintes, mais particularmente sobre os autores conciliares que trabalharam para restabelecer a unidade da Igreja durante o Grande Cisma. Seguindo essa linha de pensamento, a discussão nos anos 1930 parece ter sido dominada pela questão do grau de parentesco que se estabelecia entre autores e as concepções do poder eclesiástico e secular.³⁴⁸

Entre os anos de 1940 e 1970, os estudiosos estavam divididos sobre o problema da relação entre a especulação filosófica e teológica de Álvaro Pais e seu pensamento político.³⁴⁹ Diferentes percepções da influência de seu pensamento filosófico-político sobre sua eclesiologia produziram diversas representações de Pais, ora como arauto da hierocracia, ora como pensador político tradicional ou até mesmo como um teólogo apolítico. As interpretações do pensamento político de Pais e a natureza de sua disputa com o império buscam se desvincular de uma abordagem reducionista baseada na alegada relação entre sua teologia e seu pensamento político.

Apesar das tentativas recentes de definir a própria motivação de Pais para se engajar na disputa política entre o papado e o império, sua contribuição ou foi misturada à voz que advogava por uma interpretação instrumental, ou foi dissociada de suas circunstâncias em favor de relatos mais sistemáticos de seu pensamento político.³⁵⁰ Nosso objetivo é avaliar o estado da questão sobre a natureza e as motivações da disputa política, levando em consideração as circunstâncias que a provocaram. Ao fazê-lo, tentaremos estabelecer o papel que o antagonismo desempenhou, por um lado, no desenvolvimento do pensamento eclesiológico e político de Álvaro Pais, e, por outro lado, na recepção de suas ideias filosóficas e teológicas.

³⁴⁷ ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia – Paraíso – Canto XXVII*. p. 730 Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/divinacomedia.pdf>. Acesso em: 05 jan 2019.

³⁴⁸ Ver: IUNG, Nicolas. *Um franciscain, théologien du pouvoir pontifical au XIV siècle*. Álvaro Pelayo évêque et pénitencier de Jean XXII. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1931.

³⁴⁹ Ver: BARBOSA, João Morais. *O “De statu et plancto ecclesiae”*. Estudo Crítico. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1982. CARVALHO, Mário Santiago de. *Estudos sobre Álvaro Pais e outros franciscanos (séculos XIII-XV)*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2001.

³⁵⁰ Cf: SOUZA, José Antônio de C. R. *As relações de poder na Idade Média Tardia*. Porto Alegre: EST Edições, 2010. STREFLING, Sérgio Ricardo. *Igreja e poder*. Plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

Para compreender a obra de Álvaro Pais devem-se explicar os vários acontecimentos políticos e religiosos em que nosso frade galego estava inserido – direta e indiretamente. Sem esse contexto, tanto o *Estado e pranto da Igreja* quanto o *Colírio da fé contra as heresias* terão seu sentido político esvaziado em prol de uma análise teológica-filosófica simplificadora e anistórica. Em uma perspectiva macro-política, Álvaro Pais viveu o que, hoje, consideramos dois grandes acontecimentos históricos. Um deles seria o Grande Cisma do Ocidente, traduzido, sobremaneira, na disputa política e jurisdicional entre João XXII e Ludovico da Baviera – confronto que tradicionalmente se explica 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. Há que se ressaltar que ambos os acontecimentos são concomitantes na linha do tempo e no curso de ação das personagens históricas referidas. O conflito com Ludovico traduzir-se-á, sob a pena de Álvaro Pais, em um confronto teológico/político – visto que os espirituais apoiaram o partido imperial. Por outro lado, os argumentos imperiais contra a jurisdição papal serão imbuídos do clamor franciscano do ideal de pobreza, que lhe propiciará as armas teológicas necessárias para combater os supostos abusos políticos de João XXII.

Na primeira parte do capítulo faremos uma reconstrução suscinta do contexto histórico. Para isso utilizaremos as obras de Jean Aubert (1774) e J. B. Jandou (1885), ambas com o mesmo título: *Histoire des Souverains Pontifes qui ont siégé a Avignon*. Além disso, utilizaremos as célebres obras de G. Mollat, *L'élection du pape Jean XXII*, disponível na *Revue d'Histoire de l'Église de France*, e *Les papes d'Avignon*, e de Noël Valois, *Jacques Duèse, pape sous le nom de Jean XXII*, e a *Vitae paparum avinionensium* editada por S. Baluzius e reeditada por G. Mollat.³⁵¹

As grandes questões que movimentarão o papado de João XXII terão lugar de destaque na *opera magna* de Álvaro Pais, *Estado e Pranto da Igreja*, e em sua última obra, *Colírio da Fé Contra as Heresias*. Ele escreve o *Estado e Pranto da Igreja* por

³⁵¹ Sabemos das dificuldades de se trabalhar com referências e fontes historiográficas dos sécs. XVIII e XIX. Embora haja a tendência das escolas historicista alemã e positivista francesa de narrarem os fatos “tal como eles se apresentam”, ainda assim muitas vezes há a criação de “fatos” que não podem ser comprovados documentalmente. No entanto, o pilar destas escolas é a recuperação de uma documentação que remonta aos tempos medievais e que lhes permite a aplicação dos seus métodos historiográficos. É esse resgate das fontes que nos interessa. Ao comparar estes trabalhos dos sécs. XVIII e XIX com a historiografia especializada mais recente, percebemos que os fatos lá narrados, e os excertos de fonte, correspondem com aquilo que hodiernamente foi produzido na historiografia. Para além dos aspectos críticos a essas escolas historiográficas, estas obras, para nós, constituir-se-ão em fontes que nos permitirão reconstruir o panorama político da época.

volta de 1330, pelo que sabemos que o bispo galego participou ativamente dos principais debates que circulavam na corte papal e imperial. Sua obra deriva desses problemas políticos. Nosso objetivo não é apenas desenhar o panorama político, citando fatos e dados, mas destacar que, por meio dele, podemos compreender de forma mais complexa a obra do autor, a qual ganha não somente em historicidade, mas também em substância. Os debates entre os espirituais franciscanos e os conflitos jurisdicionais entre João XXII e Ludovico da Baviera nos permitem repensar sobre as grandes linhas interpretativas que sobre esses temas a historiografia tem apresentado: a noção de uma oposição entre papado e império e, por outro lado, a concepção hierocrática do poder papal do tipo monárquico absoluto.

Para reconstruir o panorama político precisamos retrair a trajetória de João XXII em seu pontificado. Embora as informações sobre a vida de Álvaro Pais sejam escassas, conhecemos sua opinião sobre os referidos conflitos por meio de suas obras. Sendo assim, optamos por um recorte temporal que vai de 1316 – ano em que João XXII é eleito papa – até 1328 – quando da sua deposição e a subida ao trono pontifício por Pedro Corbário. Esse recorte acompanha grande parte da argumentação política de Álvaro Pais centrada nas grandes questões de fundo que aparecem durante esse período. São 12 anos de bastante turbulência traduzidos pela pena de Álvaro Pais que, mais a frente, promoverá uma grande inovação no campo teológico ao transformar o desrespeito às jurisdições em heresia. Esse salto argumentativo fornecerá uma arma política fundamental nas mãos daqueles que irão operá-la.

Para a segunda parte deste capítulo, trataremos, objetivamente, do pensamento político de Álvaro Pais. Destacaremos, fundamentalmente, os motivos que levaram o nosso bispo a escrever sua obra – aqui observaremos a necessidade prática de conhecermos o contexto de produção. As motivações são bastante claras: defender João XXII dos ataques que lhe faziam. Daí podemos inferir o que Álvaro Pais “estava a fazer” quando escreveu sua obra. Compreender seus atos de fala³⁵² corresponde a compreender suas intenções. Outro ponto a considerar quanto às intenções, são as afirmações que sobre os objetivos da obra declarou abertamente em seus escritos, e que assumimos como informação importante nesse particular.

³⁵² POCOCK, J. G. A. *Op.cit.*, p. 23-62.

Para que possamos levar a cabo essa empreitada será necessário refletir sobre os significados dos termos ³⁵³ utilizados por Álvaro Pais, entre os quais o de *plenitudo potestatis*. Boa parte da bibliografia se refere a Pais como um hierocrata, defensor da monarquia centralizadora do papado, em decorrência de uma determinada concepção do que o conceito significaria no campo do pensamento político. Tal concepção, quase sempre externas às obras que se analisam, partem de uma premissa estatalista, institucionalista e centralizadora que se refletirá na forma como se leem as obras de Álvaro Pais. Todavia, se nos concentrarmos na relação entre a intenção do autor e os significados dos termos dentro do contexto em que o autor escreve, talvez possamos problematizar sobre o que Álvaro Pais pretendia dizer quando se referia à *plenitudo potestatis*.

Entretanto, para alcançar esse objetivo, não podemos nos concentrar unicamente no texto de Álvaro Pais, mas alargar o olhar para englobar as convenções políticas coetâneas relativamente aos temas que aqui estudaremos. Os atos de fala, tomados no sentido político, só fazem sentido se os compreendermos como resposta aos acontecimentos – ou seja, o que Pais escreve tem uma intenção bem delineada. Daí que seu discurso só fará sentido se os argumentos forem reconhecidos dentro de uma esfera de convenções políticas compartilhada por todos. Para compreender o que Pais estava a dizer por meio do conceito de *plenitudo potestatis* devemos, em primeiro lugar, averiguar como esse conceito era compreendido, qual era o seu significado e como era tratado durante o período e no contexto em que ele escreve. Em suma, devemos lidar com o campo semântico social que constitui a subjetividade discursiva daquela época.

4.1 Conflitos em cena: Papado, Império e o ideal de pobreza franciscano no embate político e jurisdicional entre João XXII e Ludovico da Baviera

Assim como ocorre com Alonso de Espina, tampouco conseguimos traçar com segurança a biografia de Álvaro Pais. Possuímos apenas alguns indícios que o próprio autor nos oferece em suas obras. Mas, apesar das dificuldades, é possível propor algumas hipóteses com um pouco de imaginação histórica e com base em fontes

³⁵³ “... não devemos pensar de forma isolada quando se trata “dos significados das palavras”. Devemos, pelo contrário, concentrar no uso a que estão sujeitos no contexto de determinado jogos de linguagem e, mais genericamente, no interior de certas formas de vida”. In: SKINNER, Quentin. *Visões da Política*. Sobre os métodos históricos. Algés: DIFEL, 2002, p. 145.

indiretas que analisem as similitudes e correspondências com a linguagem política utilizada pelo autor, identificando as comunidades de debate às quais ele pertencia, e programas de ações que foram colocados em prática no cenário político em que ele se desenvolvia. Por meio dessas hipóteses poderemos dar outra dimensão às intenções e ações presentes nas obras de Álvaro Pais. Importa dizer também que não nos dedicaremos a averiguar se os leitores estavam dispostos a aceitar as opiniões de Álvaro Pais sobre o papado ou sobre a pobreza franciscana. Importa-nos sobretudo estudar as premissas sobre as quais seu discurso político era efetivado. Ou seja, buscamos compreender a obra de Álvaro Pais como resposta aos enfrentamentos políticos em que o autor estava inserido, os quais estão registrados por escrito, seja pelo debate entre intelectuais ou pelas memórias produzidas destes acontecimentos.

Para apresentar o cenário político, acompanharemos a trajetória de João XXII e Ludovico da Baviera, entre os anos mais críticos do papado: 1316-1328. É nesse período que podemos situar as principais preocupações de Álvaro Pais refletidas em suas obras. Vamo-nos centrar em analisar as táticas argumentativas que ele utilizou e, para entender “o que ele estava fazendo” quando defendeu suas ideias, dependemos, em grande parte, de nossa compreensão da situação em que se encontrava, do argumento que desejava defender e da ação ou norma que queria validar - ou invalidar - conforme a circunstância. Essa situação se insere nas limitações e oportunidades do contexto macropolítico que o autor percebia e vivia. Conforme Pocock especifica: “agentes atuam sobre outros agentes, os quais, por sua vez, efetuam atos em resposta aos deles”.³⁵⁴ Preocupamo-nos, portanto, com os atos de fala de Álvaro Pais que evocam respostas a situações concretas. Buscamos destacar a finalidade (política) a que se destinava a obra, e, por este motivo, somos compelidos a reconstruir a malha política para apreender as respostas dadas por Álvaro Pais. Para alcançar nosso objetivo, analisaremos a trajetória política de Jacques D’Euse, futuro papa João XXII.

Nascido em Cahors, em 1249, Jacques d’Euse foi entronizado papa em 5 de setembro de 1316. Foi educado na infância pelos dominicanos de sua cidade natal, depois estudou Direito Canônico, Direito Civil e teologia em Montpellier, e em Paris.³⁵⁵ Posteriormente, lecionou Direito Canônico e Civil em Toulouse e Cahors, quando

³⁵⁴ POCOCK, J. G. A. *Op.cit.*, p. 42.

³⁵⁵ WEAKLAND, John E. John XXII before his pontificate, 1244-1316: Jacques Duèse and his family. *Archivum Historiae Pontificiae*. Vol. 10, 1972, p.161-185. VALOIS, N. Jacques Duèse, pape sous le nom de Jean XXII. In: *Histoire littéraire de la France*. Tomo XXXIV. Paris: Imprimerie Nationale, 1914, p. 394-395.

estabeleceu uma relação estreita com Carlos II de Nápoles e, sob sua recomendação, foi nomeado bispo de Fréjus, em 1300. Em 1309, foi nomeado chanceler de Carlos II. Em 23 de dezembro de 1312, Clemente V o nomeia cardeal-bispo do Porto. Após a morte de Clemente V (20 de abril de 1314) a Santa Sé fica vacante durante dois anos e três meses. Os cardeais reunidos em Carpentras para eleger o papa se encontravam divididos em duas facções violentamente opostas, sem chegar a um acordo. O colégio eleitoral compunha-se de oito cardeais italianos, dez da Gasconha, três da Provença e três de outras partes da França. Após várias semanas de discussões, inclusive sobre o lugar onde o conclave deveria ser realizado, o colégio eleitoral foi dissolvido. Os esforços de vários príncipes para que os cardeais elegessem um papa fracassaram: nenhum lado queria ceder. Após sua coroação, Felipe V da França consegue, finalmente, reunir um conclave de 23 cardeais no monastério dominicano de Lyon, em 26 de junho de 1316 e, no dia 7 de agosto, Jacques Duèse, cardeal do Porto, foi escolhido papa. Após sua coroação em Lyon, no dia 5 de setembro sob o nome de João XXII, o papa partiu para Avignon, onde instalou sua residência.³⁵⁶

João XXII procurou, durante o seu pontificado, defender os interesses políticos e religiosos da Igreja. Da mesma maneira, não foi menos vigilante sobre a influência do papado nas questões políticas temporais. Por essa razão, será implicado em severas disputas que ocuparão grande parte de seu governo da Igreja. Dentre elas, a grande controvérsia que dividia os franciscanos e que, Clemente V, seu antecessor, tentou, em vão, resolver.³⁵⁷

Na década de 1270, depois de anos de tensão após a morte de São Francisco, os conventuais, partido majoritário da Ordem, chegaram a um compromisso quanto à doutrina da pobreza, esperando, assim, adaptar-se melhor à institucionalização crescente da Ordem: os franciscanos não possuíam domínios ou propriedades, mas apenas o uso (*usus*) de bens e direitos que permaneciam propriedade dos doadores. Os espirituais, por outro lado, liderados pelo provincial Pedro João Olivi, sustentavam que, além da falta de propriedade, o voto franciscano de pobreza consistia essencialmente no “uso pobre” (*usus pauper*), ou seja, uso restrito de bens, apenas na medida em que fossem necessários para os irmãos.

³⁵⁶ Cf. JOUDOU, J.B. *Histoire des souverains pontifes qui ont siégé dans Avignon*. Tomo I. Avignon: Typog. De Théodore Fischer Ainé, 1885, p.112-115. VALOIS, N. L'élection du pape Jean XXII. *Revue d'histoire de l'Église de France*. Tomo 1, nº1, 1910, p. 34-49.

³⁵⁷ Para uma compreensão geral sobre a questão da controvérsia sobre a pobreza Cf. BRUNNER, Melanie. *Pope John XXII and the ideal of absolute poverty*. Tese de doutorado. University of Leeds, 2006, 267 p.

O Papa Nicolau III, simpatizante dos franciscanos, finalmente forneceu uma interpretação oficial da Regra na bula *Exiit qui seminat*, publicada em 1279. Buscando impor um meio-termo, Nicolau III faz uma distinção entre *usus juris* e *usus facti*: os frades não têm “uso do direito” de quaisquer bens, mas apenas “uso de fato”. Isto é, eles têm uso das coisas que são necessárias para a vida sem ter a posse. Nicolau reservou a propriedade dos bens franciscanos à Santa Sé, de modo que os frades faziam um “uso de fato” com consciência limpa. Como os frades eram proibidos por sua Regra de manejar dinheiro, o papa estabeleceu um sistema de procuradores encarregado de suprir materialmente a Ordem.

Nem por isto, aquele parece ter abdicado da propriedade, uso e domínio de qualquer coisa, é um ser conjeturado 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 abaixo 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 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, para o qual o pode ter breviários: 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 casta 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.³⁵⁸

Esta importante constituição, que os franciscanos tomaram a seu favor como um documento definitivo e de autoridade sobre a questão da pobreza, inclui uma proibição final da discussão de seu conteúdo e da Regra Franciscana.

Portanto, uma vez que das coisas citadas e outras discutidas por Nós em grande detalhe, é manifesto que a regra em si é lícita, santa, perfeita e observável, e não evidentemente exposta a qualquer crítica, a ela e a todos os nossos estatutos escritos acima, decretos, concessões, arranjos, decretos, declarações e até suplementos, pela plenitude do poder apostólico. Aprovamos, confirmamos e desejaremos existir em perpétua validade, precepting em virtude da obediência real que esta constituição, apenas as constituições ou decretos de outras letras, seja lida. nas escolas. E visto que sob a aparência do que é lícito, não poucos na leitura, expondo e encobrimdo, podem derramar o veneno de sua iniquidade contra os próprios frades e a regra, e produzir em diversas e adversas proposições de acordo com sua própria invenção pervertida a própria compreensão desta constituição, e [uma vez] a diversidade de opiniões e a distorção de entendimento podem emaranhar as almas piedosas de muitos e roubar os corações de muitos de entrarem na religião, evitando a perversidade de tais detratores nos incita a impedi-los de fazer as coisas citadas e para determinar uma certa maneira de proceder para aqueles que lêem esta constituição. Portanto, sob a dor da excomunhão e da privação real do ofício e benefício, preceitamos que a presente constituição, quando acontecer de ser lida, como foi mencionado, seja tão fielmente exposta à letra, que nenhuma harmonia, contrariedade ou opiniões divergentes ou adversas podem ser introduzidas pelos leitores ou expositores, [que] glosas não serão feitas sobre a própria constituição, a menos que talvez a palavra ou sentido da palavra, ou a construção ou a própria constituição, seja exposta gramaticalmente apenas de acordo com a letra ou [para torná-la] mais inteligível, nem a compreensão da mesma deve ser pervertida pelo leitor em outra coisa ou distorcida em alguma outra coisa, do que as próprias letras significam. E para que o dito acima não trabalhe mais contra os detratores deste tipo, preceitamos estritamente todas as pessoas e cada uma delas de qualquer preeminência, condição ou estado, não ensinar, escrever, criticar, pregar ou falar perversamente em público ou privada contra a referida regra eo estado dos frades acima mencionados ou contra as coisas acima estabelecidas estabelecidas, ordenadas, concedidas, organizadas, decretadas, declaradas, suplementadas, aprovadas e mesmo confirmadas por nós. Mas se alguma coisa relativa a alguma ambiguidade nestas questões surgir, que seja submetida à cúpula da referida Sé Apostólica, de modo que pela própria autoridade Apostólica possa ser manifestado em relação a ela a intenção [dele] de a quem somente foi concedido nestes [assuntos] para estabelecer estatutos e esclarecer aquelas coisas [que] foram estabelecidas. Deixem os doutores acima de todos ou os leitores, realmente encobrimdo em [seus] escritos esta constituição [de uma maneira] diferente daquela que Nós explicamos, enquanto eles ensinam em público, [ambos] de certo conhecimento e deliberação, distorcendo a compreensão deste tipo de constituição, [e] também comentando, produzindo escritos ou folhetos e fazendo distinções nas escolas, [ambos] de certo conhecimento e deliberação, ou pregando contra as coisas citadas ou outras ou qualquer [parte] das coisas citadas, não resistindo outros privilégios ou indulgências ou Cartas Apostólicas, concedidas a quaisquer pessoas de classe, indivíduos, ordens ou

³⁵⁸ Disponível em: <https://franciscan-archive.org/index2.html> Acesso em: 01/fev/2019 [tradução nossa]

casas religiosas ou seculares, juntos ou individualmente sob qualquer forma ou expressão de palavras, que não desejamos ser aprovados por qualquer pessoa nos acima mencionados [importa] de qualquer maneira, [Dizemos que os deixem] se conhecerem sob a sentença de excomunhão, que nós, doravante, decreto contra eles; do qual eles não podem ser absolvidos exceto pelo Romano Pontífice. Além daqueles como estes, contra os quais a sentença de excomunhão foi decretada por nós, [e] também a outros, se houver algum, entrando em nossa [presença] ou aquela da dita vista contra as coisas acima mencionadas ou [contra] qualquer coisa [pertinente] a eles, Desejamos que seja anunciada, que o rigor da punição apostólica os afasta dessas coisas proibidas, a quem uma medida prevista de equidade não impediria.³⁵⁹

A publicação da bula *Exiit* não resolveu a tensão dentro da Ordem, e a primeira intervenção oficial de João XXII, em 1322, já tinha sido precedida por outra de Clemente V, que tentara restabelecer a unidade da Ordem, defendendo uma observância moderada em sua bula *Exivi de paradiso*, de 1312. Numerosos franciscanos se chamavam de “espirituais” ou “*Fraticelli*”, aderentes das vias mais rigorosas do ideal de pobreza, se recusavam a submeter-se às decisões de Clemente V e, após sua morte, rebelaram-se particularmente no sul da França e na Itália, declarando que o papa não tinha o poder de os separar de sua regra, já que ela não estabelecia nada que não estivesse contido nos Evangelhos. Eles começaram a perseguir os conventuais em seus mosteiros, dos quais tomaram posse, provocando, assim, escândalo e grandes desordens. O novo ministro geral da ordem, Miguel de Cesena, fez um apelo a João XXII que ordenou aos frades refratários de se submeterem a seus superiores e comandou uma inquisição sobre a doutrina e os ideais dos espirituais.³⁶⁰

Os espirituais, desacatando as ordens de João XXII, declararam guerra aberta contra todos os frades pregadores, sitiando-os em seus conventos, devastaram seus campos e destruíram mais de 15 mosteiros ou hospícios, expulsando os religiosos depois de os ter despojado dos bens. Ao punir a revolta, o papa buscava enfraquecer o movimento e, para favorecer o retorno dos monges à ordem, fixou alguns pontos da regra, enviando-os aos superiores de cada província. Longe de se arrependerem, os espirituais ficaram ainda mais furiosos e atacaram o papa dizendo que “ele não tinha o direito de explicar uma regra” e acrescentaram que ele “era um herético, inimigo da

³⁵⁹ Disponível em: <https://franciscan-archive.org/index2.html> Acesso em: 01/fev/2019 [tradução nossa]

³⁶⁰ Cf: AUBERT, Jean. *Histoire des souverains pontifes qui ont siégé dans Avignon*. Avignon: Imprimeur-Libraire, 1774, p. 57. MOLLAT, G. *Les papes d'Avignon*. Paris: Librairie Victor Lecoffre J. Gabalda & C, 1912, p.49.

vida evangélica”. Como resultado desta revolta, 4 espirituais foram relaxados ao braço secular e queimados em Marselha.³⁶¹

Os espirituais no Languedoc passaram a considerar esses condenados como mártires, e exortaram a população, pregando publicamente, dizendo que

o papa e todos aqueles que o obedeciam eram hereges da seita do Anticristo, da sinagoga de Satã e não da Igreja de Jesus Cristo: e que se o papa não era o anticristo, era, ao menos, seu precursor; que os únicos cristãos eram aqueles que, como eles [os espirituais] levavam a vida pobre e humilde de Jesus Cristo.³⁶²

Enquanto João XXII lutava contra os franciscanos espirituais, pensava também em estender seu poder no Império, diminuindo o poder dos gibelinos na Itália. Os decretos do Concílio de Viena, que Clemente V havia aumentado, ordenado e apresentado aos cardeais em um consistório realizado em Monteux, foram publicados pelo novo papa sob o nome de Clementinas, e ordenou por meio de uma bula endereçada à Universidade de Avignon que fossem ensinadas e que tivessem força de lei.³⁶³ Neste período, Frederico da Áustria e Ludovico da Baviera disputavam o Império

³⁶¹ “A repressão oficial contra os Espirituais assumiu um caráter mais violento na Provença, pois ali o referido grupo de frades era muito ativo. Alguns deles, que não quiseram aceitar as determinações papais e a disciplina da Congregação, foram encaminhados ao inquisidor Miguel 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 Roche. 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 Tardia*. Porto Alegre: EST Edições, 2010, p. 17. “Dominus papa dictos fratres remisit ad prelatos communitatis ordinis memorati, et quedam contenta in dicta regula declaravit. Quidam vero illorum noluerunt in hoc summo pontifici obedire, dicentes quod papa dictas declarationes facere non poterat, tamquam hereticus et vite evangelice dissipator: quorum quatuor per inquisitores ordinis Minorum in Aquensi provincia traditi sunt justitie seculari, et apud Massiliam sunt combusti [1318]. Quidam vero ex ipsis fuge presidio se dederunt. In: BALUZE, E. *Vitae paparum avenionensium*. Prima Vita Johannis XXII. Disponível em: http://baluze.univ-avignon.fr/read_index.html# acesso em: 05/fev./2019

³⁶² “[...] le Pape & tous ceux qui lui obéiffoient étoient des hérétiques de la fecte de l’Ante-Christ, de la fynagogue de Satan, & non de l’Eglise de Jefus-Christ: & que fi le Pape n’étoit pas l’Ante-Christ lui-même, il étoit au moins fon Précurfeur; que les feuls chrétiens étoient ceux, qui comme eux, menoient l’avie pauvre, & humble de Jefus-Christ. AUBERT, Jean. *Histoire des souverains pontifes qui ont siégé dans Avignon*. Avignon: Imprimeur-Libraire, 1774, p. 59. “Eodem tempore heresis illa in tantum invaluit in provincia Narbonensi quod multi tam Minores quam Begardi, de tertio ordine sancti Francisci, publice asserebant dominum papam et omnes ei obedientes hereticos esse et de secta Antichristi, non de Ecclesia Christi, sed de sinagoga sathane, pertinentes ad meretricem magnam Babilonem per Dominum reprobata, et in illis solis Christi Ecclesiam remanere qui vitam Christi pauperem et humilem observabant. Dicebant papam misticum Antichristum et precursorem veri Antichristi. Et pro isto errore tuendo multi permiserunt se comburi, et multi ad ignem ultronei se offerebant, vocantes jam combustos martyres gloriosos”. In: BALUZE, E (ed.); MOLLAT, G (reed.). *Vitae paparum avenionensium*. Prima Vita Johannis XXII. Disponível em: http://baluze.univ-avignon.fr/read_index.html# acesso em: 05/fev./2019

³⁶³ “Item anno Domini MCCCXVII, mense novembris, fecit publicari et sub bulla sua ad generalia studia destinari constitutiones quas dominus Clemens, predecessor ejus, fecerat tam in Viennensi concilio quam ante et post, que nondum fuerant ad generalia studia destinate, sed usque tunc steterant in suspenso”. In: In: BALUZE, E (ed.); MOLLAT, G (reed.). *Vitae paparum avenionensium*. Secunda Vita Johannis XXII. Disponível em: http://baluze.univ-avignon.fr/read_index.html# acesso em: 05/fev./2019

e sustentavam suas pretensões por meio das armas. Tanto Ludovico da Baviera quanto Frederico da Áustria foram votados, mas o primeiro, por ter recebido a maioria, foi coroado em Aachen. No entanto, o princípio de que a maioria dos votos era suficiente para validar uma eleição imperial ainda não havia sido estabelecido, entendendo-se algumas vezes que era necessária a unanimidade. Portanto, o direito de Ludovico à coroa foi contestado. A minoria de eleitores que votou em Frederico recusou-se a aceitar a eleição de Ludovico e a guerra civil se instalou.

Ambos os concorrentes ao trono imperial se esforçaram para conseguir o apoio papal, mas o pontífice não se declarou favorável a nenhum dos dois, considerando o Império vacante e colocando em prática as máximas estabelecidas nas Clementinas. Em consequência, João XXII cassou todos os vicários, ou tenentes, que Henrique VII havia estabelecido nas vilas, proibindo a todos, de qualquer condição que fosse, mesmo régia, de ser nomeado vicário, ou para qualquer outro cargo e dignidade do Império sem sua permissão sob a pena de excomunhão para a pessoa, e de interdito para seus estados e terras. Ao mesmo tempo, nomeou o rei Roberto de Nápoles como seu vicário em toda a Itália e convocou Frederico e Ludovico para escutar as razões deles. Na ocasião desta disputada eleição, João XXII declarou que pertencia a ele decidir a sucessão, e que, até que um candidato recebesse sua aprovação e se sentasse no trono, ele tinha o direito de administrar os territórios imperiais na Itália como "Vigário do Império", por meio da bula *Si fratrum*.³⁶⁴

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 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; e, vários [presumiram] novamente assumir algo que não

³⁶⁴ Cf. DALE, Sharon. A house divided: San Pietro in Ciel d'Oro in Pavia and the politics of Pope John XXII. *Journal of Medieval History*. Nº 27, 2001, p. 58.

possuíam, ou que não haviam detido antes, ou retomar o que haviam mantido após a demissão; até agora não temeram abusar deste ou daqueles títulos e, não se esquivando de se envolver em vários crimes e não temendo ofender a Divina Majestade, sob o pretexto de que estes ou aqueles títulos, eles são conhecidos por perpetrar e ter perpetrado muitas ações que redundaram claramente em nosso prejuízo e da mencionada Igreja.³⁶⁵

Os gibelinos, apoiadores do Império, não se intimidaram com esses atos de autoridade, mantendo o vicariato do Império nas cidades que eles ocupavam. Ludovico e Frederico, chefiando seus exércitos, não deram muita atenção às declarações pontifícias, objetivando, neste momento, aumentar suas forças e seus respectivos partidos, persuadidos de que a vitória lhes garantiria o Império. O papa, no entanto, que desejava pronta obediência por parte dos gibelinos e, devido às suas ameaças e resistência, uniu-se aos guelfos, inimigos daqueles, empregando contra os primeiros as armas espirituais e temporais.³⁶⁶

Dentre os gibelinos, o mais poderoso era Matheus Visconti, que seria solenemente excomungado pelo papa.³⁶⁷ Visconti, por outro lado, mesmo

³⁶⁵ 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; and, several [have presumed] again to assume something which they did not hold, or had not held before, or to resume what they had held after dismissal; they have not so far feared to abuse this or those titles, and, not shrinking from being involved in various crimes and not dreading to offend Divine Majesty, under the pretext of this or those titles, they are known to be perpetrating and to have perpetrated many actions which have clearly redounded to our harm and that of the aforesaid Church. 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. 198-199. [Tradução Nossa].

³⁶⁶ Cf. In: BALUZE, E. *Vitae paparum avinionensium*. Prima Vita Johannis XXII. Disponível em: http://baluze.univ-avignon.fr/read_index.html# acesso em: 05/fev./2019

³⁶⁷ “Shortly after Pavia came under Visconti domination in 1315, members of the Beccaria family were named capitani del popolo or city executives. The oligarchic families of the city, related to the Beccaria by marriage, reluctantly became Visconti supporters. This tepid submission, coupled with proud communal memories of Pavese domination of Lombardy in the medieval period, set the stage for the oligarchy to fragment. The Beccaria became vassals of the Visconti while most other oligarchic families actively opposed Visconti hegemony and encouraged Ludwig of Bavaria to defend Pavese independence from Milan in exchange for fealty to the Empire. Visconti control of Lombardy began tenuously, but from the beginning its expansion was bound to the vicissitudes of the Empire. In 1311, Matteo Visconti paid

excomungado, continua suas campanhas ao lado dos gibelinos e, ao cercar Gênova, foi elevado à qualidade de príncipe e senhor de Milão por Ludovico da Baviera. Estas ações fizeram o papa compreender que não havia meio de reduzir a força dos gibelinos unicamente com censuras eclesiásticas. Resolveu então enviar contra eles o Cardeal Bertrand de Poyet com tropas que deveriam se reunir com aquelas que já estavam na Itália. Depois de três anos de confrontos (1318-1321) a Itália encontrava-se destruída. Os gibelinos, chefiados por Matheus Visconti, e sustentados por Ludovico, conseguiram enorme vantagem militar em relação aos guelfos. João XXII, então, recorre a Frederico da Áustria. Este se deixa persuadir e envia seu irmão com dois mil cavaleiros para socorrer os Guelfos. No entanto, Visconti se apresenta a Frederico admoestando-o que os gibelinos sempre estiveram ao lado do Império e sido fiéis e que, ele, como futuro imperador, deveria protegê-los. Em consequência, Frederico determinou que as tropas se retirassem das terras italianas.

Em 1322, Matheus Visconti, antes de falecer, dirigiu-se à Igreja de Milão, na presença do clero, e como estava sob anátema, por ter sido várias vezes excomungado pelo papa, declarou em alta voz que fora acusado de herege, mas que jamais teve outra fé que aquela dos apóstolos, e, ao mesmo tempo, recitou o Símbolo diante do altar. O papa, após a morte de Visconti, reuniu as suas tropas às do rei de Nápoles, dos guelfos confederados e de alguns alemães cruzados, e tomaram Milão e vários outros lugares que estavam sob o controle dos gibelinos.

Neste mesmo ano, a discórdia entre os franciscanos havia aumentado. Nem as bulas papais, nem as prisões, os tormentos e o fogo puderam reduzir as contendas. Eles retomaram a questão de se Jesus Cristo e os apóstolos possuíam propriedades, e se os espirituais tinham mais que o uso daquilo que comiam.³⁶⁸ Nicolau III já havia declarado na decretal *Exiit qui seminat* que os franciscanos somente tinham o uso das coisas, que o *dominium* pertencia à Igreja Romana. Os espíritos pareciam apaziguados e os frades menores tranquilos, quando Berengário Tolon, professor no convento de Narbonne fez reviver a dúvida para defender um espiritual que havia pregado o ‘simples

Henry VII 25,000 florins and an additional 10,000 florins to Henry's wife, Margaret of Brabant, to be named imperial vicar of Milan. This 'down payment' was to be followed by annual payments of 25,000 florins per year to the cash-starved Empire. 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". In: 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, p. 58.

³⁶⁸ MOLLAT, G. *Les papes d'Avignon*. Paris: Librairie Victor Lecoffre J. Gabalda & C, 1912, p. 50.

uso', e que foi acusado de heresia.³⁶⁹ João XXII quis examinar a questão, entregando o problema para seus teólogos e, para dar-lhes liberdade, suspendeu o efeito da decretal *Exiit qui seminat*, em março de 1322, emitindo a bula *Quia nonnumquam*, na qual afirmava ser legítimo que um papa fizesse alterações nos decretos dos predecessores. Referindo-se à bula *Exiit* e sua proibição de discutir a questão, o papa João XXII declarou que, como o texto continha vários pontos discutíveis que causam mais mal do que bem à Igreja, por este motivo suspendia a decisão de Nicolau III. O papa poderia ter considerado isso uma medida razoável para permitir a revisão da questão da pobreza, que havia chegado a um impasse devido à cláusula final da referida bula.³⁷⁰

Enquanto se deliberavam essas questões em Avignon, os frades menores tinham seu Capítulo em Perúgia presidido por Miguel de Cesena. Desrespeitando as decisões de João XXII, declararam que a proposição de Berengário não era herética, pois estava em conformidade com a decisão de Nicolau III. Com base na autoridade da Bíblia e dos Padres, e apelando para a bula *Exiit qui seminat*, o capítulo publicou uma declaração afirmando que a pobreza apostólica implicava o abandono de toda a propriedade e de todo direito de uso.³⁷¹

João XXII reconheceu a distinção do domínio, e do uso do pão e do vinho que servia para nutrir os menores, como uma espécie de quimera. Este domínio, reservado à Santa Sé lhe parecia ainda mais quimérico e, por meio da bula *Ad conditorem canonum*³⁷² (dezembro de 1322) declarou que não havia distinção entre este domínio do pão e do vinho dos Menores e das outras coisas que se consumiam pelo uso. Acrescentou ainda que mesmo se a intenção fosse apenas não obter lucro, de toda

³⁶⁹ Cf: BRUNNER, Melanie. *Pope John XXII and the ideal of absolute poverty*. Tese de doutorado. University of Leeds, 2006, p. 17 – ss.

³⁷⁰ “Anno Domini 10 MCCCXXII, apud Avinionem, dominus Johannes papa XXII suspendit sententiam excommunicationis dudum latam per dominum Nicholaum papam III contra quoscumque glosantes vel exponentes constitutionem quamdam per ipsum editam super regula fratrum Minorum, que constitutio incipit *Exiit qui seminat*, ac contra determinantes in scolis seu predicantes contra contenta in constitutione predicta”. In: BALUZE, E. *Vitae paparum avenionensium*. Secunda Vita Johannis XXII. Disponível em: http://baluze.univ-avignon.fr/read_index.html# acesso em: 05/fev./2019

³⁷¹ “Jean XXII, esprit essentiellement pratique, veut dissiper les équivoques engendrées par les constitutions assez obscures de Nicolas III (*Exiit qui seminat*) et du concile de Vienne (*Exivi de Paradiso*). Il consulte l'épiscopat, les cardinaux, les théologiens en renom. Des discussions s'engagent à Avignon. Les opinions contraires sont librement exposées. Avec une audace insolente, Michel de Césène n'attend pas la décision du Saint-Siège. Le 30 mai 1322, le chapitre général de Pérouse se prononce pour l'absolue pauvreté du Christ et des apôtres. Jean XXII eût pu frapper aussitôt les factieux. Il se contenta de révoquer la bulle *Exiit qui seminat*, qui attribuait la propriété des biens meubles et immeubles des frères mineurs à l'Église romaine et qui laissait à ceux-ci le simple usage (8 décembre 1322; bulle *Ad conditorem canonum*). Le 12 novembre 1323, paraissait la constitution dogmatique *Cum inter nonnullos* qui condamnait comme hérétique la déclaration du chapitre de Pérouse”. In: MOLLAT, G. *Les papes d'Avignon*. *Op.cit.*, p. 50

³⁷² Cf BRUNNER, Melanie. *Op.cit.*, p. 38 e ss.

forma, nas coisas que se consumiam, não haveria distinção entre o uso e o direito de uso. A bula começa com uma explicação do sistema de procuradores estabelecido por Nicolau III, como consequência administrativa da retenção da posse de bens franciscanos pela Igreja. O pontífice acreditava que esse arranjo era prejudicial porque causara discórdia dentro da Ordem e não beneficiara o estado de perfeição dos frades, que consistia principalmente na caridade. Do ponto de vista do papa, os franciscanos não diferiam de qualquer outra ordem mendicante. Sua reivindicação de uma forma superior de perfeição repousava sobre a distinção, questionada pelo papa, entre o “uso nu do fato” e a propriedade sobre os bens que se obtêm.

João XXII afirma que, quando se trata de consumíveis, o “uso nu” não se distingue da propriedade. Ter tal uso sem domínio é contrário à lei e à razão, visto que, de acordo com a lei romana, “uso” é o direito de usar algo sem destruir sua substância; “usar” um bem consumível deve necessariamente implicar em propriedade. Aponta-se aqui para o fato de que a retenção da Igreja de domínio dos bens consumíveis é puramente nominal e irrealista, de modo que os franciscanos não devem reivindicar maior perfeição sobre outros mendicantes com base nesse arranjo. Em vista disso, a bula *Ad conditorem* declara oficialmente que a Sé Apostólica não mais aceitará a propriedade dos bens oferecidos à Ordem, abolindo assim o sistema de procuradores que sustentou essa prática. Daí em diante os franciscanos deveriam adquirir bens como qualquer outra ordem religiosa

Assim como a bula *Ad conditorem* refere-se explicitamente à disciplina, a bula seguinte, *Cum inter nonnullos* (novembro de 1323), abrange os aspectos doutrinários da pobreza franciscana. Como se afirma em seu parágrafo inicial,³⁷³ a bula foi redigida no contexto de uma consulta de cúria, na qual se pediu aos teólogos e canonistas experientes que dessem respostas fundamentadas à questão “se é herético afirmar que Cristo e os apóstolos nada tinham individualmente ou em comum”. A declaração dogmática da bula pretende, portanto, levar em conta a opinião dos especialistas, para

³⁷³ “Since among not a few scholarly men 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 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 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: <http://www.franciscan-archive.org/bullarium/qinn-e.html> acesso em: 25/abr/2019.

dar fim à discussão. Seguindo a maioria dos conselhos dos especialistas, o papa condena como heréticos dois aspectos da doutrina franciscana da pobreza: primeiro, a afirmação de que Cristo e os apóstolos não tinham absolutamente nada, pois contradiz as Escrituras; segundo, a afirmação de que Cristo e os apóstolos não tinham o direito sobre as coisas que usavam, pois isso implicaria que eles estavam agindo injustamente. Se “uso de fato” fosse assim definido, então seria herético dizer que Cristo e os apóstolos tinham apenas “simples uso de fato”.³⁷⁴ Como consequência, João XXII revogou a decretal de Nicolau III.

As constituições de João XXII sobre as pretensões dos Frades Menores não estabeleceram a paz entre eles. Muitos não aceitaram as proposições do papa e, malgrado as decisões impostas, sustentavam que o pão que comiam pertencia à Igreja Romana. Visando fugir das censuras das quais eram objeto, colocaram-se sob a proteção de Ludovico da Baviera, dentre eles Marsílio de Pádua.

Em 28 de setembro de 1322 Ludovico derrotou Frederico na Batalha de Mühldorf, tomando-o como prisioneiro, sendo, subsequentemente, reconhecido como imperador por todos os sete eleitores. Ele, então, enviou tropas à Itália, sob o comando de Bertoldo de Neiffen. O papa, ofendido pela recusa de Ludovico de se submeter à sua autoridade, planejou destroná-lo e conferir a autoridade imperial a Carlos IV da França. Consequentemente, declarou que a eleição de Ludovico era inválida, já que ele não tinha obtido a aprovação papal, e exigiu que ele renunciasse à coroa; se não o fizesse no prazo de três meses, seria excomungado.³⁷⁵ O papa liberou os dependentes de Ludovico de seus juramentos de lealdade, proibindo-os de obedecer-lhe.

³⁷⁴ “Item eodem anno [1323], pridie idus [12] novembris, concertationi quorundam asserentium quod Christus et ejus apostoli nichil habuerunt in speciali vel etiam in communi finem imponens, ad perpetuam rei memoriam perpetuo declaravit edicto quod in posterum pertinaciter affirmare Christum et ejus apostolos nichil habuisse in speciali necnon in communi hereticum sit censendum, assertionemque hujusmodi pertinacem deinceps esse erroneam et hereticam diffinivit, cum Scripture sacre contradicat, que in pluribus locis ipsos nonnulla habuisse testatur. Item pertinaciter affirmare quod Christo ejusque apostolis in hiis que ipsos habuisse Scriptura sacra testatur nequaquam jus ipsis utendi competierit, nec illa vendendi donandive jus habuerint aut ex ipsis alia acquirendi, deinceps fore erroneum et hereticum declaravit, cum sacra Scriptura testetur ipsos premissa fecisse seu facere potuisse supponat expresse, cum talis assertio usum ipsorum evidenter includat in premissis fuisse non justum; quod utique de Salvatore nostro sentire nefas est et Scripture sacre contrarium et doctrine catholice inimicum. Predictamque declarationem et diffinitionem sub bulla ad omnia generalia studia destinavit”. In: BALUZE, E. *Vitae paparum avinionensium*. Secunda Vita Johannis XXII. Disponível em: http://baluze.univ-avignon.fr/read_index.html# acesso em: 05/fev./2019

³⁷⁵ Cf. SOUZA, José Antônio de C. R. *As relações de poder na Idade Média Tardia*. Porto Alegre: EST Edições, 2010, p. 13. “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; (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;

Nós o admoestamos por este meio e lhe intimamos, sob pena de excomunhão, *ipso facto*, a desistir em três meses da administração do Império e da proteção dos inimigos da Igreja; caso contrario nós lhe declaramos que, sem levar em conta a sua ausência, vamos proceder contra ele [Ludovico] de acordo com a justiça.³⁷⁶

Ludovico encontrava-se em Nuremberg, onde havia reunido uma assembleia, quando foi informado do procedimento do papa. Enviou o Mestre dos Cavaleiros Hospitalários na Alemanha, o Arcediago de Vitzbourg e o Cônego de Praga para saber as razões do monitório contra ele e demandar uma prorrogação do prazo. Após a partida de seus enviados, ele protestou na presença dos bispos e senhores contra o procedimento do papa:

Nós não sabemos se Visconti foi condenado como herético; nós conjecturamos que se nomeiam rebeldes à Igreja aqueles que são fiéis ao império. É o papa, ele mesmo, que é fautor de heresia, porque ele recebeu as reclamações de alguns prelados que acusam os Frades Menores de revelar as concessões, e que entretanto ele ocultou essas queixas até agora e negligenciou remediá-las pondo fim a um grande mal, se declarando, ao contrário, protetor destes religiosos [...].³⁷⁷

Ele termina apelando à Santa Sé, por ele e por todos que quisessem aderir a seu apelo. E continua: “e nós demandamos a convocação de um Concílio Geral ao qual pretendemos assistir em pessoa”.

Os enviados do imperador chegaram em Avignon em 17 de janeiro de 1324, e apresentaram ao papa, em pleno consistório, uma requisição na qual expunham as queixas do Imperador contra os procedimentos, onde seus direitos e estado se encontravam notavelmente interessados. Eles acrescentaram que Ludovico acreditava que essa notícia fosse invenção de seus inimigos, já que não havia sido advertido nem

(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, p. 24.

³⁷⁶ “Nous l’admonestons par ces présentes, & lui enjoignons sous peine d’excommunication, *ipso facto*, de se démettre dans trois mois de l’administration de l’Empire, & de la protection des ennemis de l’Eglise; autrement nous lui déclarons que sans égard à son absence, nous procéderons contre lui felon que la justice le demandera”. AUBERT, Jean. *Histoire des souverains pontifes qui ont siégé dans Avignon*. Avignon: Imprimeur-Libraire, 1774, p. 77

³⁷⁷ “Nous ne favons pas, dit-il, si les Visconti sont condamnés comme hérétiques; nous conjecturons qu’ont nomme rébelles à l’Eglise quelques-uns qui sont fidèles à l’Empire. C’est le Pape lui-même qui est fauteur d’hérétiques, puisqu’il a reçu les plaintes de quelques Prélats qui accusent les Freres Mineurs de révéler les confessions, & que néanmoins il a diffimulé ces plaintes jusqu’à présent & négligé de remédier à un si grand mal, se déclarant au contraire protecteur de ces Religieux...”. AUBERT, Jean. *Histoire des souverains pontifes qui ont siégé dans Avignon*. Avignon: Imprimeur-Libraire, 1774, p. 81

citado anteriormente pela Igreja, e que desejava conhecer as acusações e suplicar ao papa um prazo conveniente para que pudesse tomar conselho dos príncipes do Império. O papa respondeu por escrito; e o fez com as mesmas reprovações que estavam em seu monitório, mas terminou dizendo: “no entanto, nós queremos bem prorrogar por dois meses a publicação das penas incorridas por vosso Mestre”.

Vencido o prazo de três meses, o papa publica contra o Imperador um segundo monitório, no qual, após se queixar que o Imperador não havia se apresentado no prazo acordado, querendo usar de toda a indulgência da Igreja, lhe dava mais três meses, com a condição que nesse intervalo ele renunciasse ao título de Rei dos Romanos, e cessasse de proteger os Visconti e os outros inimigos da Igreja (notadamente os espirituais). Este segundo monitório não produziu o mesmo efeito que o primeiro produzira no espírito do imperador; ao contrário, mais irritado que antes com o procedimento do papa, ele “não se importou” mais com ele. Ludovico estabeleceu novos Vicários na Itália e, utilizando-se do mesmo expediente de Roma, publicou na Alemanha que os procedimentos do papa tendiam a privar os Eleitores do Império de seu direito, porque o papa pretendia que a eleição somente produzisse efeitos se o imperador fosse examinado e aprovado por ele.

João XXII escreveu a Jean da Bohemia e a outros três arcebispos, de Trêves, de Mayence e de Cologne, para se justificar desta reprovação, e de que o prazo concedido a Ludovico havia expirado sem que ele se apresentasse. Desta feita, o papa emitiu contra o Imperador uma sentença definitiva, onde, após ter repetido as acusações, pronuncia:

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 denunciaremos 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.³⁷⁸

³⁷⁸ “Nous le déclarons contumace, tant pour n’avoir pas comparu, que pour n’avoir pas acquiescé à nos monitoires & à nos ordres. En conséquence, nous le dénonçons privé de tous les droits qui pouvoient lui appartenir en vertu de son élection. Nous réservant de le punir ensuite par de plus grandes peines, felon l’exigence des cas, s’il ne se soumet à l’Église d’ici au premier d’Octobre; de plus, nous lui défendons étroitement de prendre désormais le titre de Roi des Romains ou d’Empereur élu, de s’ingérer au gouvernement du Royaume & de l’Empire; le tout sous peine d’excommunication & de privation des fiefs & des privilèges qu’il tient de l’Empire”. In: AUBERT, Jean. *Op.cit.*, p. 82-83. Esta Bula é datada do dia 15 de julho; ela foi enviada aos Príncipes da Alemanha e da Itália, à Carlos IV Rei da França, à Eduardo II Rei da Inglaterra e publicado em todos seus estados.

Ludovico, no entanto, publicou suas próprias acusações contra o papa no Apelo de Sachsenhausen, insistindo em que a pessoa eleita pelos eleitores em concórdia, ou pela maioria deles, tinha, por esse mesmo fato, o direito de exercer todas as prerrogativas de imperador dentro dos territórios do Império, sem precisar da aprovação do papa. Durante esses anos, algumas figuras intelectuais e religiosas foram enviadas pelo papa à corte de Ludovico, as quais acabaram recrutadas pelo imperador para ajudar a fortalecer a sua posição. Ludovico contava com o apoio dos minoritas e dos espirituais franciscanos, que se opunham a João XXII porque, como referimos, ele havia rejeitado formalmente seus princípios de pobreza clerical. Estes sustentavam que as declarações do papa sobre o assunto eram heréticas, uma opinião com a qual muitos que desaprovavam a riqueza eclesiástica simpatizavam. Os espirituais estavam convencidos de que aqueles que não resistem ao erro de um herege acabarão por cair em erro. O sentimento anti-joanino inicial torna-se, gradualmente, uma convicção política anti-Avignon distinta. Dos muitos estudiosos da corte de Ludovico e de sua comitiva, os mais significativos são Guilherme de Ockham e Marsílio de Pádua. Com esse respaldo, Ludovico apresentou as alegações do papa como um ataque às liberdades do Império 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.

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 [...] e 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 se deve ser considerado como um excesso, 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 arcebispados, 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 pela maior parte dos eleitores, por exemplo, deve ser eleito ao menos por quatro deles. E, contudo, nós o fomos não só pela maior parte dos eleitores, 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 [...].³⁷⁹

³⁷⁹ MGM, Const. et Acta, vol. V. *Apud*: SOUZA, José Antônio de C. R. *As relações de poder na Idade Média Tardia*. Porto Alegre: EST Edições, 2010, p. 13-14.

Ludovico ainda sustenta que o papa deveria ser deposto por ser herege visto que negava a pobreza absoluta de Cristo.

Ele não se contenta [...] em atentar contra o Império temporal e sobre os direitos de nossa coroa, ele ainda ataca Jesus Cristo e seus apóstolos e a doutrina evangélica da pobreza perfeita que ele se esforça para reverter, não somente por via escandalosa, mais ainda por sua Doutrina herética e envenenada; ele fez constituições detestáveis onde ele blasfema contra a vida de Jesus Cristo; e combate abertamente a doutrina dos Santos Padres, seus predecessores. Não é preciso mais para provar que ele é herético, separado do corpo da Igreja e, por consequência, destituído de toda prelazia.³⁸⁰

A primeira condenação aberta das bulas *Ad conditorem* e *Cum inter nonnullos* do papa veio do grupo dos dissidentes franciscanos que se refugiaram na corte de Ludovico da Baviera. Em uma espécie de excursão ao apelo, os dissidentes franciscanos defenderam a doutrina da pobreza apostólica e denunciaram João XXII como herege por atacar uma doutrina emanada da Bíblia e aprovada por decreto papal.

[O papa] defendeu uma doutrina e asserções venenosas e heréticas, afirmando que Cristo e os apóstolos possuíram 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 das determinações de inúmeros Pontífices Romanos: Honório, Gregório IX, Alexandre IV, Inocêncio IV, Inocêncio V e Nicolau III e IV [...].³⁸¹

Ludovico termina seu manifesto apelando a um Concílio Geral, a um verdadeiro e legítimo pontífice, à Santa Igreja, à Santa Sé Apostólica e a todos os outros a que ele deve apelar: aos príncipes eclesiásticos e laicos, e aos notários públicos presentes.

E juramos perante os santos Evangelhos de Deus que acreditamos em tudo e em cada uma das afirmações que eles contêm, as quais são verdadeiras e no tocante ao que dissemos poderemos provar contra ele, pois segundo o testemunho dos Santos Padres é suficiente o bastante para que seja julgado como herege. Juramos também, enquanto tivermos forças, prosseguir em nossa luta contra ele, em um próximo Concílio Geral que vier a ser reunido em um local protegido e seguro, para a honra divina e a exaltação da fé cristã

³⁸⁰ “Il ne s’est pas contenté, [...] d’attenter fur l’Empire temporel & fur les droits de notre Couronne, il a encore attaqué Jefus-Christ, avec fes Apôtres & la Doctrine évangélique de la pauvreté parfaite qu’il s’efforce de renverfer, non feulement par f avie fcandaleufe, mais encore par fa Doctrine hérétique & empoifonnée; il afait des Conftitutions déteftables ou il blafphême contre la vie de Jefus-Christ; & combat ouvertement les décisions des Sts. Peres fes prédéffeceurs: il n’em faut pas davantage pour prouver qu’il eft hérétique, retranché du corps de l’Eglife, & par conféquent déchu de toute Prélatüre”. In: AUBERT, Jean. *Op.cit.*, p. 83.

³⁸¹ MGM, Const. et Acta, vol. V. *Apud*: SOUZA, José Antônio de C. R. *As relações de poder na Idade Média Tardia*. Porto Alegre: EST Edições, 2010, p. 14.

e da Santa Igreja de Deus e do Sacro Império, dos príncipes e dos fiéis vassallos e conservação e dilatação do mesmo se Deus o permitir [...].³⁸²

Trata-se da identificação cada vez maior do cargo de governante da Alemanha com o do imperador romano sagrado que, nos documentos produzidos por Ludovico e seus partidários, a existência do reino da Alemanha e os direitos do rei alemão são esquecidos, e defende-se apenas o direito do escolhido para exercer os direitos imperiais, antes mesmo de ter sido coroado em Roma e sem precisar da aprovação do papa. Este argumento alega que a coroação romana era desnecessária no que dizia respeito ao governo do Império territorial, que era sua única preocupação naquele momento, mas nada diz sobre qualquer autoridade fora do território imperial que a coroação romana pudesse conferir.

Desta feita, por meio dessas argumentações, Ludovico se afirmava mais e mais sobre o trono do Império, e o poder dos gibelinos se tornava cada vez mais evidente na Itália. Por outro lado, o imperador, cansado dos problemas e embaraços, queria colocar fim a esses conflitos e, novamente, suplicou a Sua Santidade para que consentisse à sua eleição e o coroasse segundo o costume. O pontífice respondeu-lhe, ordenando que renunciasse, não se intrometesse mais no governo do Império e que esperasse como um homem privado pela sentença que lhe aprovesse pronunciar, enquanto examinava sua eleição.

Ludovico rejeitou tais proposições, e, devido a essas asserções e às pressões dos gibelinos, decidiu, enfim, invadir a Itália. Os senhores alemães aprovaram seus desejos e prometeram ajuda-lo, fosse com dinheiro ou contingentes militares. Ao chegar a Trento, publicou novo manifesto no qual acusava o papa de herege e indigno do pontificado. O Bávaro renovou as queixas que tinha contra o papa, das quais a principal era a de ser inimigo da pobreza de Jesus Cristo, sustentando que ele tinha bens próprios, e os *fraticelli*, que o animavam e inspiravam, celebravam os ofícios divinos durante os quais excomungava-se o papa, que chamavam, zombeteiramente, de “padrezinho” João.

Ludovico não fica muito tempo em Trento, partindo em direção a Milão onde fez sua entrada no dia 13 de maio, e se fez coroar por Guy de Tarlat, Bispo de Arezzo, na ausência ou recusa de Aicard, Arcebispo de Milão. Toma, em seguida, medidas para ir a Roma, que se encontrava agitada por grandes movimentos. Os romanos estavam

³⁸² *Idem*

divididos entre o papa, o imperador e a neutralidade, não sabendo a quem escolher. Nessa confusão, enviaram ao papa deputados com uma carta.

Nós suplicamos à generosidade de Vossa Santidade de vir incessantemente e sem usar de vossos prazos ordinários, visitar em pessoa vossa primeira sede que vós pareceis ter esquecido. De outra forma, protestaremos pela presente que nós seremos desculpados diante Deus e diante de toda a Corte Celeste, diante da Igreja mesma, e de todos os cristão do mundo, se houver algum acidente infeliz; e se as crianças, privadas da presença de seu pai e como sem chefe, se desviarem à direita ou à esquerda. É para vós o representar seriamente de viva voz, que nós vos enviamos três deputados, e como nós temos o desejo de ações e não de palavras, nós os encorajamos a não demorar mais de três dias na corte de Roma ou antes de Avignon, afim de que após ter entendido seu relatório nós possamos ser eficientes para nossa segurança.³⁸³

O papa lhes respondeu simplesmente que os emissários podiam retornar e que ele realizaria suas intenções por meio de legados. Em efeito, escreveu aos romanos e não lhes fez reprovações, mas exortações para se defenderem de Ludovico da Baviera. Escreveu a Urfino, seu legado, para se fazer presente em Roma e nos arredores para manter a paz; em seguida, pronunciou outra sentença de excomunhão contra o Imperador, pela qual proíbia a todas as cidades da Itália de ter qualquer comunicação com o príncipe, e de lhe fornecerem qualquer coisa que pudesse até mesmo servir à sua subsistência.

Todos estes esforços não impediram Ludovico de atravessar a Itália e de chegar em Viterbo no fim do ano. Lá o imperador recebeu uma comitiva dos romanos para negociar as condições de sua entrada em Roma, que ocorreria no dia sete de janeiro de 1328. Os romanos o receberam com extraordinária magnificência. Conduziram-no ao Palácio de São Pedro onde ele permaneceu por quatro dias com os demais príncipes do Império. Em seguida, mudou-se para Santa Maria Maior onde lhe entregaram as chaves da cidade e o declararam mestre. Posteriormente, se dirigiu ao Capitólio e fixou o dia da sua coroação: 17 de janeiro.

³⁸³ “Nous supplions à genoux Votre Sainteté de venir inceffamment & fans ufer devos délais ordinaires, vifiter en perfonne votre premier fiege que vous femblez avoir oublié. Autrement nous proteftons dès-à-préfent que nous ferons excufables devant Dieu & devant toute la Cour Célefte, devant l’Eglife même, & tous les chrétiens du monde, s’il arrive quelqu’accident fâcheux; &fi les enfans, privés de la préfence de leur pere & comme fans chef, fe détournent à droit ou à gauche. C’est pour vous le représenter férieufement de vive voix, que nous vous envoyons trois Députés, & comme nous avons befoin d’effets & non de paroles, nous leur avons enjoint étroitement de ne pas demeurer plus de trois jours à la cour de Rome ou plutôt d’Avignon, afin qu’après avoir entendu leur rapport nous puiffions pouvoir efficacement à notre sûreté”. AUBERT, Jean. *Histoire des souverains pontifes qui ont siégé dans Avignon*. Avignon: Imprimeur-Libraire, 1774, p. 88

Tendo chegado o dia, Ludovico foi conduzido com pompa desde Santa Maria Maior até a Basílica de São Pedro. O Imperador, e sua esposa, foram recebidos na porta da igreja pelos bispos de Veneza e de Aleria, que recitaram as orações costumeiras sobre o casal, delegando a quatro barões a cerimônia propriamente dita da coroação. Estes barões haviam sido escolhidos pelos 52 eleitos que representavam o povo romano. Entretanto, coube a um Colonna colocar a coroa imperial sobre a cabeça do Imperador. Os bispos de Veneza e de Aleria, excomungados por João XII, lhe deram a unção sagrada.³⁸⁴

Ludovico tendo recebido a coroa imperial desejava remover a pontifícia de João XXII. A empreitada não seria fácil, pois o pontífice tinha partidários em Roma. Os discursos contra o papa sublinhavam o fato de ele não morar em Roma, de ter abandonado a cidade. Posteriormente, ele foi acusado de herege, de intruso no pontificado, e habilmente insinuou-se que a Igreja e os romanos ganhariam muito se o depusessem e colocassem outro em seu lugar.

Ludovico, vendo sua vingança assegurada, se aproveita do momento e, no dia 18 de abril, realizou uma assembleia solene. Apareceu revestido de seu manto de cerimônia e com a túnica imperial, a coroa sobre a cabeça, o cetro de ouro em sua mão direita e o globo na esquerda. Sentou-se sobre um trono elevado, onde cercou-se de vários prelados, senhores e monges. Um frade agostinho, chamado Nicolas de Fabriano, interpelou os presentes: “há alguém aqui que queira defender o padre Jacques de Cahors que se fez nomear Papa João?”. Por três vezes fez a mesma pergunta. Um abade alemão pronunciou um sermão em latim sobre os louvores do imperador e sobre os pretensos crimes de João XXII. O principal era de heresia.³⁸⁵

³⁸⁴“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, Roger. *Keepers of the Keys of Heaven. A history of the papacy*. New York: Basic Books, 2009, epub edition, 50%.

³⁸⁵ “Hic quoque contra Ludovicum, ducem Bavarie, qui se pro imperatore gerebat, multos fecit processus per temporum debita intervalla : qui non duxit comparendum, sed pravo usus malorum consilio, contra summum pontificem vicarium Domini nostri Jhesu Christi et contra Ecclesie unitatem et apostolicam Sedem multipliciter et barbarice se erexit, et quemdam pseudoantipapam Rome fieri fecit dictum fratrem Petrum de Corbario, ordinis fratrum Minorum, anno Domini MCCCXXVIIJ”. In: BALUZE, E. *Vitae paparum avenionensium. Secunda Vita Johannis XXII*. Disponível em: http://baluze.univ-avignon.fr/read_index.html# acesso em: 05/fev./2019

Após o abade terminar seu discurso, leu uma sentença do Imperador pronunciava, precedida de uma longa exposição detalhada dos crimes imputados a João XXII:

[...] encontrando Jacques de Cahors convencido de heresia por seus escritos contra a perfeita pobreza de Jesus Cristo, e de Lesa-majestade por seus procedimentos injustos feitos contra o Império em nossa pessoa, nós o depomos do bispado de Roma, por esta sentença dada em unanimidade, e à requisição do clero e do povo romano, de nossos Príncipes e prelados alemães e italianos, e de vários outros fiéis. Nós estamos ainda engajados pelas orações de vários curadores do clero e do povo romano, encarregados de comissão especial e por escrito. Em consequência, o dito Jacques sendo despojado de toda ordem, officio, benefício e privilégio eclesiástico, nós o submetemos ao poder secular de nossos officiais para o punir como herege [...]. Além disso, querendo dar incessantemente a Roma e a toda a Igreja um pastor católico, nós ordenamos a todos os cristãos evitar o dito Jacques de Cahors, como notoriamente culpável de heresia, sob pena [...].³⁸⁶

Alguns dias após Sciarra Colonna ter coroado o imperador, e este ter condenado João XXII, Jacques Colonna, filho de Etienne, foi a Roma, e na praça de São Marcel, leu contra Ludovico da Baviera uma Bula Papal que ninguém havia ousado publicar em Roma. Cercado de mais de mil romanos, ele lhes fez a leitura completa do decreto do qual ele era o portador, nestes termos:

[...] 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.³⁸⁷

³⁸⁶ “... trouvant Jacques de Cahors convaincu d’hérésie par ses écrits contre la parfaite pauvreté de Jéfus-Christ, & de Leze-Majesté par ses injustes procédures faites contre l’Empire en notre perfonne, nous le déposons de l’Evêché de Rome, par cette sentence donnée de l’avis unanime, & à la réquisition du Clergé & du peuple Romain, de nos Princes & Prélats Allemans & Italiaens, & de plusieurs autres fideles. Nous y avons encore été engages par les instantes prieres de plusieurs syndics du Clergé & du peuple Romain, chargés de commiffion fpéciale & par écrit. En conséquence ledit Jacques étant dépouillé de tout ordre, office, benefice & privilege ecclésiastique, nous le foumettons à la puiffance féculiere de nos officiers, pour le punir comme hérétique... De plus, voulant donner inceffamment à Rome & à toute l’Eglise un Pafteur catholique, nous ordonnons à tous les chrétiens d’éviter ledit Jacques de Cahors, comme notoirement convaincu d’hérésie, fous peine, &c”. AUBERT, Jean. *Op.cit.*, p. 90

³⁸⁷ “... le Clergé de Rome a été informé que deux syndics ont comparu devant Louis de Baviere, foi difant Empereur, l’un au nom du Clergé Romain, & l’autre au nom du peuple; & que celui du Clergé a propofé des accusafions contre le Pape Jean XXII; mais la miffion de ce prétendu syndic étoit manifestement fauffe, puifque les Chanoines de St. Pierre, de St. Jean de Latran, & de Ste. Marie Majeure, qui font les

Ludovico, para cooptar a disposição dos senadores e outros chefes do povo romano que havia convocado, publica uma Ordenança pela qual o papa teria que fazer de Roma sua residência permanente sem poder se ausentar por mais de dois dias sem a permissão do Clero e do povo romano. Nesse caso a Corte e o Consistório permaneceriam em Roma.

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.³⁸⁸

Em seguida, para levar as coisas ao extremo, Ludovico pronuncia a sentença de morte contra Jacques Cahors, herege declarado, e criminoso de Lesa-majestade, por ter usurpado os direitos do Imperador e nomeado vicários do Império na Itália. O rei de Nápoles foi incluído nesta sentença, e o Imperador condena os dois a serem queimados vivos como traidores e hereges.

João XXII não ficou ocioso; instruído e irritado com a conduta de Ludovico, revogou tudo o que tinha sido feito em Roma na ocasião de sua coroação. Ele escreveu aos eleitores do Império dizendo que esse príncipe estava destituído de todos os direitos que ele poderia ter ao trono da Alemanha, privado de seu ducado da Bavária, de todas as terras e dignidades que possuía, das bênçãos da Igreja e do Império. Termina exortando-o a eleger outro Rei dos Romanos.

Mais animado contra João XXII, Ludovico elegeu outro papa sob sua autoridade. Tratava-se de Pierre Rainalluci, que era Penitenciário Apostólico em Roma. Mais conhecido sob o nome de Corbario, pertencia ao grupo dos Frades Menores rebeldes.

Ludovico anunciara que elegeria um papa no dia 12 de maio. Os romanos reuniram-se na praça de São Pedro, onde haviam preparado um palanque sobre os degraus da Igreja, encimado por um dossel. O Imperador se apresentou coberto com as

premiers du Clergé Romain, les Abbés, les Religieux & les Freres Mandian, étoient fortis de cette ville depuis plufieurs mois pour éviter les excommuniés dont ele eft pleine. C'est pourquoi je m'oppofe à ce qui a été fait par Louis de Baviere; & je foutiens que Jean eft catholique & Pontife légitime, & que celui que fe dit Empereur ne l'eft point: mais qu'il eft excommunié, & tous fes adhérans avec lui". In: AUBERT, Jean. *Op.cit.*, p. 91

³⁸⁸ "Si le Pape contrevient à cette loi, & qu'après avoir été averti trois fois de retourner à fa ville métropolitaine, il refufe d'obéir, nous voulons [...] que de plein droit, il foit privé de fa dignité pontificale, & nous ordonnons qu'il fera procédé à l'élection d'un autre Pape, comme s'il étoit mort". *Idem*.

roupas imperiais, paramentado com outros ornamentos, e com a coroa na cabeça. Corbário ajoelhou-se sobre o estrado, e, em seguida, Nicolas de Fabriano pronunciou o seguinte discurso: “*misit dominus angelum suum & eripuit me de manu Herodis*”. O Imperador era o anjo e João XXII Herodes. Ao final do sermão o pregador perguntou três vezes ao povo se queria Pedro de Corbário como papa. A repetição era necessária porque os romanos esperavam um papa que tivesse nascido em Roma. Aturdidos com a proposição, o povo guardou silêncio, e somente os partidários do Imperador responderam no meio da multidão gritando de alegria. Fabriano leu, em seguida, o decreto de eleição dirigido a todos. O Imperador colocou então o anel no dedo e o manto sobre as costas do novo Papa, e deu-lhe o nome de Nicolau V. Eles se levantaram entraram na Igreja de São Pedro, e após uma missa solene, Ludovico conduziu seu pretendido Papa ao festim que lhe havia preparado.

Embora Corbário fosse um verdadeiro *fraticelli*, professando a vida pobre de Jesus Cristo, e declamando contra a frouxidão de sua ordem e as constituições de João XXII; uma vez papa, não pretendia levar a mesma vida. Ele não acreditava que o Vicário de Jesus Cristo devesse imitar sua pobreza. Nicolau V começou por escolher uma corte de cardeais, entre os quais estava o famoso agostinho, Nicolas de Fabriano, um frade pregador, e um de seus confrades, Paul de Viterbo.

Para ceder o palácio de São Pedro ao antipapa, o Imperador deixou Roma e se dirigiu a Trivoli. Quando retornou a Roma, no dia 25 de maio, entregou o solidéu vermelho ao Papa, que foi saudado como tal pelo primeiro de seus cardeais, Fabriano. Pedro de Corbário, por sua vez, coroou novamente Ludovico da Baviera, que queria ter o direito de dizer que sua eleição havia sido confirmada por um papa.

Desde que João XXII foi informado da coroação de Pedro de Corbário e do Imperador, excomungou todos aqueles que se encontravam na cerimônia. Nicolau V, por sua vez, fulminou duas bulas contra João XXII: pela primeira, ele confirma a deposição do papa e priva dos benefícios a todos os clérigos seculares e regulares que o apoiaram; pela segunda, proibiu aos laicos de obedecer, de qualquer maneira que fosse, a Jacques de Cahors, ou de o nomear papa, sob pena de incorrer em heresia. Estas ordens não ficaram sem execução. Rainier de la Fagiole, que Ludovico havia nomeado Prefeito de Roma, queimou um toscano e um lombardo porque haviam sustentado que João XXII era o Pontífice legítimo, e Pedro de Corbário um antipapa.

Enquanto Ludovico da Baviera e Pedro Corbário produziam atos de soberania em Roma, o cardeal Urfino, legado de João XXII, trabalhava para perseguir um e outro.

Roberto, Rei de Nápoles, havia tomado medidas para se proteger dos negócios do Imperador. Os guelfos, animados pelo cardeal Urfino, lutaram com vigor e conseguiram abrir vantagem. Ludovico temia que a população se amotinasse, e enviou Pedro Corbário para Todi. Rainier de la Fagiole foi um dos primeiros a fugir. Enfim, o imperador partiu no dia quatro de outubro, em meio aos clamores do povo que perseguia suas gentes, gritando: “morram os hereges e viva a Santa Igreja!”. O cardeal Urfino entrou em Roma com as tropas de João XXII e do Rei Roberto de Nápoles. A partir deste momento assistiremos às tentativas de pacificação entre Ludovico e João XXII.

Em suma, podemos afirmar que é ao redor destes eventos que Álvaro Pais construirá sua argumentação. Seus atos de fala são uma resposta sobre – e no interior – do contexto que apresentamos e que está permeado por várias linguagens em interação. Ao observarmos esses eventos poderíamos pressupor que os vários atores sociais estivessem em uma relação de antagonismo – novamente a velha fórmula do papado contra o Império e vice-versa. No entanto, quando analisamos os recursos de retórica utilizados tanto por João XXII quanto por Ludovico da Baviera percebe-se que estes recorrem aos mesmos argumentos. Eles alteram o sentido de termos, deslocam-nos de um contexto idiomático para outro, selecionam e rearranjam a ordem das diversas referências de autoridade a partir das quais constituem seu argumento, alteram os elementos do contexto de experiência ao qual se considera que as referências originais estão se referindo. Muito mais do que antagonismo, esses discursos se constroem por meio de uma mesma matriz de tradição – no sentido de transmissão, e, ainda mais, de tradução. É desta maneira que devemos inserir a obra de Álvaro Pais e analisá-la: utilizando-nos do contexto oferecido pelo ato de fala, pela linguagem utilizada e o discurso produzido em relação com os vários outros atos de fala durante um longo período de tempo (1316-1328) e nos vários contextos da ação discursiva.

Ao sublinhar essas questões na elaboração das obras de Álvaro Pais, podemos dizer que seus escritos possuem uma coerência e unidade de sentido. Consideramos suas obras como resposta a outros textos e autores, num *continuum* discursivo. Nos movemos, portanto, entre uma unidade de sentido, mas que somente pode ser compreendida se a considerarmos em uma perspectiva diacrônica do discurso. A linguagem utilizada por Pais permite gerar informações concernentes ao contexto político e essa se constitui como efeito deste contexto.

4.2 A tradução do conflito: Papado e Império - poderes e jurisdições em Álvaro Pais

Em grande medida, as obras de Álvaro Pais foram analisadas pela bibliografia especializada partindo de um pressuposto historiográfico/político: a centralização política. Deste modo, os intelectuais avaliaram os aspectos discursivos de uma determinada maneira, encaixando-os em quadro de referências previamente concebido. Podemos perceber esse problema, transformado mesmo em questão introdutória:

Este livro oferece reflexões sobre princípios doutrinários e estratégias argumentativas em torno da questão das relações entre a Igreja e Estado. Trata-se de um estudo da crítica de Marsílio de Pádua, filósofo medieval, à teoria da *plenitudo potestatis* (plenitude do poder) que sempre foi uma pretensão de pessoas e grupos na história da humanidade. Neste estudo, analisa-se o pensamento de Marsílio de Pádua como tentativa de destruir essa pretensa teoria que, segundo ele, é a causa da desordem na sociedade civil. Daí sua proposta política de exaltar a soberania popular. Este tema também deve ser levado a sério em nossos dias, pois o século XX foi marcado por abusos no poder, através de diversos totalitarismos: stalinismo, fascismo, nazismo... Os grandes problemas da humanidade não foram resolvidos, e a situação de insatisfação social e a degeneração da democracia são veias abertas para governos autoritários.³⁸⁹

Um dos primeiros problemas que o autor lança talvez seja a confusão entre o que seria a *plenitudo potestatis* e sua correlação com o que contemporaneamente chamamos de autoritarismo e totalitarismo.³⁹⁰ Esse problema teórico vem ao encontro da crítica feita por Skinner: “a crença de que é suposto os pensadores clássicos terem refletido sobre um determinado conjunto de “conceitos fundamentais” deu origem [...] a uma série de confusões e disparates exegéticos [...]”.³⁹¹ Mais adiante, acrescenta que o dilema daí resultante pode ser apresentado tendo em conta que os modelos e preconceitos que inevitavelmente organizam e ajustam as percepções e pensamentos tenderão a atuar como fatores determinantes daquilo que se pensa e apreende.³⁹² Cabe-nos, portanto, explicar o que é a *plenitudo potestatis*, a fim de tentarmos enfrentar esse problema.

³⁸⁹ STREFLING, Sérgio Ricardo. *Igreja e Poder: plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 7.

³⁹⁰ Não nos cabe aqui definir o que é autoritarismo e totalitarismo, nosso objetivo será compreender o que é a *plenitudo potestatis* na perspectiva de Álvaro Pais.

³⁹¹ SKINNER, Quentin. *Visões da Política*. Sobre os métodos históricos. Algés: DIFEL, 2002, p.82.

³⁹² Idem, p. 83.

O segundo grande problema da historiografia sobre a questão é o estabelecimento de uma suposta doutrina acerca de temas constitutivos do “pensamento político”. Conforme Skinner, o problema é o de se cair no “paradigma de tentar “encontrar” a doutrina de um dado autor em todas as suas afirmações”.³⁹³ Algo que podemos observar de forma sintetizada na Apresentação do livro *As relações de poder na Idade Média Tardia*:

Nesta disputa tomaram parte três pensadores de tendências diferentes. Marsílio de Pádua, aristotélico radical, propunha um estado monolítico laico, dirigido pelo imperador, a quem estavam sujeitos o papa e os bispos, e a quem cabia convocar o concílio ecumênico. Álvaro Pais, em sua visão neoplatônica, sem distinguir entre Igreja e Cristandade, considerava o poder como unitário, provindo de Deus em forma descendente, passando, pois, pelo papa e deste para o imperador. Já Guilherme de Ockham, tal como seus colegas, admitia que todo o poder vem de Deus, mas por dois caminhos: o religioso, conferido por Deus àquele que é apresentado pela Igreja para dirigi-la; o do imperador e dos reis, pela escolha do povo.³⁹⁴

O problema aqui é o de reduzir os escritos destes autores a um pensamento monolítico. Extraem-se alguns aspectos desse pensamento, que adquirem caráter geral e que em conexão com pressupostos que lhe são estranhos – pensados em outros contextos – acabam por se transformar “no pensamento político” deste ou daquele autor. O risco – sobretudo para a História – é o de se fazer uma leitura fora do tempo de produção da obra, ou seja, fortemante anacrônica. Ainda seguindo a crítica de Skinner:

Pode ter-se “descoberto” que um dado autor defendeu uma perspectiva, devido a um caso de semelhança terminológica, sobre um argumento que ele não tinha em mente. Marsilius de Pádua, por exemplo, a dada altura do seu *Defensor Pacis* avança com uma observação tipicamente aristotélica acerca do papel executivo dos governantes em contraste com o papel legislativo do povo. Um comentador moderno que se depare com essa passagem estará familiarizado com a doutrina, importante na teoria e na prática constitucional desde a Revolução Americana, segundo a qual uma das condições da liberdade política reside na separação do poder executivo e do poder legislativo.

A fundamentada crítica de Skinner ganha especial relevo no trecho a seguir, da obra de José Antônio de Sousa:

Entretanto, é somente no começo do capítulo XV que Marsílio afirma que o conjunto dos é causa eficiente da instituição e do estabelecimento da *pars*

³⁹³ Idem, p. 85.

³⁹⁴ SOUZA, José Antônio de C. R. *As relações de poder na Idade Média Tardia*: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham, Porto Alegre: EST Edições, 2009, p. 7.

principans ou do governante, a quem cabe fazer justiça *omnibus civibus* e administrar o Estado. À totalidade dos cidadãos também compete legislar porque, segundo o Estagirita, nas questões de interesse comum, eles devem expressar sua vontade, ideia essa que os medievais interpretaram e expressaram no princípio *quod omnes tangit, ab omnibus tractari e approbari debet* e, ainda, se as circunstâncias assim o exigirem, dada a comprovada má conduta do governante ao exercer o poder, têm o direito de processá-lo e depô-lo do cargo.³⁹⁵

Marsílio de Pádua é, nessa perspectiva, um pensador constitucionalista *avant la lettre*. Ao se partir dessa premissa, a tendência é a de se interpretar suas obras procurando as doutrinas e teorias que cabem no plano geral de explicação histórico/filosófica. Assim como Marsílio de Pádua não é um precursor da separação dos poderes, tampouco podemos considerar Álvaro Pais como defensor da suposta “centralização do poder papal”. Tais análises tomam como ponto de partida um “tipo ideal” da doutrina política extraída de excertos das obras desses teólogos da Idade Média, reificando sua análise em torno de concepções institucionais e políticas contemporâneas. Assim, os historiadores e filósofos modernos referir-se-ão a essa doutrina como se ela já estivesse plenamente desenvolvida no pensamento político dos pensadores do medievo, “mesmo se vários pensadores não a tenham conseguido “descobrir”, mesmo que ela não se tenha “manifestado em diferentes períodos de tempo”, mesmo que uma época inteira não tenha tido “consciência” dela”,³⁹⁶ o que os caracterizaria como vanguarda.

As obras de Álvaro Pais são a materialização da continuidade de uma ação anterior que lhe fornecerá as condições sob as quais seus atos de fala possam ser realizados – ou seja, os motivos que levaram o autor a produzir sua obra.³⁹⁷ E um dos contextos mais imediatos em que o discurso de Álvaro Pais se efetua é por meio da institucionalização.³⁹⁸ Não se trata do único contexto possível, mas de um ponto de

³⁹⁵ Idem, p. 201.

³⁹⁶ SKINNER, *op. cit.*, p. 88-89.

³⁹⁷ “Falar dos motivos implica, invariavelmente, falar de uma condição que antecedeu – e está relacionada de forma contingente – o nascimento das suas obras”. In: SKINNER, *op. cit.* p. 138.

³⁹⁸ Conforme Skinner, “a compreensão de textos [...] implica procurar o sentido que lhes está subjacente e a forma como os seus autores pretendiam que esse sentido fosse apreendido. Compreender um texto deve ser, pelo menos, compreender tanto a intenção que é suposto captarmos, como a intenção de que essa intenção que é suposto captarmos, como a intenção de que essa intenção seja compreendida, a qual o texto como acto de comunicação intencional deve corporizar. A questão com que nos devemos confrontar no estudo desses textos é saber o que é que os seus autores – escrevendo na sua época e para uma audiência específica que eles tinham em mente – podiam na prática ter procurado comunicar através do seu discurso. [...] A etapa seguinte passa por definir as relações entre uma dada expressão e o seu contexto linguístico mais vasto com o objetivo de decodificar as intenções de um determinado autor. [...] o estudo dos factos que compõem o contexto social de um dado texto pode então surgir como parte integrante deste projeto linguístico. O contexto social constitui o quadro de análise fundamental que nos

partida promissor. No entanto, cabe aqui uma ressalva, esse discurso institucionalizado deve ser entendido como contexto e não como texto. Falamos, portanto, de uma comunidade textual, ou seja, das formas de linguagem utilizadas por um grupo específico em seu discurso que articula atividades e práticas institucionais. A criação e a difusão do discurso é, em grande medida, uma questão de autoridade, mas, ao mesmo tempo, é também a forma como esses grupos se apropriam dessas linguagens para seus propósitos, de maneira a modificar efeitos e de desenvolverem uma retórica de “hostilidade” em relação a outros grupos que participam da mesma comunidade textual.³⁹⁹

Esse discurso institucionalizado por Álvaro Pais vincula-se a lógica de disputas jurisdicionais e às lutas pelo poder, que se manifestam na disputa pela interpretação oficial dos textos sagrados, que, frequentemente, assumem a forma de embates políticos. O oponente é visto como elemento perigoso por aqueles que se consideram os verdadeiros exegetas, e, fatalmente, ele será classificado como herege.⁴⁰⁰ Importa destacar que tais dispositivos não se restringem unicamente à Igreja, mas, também, são operacionalizados pelas autoridades laicas, o que nos leva a considerar de maneira mais complexa o embate entre João XXII e Ludovico da Baviera, e a tradicional fórmula historiográfica do “*papado versus império*”. Constitui-se uma rede ou comunidade de “exegetas profissionais” que não necessariamente estão vinculados à Igreja, e que recorrem ao discurso religioso, adaptando-o aos objetivos de seu próprio discurso. Neste contexto, a ortodoxia, considerada como “a verdade” e “a autoridade”, não necessariamente representa a corrente principal ou a maioria social: seu *status* não deriva da virtude intrínseca ou da verdade superior (mesmo se ela reivindica isto), mas das forças políticas que lhe darão significado.

Assim, nosso ponto de partida é a linguagem dos grupos governantes, mais especificamente entre o papado de João XXII e o governo imperial de Ludovico da

permite saber quais os significados que alguém poderia ter tentado comunicar. [...] Qualquer afirmação representa forçosamente a declaração de uma intenção específica numa ocasião particular, concebida com o intuito de solucionar um dado problema e, nesse sentido, está de tal forma adscrito ao seu contexto que, no mínimo, será ingénuo tentar transcende-lo”. SKINNER, *op. cit.* p. 123-125.

³⁹⁹ “What was essential to a textual community was not a written version of a text, although that was sometimes present, but an individual, who having mastered it, the utilized it for reforming a group’s thought and action”. In: STOCK, Brian. *Op.cit.*, p. 90

⁴⁰⁰ Falamos aqui das intenções de Álvaro Pais. Conforme Skinner, falar das intenções de um autor tanto pode dizer a respeito a um plano ou desígnio para criar um certo tipo de obra [...] como tratar-se de uma referência, em particular, a uma determinada obra [...]. No primeiro caso, tudo indica [...] que se trata de uma condição contingente que antecedeu o surgimento da obra. Mas no último caso, parece tratar-se de uma caracterização da obra como personificando um objectivo ou intenção particulares e, nesse sentido, como perseguindo um propósito em particular”. In: SKINNER, *op. cit.* p. 139

Baviera. Ambos apropriar-se-ão de uma linguagem teológica/política visando articular seus interesses e, obviamente, serão tendenciosos em favor da causa própria. Estes discursos elaborados por ambos os governantes não se restringiram ao campo das ideias, mas articularam práticas políticas que dotarão seus discursos de autoridade social – tornando-o passível de ser obedecido.

O recorte escolhido amapara-se no próprio Álvaro, que nos fornece o contexto em que escreve sua *opera magna*, o “Estado e Pranto da Igreja:

Verdadeiramente venero, professo e sigo o seu legítimo esposo e cabeça, o reverendíssimo e santíssimo papa Dom João XXII, de Cahors – durante cujo papado, que pela graça de Deus ia no seu 14º ano, comecei esta obra na cidade de Avinhão onde ele então residia com a sua verdadeira cúria.⁴⁰¹

E, em outro momento, ainda esclarece: “no tempo em que escrevo esta obra ele [Ludovico da Baviera] 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 e muitas outras falsidades”.⁴⁰² Álvaro Pais não só conhecia os problemas que então acometiam o papado de João XXII, mas também participou ativamente da propaganda política papal, sofrendo, por isso, a perseguição imperial:

Portanto, como podia este miserável Bávaro, secular, inferior e embaraçado por tantos laços, proceder contra o papa? É também evidente que o concilíolo, ou melhor, o conventículo que sobre isto fez em Roma – estava eu então perto desta Cidade a umas três léguas no ermitério de Monte Compatri fugido à perseguição e face do Bávaro na terra dos Guelfos.⁴⁰³

A título de complementaridade, vale ainda destacar que Álvaro Pais chegou, pessoalmente, a conhecer o antipapa Nicolau V:

Agora, o facto de o Bávaro, intruso no império, em tempos Duque da Baviera (com o povo estulto, infiel e furioso, e o clero romano alucinado, que o adula na sua fúria teutónica, segundo aquilo de Gualter no *Alexandre* “e o Teutónico mostra o seu furor no rosto”, e na sua loucura e vindicta) haver deposto na Cidade o senhor papa João XXII, em cujo tempo escrevo este livro, e o ter substituído de facto por frei Pedro de Corbaria, pseudo-religioso da Ordem dos Menores, verdadeiro hipócrita que conheci na Cidade, quando era conventual em Roma no convento de Araceli (...).⁴⁰⁴

⁴⁰¹ EPI, Vol. I, p. 333.

⁴⁰² EPI, Vol. I, p. 499.

⁴⁰³ EPI, Vol. I, p. 479.

⁴⁰⁴ EPI, Vol. I, p. 475.

O autor conclui a redação da obra ainda sob o papado de João XXII:

Concluí esta obra, com a graça de Deus, correndo o ano do Senhor de 1332, no fim do 16º ano do teu pontificado, no dia da festa de Santa Maria da Neve, em Avinhão, onde estão residias com tua Cúria. E comecei-a no ano do Senhor de 1330, 14º do teu pontificado, na mesma cidade onde estavas com a tua Cúria e eu era teu humilde servo, e oficial indigno no ofício da Penitenciaria, reinando nosso Senhor Jesus Cristo, bendito e glorificado com o Pai, e o Espírito Santo pelos séculos dos séculos. Por mão própria corrigi e apostilei esta obra duma vez no ano do Senhor de 1335 no Algarve de Portugal, onde sou prelado, na vila de Tavira. E segunda vez corrigi-a e apostilei-a em Santiago de Compostela no ano do Senhor de 1340.⁴⁰⁵

Álvaro Pais, portanto, expressa sua lealdade a João XXII por meio de verdadeiro tratado político sobre os diversos poderes e estados. Sua obra é um reflexo direto das questões políticas de seu presente, suas reflexões pretendem ser respostas aos problemas que enfrenta, entre os quais o principal é sobre os limites jurisdicionais dos poderes eclesiástico e civil. Até onde a jurisdição do papa alcança? E a imperial? Este limite é rígido ou fluido? O que define um e outro poder? Qual o sentido atribuído à hierocracia em Álvaro Pais?

Para respondermos a essas questões recorreremos à lógica política e jurídica do séc. XIV. Nos discursos eclesiásticos afirma-se que o poder da Igreja se insere, também, nas coisas temporais devido à “*ratione peccati*”.

...onde o papa se intitula primeiro sacerdote e vigário de Cristo sumo sacerdote, e chama aos cardeais que o assistem sacerdotes da raça levítica, por cujo conselho julga toda a causa criminal, civil e mista. Item, faz o apóstolo dizendo na 1ª aos Coríntios, VI: “Não sabeis que havemos de julgar os anjos (isto é, os sacerdotes)? Quanto mais as coisas do século?”. Assim também o apóstolo é alegado por Inocêncio III no predito cap. *Per venerabilem*.⁴⁰⁶ Item, o apóstolo na 1ª aos Coríntios, VI diz que, quando a Igreja tem questões por coisas do século, constitui para as julgar os que são

⁴⁰⁵ EPI, Vol. VIII, p. 435.

⁴⁰⁶ “Com efeito, distinguem-se três espécies de julgamento. O primeiro entre o sangue e o sangue, quer dizer, questões criminais e civis. O último entre lepra e lepra, através do qual se designam questões eclesiásticas e criminais. E o do meio entre causa e causa, relativo a ambas as questões, tanto eclesiásticas, como civis, nas quais, havendo algo difícil ou ambíguo, se deve recorrer ao julgamento da Sé Apostólica, de cuja sentença, quem, orgulhoso, desprezar o cumprimento, determina-se que morra e assim se extirpe o mal de Israel, isto é, ser excluído, como os mortos, da comunidade dos fiéis através da sentença de excomunhão. Paulo, com o fito de explicar o que é a plenitude de poder, escrevendo aos Coríntios, diz o seguinte: _Não sabeis que julgaremos os anjos, quanto mais as coisas do mundo?_ Ora, as incumbências seculares costumam ser regularmente executadas por quem exerce o poder temporal. Às vezes, porém, e em circunstâncias excepcionais, por outrem”. In: Decretal *Per Venerabilem* de Inocêncio III. *Apud*: SOUZA, José Antônio de C. R.; BARBOSA, João Morais. *O Reino de Deus e o Reino dos Homens*. As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 115.

menos considerados, isto é, os leigos segundo o Arcediago, que não curam das coisas espirituais. Portanto, intromete-se nas coisas temporais.⁴⁰⁷

Vale ressaltar que a *ratione peccati* domina a reflexão política e teológica em todas as direções, seja entre os defensores do poder papal ou do poder secular. Se pensarmos na questão da instrumentalização ideológica, ela tem relação com o poder do papa como juiz supremo sobre o pecado:

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*, cap. *Nouit*, 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.”⁴⁰⁸

Da mesma forma, aparece na tese da autonomia dos soberanos como encarregados por Deus para reger a sociedade e diretamente responsáveis por seus pecados:

Portanto, Nós, que fomos elevados ao cume da dignidade imperial por disposição divina, atendendo a o que está escrito nos cânones sagrados foi prevenido que por intermédio do reino terreno se alcança o reino celeste, para que, pela autoridade dos príncipes, sejam contidos os que, no interior da Igreja, foram estabelecidos [para governá-la], mas agem contra a fé e a disciplina, de modo que isto não prevaleça mais do que a utilidade da mesma e, enfim, que o poder principal imponha tal disciplina às cabeças dos soberbos e não podendo nem querendo tolerar de maneira alguma tais e tão graves insolências, erros pestilentos, blasfêmias detestáveis, cismas, danos e perigos à Igreja universal [...].⁴⁰⁹

Percebe-se que tais argumentações atestam um pluralismo dos ordenamentos e sua sobreposição no exercício da jurisdição, para além da delimitação formal dos poderes. Nesse sentido, destaca-se a concorrência entre os poderes, devido, sobretudo, ao dualismo fundamental entre o sagrado e o secular, não obstante a luta pela hegemonia da *potestas*.⁴¹⁰ Aliás, o próprio termo “secular” abrange uma dualidade que vale a pena ressaltar. Por um lado, pode significar a Igreja como cidade terrena, e, portanto, inserida no mundo-tempo (século), tal como explica Álvaro Pais:

⁴⁰⁷ EPI, Vol. I, p. 351.

⁴⁰⁸ EPI, Vol. I, p. 351

⁴⁰⁹ Decreto de Luís IV, *Cunctos Populos* (1328), contra João XXII. *Apud*: SOUZA, José Antônio de C. R.; AZNAR, Bernardo Bayona. *Igreja e Estado: teorias políticas e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)*. Braga: Axioma, 2016, p. 298.

⁴¹⁰ Ver: PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 111 e ss.

Segundo frei Alexandre da Ordem dos Menores, consagradíssimo mestre de Teologia, a Igreja é a multidão dos fieis ou a universalidade dos cristãos, e tem duas alas: a direita, a saber, a dos clérigos, que administram as coisas pertencentes à vida espiritual; item, a esquerda, a saber, a dos leigos, que tratam das coisas necessárias à vida terrena.⁴¹¹

Por outro lado, pode designar a instituição política, determinando uma oposição entre o que é clerical e o que é secular (laico), ou seja, a legislação e a jurisdição que derivam do poder eclesiástico em contraposição/concorrência ao poder laico.

O espiritual é primeiro, em relação ao terreno, em três coisas. É primeiro na dignidade ou superioridade, enquanto o espírito é maior e mais digno que o corpo. [...] Item, é primeiro na instituição, o que se vê pelo sacerdócio de Melquisedec, que precedeu a Lei escrita, e pelo facto do sacerdócio ter sido, na Lei, o primeiro a ser instituído por Deus. [...] Também é primeiro na autoridade ou poder. Com efeito, a autoridade espiritual tem de instituir o poder terreno para que ele exista, e julgá-lo se não for bom.⁴¹²

A concorrência encontra-se entre duas instituições concretas, o papado e o império, dotadas de igual poder em relação ao foro, divergindo apenas na competência:

O mesmo também se vê por aquilo que Lucas, XXII, mais acima alegado, “Eis aqui duas espadas”, uma das quais, segundo a Glosa, foi desembainhada, e a outra não, entendendo-se por elas os dois referidos poderes. Pela espada desembainhada, entende-se o poder espiritual; por isso, no golpe de Pedro ao cortar a orelha de Malco servo do pontífice (João, XVIII) está moralizado em sentido espiritual o desembainhar da espada. Pela espada não desembainhada entende-se o poder temporal, por forma que no desembainhamento se entenda execução do poder, e, deste modo, Cristo e seus vigários existam ambos os poderes, mas o temporal quanto à jurisdição, e não quanto à execução universalmente falando, e não porque não possa exercê-la, mas porque, como vem na 2ª a Timóteo, II, conveio que a acção espiritual se afastasse das violências carnis, e o militante de Deus de nenhum modo se implicasse nos negócios seculares.⁴¹³

No entanto, cabe destacar que o papado e império estão em constante tensão, e não se reduzem totalmente às instituições que representam. A esfera jurisdicional eclesiástica é imbuída de elementos imperiais, e o contrário também é válido.⁴¹⁴ É o

⁴¹¹ EPI, Vol. I, p. 485

⁴¹² EPI, Vol. I, p. 485

⁴¹³ EPI, Vol. I, p. 455

⁴¹⁴ Vale aqui retomarmos o que Kantoriwicz diz sobre o assunto. “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 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

que observamos nas diferentes argumentações de João XXII e seus partidários, de um lado, e Ludovico da Baviera e os seus, do outro. Em cada um dos foros existem fragmentos de ordenamentos que lhe são externos, 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.

Álvaro Pais explica que toda autoridade e jurisdição é boa em si e vem de Deus. Ele parte do princípio que os dois poderes derivam da lei divina e natural. Embora sua argumentação relativamente à superioridade do poder papal sobre o imperial recorra à tradicional doutrina da superioridade do espírito sobre o corpo, não podemos restringi-lo unicamente ao campo filosófico/teológico. Ao fim e ao cabo sua argumentação assentar-se-á na superior *plenitudo potestatis* papal em relação ao imperador.

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 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.⁴¹⁵

Nessa perspectiva só há um princípio único do qual todos os outros poderes derivam em linha estritamente hierárquica, imitando a hierarquia celeste. Desta maneira, muito mais do que entender Igreja/Império como duas instituições em uma relação de oposição dominadas pelos conflitos de poder e jurisdição, ou por compromissos entre duas entidades distintas, percebe-se uma relação muito mais complexa, na qual o Império permeia a Igreja como instituição e a transforma consideravelmente, chegando a alterar inclusive seu núcleo supostamente menos “influenciável”, o papado, enquanto que, por sua vez, o próprio Império também é permeado, em profundidade, quando assume da Igreja algumas características que são essenciais para seu funcionamento. No que se refere a esse universo político, embora o Imperador quisesse estender sua

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 extinguiram 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.

⁴¹⁵ EPI, Vol. I, p. 349

jurisdição sobre matérias eclesiásticas, esse desejo havia sido limitado, devido ao complexo jogo dos distintos equilíbrios de poder, pela forte presença das igrejas locais e das ordens religiosas como corporações.

Desta maneira, trata-se de uma obra conjunta, que combina a intervenção do Papa e do Imperador com a finalidade de ordenar a sociedade, apesar de ambos disporem de sólida teoria sobre seus respectivos poderes. O Papado e o Império, frente ao processo de ordenamento dos poderes, se erigem com fusão entre o poder político e o religioso que precisam conservar sua própria identidade/função – universalista – através da mediação entre os Estados e as Igrejas – em um mundo político que é, irremediavelmente, policêntrico. Obviamente que, no âmbito dessas relações havia tensões e controvérsias constantes, mas que não deveriam ser entendidas pelos estudiosos como oposição sistemática entre um poder e outro. É o que observamos na obra de Álvaro Pais:

E que o Bávaro tirano, que procede como imperador, teve o senhor papa João XXII como verdadeiro papa, chamando-o como tal, pedindo-lhe, como a verdadeiro papa em suas cartas e por seus procuradores a confirmação, a unção e a coroação, e obedecendo 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.⁴¹⁶

Conforme vimos anteriormente, enquanto Ludovico e Frederico se enfrentavam ambos buscaram o apoio do papa – que lhes foi sucessivamente negado. Mesmo após Ludovico ter derrotado Frederico, em 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 reconhecera e manteria seus direitos, mas que ela não poderia tolerar que seu mestre [o Imperador] se obstinasse em defender e em favorecer os hereges [gibelinos].

Álvaro Pais concebe o poder por meio da atribuição de papéis respectivos. Um dos pontos fulcrais é a ideia de “unidade total”,⁴¹⁷ mas que, ao mesmo tempo,

⁴¹⁶ EPI, Vol. I, p. 375

⁴¹⁷ “O reino não é outra coisa senão a direcção dos governados para o fim que é algum bem. Ora, à razão do bem pertence principalmente a unidade, como prova Boécio no livro *Da consolação da Filosofia*, dizendo que, assim como todas as coisas desejam o bem, assim desejam a unidade sem a qual não podem existir, pois cada coisa é-o tanto mais quanto é uma. Por isso, aquilo para que se dirige a intenção de quem governa rectamente a multidão é a unidade e paz da multidão, unidade essa na qual consiste o bem e salvação de qualquer sociedade. Ora, a causa *per se* da unidade é o uno, pois vários não podem unir muitas coisas, se eles mesmos não forem de algum modo unidos. Eis porque aquilo que é *per se* uno é,

reconhecia o valor intrínseco de cada “unidade particular”.⁴¹⁸ Desta maneira, ele considera o “todo” antes das “partes” e proclama os direitos intrínsecos que pertencem a cada uma das partes. Destarte, a existência do universo político aparece formando um todo articulado, e que, por outro lado, formando uma parte e um todo, ao mesmo tempo. A organização de uma comunidade deve ser considerada como parte dessa organização do mundo que está ligada à existência de Deus, e todo grupamento terrestre deve ser considerado como membro orgânico desta *Civitas Dei*.

É necessário, portanto, que haja uma conexão entre os poderes que devem se acordar com o plano divino. Chegamos, assim, na ideia de uma harmonia estabelecida pela vontade de Deus. Cada poder tem um lugar assignado e responde a um decreto da Providência. Mas, porque o mundo é um único organismo, animado por um só espírito e regido por uma só lei, os mesmos princípios que aparecem na estrutura do Direito Natural Divino reaparecem na estrutura de cada um dos poderes ordenados. Tal concepção é fundamental para Álvaro Pais:

[...] embora a ambição de dominar fosse odiosa a Deus, todavia, o domínio dos senhores que aspiram ao governo para refrear a malícia dos homens desordenados, conservar cada um em sua justiça, e pôr os cidadãos em harmonia, foi por Deus permitido e provido: permitido para punição dos maus, e provido para harmonia dos bons. [...] Daí o apóstolo dizer na Ep. aos Romanos, XIII: “Não há poder que não venha de Deus”, o que Agostinho expõe dizendo no livro *Contra os maniqueus*: “por Deus, ou mandando ou consentindo”. Com estas palavras fica bastante claro que todo o domínio provém de Deus. Por isso disse Cristo a Pilatos: “Não terias poder nenhum sobre mim, se não te tivesse sido dado do alto” (João, XIX). E provido, quer considerando a natureza do ente, quer a do movimento, quer a do fim. Em razão do ente, porque todo o ente tende por participação para o ente *per se*. Ora, os que têm domínio, têm mais vigor na natureza de ente do que as pessoas privadas, visto que fazem as vezes de todo o ente a que presidem. Por isso, o povo disse a David (2º dos Reis, XVIII): “tu só és considerado como dez mil”. Por isso, os bons governantes merecem honras divinas, e até

mais eficazmente e melhor, causa de unidade do que vários unidos. Segue-se daqui que a multidão é bem mais regida por um só que por vários, desde que nesse um só haja bondade que se requer no regente”. EPI, Vol. II, p. 419

⁴¹⁸ “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, Vol. II, p. 341.

dobradas, como diz Agostinho. Daí o apóstolo dizer (1ª a Timóteo, V): “Os presbíteros que governam bem sejam considerados dignos de honra dobrada”. Portanto, em razão do seu governo mais se aproximam do sumo princípio e mais participam da divina influência. [...] Por isso é que também se escreve que Saul, elevado a rei por Samuel, mereceu com isto a influência da profecia, pois o Espírito do Senhor apoderou-se dele e ele profetizou com os profetas (1º dos Reis, X). E de Salomão se lê que, ordenado rei, mereceu a sabedoria divina (3º dos Reis, III). [...] E dos reis de França e Inglaterra diz-se que têm virtude sobre os que sofrem de certas doenças. A segunda razão porque todo o domínio vem de Deus, toma-se da comparação com o movimento. Com efeito, o Filósofo, no liv. VIII da *Física*, prova que não é próprio dos moventes e movidos dirigirem-se para o infinito, mas irem para um movente que não é movido, e este é Deus, segundo aquilo de Boécio, *Da consolação da filosofia*, liv. III, metro IX, “e permanecendo estável fazes com que tudo se mova”. Sendo, pois, os senhores no governo os motores do mundo, devem conduzir o movimento do seu governo para Deus como primeiro motor. [...] A terceira razão porque todo o domínio vem de Deus, toma-se a partir do fim. Com efeito, a Divina Providência tudo conduz para o devido fim, enquanto move cada criatura para o seu fim distinto, como o seteiro move a seta para determinado alvo. Por esta razão diz S. Agostinho, *Da Trindade*, liv. III, que Deus por movimentos ordenadíssimos, primeiro espirituais, e depois corporais, defende sempre tudo, e tudo usa segundo o inmutável arbítrio do seu pensamento como para um fim adequado. Portanto, se Ele inclui as outras criaturas no devido e ordenado fim, muito mais inclui a criatura racional ou homem, como se vê no facto de a governar por meio de seus despenseiros que são reis e os príncipes preladados das igrejas. Por isso é que, tendo o apóstolo dito (Ep. aos Romanos, XIII) “não há poder que não venha de Deus”, logo acrescentou: “e os poderes que existem, foram ordenados por Deus”. Aquele, pois, que resiste ao poder, resiste à ordenação de Deus”, visto que Deus proveu este mundo de poderes, para que o estado de cada um prossiga para o devido fim. Daí as palavras dos Provérbios, VIII: “Por mim reinam os reis, e os legisladores decretam o que é justo; por mim imperam os príncipes, e os poderosos decretam a justiça”. [...] Logo, o homem, para conseguir este fim, embora seja ajudado pela luz da graça divina, é, todavia, muitíssimo ajudado pelos governantes do mundo, quer com exemplos de vida sã, quer com ensinamentos diários, quer com correcção contínua. Por este motivo Paulo chama aos governadores coadjutores de Deus, dizendo na 1ª aos Coríntios, III: “Efectivamente, somos coadjutores de Deus”. De facto, os juizes e governantes do mundo são assim como instrumentos principais. ⁴¹⁹

Cada um dos poderes, portanto, porque se constituem em um todo, apresentam-se como um “microcosmo”, ou um *minor mundus*, uma reprodução em miniatura do macrocosmo. Dos princípios constitutivos do universo, o primeiro é o da unidade. Deus, ser único por essência e anterior e superior à pluralidade do universo, é a origem de cada poder e o fim que cada um deve alcançar. A Razão divina, sendo a Lei do universo (*lex aeterna*), penetra a diversidade dos poderes existentes. A Vontade divina age sem cessar e uniformemente para governar o mundo, e, malgrado a diversidade dos poderes existentes, os dirige todos a um mesmo fim.

⁴¹⁹ EPI, Vol. II, p. 40-43.

Embora cada um dos poderes corresponda a um todo particular, perseguindo seu fim particular, ainda assim estarão subordinados ao fim do universo, o *principium unitatis*. Qualquer unidade precede a pluralidade. Eles vêm da unidade (*omnibus multitudine derivatur ab uno*), e a ela retornarão (*ad unum reducitur*). Por consequência, toda a ordem do universo consiste na subordinação da pluralidade à unidade (*ordinatio ad unum*), e de forma alguma um fim comum aos vários poderes poderá ser alcançado sem que a unidade reine sobre esta pluralidade dos poderes e os conduza rumo a seu fim. Assim, os poderes devem se submeter à unidade mestra que os mantem, regula e conduz. Mas, de outra parte, cada um dos poderes que compõem o todo representam uma unidade independente.

Cabe-nos, portanto, definir, conforme Álvaro Pais, a diferença entre os dois poderes principais – o espiritual e o secular. Um dos poderes vem por instituição humana, devido à inclinação da natureza (inspiração tipicamente aristotélica). Ou seja, o homem necessariamente deve viver em sociedade e possui a inclinação para a instituição de um regime, e que este regime vem do direito humano, que nasce da natureza. O outro poder viria por instituição divina ou pelo direito divino e procederia da graça. No entanto, conforme o bispo silvense:

[...] 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.⁴²⁰

Portanto, um seria responsável pelo governo das coisas temporais e terrenas e o outro pelo governo das coisas espirituais. O poder é dividido entre duas vias ordenadas, o espiritual e o temporal, organização dupla que, no pensamento político medieval, corresponde a um decreto eterno da divindade. Para responder ao duplo caráter da natureza e do destino humano, um preceito do Direito Divino, verdadeiro para todos os séculos, havia prescrito dois poderes ordenados distintos, que deviam servir, um aos fins temporais deste mundo, o outro aos fins eternos do além. Cada um destes dois poderes apareceria, necessariamente, como um império à parte, submetido a uma lei particular e regido por um governo particular.

⁴²⁰ EPI, Vol. II, p. 349

A dificuldade de conciliar essa dupla ordenação com o princípio necessário de unidade tornará o ponto de partida das discussões especulativas sobre a preeminência de um dos poderes em relação ao outro. O espírito medieval não admite jamais que o dualismo possa ser definitivo. Tal “oposição” deve desaparecer na Unidade superior (*ad unum reduci*). Mas é sobre a maneira pela qual se opera essa reunião entre os poderes que combatem os grandes partidos políticos no medievo, como observamos no enfrentamento entre João XXII e Ludovico da Baviera.

Álvaro Pais, influenciado pelos conflitos de que tomou parte, encontrou uma solução na soberania do poder espiritual. O princípio da unidade aparece mais notadamente como a base filosófica da teoria que demanda que as instituições políticas sejam subordinadas à organização geral da Igreja.⁴²¹ O *argumentum unitatis* torna-se a pedra angular de todos os outros argumentos extraídos da Bíblia, do Direito, dos Cânones, etc, sobre os quais se apoia a doutrina da autoridade do papa em matéria temporal.

Se a humanidade forma uma unidade, e se, por consequência, deve confirmar um império único, que abarca toda a humanidade, este império não pode ser outro que a Igreja, fundada por Deus. A soberania temporal é válida apenas na medida em que representa uma parte da Igreja, a qual, sendo o único e verdadeiro império, recebeu por um mandato de Deus a plenitude de todos os poderes (*plenitudo potestatis*) espirituais e temporais, porque cada um deles é parte integrante do Poder (Divino), que é único. O chefe deste império no qual tudo se encontra incluído é Cristo: mas é necessário que seu reino celeste seja reproduzido neste mundo, porque é sobre a Terra que a unidade da humanidade se realiza. Por consequência, o chefe da Igreja, representante de Cristo sobre a terra, é o único chefe da humanidade: ele exerce um principado único, por sua essência, sobre a Comunidade dos Mortais, é seu sacerdote e seu rei, seu monarca espiritual e temporal, seu supremo legislador e juiz de todas as coisas.

⁴²¹ Que o poder real foi ordenado pelo sacerdotal, e que este é anterior prova-o Hugo, *Dos sacramentos*, liv. II, parte II, cap. IV, dizendo: “O poder espiritual, em quanto respeita à instituição divina, é anterior e maior em dignidade, como manifestamente se mostra naquele primeiro povo onde, primeiro, foi instituído por Deus o sacerdócio, e depois por mandado de Deus, ordenado pelo sacerdócio o poder real”. E esta autoridade prova este artigo e o antecedente que largamente provei. Item, a Glosa sobre Daniel, V: “Entre os judeus a unção faz os reis; e entre os gentios, quatro insígnias, a saber: a púrpura, a fíbula, o anel e o diadema”. Ora, é evidente que o império veio da Igreja, porque, como largamente discorri acima no art. XIII, a Igreja tem ambos os gládios, e o imperador recebe dela o exercício e execução do gládio temporal. [...] Logo, ambos, a saber, o gládio espiritual e o material, são da Igreja, mas este deve ser exercido em favor da Igreja, e aquele pela Igreja, aquele pela mão do sacerdote, e este pela mão do soldado, mas sem dúvida ao aceno do sacerdote e à ordem do Imperador. In: EPI, Vol. I, p. 415.

[...] todo o poder que existe na Igreja vem de Deus. Não há poder que não venha de Deus. [...] Ora, os poderes que existem foram ordenados por Deus, como vem também na Ep. aos Romanos, XIII: logo, estes dois poderes, o espiritual e o temporal, que existem na Igreja foram ordenados [por Deus], e não seriam ordenados, mas sim dissipados, se um não se submetesse ao outro. Por conseguinte, um está submetido ao outro, mas não o espiritual ao temporal, mas, sim, o temporal ao espiritual como mais digno. [...] isto confirma-se, também porque o poder que é mais imediata e directamente ordenado para conseguir um fim simplesmente último, é simplesmente mais elevado que aquele que é só ordenado para conseguir mediante o outro poder o mesmo fim. Deste modo, assim como um fim está debaixo de outro fim, assim também um poder está debaixo doutro poder. Ora, o poder espiritual é imediatamente e directamente ordenado para conseguir um fim simplesmente e último, a saber, a vida eterna, ao passo que o poder temporal só é ordenado para esse fim mediante o poder espiritual, na medida em que é ordenado para dilatar e defender o culto de Deus, culto esse que é um acto do poder espiritual. Logo, o poder espiritual é simplesmente mais elevado que o temporal. [...] o papa é o verdadeiro vigário de Cristo, e é-lhe dito (João, últ.): “Apascenta as minhas ovelhas” [...]. Ora, a Cristo como homem foi dado todo o poder no céu e na terra (Mateus, últ.). [...] Isso é também o que diz o apóstolo na Ep. aos Efésios, I: que Deus pôs todas as coisas debaixo dos pés de Cristo – isto é, sob a sua humanidade, segundo a Glosa, porque, assim como o pé é a parte inferior do corpo, assim a humanidade é a natureza inferior em Cristo – e o constitui cabeça de toda a Igreja que é o seu corpo. Sobre isto diz a Glosa que Ele é chamado, propriamente, cabeça da Igreja segundo a humanidade, enquanto nele se juntam a natureza e a graça. Ora, só o papa é seu vigário, como muitas vezes se disse. Logo, só o papa é a cabeça da Igreja militante ou ocupa o lugar da cabeça, Cristo, estando-lhe sujeitos todos os membros da Igreja como a Cristo que foi rei e sacerdote. [...] **a plenitude da dignidade régia ou imperial** reside naquele a quem compete, de direito, transferir o império, que é tirar a um e conferir e atribuir a outro o direito e poder de eleger imperador, examinar, ungir, consagrar e coroar o eleito, e, por conseguinte, aprova-lo ou reprova-lo. Ora, tudo isto **compete de direito ao papa**. [...] **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 [...].⁴²²

Álvaro Pais defende, portanto, a *plenitudo potestatis* papal. No entanto, a constatação não autoriza concluir que o bispo “dispensa do esquema político a figura do Imperador”, ou que “a *plenitudo potestatis* papal não permite a autonomia do poder régio”.⁴²³ Conforme Pais, o poder espiritual e o poder temporal devem ser separados em virtude de um ordenamento divino, um princípio de separação que somente se aplica na maneira em que esses poderes devem ser exercidos. O Direito Divino proíbe ao papa, que está investido do poder supremo na cristandade, de portar ele mesmo o gládio temporal: aos sacerdotes está reservada a parte mais digna do poder eclesiástico, enquanto que a parte temporal coloca-se em mãos menos dignas.

⁴²² EPI, Vol. I, p. 443-449 (destaques nosso).

⁴²³ STREFLING, Sérgio Ricardo. *Op.cit.*, p. 304

Sobre o reino ou poder real há que se distinguir. Um vem por instituição humana, devido à inclinação da natureza para isso. De facto, nos brutos animais, que são, por instinto natural, gregários e sociais, encontra-se um certo regime, e, portanto, muito mais se encontra nos homens a quem são mais naturais que a qualquer outro animal o viver em sociedade e a inclinação para a instituição dum regime. E tal regime diz-se vem do direito humano, que nasce da natureza. O outro poder régio vem por instituição divina ou pelo direito divino que procede da graça. Porém, 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. Dele se diz: “Não há poder que não venha de Deus”. O primeiro poder régio versa sobre o governo das coisas temporais e terrenas, e por isso se chama terreno, secular ou temporal. O segundo versa sobre o governo das coisas espirituais, celestes, e, por isso, se chama espiritual e celeste. Mas o primeiro poder régio foi de tal modo distinto do sacerdócio, que no maior número de casos foi atribuído a pessoas distintas devido à diferença dos actos dos dois poderes, a fim de que na actuação um não impedisse o outro [...].⁴²⁴

Desta maneira, Pais explica que é preciso reconhecer a separação entre *Regnum* e *Sacerdotium*, e, por extensão, que o Império secular foi determinado por Deus. Mas que o poder temporal somente possui seu mandado e sanção por meio do intermédio da Igreja. É somente por meio da Igreja que o poder temporal recebe sua existência real, e que o Imperador recebe o direito de comandar. O governo temporal, uma vez constituído, continua a ser um membro e um servidor da organização da Igreja. Todo direito secular (*leges*) é obrigado a permanecer dentro dos limites e competência que lhe são atribuídos pelo direito espiritual (*canones*). Desta feita, o poder temporal se submete ao espiritual e lhe deve obediência.

Vemos, portanto, que Álvaro Pais produz uma resposta aos problemas que ele enfrentava. Sua obra faz uma crítica severa tanto a Ludovico, quanto a seus partidários. Mas, fundamentalmente, sua crítica se assenta sobre os pressupostos aventados e defendidos por seus inimigos políticos. Sem dúvida, um campo rico para o historiador analisar. Somente podemos compreender o que ele estava a fazer quando disse algo se nos dispusermos a compreender as lógicas políticas nas quais ele estava inserido. Qual a base semântica em que os diálogos se estabeleciam e quais os significados que eles produziam. Só podemos afirmar que Álvaro Pais era um hierocrata se entendermos por hierocracia um poder derivado de Deus. Desta maneira, ele, assim como seus inimigos políticos, era hierocrata. Assim como a *plenitudo potestatis* nada tem a ver com o apagamento de um dos poderes em detrimento do outro, mas sim da forma como eles se

⁴²⁴ EPI, Vol. II, p. 349-351

ordenam (organizam) dentro da sociedade. Enquanto Álvaro Pais defendida a *plenitudo potestatis* do espiritual sobre o temporal, os defensores de Ludovico, utilizando da mesma referência política/teológica, defenderão a *plena potestas* imperial. Ao fim e ao cabo, não assistimos ao conflito entre o sacerdócio e o império, mas sim à concorrência entre os dois poderes.

Ao longo do capítulo defendemos a possibilidade de analisar a obra de Álvaro Pais, atribuindo significados contextualizados à famosa fórmula historiográfica *papado versus império*. A lógica política medieval postulava que a Igreja e o Império eram os sinais visíveis da unidade da *christianitas*, considerando, entretanto, que essa unidade não devia ultrapassar os limites que garantem o bem comum da humanidade. Assim, a unidade não era absoluta nem exclusiva, mas aparece como uma cúpula que domina o sistema orgânico da sociedade. Na Igreja e no Império os corpos totais se subdividem em uma quantidade de corpos parciais, no qual cada um constitui, ao mesmo tempo, um todo que deseja, por sua vez, participar da *unitas*. Cada um destes *corpora* parciais têm uma causa final que lhe é própria; domina um conjunto de partes que procedem dele e do qual cada um, por sua vez, representa um todo. É assim que se concebe a universalidade mais elevada e a unidade indestrutível dos vários *corpora*, que são colocados em uma série de unidades intermediárias, cada umas das quais comprometidas e combinadas para a realização do fim comum.

Sob a influência de alegorias bíblicas e da retórica grega e romana, se compara o conjunto da humanidade a um corpo animado. Em primeiro lugar, a humanidade em seu conjunto é considerada como um organismo. Após a alegoria do Apóstolo Paulo – alegoria que domina todas as esferas de pensamento cristão – a humanidade forma um *Corpus Mysticum*, em que Cristo é a cabeça. Os partidários de João XXII, entre eles Álvaro Pais, com base nesses preceitos construíram uma teoria para a *Ecclesia*, afirmando que o *Corpus Mysticum* não poderia ter outro chefe terreno além do vicário de Cristo: desta maneira, se após o papa houvesse um segundo chefe, o Imperador, era como ser regido por um monstruoso animal bicéfalo.

Os partidários de Ludovico também estavam imbuídos da ideia de unidade do poder, e enxergavam na ordem espiritual e na ordem temporal dois aspectos diferentes da comunidade cristã. Esta, sendo, essencialmente, unitária. Para eles é a unidade

exterior do Império universal que lhes parecia representar, de maneira adequada, a cabeça celestial na qual o corpo busca seu fim, cabeça da qual provêm e da qual retornam o poder espiritual e o poder temporal. Estimavam que era necessário, como vimos, demonstrar a unidade interior deste Império, tal qual estabelecida neste mundo pelas relações íntimas e de apoio recíproco entre a ordem espiritual e a temporal. *Sacerdotium et Imperium*, cada um tomado por si, somente representavam uma única das funções vitais do corpo social, e, para realizar a plenitude da vida coletiva, era necessário que se unissem em um “acordo harmonioso” e em uma colaboração à obra comum da cristandade – a salvação.

Para os partidários de João XXII, a ideia era que o Reino do Espírito formava uma unidade exterior, visível e instituída por Deus. Na Idade Média se admite, quase sem reservas, que a Igreja era una e universal. No entanto, e aqui reside a chave do conflito, cabia exprimir a unidade por meio de suas leis, de sua constituição e de seu poder supremo, e que no direito, a humanidade como um todo pertencia à sociedade eclesiástica, que era assim constituída. Desta feita se estabelece a comparação que assimila o *regnum* ao corpo e o *sacerdotium* à alma. Encontrava-se uma base cômoda para sustentar o princípio da subordinação do poder espiritual ao poder temporal.

O ponto fulcral que une tanto um partido quanto o outro é o de que cada um dos dois ordenamentos representam uma face do grande organismo, e, portanto, precisam viver em perfeita harmonia. Deve haver entre a hierarquia espiritual e a hierarquia temporal uma inextrincável conexão, com ações recíprocas. A cada membro temporal desse corpo corresponde uma função espiritual. A boa constituição aparece na justa atribuição das funções aos membros e na adaptação, no vigor e na composição destes; – que cada um dos membros deve completar e sustentar os outros no cumprimento de suas funções – que a verdadeira *unitas* do corpo da *christianitas* se manifesta pela justa *cohaerentia* dos membros, assim como nas suas relações recíprocas com a cabeça. A questão do conflito entre João XXII e Ludovico da Baviera estava justamente na posição de cada um dentro do corpo maior, quem seria a cabeça da *christianitas*.

Percebemos, portanto, que, independentemente das argumentações utilizadas, sustenta-se o princípio dessa ideia fundamental do “organismo social”. Desenvolve-se a ideia do “membro social” para explicar o lugar que cada um ocupa nos diversos agrupamentos eclesiásticos e políticos. Destaca-se, por um lado, que o membro somente é uma parte do todo, que este todo é independente da mudança das partes, que em caso de conflito o indivíduo deve ser sacrificado visando o interesse do corpo social, e, de

outro lado, que o todo só vive e aparece em seus membros, e que todos são preciosos. Qualquer amputação é sempre uma operação lamentável e dolorosa. Argumentos, estes, amplamente utilizados por João XXII e Ludovico da Baviera.

Deduz-se então que a ideia de organismo implica a necessidade de diferenciar os níveis nos estados sociais (*status*), de maneira que as *personas* não sejam consideradas como unidades aritméticas equivalentes, mas como elementos pertencentes ao corpo eclesiástico ou político, elementos diferenciados e agrupados em sociedade. A esta imagem do corpo advém ainda a ideia de centros intermediários, graças aos quais, nos corpos mais complexos, vários *corpora* mais simples se superpõem. Conclui-se, assim, que os corpos possuem uma autonomia relativa em relação ao todo.

A *christianitas* forma um único reino no qual Deus é o único Monarca. Deus é, portanto, o verdadeiro monarca, o chefe único e princípio atuante da sociedade política. Todo poder terrestre representa, em menor medida, o poder divino. Todo poder emana de Deus, e Ele estabeleceu suas regras e seu fim único. De Deus procede o estabelecimento da autoridade. Álvaro Pais, defendendo João XXII, reconhecia que o Império temporal procedia de Deus, ao menos de maneira indireta – ou seja, por meio da Igreja. Mas, por outro lado, é diretamente de Deus que o Império detém seu poder, defendiam os partidários de Ludovico.

Em suma, o que defendemos é que Álvaro Pais estabelecerá sua argumentação sobre as bases fornecidas por seu contexto. Independentemente de qual partido estejamos analisando, ambos argumentarão utilizando a mesma matriz teológica/política, diferenciando-se, apenas, a interpretação. Estabelecer uma oposição sistemática entre os dois poderes é conceber uma sociedade organizada em binários opostos, o que não corresponde com a realidade política da época. É por meio deste contexto que Álvaro Pais interpretará os conflitos jurisdicionais sob uma perspectiva heresiológica.

CAPÍTULO 5

Símbolo e interpretação: as heresias políticas em Álvaro Pais e Alonso de Espina

A heresiologia medieval é o estudo da tensão entre a ortodoxia – em processo de conformação – e os desvios doutrinários. O conceito de heresia compreende, necessariamente, o movimento de consolidação da ortodoxia ao longo do tempo, o que torna seus conteúdos variáveis.⁴²⁵ Isso é visível nos próprios tratados anti-heréticos de acordo com a época em que foram escritos, como é possível da análise do pensamento de Álvaro Pais e de Alonso de Espina, cujos resultados revelam o papel que a tradição alcança na circunscrição histórica do conceito. Esses autores reinventaram as linguagens constitutivas desse tipo de narrativa e adaptaram-nas conforme as necessidades de cada momento. Verifica-se que, longe de “meramente copiar” o que já fora dito, eles reforçaram a autoridade de seus antecessores e, ao mesmo tempo, legitimaram seus próprios discursos. Ambos falavam o mesmo tipo de linguagem que era, simultaneamente, teológica e política.

Para compreendermos a maneira como Álvaro Pais e Alonso de Espina definem a heresia, e, principalmente, como eles articulam a tradição teológica com seus propósitos religiosos/políticos, faz-se mister uma pequena digressão que permita ressaltar a historicidade do conceito e seus principais desenvolvimentos. O intuito é perceber de que forma estes autores interpretaram⁴²⁶ e ressignificaram o que seria a

⁴²⁵ “In medieval Latin Christianity, “heresy” meant a baptized Christian’s stubborn adherence to errant belief even after being told that the belief was errant. [...] Believing wrongly, but not *Knowing* one’s belief was wrong, was not heresy. Disobedience, pride, and stubbornness were then inherent in the definition of heresy, and in this sense heresy was relational, impossible without a person or group who assumed the authority to instruct”. In: AMES, Christine Caldwell. *Medieval heresies: Christianity, Judaism, and Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 8

⁴²⁶ Cabe aqui destacar o conceito de “interpretação” a que nos referimos. Paolo Grossi em sua obra *A ordem jurídica medieval* afirma que a ciência jurídica medieval é, sobretudo, *interpretatio*. O mesmo podemos afirmar com relação à heresia (seja no campo semântico canônico ou jurídico, que, ao fim e ao cabo, mesclam-se na lógica política medieval). Conforme Grossi, “interpretatio é a própria ordem jurídica que vive, que se desenvolve lentamente na história; é a dimensão vital dessa ordem, o momento dinâmico”. Com isso ele afirma que o direito está vivo e em constante movimento, conforme as circunstâncias que os atores históricos vivenciam e vivificam o direito. O *Corpus Iuris* não é apenas letra morta - positivado - mas algo que vive e respira junto àqueles que lhe dão o sopro de vida. É por esta razão que Grossi especifica que a *interpretatio* “não é redutível a um processo meramente cognoscitivo da norma. A *interpretatio* é um ato de vontade e de liberdade do intérprete” e, adiciona, a título de exemplificação a Glosa Magna: “interpretor, idest corrigo [...] Item verbum apertius exprimo [...] item arrogo, item prorrogo, sede contra corrigo id est addo”, demonstrando a elasticidade das normas jurídicas, e, no nosso caso, a elasticidade dos conceitos teológicos e políticos conforme as necessidades

heresia. Conforme Christine Ames Caldwell, a noção de heresia, inventada pelos primeiros cristãos, sofreu uma primeira transformação ao ser transmutada em algo a ser perseguido, devido, sobretudo, à aliança entre o poder secular e as autoridades religiosas,⁴²⁷ conforme se observa no Livro XVI do *Codex Theodosianus*:

É nossa vontade que todos os povos que são governados pela administração da Nossa Clemência pratiquem a religião que o divino Pedro, o Apóstolo, transmitiu aos Romanos, como a religião que ele introduziu fica clara até os dias de hoje. É evidente que esta é a religião que é seguida pelo Pontífice Dâmaso e por Pedro, Bispo de Alexandria, um homem de santidade apostólica; isto é, de acordo com a disciplina apostólica e a doutrina evangélica, cremos na única Deidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, sob o conceito de igual majestade e da Santíssima Trindade. 1. Nós ordenamos que as pessoas que seguem esta regra abracem o nome dos cristãos católicos. Os demais, porém, a quem julgamos dementes e insanos, sustentarão a infâmia de dogmas hereges, seus lugares de reunião não receberão o nome de igrejas, e serão feridos primeiro por vingança divina e, em segundo lugar, pela retribuição de Nossa própria iniciativa, que vamos assumir de acordo com o julgamento divino.⁴²⁸

Desta maneira, os cristãos encontraram na tradição religiosa a justificação necessária para identificar e punir os hereges, e na autoridade civil o apoio legal e imperial para a constituição do aparato de perseguição.⁴²⁹ Esse processo de

dos sujeitos históricos. Para mais ver: GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 202-210.

⁴²⁷ Ver a introdução da obra: AMES, Christine Caldwell. *Op.cit.*, p. 1-27

⁴²⁸ Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus. 1. Hanc legem sequentes christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos. Disponível em: <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/> acesso em: 08/fev/2019. [tradução nossa]

⁴²⁹ Em 445, o édito *Certum est* dos imperadores Valentiniano III e Teodósio II deram toda a força do Direito Civil Romano para defender a primazia da Sé de São Pedro sobre os outros, permitindo que o bispo de Roma cobrasse e convocasse todos os demais à Roma para julgamento: “We desire all people, whom the benign influence of our clemency rules, to turn to the religion which tradition from Peter to the present day declares to have been delivered to the Romans by blessed Peter the Apostle, the religion which it is clear that the Pontiff Damasus and Peter, Bishop of Alexandria, a man of apostolic holiness, follow; this faith is that we should believe, in accordance with apostolic discipline and Gospel teaching, that there is one Godhead, Father, Son and Holy Spirit, in an equal Majesty and a holy Trinity. We order those who follow this doctrine to receive the title of Catholic Christians, but others we judge to be mad and raving and worthy of incurring the disgrace of heretical teaching, nor are their assemblies to receive the name of churches. They are to be punished not only by Divine retribution but also by our own measures, which we have decided in accordance with Divine inspiration”. In: EHLER, Sidney Z; MORRALL, John B. (ed). *Church and State through the centuries*. A collection of historic documents with commentaries. Nova York, Biblo and Tannen, 1928, p. 7

persecutório, associava os hereges aos “outros” – por exemplo, os judeus – vistos como perigosos. A heresia surge do contato com o outro.⁴³⁰

A perspectiva que R. I. Moore assume em sua famosa obra, *The Formation of Persecuting Society*, permite-nos propor algumas reflexões problematizadoras.⁴³¹ Conforme o autor argumenta, o crescimento do poder secular e a defesa de seus interesses constituíram o contexto essencial para que se a perseguição fosse institucionalizada. Ele parte da premissa de que a centralização do governo da Igreja no Ocidente, concomitantemente ao engrandecimento do poder papal (cujos objetivos, perspectivas e condutas teriam espelhado o da política secular) permitiram o desenvolvimento de uma sociedade persecutória. A teoria de Moore sobre a formação da Europa como uma sociedade perseguidora baseia-se em dois pontos críticos. O primeiro é que os clérigos e príncipes do século XII iniciaram o processo de criar uma sociedade perseguidora classificando, perseguindo, controlando e às vezes eliminando indivíduos vulneráveis considerados "inimigos", especificamente agregados em grupos identificáveis de hereges, judeus, leprosos, homossexuais e prostitutas. O segundo ponto, que se relaciona com o primeiro, é que a perseguição a esses "inimigos" só poderia tomar forma em um contexto em que o “Estado”, muitas vezes com a assistência da Igreja, poderia construir o aparato burocrático necessário para identificá-los e neutralizá-los.

Muitos estudiosos, acompanhando Moore, estabeleceram o século XII como ponto de inflexão, cujos aspectos apontados provocaram a mudança. Entretanto, nota-se que há uma lacuna com relação ao tempo que antecede esse marco cronológico. O século XII foi o ponto de origem para a época em que a Europa começou a formar uma sociedade perseguidora ou o fenômeno pode ser retroagido? Se analisarmos a história da heresia, do desenvolvimento do conceito e de como este é ressignificado ao longo do tempo, parece evidente que a formação de uma sociedade perseguidora na Europa deve ser muito mais recuada no tempo. De fato, relativamente às principais categorias apresentadas por Moore como vítimas desse processo - hereges, judeus, leprosos, homossexuais e prostitutas - é possível constatar que antes do século XII elas eram alvos do discurso da aristocracia cristã (laica e eclesiástica).

⁴³⁰ Cf: AMES. *Op. Cit.* 4-5.

⁴³¹ Cf. MOORE, R. I. *The formation of a persecuting Society: authority and deviance in Western Europe, 950-1250*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

Conforme Ames,⁴³² discordando da tese de Moore, a heresia, e até mesmo sua condenação e punição, não é fruto exclusivo das estratégias dos grandes poderes em seu afã hegemônico. Não se deve desconsiderar de forma mais ampla, os contextos políticos, sociais e econômicos, em que se gestam as acusações de heresia no mundo medieval. A advertência da autora nos encoraja a perguntar sobre as funções da heresia e da ortodoxia em todos os níveis da sociedade. Embora os discursos sobre a heresia estivessem ancorados nos textos sagrados, canônicos e teológicos, observa-se que eles não representavam a totalidade das referências possíveis legítimas e tampouco se consideravam heréticos todos os conteúdos que fossem de encontro a esses textos. A interpretação da interação que se estabelecia entre textos de autoridade e seus utilizadores dependia de novas autoridades que conseguiram se colocar no cenário do poder e se apresentavam com capacidade para legitimar/condenar novas interpretações. Portanto, os textos permaneciam vivos nas mãos daqueles que se transformavam em autoridade em contextos diferentes daqueles da produção original, transcendendo temporalidades passadas e criando novos significados no presente.

Neste sentido, a definição de heresia talvez pudesse se apoiar na ideia de uma adesão obstinada a uma crença “errônea” previamente definida como tal por uma autoridade. O “crer” de forma “errônea” modifica-se conforme a época, as circunstâncias e os sujeitos históricos, tornando seus conteúdos elásticos, como produto do tempo. No entanto, vale a pena ressaltar que crer de forma errônea, mas sem conhecer o erro, não constituía heresia, conforme entendia Alonso de Espina.⁴³³ A desobediência, o orgulho e a contumácia são inerentes às manifestações comportamentais da heresia e do reconhecimento do herege, um aspecto que perdura em termos conceituais:

“ouço que há dissensões entre vós”, com o mesmo fim, seja sustentado que, quem diz seus dogmas perversos na igreja de Deus são, presumidamente, hereges. Portanto, da discussão anterior é requerido que para ser nomeado herege sejam claras e evidentes as falsas crenças, a vontade perversa e a defesa ou o ataque pertinaz.⁴³⁴

⁴³² *Ibidem*, p. 26.

⁴³³ “Notandum tamen secundo Thomas in IIII quod si quis errat ad que explicite credenda non tenetur non est hereticus”. FF fol. XLIX v.

⁴³⁴ “super verbo audio inter vos scissuras esse circa eodem, qui inquit in ecclesia dei prava sua dogmata defendare presumunt heretici sunt. Patet ergo manifeste ex praedictis que requiruntur ad hoc quod aliquis sit hereticus dicendus, quia falsa credulitas perversa voluntas et defensionis sive impugnationis pertinacitas”. *Idem* [tradução nossa].

A cegueira e a ignorância foram aspectos amplamente utilizados na definição do conceito de heresia. Conforme os teólogos, existe uma relação complementar entre os dois termos, o que praticamente os transforma em sinônimos: o ignorante é aquele que não quer ou, principalmente, não sabe ver: “*escureceram-se os nossos olhos*, isto é, afectados de cegueira pela malícia dos pecados, de forma a não poderem ver a luz de Cristo. Salmos CXIII, 5, e CXXXIV, 16: “têm olhos e não verão””. Contudo, essa relação simbiótica entre os dois estados não é oriunda da literatura heresiológica, mas do Novo Testamento:

Então disse Jesus: “Para um discernimento é que vim a este mundo: para que os que não vêem, vejam, e os que vêem, tornem-se cegos”. Alguns fariseus, que se achavam com ele, ouviram isso e lhe disseram: “Acaso também nós somos cegos?” Respondeu-lhes Jesus: “Se fôsseis cegos não teríeis pecado; mas dizeis: ‘Nós vemos!’ Vosso pecado permanece.”⁴³⁵

A cegueira, na Bíblia, relaciona-se com a ignorância. Não pode pecar aquele que não conhece. Por outro lado, Cristo, referindo-se aos fariseus, também os chama de cegos, mas em outra acepção, pois estes, podendo ver – tendo o conhecimento – preferem ignorar. Há, portanto, dois tipos de ignorância, aquela proveniente do não-saber e aquela proveniente da hipocrisia. Eis a acusação contra os fariseus:

Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, que pagais o dízimo da hortelã, do endro e do cominho, mas omittis as coisas mais importantes da lei: a justiça, a misericórdia e a fidelidade. Importava praticar estas coisas, mas sem omitir aquelas. Condutores cegos, que coais o mosquito e engolis o camelo! Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, que limpais o exterior do copo e do prato, mas por dentro estais cheios de rapina e de intemperança! Fariseu cego, limpa primeiro o interior do copo e do prato, para que também o exterior fique limpo.⁴³⁶

Pior que a cegueira física é a cegueira espiritual daqueles que, podendo ver, ainda assim ignoram e não obedecem. Os escribas e fariseus, apesar de letrados e versados na Palavra Sagrada e em suas interpretações, não as colocavam em prática. Aos olhos de Cristo, os pecados destes são mais graves que os da massa ignorante, pois os primeiros, por terem acesso ao conhecimento, deveriam servir de exemplo. Contudo, na perfídia de seus pecados, como cegos guiavam a massa de ignorantes para a cegueira, ou seja, para as trevas. O conhecimento, a palavra de Cristo, deveria ser a luz que retiraria os ignorantes da cegueira. Os escribas e fariseus, por outro lado, preferiam o

⁴³⁵ Bíblia de Jerusalém, Jo 9, 39-41.

⁴³⁶ Bíblia de Jerusalém, Mt 23, 23-26.

conforto da cegueira ao qual já estavam acostumados. Permaneciam, assim, nas trevas da ignorância. Deriva dessa lógica argumentativa o que Álvaro Pais afirma, em *O Colírio da Fé*: a “ignorância é a mãe de todos os erros”; bem como Alonso de Espina, na *Fortalitium Fidei*: “aos olhos obscurecidos a luz é odiosa”.⁴³⁷

Essa tradição argumentativa anti-herética origina-se dos tempos da “igreja primitiva”. Se retrocedermos a Justino, considerado o inventor da tradição literária anti-herética, constata-se essa mesma estrutura. Embora seu tratado anti-herético não tenha sobrevivido, pode se deduzir grande parte de seu pensamento com base na Apologia e no Diálogo com Trifão.⁴³⁸ Para efeito de análise, será considerada unicamente a primeira obra, pois permite compreender a noção de heresia do autor, embora ela não se insira no gênero literário anti-herético, mas na tradição literária apologética.

Conforme Arzani,⁴³⁹ o contexto de produção da obra é justamente o da perseguição dos cristãos promovida pelo Império Romano, e Justino objetivava esclarecer o que o cristianismo era de fato. A obra foi dedicada “ao imperador Tito Élio Adriano Antonino Pio César Augusto, ao seu filho Veríssimo, filósofo, e a Lúcio, filho natural do César, filósofo e filho adotivo de Pio, amante do saber, ao sacro Senado e a todo o povo romano”.⁴⁴⁰ O motivo da perseguição aos cristãos, de acordo com Arzani, seria a recusa destes em reconhecer os deuses romanos, o que poderia ter sido interpretado como uma não-aceitação da autoridade política, tendo em vista que a adoração aos deuses era um dos elementos fundamentais para a manutenção da paz. E, “para justificar as ações persecutórias, os romanos lançavam mão de argumentos tradicionais, como o respeito ao *mos maiorum* [os costumes ancestrais] e o respeito à unidade religiosa e moral da coletividade”.⁴⁴¹

Justino argumenta que os cristãos não se opõem à autoridade, mas, ao contrário, são os melhores ajudantes e aliados para a manutenção da paz. De forma sutil, sua

⁴³⁷ “ (...) oculis egris odiosa est lux” . FF, fol. XLVIII v [tradução nossa]

⁴³⁸ Ver: BERTRAND, Daniel A. Alain Le Boulluec, La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles, t. 1, De Justin à Irénée, t. 2, Clément d'Alexandrie et Origène. *Persee*, vol. 45, n. 4, 1990, p. 872. DUBOIS, Jean-Daniel. Polêmicas, poder e exegese: o exemplo dos gnósticos antigos no mundo grego. In: ZERNER, Monique (org.). *Inventar a heresia?: discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas: Editora Unicamp, 2009, p.41.

⁴³⁹ ARZANI, Alessandro. As ações anticristãs segundo as Apologias de Justino Mártir: Controle social e religião no Império Romano. 2013. 151 fls. Dissertação - Universidade Estadual de Maringá. Disponível em:

https://www.academia.edu/7898481/AS_A%C3%87%C3%95ES_ANTICRIST%C3%83S_SEGUNDO_AS_APOLOGIAS_DE_JUSTINO_M%C3%81RTIR Controle social e religi%C3%A3o no Imp%C3%A9rio Romano p. 62.

⁴⁴⁰ JUSTINO. *Apologia*. Disponível em: www.ictis.cjb.net. (grifo nosso). A partir de agora a referência dar-se-á da seguinte forma: Apologia[1].

⁴⁴¹ ARZANI. *Op.cit.* p. 63.

argumentação perpassa o plano do político, visando a legitimação do cristianismo. Ao retomar a fala de Cristo “dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”, Justino pretende demonstrar que os cristãos reconhecem o imperador como governante dos homens, e que os cristãos devem, antes de todos, pagar os tributos devidos ao Império. Por outro lado, nos assuntos espirituais devem prestar contas a Deus e não ao imperador ou ao império. Neste sentido, ele estabelece uma diferença entre o cristianismo e o paganismo, mas, ao mesmo tempo, demonstra que os cristãos são essenciais ao império. Nas palavras de Justino,

Cabe a nós, portanto, expor ao exame de todos a nossa vida e os nossos ensinamentos, para que não nos tornemos responsáveis pelo castigo daqueles que, *ignorando a nossa religião, pecam por cegueira contra nós*. Contudo, o vosso dever é também ouvir-nos e mostrar-nos bons juízes. Com efeito, daqui para frente, informados como estais, caso não ajais com justiça, não tereis nenhuma desculpa diante de Deus.⁴⁴²

Dois pontos de fundamental importância se destacam: a ignorância e a cegueira. Percebe-se que Justino atribui um significado comum aos dois termos: só é ignorante aquele que não consegue ver e, por não ter a graça da visão, peca. A partir do momento que a verdade é exposta, só quem não quer enxergar permanece ignorante, situação que resulta exclusivamente da escolha pessoal e que configura injustiça.

Justino constrói sua argumentação com base em um pilar: os “antigos que professam opiniões e doutrinas contrárias entram todos na denominação comum de filósofos”.⁴⁴³ Estes filósofos teriam sido enganados por demônios, que correspondiam, de fato, aos deuses que os antigos veneravam.⁴⁴⁴ Assim, para Justino, tal como os

⁴⁴² Apologia[3].

⁴⁴³ Apologia [4]

⁴⁴⁴ Martinho de Braga em sua obra *De Correctione Rusticorum* parte de argumentação semelhante. No século VI percebemos uma Igreja bem estabelecida, com uma hierarquia de bispos estruturada, identificada com a população hispano-romana. Desta maneira, a Igreja sofre as vicissitudes políticas e administrativas da reestruturação imperial. Entre os sécs. V e VI o Império vive um período de crise devido às sucessivas invasões, saques, usurpações, deposições e jogos de interesse que se refletem diretamente na Igreja. Na Península Ibérica vemos os bispos assumirem os assuntos de estado, agindo ativamente na vida política das regiões a que estavam adscritos. Uma dificuldade específica vivida por esses bispos foi a de conciliar a fé dos hispano-romanos cristãos com as elites que ainda mantinham os seus ritos e crenças do paganismo clássico, bem como as religiões dos homens rurais que permaneciam vinculados aos cultos herdados de seus antepassados. Por outro lado, os suevos, enquanto não são atraídos para o arianismo, mantinham suas crenças germânicas. As dissensões atingiam o próprio tecido da comunidade cristã. É este panorama que deixa entrever Martinho de Braga. Em sua obra ele afirma: “então o diabo e os seus ministros, os demônios, que tinham sido lançados fora do céu, vendo que os homens, na sua ignorância, haviam abandonado o seu Criador e andavam errantes pelas criaturas, começaram a aparecer-lhes em diversas formas, a falar com eles e a reclamar-lhes que lhes oferecessem sacrifícios no cimo dos montes e nas florestas frondosas e lhes prestassem culto como a Deus, disfarçando-se com nomes de homens criminosos, que tinham passado a sua vida em toda a sorte de

filósofos não eram condenados por adotar o nome daqueles a quem seguiam, tampouco os cristãos poderiam ser perseguidos devido à sua denominação de origem. A justiça não residiria no nome que se adota, mas nas ações. Pode haver maus cristãos, não por seguirem o cristianismo, mas por pecarem. Portanto,

que o culpado seja castigado como iníquo, mas não como cristão; por outro lado, aquele que for comprovadamente inocente, seja absolvido como cristão, por não ter cometido nenhum crime. Com efeito, não pedimos que castigueis os nossos acusadores, pois eles já *padecem bastante com a maldade que levam consigo e com a sua ignorância do bem*".⁴⁴⁵

A fé é, com efeito, racional. Justino explicita que ser cristão é uma questão de escolha, mas uma escolha da razão, pensada. O cristianismo, para ele, não se concebe como fé cega, pois Deus se mostra através das potências racionais que ele delega aos homens. Os filósofos, nessa perspectiva, sofrem pela ignorância da graça do livre-arbítrio, que dá aos homens a capacidade racional de seguir a fé em Deus e em Cristo. Estes sofrem, pois a cegueira os leva à ignorância, e “todos são ímpios entre si, por não terem a mesma religião”.⁴⁴⁶

Justino condena as diferentes filosofias pagãs, por se afastarem da verdade. Por outro lado, também destaca que há cristãos ímpios, pois estes, ao receberem a verdade, deturpam-na, criando seitas no seio do cristianismo. Ele cita Simão, Menandro e Marciano, cujas seitas adotam os nomes de seus perpetradores. Todos eles, conforme Justino, “são chamados cristãos, da mesma forma que aqueles que não participam das mesmas doutrinas; entre os filósofos recebem da filosofia o nome comum com que são conhecidos”.⁴⁴⁷ Contudo, estes não são condenados por caírem em heresia.

Irineu, outro teólogo importante, pautando-se nas obras de Justino, afirma que os hereges rejeitam a verdade e “apresentam discursos mentirosos e genealogias sem fim, as quais favorecem mais as discussões do que a construção do edifício de Deus que se

crimes e delitos, de tal modo que um se dizia Júpiter, o qual tinha sido mago e tinham cometido tantos incestos que tivera por sua esposa própria irmã, que se dizia Juno, violou as suas filhas, Minerva e Vénus, e, na sua torpeza, cometeu incestos com netas e com todos os seus aparentados, enquanto que outro demónio se deu o nome de Marte e foi instigador de litígios e discórdias”. Assim como Justino, Martinho de Braga associa as divindades pagãs a demônios que enganam os homens e os desviam do caminho da salvação. Desta maneira percebemos como a tradição discursiva influencia a, diretamente, a argumentação daqueles que escrevem séculos depois, resgatando a mesma lógica discursiva ao defenderem suas posições. Ver: MARTINHO DE BRAGA; NASCIMENTO, Aires (trad.). *Instrução pastoral sobre superstições populares. De Correctione Rusticorum*. Lisboa: Edições Cosmos, 1997, p. 111.

⁴⁴⁵ Apologia [7] (grifo nosso).

⁴⁴⁶ Apologia [24]

⁴⁴⁷ Apologia [26]

realiza na fé”.⁴⁴⁸ Por maquiarem a mentira com aparência de verdade, enganam os ignorantes, fazendo-os crer no que proferem, e induzindo seus seguidores ao erro, tornando-os ímpios e blasfemos. Tais impostores, nascidos no seio do cristianismo, por não serem desmascarados na mentira e no erro, fazem com que alguns sejam “raptados como ovelhas pelos lobos, enganados pelas peles de ovelhas com que se camuflam”.⁴⁴⁹

Percebemos na obra de Justino e Irineu contornos bem explícitos sobre o que eles entendem por heresia: escolha. Associando as escolas filosóficas com os sectários do cristianismo, é possível constituir uma genealogia do erro. O papel que os patriarcas exercem na Bíblia, e os fundadores das diferentes correntes do pensamento adquirem na Filosofia, é similar àquele dos heresiarcas. Irineu, por exemplo, cita Simão de Samaria como o primeiro heresiarca da história.

Santo Agostinho, na carta 222 a Quodvultdeo afirma que é difícil definir a heresia.⁴⁵⁰ Mas, em sua obra “*De la utilidad de creer*” define que o herege é aquele “*movido por ventajas temporales, sobre todo por ansias de honores y de mando, elabora doctrinas nuevas y falsas o les presta asentimiento; en cambio, quien cree a hombres de este linaje, se engaña bajo una apariencia de verdad y de piedad*”.⁴⁵¹ Ainda sobre isso, na carta 43 escreve:

Pero no han de ser tenidos por herejes los que no defienden con terca animosidad su sentencia, aunque ella sea perversa y falsa; especialmente si ellos no la inventaron por propia y audaz presunción, sino que fueron seducidos e inducidos a error, porque la recibieron de sus padres, y con tal de que busquen por otra parte con prudente diligencia la verdad y estén dispuestos a corregirse cuando la encuentren.⁴⁵²

Essa mesma lógica argumentativa encontra-se no livro VIII das Etimologias, de Isidoro de Sevilha:

Herejía es palabra griega cuyo significado deriva de “elección”, precisamente porque cada uno elige lo que parece mejor, como los filósofos peripatéticos, académicos, epicúreos y estoicos; o como quienes, forjando en sus reflexiones un dogma erróneo, se apartaron de la Iglesia siguiendo sus propios criterios. Así pues, herejía es un vocabulo griego que tiene su origen

⁴⁴⁸ IRINEU. *Contra as Heresias*. São Paulo: Paulos, 1995, Prefácio.

⁴⁴⁹ *Idem*

⁴⁵⁰ AGOSTINHO. *Carta 222*. Disponível em: <http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index2.htm> acesso em: 07/02/2017

⁴⁵¹ AGOSTINHO. *De la utilidad de creer*. Disponível em: http://www.augustinus.it/spagnolo/utilita_credere/index2.htm Acesso em: 07/02/2017 às 19:59h.

⁴⁵² AGOSTINHO. *Carta 43*. Disponível em: <http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index2.htm> acesso em: 07/02/2017

en la idea de “elección”, por la que cada uno, según su libre albedrío, elige qué ideología profesar o seguir.⁴⁵³

Isidoro también explicita a relação da heresia com o seu “criador” ou “heresiarca”. Tratar-se-ia de uma questão de orgulho, comprovada no fato de associar o próprio nome à heresia criada, ou então, denominando-a de acordo com motivações particulares. Nesse sentido, os hereges agiriam como os filósofos: “También éstos se encuentran divididos en escuelas diversas, de las que unas toman el nombre de sus promotores (...) y otros, de los lugares en que celebran sus reuniones o tenían su sede (...)”.⁴⁵⁴ Porém, são mais culpáveis por deturparem a verdade de acordo com seus interesses particulares.

Alonso de Espina retoma exatamente as mesmas palavras de Isidoro para definir o que é heresia.

Isidoro	Alonso de Espina
<p>Herejía es palabra griega cuyo significado deriva de “elección”, precisamente porque cada uno elige lo que le parece mejor, como los filósofos peripatéticos, académicos, epicúreos y estoicos; o como quienes, forjando en sus reflexiones un dogma erróneo, se apartaron de la Iglesia siguiendo sus propios criterios. Así, pues, herejía es un vocablo griego que tiene su origen en la idea de “elección”, por la que cada uno, según su libre albedrío, elige qué ideología profesar o seguir. A nosotros, en cambio, no nos está permitido elaborar creencia alguna siguiendo nuestro criterio; ni siquiera afiliarnos a la que otro cualquiera haya concebido siguiendo</p>	<p>Diante da declaração, observamos que segundo Isidoro, no livro VIII das Etimologias, capítulo III e XXIII aproximadamente II capítulo das heresias. Heresia é chamada eleição porque evidentemente cada um elege o que isso lhe parece ser, como os filósofos peripatéticos, acadêmicos, epicuristas e estóicos, ou como aqueles que, forjando em suas reflexões um dogma errôneo, se separaram da igreja, seguindo seus próprios critérios. Em seguida, portanto, heresia é um vocábulo grego que tem sua origem na ideia de eleição, porque cada um, segundo seu livre arbítrio, elege que ideologia professar ou seguir. A nós, por outro lado, não nos é permitido ensinar a</p>

⁴⁵³ ISIDORO. *Etimologías*. Madrid, BAC, 2009, p. 679-681. A partir de agora Etimo. p. 679-681.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p. 695.

<p>sus propias especulaciones. Nosotros tenemos como fuentes los apóstoles de Dios; y ni siquiera ellos establecieron lo que debían enseñar según su personal criterio, sino que enseñaron fielmente a los pueblos la doctrina recibida de Cristo. De manera que, si un ángel descendiese del cielo y nos predicara una doctrina diferente, sería anátema.⁴⁵⁵</p>	<p>partir de nossa escolha nem eleger o que alguém terá criado a partir de sua escolha. Nós temos os apóstolos de Deus como fundadores, os quais não escolheram o que seria ensinado a partir de seu arbítrio, mas ensinaram fielmente às nações a doutrina recebida de Cristo. Por isso, se um anjo viesse do céu e também ensinasse de forma diferente, seria anátema.⁴⁵⁶</p>
--	--

Com poucas modificações, Espina recorre ao mesmo esquema argumentativo de Isidoro para explicar a origem do termo heresia. Por sua vez, conforme se observa na *Suma Teológica*, de Tomás de Aquino, Isidoro bebe da fonte de São Jerônimo que, por sua vez, segue a tradição discursiva do Decreto de Graciano: “Dice, efetivamente, San Jerónimo, y lo recoge el Decreto: *Herejía, vocablo griego, significa elección; es decir, que cada uno elige la disciplina que considera mejor*”.⁴⁵⁷ Álvaro Pais, por seu lado, parte da noção do que seria o cisma para definir o que é a heresia.

O que é o cisma? É a separação ilícita daqueles entre os quais deve existir verdadeira e legítima unidade, ou então, segundo Godofredo, o afastamento ilícito da unidade ou universalidade. Ou ainda dizem que o cisma é a divisão ilícita, por desobediência, da unidade da santa Igreja. Por isso os cismáticos querendo cindir a Igreja de Deus, pecam contra o artigo de fé “Creio no Espírito Santo e na Igreja una, santa e católica”. [...] Quanto à origem da

⁴⁵⁵ “Haeresis Graece ab electione vocatur, quod scilicet unusquisque id sibi eligat quod melius illi esse videtur, ut philosophi Peripatetici, Academici, et Epicurei et Stoici, vel sicut alii qui perversum dogma cogitantes arbitrio suo de Ecclesia recesserunt. Inde ergo haeresis, dicta Graeca você, ex interpretatione electionis, qua quisque arbitrio suo ad insitutenda, sive ad suscipienda quaelibet ipse sibi elegit. Nobis vero nihil ex nostro arbitrio inducere licet, sed nec eligere quod aliqui de arbitrio suo induxerit. Apostolos Dei habemuss auctores, quie nec ipsi quicquam ex suo arbitrio, quod inducerent, elegerunt, sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus adsignaverunt. Itaque etiamsi angelus de caelis aliter evangelizaverit, anathema vocabitur” . Isidoro. *Op.cit.*, p. 679-681.

⁴⁵⁶ “Pro cuius declaratione notandum quod secundum Isidoro VIII ethimologiarum capitulum III et XXIII quasi II capitulum heresis. Heresis ab electione vocatur quod scilicet unusquisque id sibi eligat quod illi esse videtur, ut philosophi paripathetici, achademici, epicurei et stoici, vel sicut alii qui perversum dogma cogitantes arbitrio suo de ecclesia recesserunt. Exinde ergo heresis, dicta est greca voce ex interpretatione electionis sue qua quisque arbitrio suo ad instituenda sive ad suscipienda quaelibet ipse sibi elegit. Nobis ergo ex nostro arbitrio nihil inducere licet nec eligere quod aliquis de arbitrio nihil induxerit. Apostolos Dei habemus auctores qui nec ipsi quicquam ex suo arbitrio quod inducerent elegerunt sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus adsignaverunt. Itaque quod si angelus etiam de caelis aliter evangelizaverit anathema” . FF fol XLIX r.

⁴⁵⁷ AQUINO, Tomás de. *Suma de Teología*. Tomo III. Madrid: BAC, 1990, p. 124.

palavra *schisma* (cisma), é ela grega e significa *cisão*. Sendo a fé católica uma e designando união, pois Cristo não uniu a si duas igrejas, mas uma só – pelo que, segundo Agostinho, o bispo como esposo duma só esposas significa a unidade de todas as nações submetidas a um só esposos, Cristo, e esta unidade não admite divisão – é evidente que, se alguém se afastar desta unidade, é dividido, e, assim, cismático. [...] Ora, o cisma difere da heresia no princípio. Com efeito, a heresia tem no seu princípio um dogma perverso, que o cisma não tem; mas, se este permanece, resvalará em heresia, porque o cismático supõe ter-se afastado da Igreja com razão, sendo, por isso, considerado um herege, e, assim, peca contra o artigo de fé “Creio no Espírito Santo”, por meio de quem se une a Igreja Santa. Entre estes dois [crimes] há a mesma diferença que entre o género e a espécie, porque todo o herege é cismático, se for herege público, mas não o inverso, salvo se o cisma durar. Ou então a diferença entre eles é a que existe entre a disposição e o hábito. Na verdade, o primeiro chama-se cisma, mas, quando com o durar do tempo o cismático se agarra pertinazmente à sua seita, chama-se heresia.⁴⁵⁸

A forma como Espina e Pais definem heresia determinará, sobremaneira, a forma como eles tratarão e classificarão as heresias concretas em suas respectivas obras. Em Espina, verificaremos a proeminência da heresia judaizante. Em Álvaro Pais, das heresias de cunho jurisdicional. Ambos os autores, portanto, se apropriam da tradição discursiva anti-herética que é produzida ao longo do tempo, e a utilizam em sentidos diversos àqueles originalmente produzidos. Os contextos e as heresias mudam ao longo do tempo, contudo todos dialogam em um mesmo caminho: a heresia é uma questão de escolha. A heresia é uma escolha individual e egoísta, oposta à obediência humilde que se sujeita à autoridade apostólica, e aos superiores na Igreja. Tanto nos tratados anti-heréticos quanto na legislação civil, a heresia é definida como escolha consciente, tornando-se, ao mesmo tempo, pecado e crime.

5.1 Alia hareresis est quod extra Ecclesiam Catholicam vera est iurisdictio: conflitos jurisdicionais e heresia no pensamento político de Álvaro Pais

Boa parte da bibliografia dedicada a estudar a obra de Álvaro Pais esvaziou-a de seus significados políticos, focando unicamente em seus aspectos filosóficos e teológicos. No entanto, se analisarmos suas obras em um *continuum*, percebe-se que a produção do *Colírio da Fé* resulta dos desafios políticos enfrentados pelo autor, em uma lógica de longa duração. Cada heresia arrolada é uma resposta direta à política imperial de Ludovico da Baviera contra o papa João XXII, por um lado, e a política dos frades espirituais contra o papado, de outro. Para deixar clara essa estreita vinculação,

⁴⁵⁸ EPI, vol. 3, p. 205.

analisaremos a obra em uma perspectiva comparativa entre a política imperial vinculada aos espirituais franciscanos, e a resposta alvarina a essa política. Desta maneira, poderemos compreender de que maneira as heresias assumem um caráter fortemente político.

Dentre os argumentos de Álvaro Pais, a jurisdição assume papel. As controvérsias sobre a natureza e extensão dos poderes imperial e papal são, no fundo, controvérsias sobre a natureza e extensão da jurisdição. O confronto entre João XXII e Ludovico da Baviera, para além de toda a trama política, advém justamente do pontífice afirmar que é seu direito examinar e confirmar a eleição dos imperadores, e que o governo do império lhe pertenceria durante a vacância do trono. Da mesma forma, afirma Álvaro Pais no *Estado e Pranto da Igreja*, “... que o papa transfere o império, confirma o imperador canonicamente eleito e o unge e coroa, e priva do império o contumaz e perseguidor da Igreja”,⁴⁵⁹ e no *Colírio da fé*, “outra heresia sustenta que a Igreja recebe a sua jurisdição dos imperadores e reis, o que é falso. Pelo contrário, os imperadores e reis recebem a sua verdadeira jurisdição da Igreja, e não o contrário”.⁴⁶⁰ O termo *iurisdictio* aparece como sinônimo de *dominium*, assim como de *imperium*, e em ambos os casos denota *potestas*. Esses termos diferentes são reunidos no campo semântico do discurso jurídico e político que, hoje, é ocupado pela ideia de soberania.⁴⁶¹

A importância da coroação imperial neste sistema repousa não somente no fato de que a inferioridade do imperador em relação ao papa é demonstrada, mas também indica que o papa é o verdadeiro regente do *Imperium Christi*. É por este ponto de vista que Pais argumenta que durante a vacância do trono imperial, o poder de administrar o império deve retornar à origem, ou seja, ao próprio pontífice, que deve assumir o lugar do imperador até que ocorra nova eleição. A jurisdição representa, aqui, o papel de poder ordenador dos poderes.

⁴⁵⁹ EPI, L. I, p. 367

⁴⁶⁰ CFH, L. I, p. 75

⁴⁶¹ “The concept of sovereignty standardly designates the highest level of independently exercised final decision-making authority and jurisdiction (the right to “say” the law) in a domain. Regarding the right to rule, sovereignty links public power to legitimacy and legality. Typically, it entails autonomy: independence from dominating interference by external authorities, within the respective domain of rule and decision-making. It is also doubly relational, pertaining to interactions between those subject to and holders of sovereign power, and among sovereigns. It is, moreover, a deeply contested and polemical concept tied to claims and counter-claims of authority and legitimacy. Conceptions of sovereignty vary accordingly, as do the historical contexts in which they are asserted”. In: COHEN, Jean L. Sovereignty, the Corporate Religious, and Jurisdictional/Political Pluralism. Disponível em: <http://din-online.info/pdf/th18-2-14.pdf> Acesso em: 07/abr/2019.

Essa noção de alguma forma refletia preocupações mais gerais, como a relativa ao problema das hierarquias do poder e sua fundamentação normativa. Associar a jurisdição com a *potestas* introduz o problema de sua fundação. Embora os dois termos tenham sido usados de maneira intercambiável, em Álvaro Pais há a distinção entre *auctoritas* e *potestas*, ao diferenciar *auctoritas sacrata pontificum* de *regalis potestas*. Mas em alguns casos relevantes os dois termos são usados de forma intercambiável, ao afirmar, por exemplo, que o poder papal é divinamente superior a todos os poderes terrenos.

... o poder papal é o mais digno e útil de todos os poderes, porque é composto, médio e comum, e porque é misto de coisas espirituais e de temporais delas dependentes, e rege e dirige umas e outras. Com efeito, assim como o Filho de Deus é uma só pessoa em duas naturezas, a divina e a humana, e assim como Cristo usou duas vidas, a contemplativa e a activa, conforme se vê no Evangelho, assim o seu vigário, o papa, tem, em sua dignidade papal duas jurisdições que são de natureza diversa, a espiritual e a temporal.⁴⁶²

Observa-se o mesmo princípio ao defender a supremacia papal, reafirmando que o poder secular deve sujeitar-se à autoridade espiritual. A associação da jurisdição com justiça aparece, mais uma vez, ligada à necessidade de se preservar a lei e a ordem - não qualquer ordem, mas o tipo racional e divino de ordem, a única garantida pelo papa como vigário de Cristo.

E assim, falando do papa, concedo que lhe foi dada indistintamente esta suprema e excelsa superioridade, poder e autoridade, em todas, por todas e antes sobre todas as coisas, e sobre todos os cristãos de todo o mundo. Com efeito, o papa recebeu a plenitude do poder, e é maior e superior a todos os cristãos, e muito mais aos infiéis, o que se pode provar com muitas razões demasiado claras e eficazes.⁴⁶³

Mesmo se, como no caso acima mencionado, poder e autoridade podem ser usados de forma intercambiável, não desaparece o status de superioridade da autoridade. De acordo com Pais, Cristo deu a Pedro e a seus sucessores a *plenitudo potestatis*.⁴⁶⁴

⁴⁶² CFH, L. II, p. 79

⁴⁶³ EPI, L. I, p. 435

⁴⁶⁴ Papal claims to power were encapsulated in the concept of the pope's plenitude of power (*plenitudo potestatis*). The origin of this formulation lay with Pope Leo I (440–61), who used the phrase in a restricted manner to indicate how the delegated and therefore partial authority of a papal vicar, that is, legate, differed from the pope's, which was full in relation to it. The formulation was not used by Gregory VII, but emerged in the twelfth century as a way of expressing papal sovereignty, a usage which diverged from Leo I's original meaning, and was to be found frequently, and definitively, in Innocent III's

Consequentemente, o papa não tinha superior na terra, porque Cristo, ao possuir os ‘dois gládios’, todos os poderes seculares, a quem o exercício do ‘gládio temporal’ era delegado, derivavam seu poder da Igreja e eram súditos da legitimação papal e de sua jurisdição.

Mas, para maior evidência, cumpre saber que o poder humano ou temporal carece de dupla informação, para ser perfeito segundo a razão da potência. Carece, realmente, da informação da fé, visto que, assim como não há nenhuma virtude verdadeira sem fé, [...], assim também não há nenhum poder inteiramente verdadeiro sem fé. Não porque seja inteiramente nulo e ilegítimo, mas porque não é verdadeiro nem perfeito [...]. Carece ainda da informação da aprovação e ratificação pelo poder espiritual. Na verdade, por muita fé que alguém tenha, não tem, todavia, o poder temporal enformado e perfeito, se não for feita a ratificação e aprovação pelo poder espiritual, pois nenhum poder secular é inteiramente verdadeiro e perfeito, se não for ratificado, aprovado e confirmado pelo espiritual. Por isso é que se aplica a unção aos reis, não apenas em sinal da santidade que neles requer, mas também em sinal da aprovação e enformação. E os reis são ungidos pelos pontífices, porque o chamado poder temporal é aperfeiçoado e enformado pelo poder espiritual. [...] Mas vamos esclarecer ainda mais. Que um homem esteja acima dos outros homens vem, nem sempre, do direito humano, mas emana da natureza. Mas que um homem fiel esteja acima dos homens fiéis vem do direito divino, que nasce da graça, pois a graça, não a natureza, faz os homens semelhantes. E, porque o direito divino reside no vigário de Cristo, a este pertence a instituição dos reis fiéis e do poder temporal sobre os fiéis enquanto fiéis. [...] Logo, por isso que a fé enforma a natureza, o poder temporal é instituído pelo espiritual que o enforma e enformado pelo espiritual que o institui, e por ele aprovado e ratificado.⁴⁶⁵

Uma clara distinção subjaz ao discurso de Álvaro Pais: por um lado, reconhece a *auctoritas* da Igreja tanto nos assuntos espirituais quanto temporais, por outro, o *exercitium* ou *executio*, nomeadamente a mera *potestas*, dos governantes seculares em seus fazeres. O princípio [Aristotélico] era que o poder espiritual estava para o temporal como a forma para a matéria. Dadas as características do debate do *imperium* e do *sacerdotium*, parece difícil imaginar um mero uso retórico desta distinção e concluir que, independentemente do caso, a *auctoritas* fosse usada de forma intercambiável com a *potestas*.

Álvaro Pais afirma que todos os poderes são justificados pela necessidade de preservar a justiça. Ele via a comunidade política como a mais alta de todas e como aquela que visa ao bem no maior grau. Se todos os detentores da *potestas* devem agir com vistas à lei e à ordem, a comunidade política, que é o mais alto de todos os poderes, visa estabelecer e preservar a lei e a ordem em um grau maior do que qualquer outro.

decretals. CANNING, Joseph. *Ideas of power in the Late Middle Ages 1296-1417*. New York: Cambridge University Press, 2011, p. 11.

⁴⁶⁵ EPI, L. II, p. 485

Em várias passagens, Pais afirma que o Império e a Igreja, e suas respectivas jurisdições, descendem de Deus. Desta maneira, a quebra da ordem [*iurisdictio*] é uma das maiores heresias. Para que possamos compreender esse pensamento, e lançar luzes sobre o fundamento normativo da jurisdição como *potestas*, temos que identificar os conectores arrolados por Pais: *insituere, regere, corrigere e iudicare*. Esses conectores indicam íntima relação com a justiça.

Álvaro Pais identificou a justiça com a submissão à vontade de Deus:

o domínio dos senhores que aspiram ao governo para refrear a malícia dos homens desordenados, conservar cada um em sua justiça, e pôr os cidadãos em harmonia, foi por Deus instituído e provido: permitido para punição dos maus e provido para harmonia dos bons.⁴⁶⁶

Adiante afirma ainda que “Cristo deixou todos estes domínios ao seu vigário Pedro e seus sucessores [...]. E estes vigários de Deus obtiveram sobre a terra a mesma jurisdição plenária que Cristo tinha”. O justo domínio sobre pessoas e coisas é legitimado somente se deriva da Igreja, como súdito da Igreja.

Outra relação estabelecida por Álvaro Pais ocorre entre *regere rem publicam e iudicare*. A justiça é vista, também, como “a firme vontade de dar a cada um o seu direito”. Desta maneira, destaca os três preceitos da lei: 1. para que viva honestamente; 2. quanto ao próximo para que não lese outrem; 3. quanto a Deus para dar a cada um o que lhe é de direito. Os reis devem estabelecer as leis de tal modo que os homens se façam bons e virtuosos. O maior propósito da lei reside em seu caráter moral, que consiste em prevenir o erro e punir aqueles que agem mal: “Diz lei, porque liga o homem de agir mal, pois pela lei ninguém é compelido a agir bem, mas proibido de agir mal”. Finalmente, ele foca na principal tarefa dos soberanos. Para confirmar que governar pressupõe a habilidade de julgar sobre o que é bom e mal pela graça de Deus, enfatiza que somente o governante que rege no verdadeiro espírito da justiça é o verdadeiro soberano.⁴⁶⁷ O principal ato do poder régio é julgar, seu ofício é fazer juízo e justiça. Daí deriva a definição de Álvaro Pais sobre jurisdição:

⁴⁶⁶ EPI, Vol. II, p. 39

⁴⁶⁷ “Para tanto muito valem a doutrina e a erudição, pertencendo, por isso, ao rei ensinar, como também se diz acerca de Salomão no Eclesiastes, últ.: “O Eclesiastes, como era muito sábio, ensinou o povo” . E o rei David no Salmo XXXIX: “publiquei a tua misericórdia (aliás a tua verdade) e a salvação que vem de ti” . E de novo no Salmo L: “Ensinarei aos iníquos os teus caminhos, etc...” . e porque se ensina eficazmente, quando se cumpre nos actos o que se ensina, pois, segundo Gregório, aquele que leva uma vida indigna vê como resultado a sua pregação desprezada, por isso devem os reis observar as leis, para

O juízo é a recta determinação do que é justo. Por isso *iudicare* (julgar) é *ius dicere* (dizer o direito). E *iustum* (justo) vem de *iure* (direito), chamando-se, por isso, ao poder de julgar *iurisdictio* (jurisdição), palavra derivada de *iure dicendo* (dizer o direito). Quanto a *ius* (direito) deriva de *iure possidendo* (possuir o direito).⁴⁶⁸

Em seu sentido mais amplo, a questão da jurisdição envolve o fato de que existe a lei, o poder e a autoridade para falar em nome da lei. Álvaro Pais extraiu o carácter inaugural da etimologia da jurisdição. O latim *iurisdictio* liga o substantivo latino *ius* com o verbo *dictio*. *Ius* geralmente é traduzido como "lei", e refere-se à situação adjetiva de conformidade com a lei (*iustus*). Ligado ao verbo *dicere* - o ditado ou discurso do direito - torna-se performativo. Na Teologia, assim como no Direito Canônico, a ideia da dupla ordem de jurisdição (*duplex ordo iurisdictionis* ou *divisa iurisdictionis*) – um sendo a autoridade do papa e o outro o poder do imperador – funcionava como uma fundação heurística para todas as jurisdições.⁴⁶⁹ Álvaro Pais colocava a supremacia do espiritual sobre todos os poderes temporais de tal maneira que negar isso constituía heresia.

Outra heresia afirma e sustenta que os reis são a cabeça e os regedores da Igreja, o que é erro, porque eles não são a cabeça da Igreja, mas Cristo e o Papa, seu vigário geral. Os reis e imperadores não são cabeças da Igreja, mas têm de submeter suas cabeças à Igreja sacrossanta. Confessa-o o imperador Valentiano. Os reis devem beijar as mãos dos pontífices e submeter a cerviz aos joelhos deles, e não o contrário. Entre a dignidade dos pontífices e o poder dos reis há tanta diferença como entre o ouro e o chumbo. E é tão grande a diferença entre a autoridade pontifícia e o poder real, como a que existe entre o sol e a lua; e é tamanha a diferença entre o espírito e a carne como a que existe entre os seus regedores.⁴⁷⁰

eficazmente induzirem os súbditos à sua observância. Por isso, também o príncipe, ainda que esteja absoluto das leis humanas, confessa, no entanto, querer viver segundo as leis” . In: EPI, Vol. II, p. 373

⁴⁶⁸ EPI, Vol. II, p. 369

⁴⁶⁹ “ *Iurisdictio*, então, assume um lugar fulcral como nexos articulador do exercício de poder a que cada corpo tem direito, em decorrência da importância de sua função social e/ou da posição que circunstancialmente ocupa no palco político, com resultados variáveis. Os direitos são entendidos como essenciais ao cumprimento da função e *iurisdictio* não será mais, unicamente, “dizer o direito”, mas também “jurisdição”: o espaço vital, o lugar de cada corpo, a autonomia, o poder para cumprir a função. Não ocorreu mudança, ou substituição, da *iurisdictio* pela jurisdição, com conteúdos profundamente diferentes. Houve um acréscimo semântico forçado pela própria forma da história. O pano de fundo mantém-se como poder de “dizer o direito”, de dizer a justiça. Se, num primeiro momento, tratava-se do poder atribuído diretamente a um magistrado, que refletia uma relação de dependência jurídica e uma capacidade coercitiva, depois trata-se do poder que os corpos coletivos têm de “dizer o seu próprio direito” (regras, normas) com autoridade sobre outros corpos e pessoas, bem como da falta de poder que se traduz na necessidade de se submeter a outros poderes que “dirão o seu direito” ” . In: COELHO, Maria Filomena. Entre Bolonha e Portugal: A experiência política do conceito de *iurisdictio* (séculos XII e XIII). *Revista da Faculdade de Direito - UFPR*, Curitiba, vol. 61, n. 2, maio/ago 2016, p. 69-70.

⁴⁷⁰ CFH, L. I, p. 70

Pais insiste na ideia de uma dupla ordem de jurisdição, uma das quais é constituída pela Lei Divina e a outra pela Lei Humana. Esses tipos de lei denotam dois tipos distintos de vida, nomeadamente, a vida espiritual e a vida carnal. Mas ambas descendem de uma *civitas*: a Cidade de Deus, o Reino Celeste sob o governo de Cristo. No entanto, o poder espiritual nunca pode se sujeitar à jurisdição do poder secular. Pelo contrário, o último deve sempre se sujeitar à jurisdição daquele que o enforma. Álvaro Pais, portanto, determina que é herético o fato de Ludovico da Baviera ter deposto o Papa em Roma, por meio de um Concílio Geral, utilizando o argumento de que João XXII era acusado de heresia e de blasfêmia contra a pobreza evangélica:

Outro erro há que sustenta que o papa pode ser julgado e condenado pelos inferiores, mormente por um Concílio Geral, especialmente em caso de heresia. Este erro é destruído pelos sagrados cânones, pois que ninguém, na terra, julga a primeira Sé Romana. Na verdade, o papa, na terra, não tem por juiz senão a Deus[...].⁴⁷¹

Ele também introduz uma sutil distinção entre a jurisdição como *administrationem* e *dignitatis auctoritatem*. O imperador somente poderia ter a plena jurisdição por meio da consagração e, antes desse ritual, somente detinha a administração; não a dignidade imperial.

Outra heresia sustenta que há verdadeira jurisdição fora da Igreja Católica, o que é falso. [...] Na verdade o pagão ou herege não possui nada de direito, nem pode praticar a verdadeira justiça, nem estar à frente da verdadeira jurisdição. [...] Pode, porém, existir virtude política entre pagãos e hereges, mas não a verdadeira virtude, perfeita e teológica, nem a justiça ou qualquer outra verdadeira virtude [...]. Por isso, lê-se nas crônicas que o monarca Constantino, após o baptismo, depôs as insígnias reais e o gládio nas mãos de S. Silvestre, mostrando que não usara legitimamente do poder do gládio, nem legitimamente o houvera, visto que não o tinha recebido. Igualmente, anota Lourenço que os reis se formam por unção, que só pode vir do sacerdote. [...] O imperador também recebe da Igreja a plenitude do poder, e recebe do Papa [...].⁴⁷²

Para Pais, os dois poderes são independentes um em relação ao outro, tendo ambos sido estabelecidos por Deus. Antes da vinda de Cristo, as prerrogativas imperiais e pontifícias não haviam sido separadas, e a mesma *persona* exercia as duas jurisdições.⁴⁷³ Com o advento de Cristo, a distinção entre os dois ofícios foi finalmente introduzida, visando preservar a humildade e evitar a soberba. Os assuntos temporais

⁴⁷¹ CFH, L. I, p. 119

⁴⁷² CFH, L. I, p. 75

⁴⁷³ Ver todo artigo 52 do Vol. II do Estado e Pranto da Igreja.

foram assignados ao imperador, e os espirituais ao papa. A harmonia se estabelecia na medida em que os imperadores necessitavam do papa para a salvação eterna e o este precisava das leis temporais para conduzir os assuntos seculares. No entanto, o direito sobre os dois gládios pertence somente ao Papa, que transfere o *gladium* temporal ao imperador.

Álvaro Pais defende que o papa detém a plenitude do poder jurisdicional, sob o princípio de que o *papa iudex ordinarius est omnium*, e de que essa jurisdição não somente se estende a todos os cristãos, mas também aos pagãos. Cristo, o verdadeiro Senhor, podia depor reis e imperadores, e da mesma forma o poderia fazer seu vicário Pedro e seus sucessores, sendo herético dizer o contrário.

Outra heresia sustenta que o papa não pode julgar, privar da dignidade ou excomungar o rei ou o príncipe por causa dos seus pecados. Esta heresia atenta contra Cristo, porque assim como os pôde julgar, etc..., na terra, assim também o pode o seu vigário geral na terra. Esta heresia é também contra o Evangelho de Mateus, XVI: “tudo o que ligares na terra, etc...”; contra o Evangelho de João, últ.: “Apascenta as minhas ovelhas”. Na palavra ovelhas estão compreendidos os reis e imperadores. E na palavra apascenta entenda-se *corrige*, porque melhor apascenta o corpo e a alma aquele que os corrige [...].⁴⁷⁴

Embora a jurisdição temporal estivesse nesses termos definida, qualquer um poderia apelar ao papa quando não houvesse um juiz superior disponível, ou na ausência de uma regra específica sobre o caso, para reestabelecer a justiça. Apesar de defender o *imperium* e o *sacerdotium* como jurisdições distintas derivadas de Deus, ainda assim, no que diz respeito à majestade e dignidade (*majestatem*), o poder espiritual seria maior que o temporal, e (de novo) há apenas uma cabeça do "corpo de Cristo", o papa.

Outra heresia afirma e sustenta que os reis são a cabeça e regedores da Igreja, o que é erro, porque eles não são a cabeça da Igreja, mas Cristo e o Papa, seu vigário geral [...]. Os reis e imperadores não são cabeças da Igreja, mas têm de submeter suas cabeças à Igreja sacrossanta. [...] Os reis devem beijar as mãos dos pontífices e submeter a cerviz aos joelhos deles, e não o contrário. Entre a dignidade dos pontífices e o poder dos reis há tanta diferença como entre o ouro e o chumbo. [...] E é tão grande a diferença entre a autoridade pontifícia e o poder real, como a que existe entre o sol e a lua [...].⁴⁷⁵

A diferença entre os dois era ilustrada pela alegoria do sol e da lua. Assim como esta recebe sua luz do primeiro, também o império recebe seu reconhecimento da Igreja.

⁴⁷⁴ CFH, L. I, p. 95

⁴⁷⁵ CFH, L. I, p. 69

Além disso, como, à noite, o sol ilumina o mundo todo por meio da lua, que reflete sua luz, a Igreja ilumina o mundo por meio de governantes seculares naqueles assuntos com os quais não pode lidar diretamente. A jurisdição é o supremo poder estabelecido pela autoridade pública. Álvaro Pais entende *iurisdictio* como sinônimo de *dominium* e de *imperium*. O termo *dominium* denota tanto a apropriação material e o uso temporal de bens como, também, o poder de liderar uma comunidade política, a qual ele via como tarefa espiritual em que a salvação de cada membro da comunidade estava em jogo. O verdadeiro domínio, concernente a pessoas e bens temporais é justo somente na medida em que é estabelecido sob e pela autoridade da Igreja.⁴⁷⁶ Ele usa os termos *dominium* e *potestas* como sinônimos de soberania,⁴⁷⁷ de acordo com o preceito Paulino de que todos os poderes derivam de Deus. Pais explica que essa circunstância não constitui a privação aos poderes seculares, mas antes sua normatização e delimitação.

Percebemos que a argumentação de Álvaro Pais gira em torno de quatro eixos principais:

1. Reafirma que os bens temporais são bons em si mesmos, pois Deus queria que eles existissem, mas que devem estar sujeitos à autoridade espiritual, pois o espírito é sempre superior.
2. Argumenta que os bens temporais são dados em apoio à nossa condição terrena com vistas à salvação da alma. Considerando que o espiritual governa o material, e que o papa está primeiramente preocupado com a salvação das almas, segue-se então que o papa deve ter controle sobre o material, que se destina a apoiar o bem-estar durante a existência terrena.

⁴⁷⁶ Para análise do conceito de *dominium* ver: MIATELLO, André Luis Pereira. Considerações sobre os conceitos de *ecclesia* e *dominium* à luz da canonização de Homobono de Cremona (1198) por Inocêncio III. Disponível em: <file:///C:/Users/Misha%20Ara%C3%BAjo/Downloads/Dialnet-ConsideracoesSobreOsConceitosDeEcclesiaEDominiumAL-4852068.pdf> Acesso em: 07/abr/2019

⁴⁷⁷ “[...] sovereignty, at that period, does not grant exclusivity of power. Marks of sovereignty belong to a world in which imperium and dominium are not fully distinguished. There is a distinct element of subjectivism in this way of understanding sovereignty as a ‘right’. It bars the sovereign from being the source of all powers in the state. If he is himself the bearer of rights, these rights have to be rooted in a law that is, of necessity, both superior and exterior to the person called the ‘sovereign’. This prevents the modern analysis of sovereignty from fully distinguishing itself from the medieval definition of the word ‘sovereignty’, as a superiority of a relative nature in a larger hierarchy of authorities”. BARANGER, D. The apparition of sovereignty. In: KALMO, Hent (ed.); SKINNER, Quentin (ed). *Sovereignty in fragments*. The past, present and future of a contested concept. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 54.

3. Observa que, de acordo com a ordem universal, as coisas menos perfeitas estão sujeitas às mais perfeitas. Consequentemente, destaca novamente que o poder espiritual é destinado a governar sobre o material ou secular.
4. Por fim, fala sobre a necessidade de submeter todos os poderes ao supremo poder de Deus por intermédio dos sucessores de São Pedro.

Tal esquema argumentativo merece ser contrastado com a política de Ludovico da Baviera para compreendermos como o conflito se transforma, sob a pena de Álvaro Pais, em heresias. Ele entende que o papa detém a plenitude do poder, e, por este motivo, ambas as jurisdições. Assim, diante da vacância do trono imperial o papa teria o direito de arrogar-se temporariamente o trono. Negar este preceito seria uma heresia maniqueísta, pois se estabeleceriam dois princípios.

Que os imperadores e reis o são pelo poder da Igreja e dela recebem jurisdição, ou de Deus por intermédio dela, claramente se vê, pois que, segundo a verdade das Escrituras do Antigo e do Novo Testamento, e segundo os sagrados cânones que as expõem, o Papa tem os dois poderes e as duas jurisdições, a espiritual e a temporal, em todo o mundo, como as teve Cristo, cujo vigário geral ele é na terra. Dele provém toda a outra jurisdição temporal [...]. É heresia dos maniqueus estabelecer dois princípios.⁴⁷⁸

Devido às ações de João XXII, Ludovico convoca um Concílio Geral para poder julgar o pontífice. Em resposta, Álvaro Pais afirma que é herético sustentar que o papa pode ser julgado e condenado pelos inferiores, mesmo em caso de heresia.⁴⁷⁹ Muito além de defender que o papa não pode ser julgado por um Concílio Geral, Pais afirma que os reis não são juízes dos clérigos, sobretudo nos maiores crimes, e, especialmente, se forem incorrigíveis. As autoridades civis não podem degradar, prender, deportar, encarcerar, penhorar, deter, flagelar, enclausurar, ou de qualquer modo constranger ou punir os clérigos, salvo se autorizado pela Igreja. Caso contrário, nenhum juiz secular, criminal ou civilmente, pode julgar os clérigos. Em seus dizeres: “visto que, de facto, os leigos, em regra, são muito inimigos dos clérigos, seria injusto que estes fossem julgados por aqueles, pois que, segundo o Apóstolo, o espiritual julga a todas coisas, e

⁴⁷⁸ CFH, L. I, p. 75-77

⁴⁷⁹ CFH, L. I, p. 119

por ninguém é julgado [...]”.⁴⁸⁰ Sendo assim, os clérigos ficam isentos da jurisdição temporal.

O papa, como sucessor direto de São Pedro, é a cabeça divinamente designada do corpo da comunidade cristã. Nesse corpo, o clero é superior aos leigos e a jurisdição espiritual ao temporal. Como o papa é responsável perante Deus pela comunidade cristã, ele tem o direito de julgar, depor e conceder poder aos governantes seculares. De fato, o papa seria visto como o intermediário do poder de Deus na terra, pelo que de nenhuma maneira poderia ser julgado por qualquer outro ser humano. As tentativas de João XXII de excomungar Ludovico na tentativa de impedi-lo de assumir o trono imperial foram infrutíferas. Para tornar o panorama mais complexo, Ludovico alia-se aos espirituais franciscanos e, no apelo de Sachsenhausen, acusa João XXII de heresia por negar o ideal de pobreza franciscano defendido pelos espirituais. Em resposta, Pais assevera que “outra nefanda heresia rumoreja que os clérigos seculares não podem ter propriedades, nem possessões temporais como domínios, nem jurisdição temporal”.⁴⁸¹ Ludovico, por seu lado, por apoiar os espirituais franciscanos e, em retorno, receber a justificação teológica necessária, determina que o papa acusado de heresia perde sua jurisdição em favor do imperador.

O conflito entre João XXII e Ludovico da Baviera é o resultado da divergência fundamental sobre a relação entre os poderes espiritual e temporal. Ambos os lados em disputa pensaram que o outro estava em falta. O conflito estourou porque o papado procurou proteger os direitos da igreja sobre a lei canônica que, do seu ponto de vista, o imperador havia infringido. Este, por sua vez, acreditava que a resposta papal procurava diminuir seus direitos e, de fato, minar sua soberania. Os dois argumentaram a partir de textos de autoridade - a Bíblia, as obras de teólogos cristãos anteriores, Aristóteles, cânones e direito romano – e da história. Ao fazê-lo, eles não estavam tentando inovar, embora o pudessem ter feito, inclusive, sob disfarce de argumentos apoiados pela autoridade. Tanto os trechos menores quanto os maiores trataram extensivamente sobre os aspectos da questão do poder. É neste contexto que devemos compreender o Colírio da Fé de Álvaro Pais. Ele descreve a igreja como um corpo místico (*corpus mysticum*) em um sentido jurídico, corporativo, sob uma só cabeça, Cristo, cujo representante era o papa, com todo o poder na terra, espiritual e temporal. Pais defende uma visão estritamente hierárquica. Refere-se ao tradicional argumento das duas espadas para

⁴⁸⁰ CFH, L. I, p. 77-79

⁴⁸¹ CFH, L. I, p. 81.

mostrar que o poder secular derivava e se exercia sob o comando do sacerdócio. Ele demonstra que o poder espiritual, por instituir o terreno, poderia julgá-lo "se não for bom".

5.2 - *Oculis egris odiosa est lux: Alonso de Espina e a heresia conversa*

Para compreendermos as heresias políticas em Espina é necessário retomarmos a “questão conversa”. Conforme Constanza Cavallero,⁴⁸² há uma relação estreita entre o antijudaísmo e o problema da judaização e do criptojudaísmo ao longo do séc. XV, que pode ser traduzido entre o antijudaísmo e os efeitos sociais das conversões forçadas, ou voluntárias, que modificaram os vínculos estabelecidos entre judeus e cristãos, alterando o equilíbrio político e religioso, mas, sobretudo, identitário dos sujeitos históricos envolvidos. Nos reinos peninsulares, notadamente em Castela, durante toda a Idade Média, fé e família moldaram as identidades dos descendentes dos “cristãos velhos” e dos judeus. Desta maneira, tentar traçar uma “genealogia” de quando se construiu a distinção entre “cristãos velhos” e “conversos” é uma tarefa nebulosa.

Durante os sucessivos casamentos que integraram as famílias de origem judaica com as cristãs, ao longo da história peninsular, vemos constituir-se uma nova identidade “híbrida” – judaica e cristã. Estas famílias mistas eram predominantemente cristãs, mas “resquícios” da vida judaica persistiam. O pensamento medieval – ou mentalidade, se assim quisermos denominar – não encorajava, ou mesmo suportava, a habilidade de escolher uma única família ou um caminho pessoal: os vínculos pessoais e as linhagens eram determinantes na constituição da identidade dos sujeitos.⁴⁸³ Tal processo ativo de auto seleção das características religiosas e culturais que essas famílias desejavam promover, bem como daquelas que tentaram ocultar, é a chave para explicar as perseguições promovidas no reino de Castela, no séc. XV, e, principalmente, para entender as heresias políticas na obra de Alonso de Espina.

⁴⁸² CAVALLERO, Constanza. *Los enemigos del fin del mundo*. Judíos, herejes y demonios en el *Fortalitium Fidei* de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV). Buenos Aires: Miño y Dávila, 2016, Kindle edition, pos. 4074

⁴⁸³ “Christians, Muslims, and Jews were firmly bounded, recognized legal categories in Middle Ages, imposed by ruling authorities. Medieval law treating conversion and apostasy recognized that to be Jewish, Christian, and Muslim were identities that, while changeable, had body and meaning. Each group also had internal criteria for belonging, such as baptism, lineage, or confession of faith”. DOVAL, Rosa Vidal. *Op.cit.*, p.3

Os meandros dessa construção em Espina, podem ser esclarecidos pelo contexto em que se desenvolveram as ações políticas de Álvaro de Luna - arranjos residenciais, associações profissionais, assuntos financeiros, práticas religiosas, etc -, ou seja, as escolhas que moldaram quem ele era e no ele iria se tornar. O Condestável pôde assumir os riscos de tentar com seu estatuto de pertença entre as duas comunidades religiosas – a judaica e a cristã – superar, social e politicamente, tanto os “cristãos velhos” quanto os “cristãos novos”. Sua engenhosidade política nasceu da crise, oportunidade, inovação, turbulência, memória e lealdade.

À medida que as desordens entre os anos de 1430 e 1460 transcorriam, o poder político das famílias de ascendência conversa em Castela colapsava. Como consequência da rebelião de Toledo, de 1449, novos estatutos de limpeza de sangue foram promulgados para excluir os conversos dos ofícios da Igreja e do governo. Embora na época fosse difícil identificar com segurança um judeu ou um cristão, isso não impediu que se transformassem os conversos em um grupo marginal – não eram nem judeus nem cristãos. Há, portanto uma conexão entre a Guerra Santa contra “o outro” – os judeus, muçulmanos, sarracenos, etc – e a luta contra as heresias.⁴⁸⁴ As diferenças entre cristãos e “os outros” foram transformadas, ao longo do tempo, em heresias a serem combatidas.

Como observamos anteriormente, entre os séc. XIII e XV, ocorreu a ascensão, nos reinos peninsulares, de várias famílias cristãs, desde a pequena aristocracia, bem como outras mais estabelecidas que começaram a formar seus próprios *señoríos* com a aprovação da monarquia. Muitas dessas famílias compostas por “cristãos velhos” estabeleceram alianças por meio de casamento com esses novos grupos, visando reforçar seus status. A família dos Luna faz parte dessa dinâmica de ascensão social e manutenção do status por meio de casamentos com outras famílias. Embora a casa dos Lunas fosse a fonte de muitos casamentos entre clãs, seu principal capital era o “status” de “cristianos viejos” – posteriormente contestado – e a capacidade de incorporar novos clãs.

O séc. XIV experimentou uma série de crises – praga, guerra civil, o sentimento anti-converso – que afetaram tanto as famílias judaicas quanto as cristãs. Essas circunstâncias estimularam a formação de novas redes e alianças entre cristãos e conversos visando conseguir sucesso político e econômico. As conversões forçadas, as

⁴⁸⁴ AMES, Christine Caldwell. *Op.cit.*, p. 144

conversões voluntárias de poucas famílias da elite judaica ao cristianismo, a desintegração das relações comunais entre judeus e cristãos, as ações da monarquia, contribuíram para a formação de uma identidade híbrida entre judeus e cristãos. O resultado inesperado dessa “nova identidade” foi a constituição de um novo modo de percepção do grupo, que misturou normativas cristãs com alguns costumes dos judeus. Desta maneira, os cristãos ibéricos passariam a ver a religião não como uma matéria de consciência, mas como explicitamente vinculada à genealogia.

No século XV a nobreza conversa adquiriu um poder político e econômico sem precedentes, mas que ocorreu paralelamente ao crescimento de outras grandes casas nobiliárquicas que se beneficiaram das concessões da monarquia. Portanto, é nesse momento histórico que as elites cristãs e a população em geral começaram a se ver sob uma nova luz. Os clãs familiares tornaram-se uma mistura dinâmica de antigos e novos cristãos e de antigos e novos nobres, sendo que todos recorriam às ferramentas políticas e culturais à sua disposição nesse cenário de grande competição.

Nesse contexto, a existência dos conversos em sociedade passa a ser vista de maneira diversa. É notório que algumas famílias conversas – como a de Álvaro de Luna – estavam administrando ativamente seu futuro enquanto reconheciam o passado judaico. Ao fazê-lo, redefiniram o que significava ser cristão de ascendência judaica. O simples ato de pisar fora das fronteiras religiosas tradicionais sinalizou uma ruptura visível dentro da comunidade judaica e cristã. Esses conversos formaram uma nova identidade.

Se por um lado, era possível ostentar a nova condição social para ter mais oportunidades, por outro, a exposição significava o crescimento das ameaças à nova posição. Para muitos não havia razão para acreditar que os “conversos forçados”, de 1391 fossem cristãos sinceros. Embora houvesse também convertidos por opção, eles eram pouco numerosos. Quanto à maioria, que não se convertera voluntariamente, a Igreja enfrentou um grande dilema: reconhecer ou não o batismo involuntário? Optou-se por ignorar a doutrina que rejeitava o uso da força para ganhar seguidores, reconhecendo-se a validade das conversões forçadas de 1391. Mas ainda restava outro dilema: como educar adequadamente um grupo tão grande de forma a não ridicularizar o rito sagrado do Batismo?

Alguns conversos optaram por seguir um caminho de formação intelectual, ou até mesmo religiosa, como professor na ordem dos Jerônimos; outros conseguiram entrar na universidade e tornarem-se advogados, enquanto outros ainda serviam nas

cortes régias e na administração do reino em vários níveis. Mas a maior parte continuou a exercer as atividades de sempre: artesãos, mercadores, coletores de impostos... De fato, não se operou qualquer transformação na vida social da maioria dos “novos cristãos”. Apesar de terem assumido nomes e sobrenomes cristãos, eles e seus descendentes continuaram a viver nos mesmos bairros e cidades de antes, juntamente com os judeus.

Evidencia-se, portanto, a gestação de um problema social que provocaria animosidades, esperando por um momento propício para entrar em erupção: a Revolta de Toledo de 1449. O enredo desses tumultos incluiu um julgamento de quatorze conversos eminentes, em cuja sentença se determinava a privação de seus ofícios, como forma de lhes negar lugar de destaque na sociedade cristã.⁴⁸⁵ Entretanto, como os condenados eram juridicamente cristãos, a sentença contrariava os ensinamentos da Igreja, que garantia a igualdade de tratamento aos fieis. De forma concreta, a decisão era herética, conforme entendia o Papa Nicolau V, na bula *Humani generis inimicus*, em 1449.⁴⁸⁶ Ignorando esse preceito, o tribunal de Toledo defendia a distinção hierárquica entre batizados.

⁴⁸⁵ [...] y especialmente por quanto a nosotros es notorio, e por tal lo pronunçiamos, ser avidos e tenidos por conversos del linaje de los judíos losque se siguen, conviene a saber: Lope Fernández Cota; Gonçalo Rodríguez de San Pedro; su sobrino; Juan Núñez, bachiller; Pedro Núñez y Diego Núñez, sus hermanos; Juan Núñez, promotor; Juan López del Arroyo; Juan Gonçález Yllescas; Pero Ortiz; Diego Rodríguez el Albo; Diego Martínez de Herrera; Juan Fernández Cota; Diego Gonçález Jarada, alcalde; Pero Gonçález, su hijo, e cada uno de ellos. Por ende los declaramos ser privados e los privamos de qualesquier escribanías públicas, e otros oficios que tegan e ayan tenido en esta çibdad y en su término y jurisdicción”. ROLÁN, Tomás González; SUÁREZ-SOMONTE, Pilar Saquero. *Op.cit.*, p.28-29

⁴⁸⁶ Nos hemos sabido de algunos nuevos sembradores de cizaña que pretenden destruir el benéfico fundamento de esta unidad y paz de nuestra fe y renovar la división, que había sido extirpada por el apóstol Pablo, vaso de elección, en diversos lugares y sobre todo en los reinos bajo dominio de nuestro querido hijo Juan, egregio rey de Castilla y León, y sostener con atrevimiento temerario que aquellos que proceden de la gentilidad o del judaísmo o de cualquier otro error y conocieron la verdad de la fe cristiana y fueron bautizados, y, lo que es más grave, sus propios hijos, a causa de su reciente ingreso en la fe no deben ser admitidos a disfrutar de honores, cargos públicos y oficios de escribanía, y tampoco a prestar testimonio en los procesos judiciales de los cristianos, y además los ultrajan de palabra y obra, comportamientos que son ajenos a las enseñanzas de nuestro Redentor, como lo atestigua el apóstol Pablo con sus palabras: “Gloria y honor y paz a todo el que obra el bien, judío y griego, pues no hay acepción de personas en Dios y todo el que cree en Él no será confundido; no hay, pues, distinción entre judío y griego, ya que el mismo Señor de todos enriquece a todos los que le invocan”. Y en otro pasaje: “En Cristo Jesús ni la circuncisión tiene valor alguno ni el prepucio, sino la fe que se realiza a través de la caridad”. En nuestro deseo de llevar al camino de la verdad a éstos así como a descarriados de la verdad de la fe católica y de hacerles ver en qué medida se han excedido en las cuestiones anteriormente enunciadas, ya que no sólo contradicen a las autoridades divinas aludidas sino también las permanentes sanciones en pro del engrandecimiento de la fe de los esclarecidos príncipes de antaño, Alfonso, el llamado el Sabio, y Enrique, y del príncipe actual, nuestro muy amado Juan, reyes de Castilla y León, autenticadas en cartas originales con sus propios sellos y reforzadas con graves condenas, examinadas por Nos y reflexivamente valoradas, en las que ratificaron que entre los recién convertidos a la fe, de modo especial los procedentes del pueblo de Israel, y los cristianos viejos no se establezca ninguna diferencia a la hora de recibir y poseer honores, cargos públicos y oficios, tanto eclesiásticos como

Embora a decisão tenha merecido críticas da realeza, do papado e até mesmo por parte de membros do tribunal, outros defenderiam a *Sentencia-Estatuto*, como Alonso de Espina, na *Fortalitium Fidei*. Enquanto os debates prosseguiam em várias frentes, a preocupação fundamental era a eficácia da conversão. A *Sentencia-Estatuto* consagrou a alegação de que a conversão não poderia garantir a transformação da essência judaica em cristã, como verdade. Os estatutos de Toledo, embora promulgados, eram, por enquanto, um fenômeno local. Mas a noção de pureza do sangue começou a ganhar consistência e, no século seguinte, já servia como argumento para manter os conversos afastados das posições que implicavam em jurisdição sobre cristãos. Pelas novas lógicas, o tempo de provação se alongou e até mesmo aqueles de segunda ou terceira geração, ainda que piedosos, eram vistos como cristãos-novos. Qualquer um cuja ascendência pudesse ser identificada como judaica era cristão-novo; apenas o “cristão-velho” era de ascendência católica pura.

Aos conversos negava-se então o acesso à sociedade cristã com base no sangue. Como estratégia de defesa e proteção, deslanchou-se uma verdadeira indústria de fabricação de documentos para certificar uma ascendência legítima e adequada, embora a maioria dos conversos soubesse que estava condenada à cidadania de segunda classe. Mesmo os conversos bem integrados no cristianismo passaram a sofrer as consequências do rechaço social, com poucas possibilidades de contornar a discriminação. A sociedade impunha uma identidade conversa, mesmo àqueles que assimilaram o cristianismo. Os descendentes dos judeus seriam lembrados de suas origens constantemente; uma existência cristã-nova estava sendo nutrida e o resultado era uma identidade social diferente da cristã-velha e diferente da judaica. Se os

civiles; y en nuestra aspiración de que cada uno sepa lo que es recto y que los que se atrevieron a sembrar falsedades contra la norma de la ley cristiana y escandalizar a sus prójimos, cosas que son contrarias a la unidad y a la paz, reconozcan sus errores tras ser castigados con penas proporcionadas, de forma voluntaria y consciente aprobamos, confirmamos y al amparo de la autoridad apostólica ratificamos las ordenaciones y decretos dados a conocer sobre estos temas por los referidos príncipes como conformes a derecho y a los sagrados cánones; y a todos y cada uno de cualquier estado, grado, condición que fuesen, tanto eclesiásticos como civiles, ordenamos so pena de excomunión que acepten en todas las dignidades, honores, cargos, escribanías, testificaciones y en todas las demás responsabilidades en las que habitualmente son admitidos los otros cristianos viejos a todos y cada uno de los convertidos a la fe cristiana o que en adelante han de convertirse ya hayan llegado o pueden llegar procedentes bien de la gentilidad o del judaísmo o de cualquier otra secta, u a sus descendientes tanto eclesiásticos como seglares, siempre que vivan según lo que es apropiado a un cristiano; y que a causa de su reciente admisión en la fe no establezcan diferencia entre éstos y los demás cristianos, ni los ultrajen de palabra o de obra, ni permitan que lo sean, sino que se opongan y enfrenten a ello con todos sus medios, y con toda caridad los honren y acojan sin distinción de personas. ROLÁN, Tomás González; SUÁREZ-SOMONTE, Pilar Saquero. *Op.cit.*, p. 254-255

conversos ainda não se concebiam dessa forma, a sociedade “cristã verdadeira” impunha que eles assumissem sua existência pelos novos padrões.

Isso não significava que os comportamentos judaizantes aumentassem ou que o criptojudaísmo fosse resultado da resistência. Mas, sim, que a identidade conversa estava se fortalecendo e que alguns desses indivíduos poderiam voltar-se para suas raízes judaicas, ao menos para entender o que os diferenciava e examinar a base dessa diferenciação. A sociedade, em meados do século XV, ainda estava debatendo como lidar com o fenômeno “converso”. Enquanto alguns membros da elite defendiam educá-los, outros, como Alonso de Espina, argumentavam que tais esforços eram inúteis.

A transição para a fase final da questão conversa foi facilitada e provavelmente acelerada pelas atividades de Alonso de Espina. Ele acumulou experiência em seus sermões, em particular pela interação com o público. Na década de 1460, ele parecia ter incorporado com sucesso essa experiência, como se reflete em seus escritos. O estilo dele atraía tanto os eclesiásticos quanto os leigos, e o uso do vernáculo (e não apenas do latim) ampliava a audiência. Acredita-se que, dessa forma, seus escritos influenciavam mas também refletiam os humores e opiniões dos que o ouviam.

Parte de sua obra, de cinco volumes, lidou longamente com o problema converso - especialmente com as atividades e atitudes dos judaizantes, incluindo a classificação de seus pecados - e oferece um programa para resolver a questão. De acordo com MacKay, este trabalho “não apenas cobriu uma série de inimigos reais e imaginários, como judeus, mouros, hereges e demônios, mas também constituiu um 'manual pronto para o uso' para o estabelecimento de uma Inquisição.”⁴⁸⁷ Sua solução incluía a criação de aposentos separados para os cristãos novos e velhos, a expulsão dos judeus da Espanha e um chamado para estabelecer uma inquisição. Sua obra e sermões claramente lançaram as bases para que se instaurasse a Inquisição em terras ibéricas.

De qualquer forma, a Coroa e a Igreja estavam unidas na determinação de lidar com os problemas religiosos e sociais criados pela presença dos conversos, um terreno fértil para a execução da proposta institucional de Alonso de Espina.

Mas enojado que contento llegó el Rey á Segovia, donde reposó algunos dias: é luego se partió para Madrid desde Segovia con la Reyna, é la Princesa é los Infantes. Estando allí el Rey de reposo, y con él el Obispo de Calahorra, y el

⁴⁸⁷ By 1460 Alonso de Espina, [...] had completed his *Fortalitium Fidei*, which not only covered a host of real and imagined enemies, such as Jews, Moors, heretics, and demons, but also constituted ‘a ready-made manual’ for the establishment of an Inquisition”. In: MACKAY, Angus. The Hispanic-Converso Predicament. *Transactions of the Royal Historical Society*. Vol. 35, 1985, p. 165.

Conde de Lcdesma con otros algunos del Consejo, vino alli el Maestro del Espina , y Fray Fernando de la Plaza con otros Religiosos de la Observancia de Sant Francisco á notificar al Rey, como en sus reynos avia grande heregía de algunos que judaizaban, guardando los ritos judaicos: y con nombre de Christianos retaxaban sus hijos: suplicándole que mandase hacer inquisición sobre ello , para que fuesen castigados. ⁴⁸⁸

Alonso de Espina denunciou a *societas chistiana* ibérica como uma comunidade de "saduceus" - que emergiu de um ambiente misto e fortemente intelectual em que cristãos e judeus comparavam as verdades uns dos outros, apenas para chegar a uma forma de ceticismo religioso. Era uma visão sincrética entre o judaísmo e o cristianismo, combinada com elementos mágicos e astrológicos, que sustentavam que os textos das Escrituras foram profundamente corrompidos. Ele condenou a 'fides' cristã dos conversos como 'enganosa', com forte impacto na opinião pública. A conversão em massa e os batismos violentos impostos aos judeus, e sua mudança abrupta nos sistemas de crenças, criando descrença e ceticismo, visões híbridas que tentavam unir diferentes conjuntos de dogmas e doutrinas.

Nesse cenário, para Espina, os clérigos assumiam a linha de frente como culpados da situação, devido a se preocuparem mais com os bens materiais do que com a salvação das almas. Eles eram o inimigo principal a combater.

Do erro dos hereges, não há ninguém que o investigue; entraram, Senhor, em teu rebanho lobos rapaces, porque os pastores são poucos e muitos os mercenários, e já que são mercenários não lhes preocupa apascentar a tuas ovelhas senão tosquía-las, veem vir os lobos e fogem; cai a carga do asno e há quem a levante, mas morre a alma e não há quem a ajude. ⁴⁸⁹

Em segundo lugar ele denuncia aqueles que externamente agem como cristãos, mas que, em seu interior, se distanciam de Deus.

Mas oh Deus altíssimo, muitos confessam estas coisas com os lábios, mas seu coração está distante de Ti. Outros se esforçam para destruir esta verdade com suas palavras e seus feitos, dos quais alguns são hereges e cristãos perversos, outros são judeus, outros sarracenos e outros, enfim, diabos. ⁴⁹⁰

⁴⁸⁸ CASTILLO, Diego Enriquez. *Crónica del Rey D. Enrique el Quarto*. Madrid: Imprenta de D. Antonio Sancha, 1787, p.88.

⁴⁸⁹ "De errore hereticorum nullus est qui inquirat, intraverunt domine gregem tuum lupi rapaces quia pauci sunt pastores multi mercenarii, et quia mercenarii sunt non est eis cura de ovibus tuis pascendis sed tondendis, vident enim lupos venientes et fugiunt, cadit azina et est qui sublevat, perit anima et non qui adiuvet" . FF fol. II r. [tradução nossa]

⁴⁹⁰ "Sed o altissime Deus multi hec confitentur labiis quorum cor longe est a Te. Alii nituntur evertere hanc veritatem et verbis et factis, quorum cor longe est a Te. Alii nituntur evertere hanc veritatem et verbis et factis, quorum quidam sunt heretici et perversi Christiani, alii sunt iudei, alii sarraceni, alii vero diaboli" . FF fol. II r. [tradução nossa]

Os judeus e o judaísmo possuem lugar de destaque em sua argumentação. Ele culpa o clero e os hereges como agentes importantes da corrupção da sociedade cristã, e os judeus como principais corruptores da igreja e da sociedade. Em uma lógica escatológica, Alonso de Espina defende que somente no fim dos tempos os judeus conseguirão se converter completa e definitivamente.

Sétimo ponto: como conhecerão que foram enganados e como finalmente se converterão à religião católica. Há que notar que depois que os judeus tenham recebido ao Anticristo como Messias [...], enviará Deus para a conversão deles e dos maus, a Elias e Enoc. Isto será entre seu oculto nascimento e sua vinda manifesta, por sua pregação e sua perseguição. Então Elias e Enoc que se reservam no paraíso ainda vivos, virão e se manifestarão em Jerusalém, e começarão a pregar publicamente contra o Anticristo, destruindo seus procedimentos e declarando claramente suas mentiras e astúcias diabólicas. Diante do povo o acusarão de mentiroso, e demonstrarão sua falácia. Abrirão os tesouros da verdadeira fé da salvação de Jesus Cristo, escondidos aos judeus. [...] Então os judeus e cristãos coincidirão na mesma religião com Cristo. [...] E desde então, até o fim do mundo, a Igreja descansará pacificada, porque desde então o império e a sevícia do diabo terão cessado. Temos visto como os judeus conhecerão ter sido enganados, e como se converterão finalmente à fé em Jesus Cristo. Ao fim do mundo isto se cumprirá. Os profetas predisseram a conversão final dos judeus e o tempo intermédio [entre a ascensão de Cristo e o final dos tempos].⁴⁹¹

Os principais inimigos da Igreja estão dentro dela, ou seja, os conversos judaizantes. Por um lado, os judeus tinham aliança com os hereges, demônios e muçulmanos; e, por outro, eram vistos como inimigos internos da Igreja.

Cristo justamente os advertiu, quando eles se gabavam de serem filhos de Abraão, contradizendo-o com suas obras. Assim, em João 8:44: Vocês são filhos do diabo. A partir disso, segue-se que os judeus não são apenas meio-irmãos do diabo, de acordo com sua própria doutrina, mas também filhos do diabo, de acordo com a doutrina do Filho de Deus. Uma vez que os demônios são seus meios-irmãos, eles dividem com eles a herança, isto é, a posse do inferno. Talvez o judeu diga: Não segue necessariamente a divisão da herança do inferno entre demônios e judeus, mesmo que sejam meio-irmãos,

⁴⁹¹ Septimus punctos est scire quom iudei cognoscent se deceptos per antichristum et quomodo convertentur finaliter ad fidem catholicam. Notandum ergo quod postquam iudei receperunt antichristum tanquam messiam suum decepti ex his que dicta sunt in precedenti puncto, tunc mittet deus ad eorum et aliorum multorum conversionem Helyam et Enoch quod erit inter occultum adventum antichristi qui est per nativatem et manifestum eius adventum qui est per predicationem et apertam persecutionem. Tunc ergo predicti helyas et enoch qui vivi adhuc in paradiso terrestri reservantur venient et manifeste ostendent in hierusalem et incipient publice predicare contra antichristum destuentes eius processum et declarantes manifeste eius deceptiones et astutias dyabolicas. Ipsum quia coram omni populo arguent mendacem et fallacem ostendent, et aperiente thezauros absconditos iudeis de veritate salutis fidei ihesu christi, et sic ut dicitur. [...] Unde iudei et christiani pari religione tunc in christum confitent. [...] Et extunc ecclesia usque ad finem mundiconquiescet pacificata, quia extunc fraudulentia et sevitia dyaboli cessabunt. [...] Patet ergo quom finalis conversio in deorum suum a prophetis prenunciata ac etiam inter médium tempus. FF fol. CLXXXIII r. – CLXXXIII v. [tradução nossa]

porque Esaú e Jacó eram irmãos e, no entanto, Esaú não queria dividir a herança. Se responde que Esaú fez isso porque temia a diminuição da herança. Por isso, ele desprezou sua parte como pouca coisa. Mas o diabo tem abundância de herança em vermes e fogos infernais, que de boa gana dividirá com seus irmãos, os judeus.⁴⁹²

O raciocínio de Espina nesse trecho revela sua desconfiança relativamente à sincera conversão dos judeus ao cristianismo. Ele via a heresia como o mais grave dos perigos que afrontava a cristandade, constituindo, portanto, o principal inimigo. Dentre as principais heresias elencadas, ele descreve a heresia dos conversos de sua época. A circuncisão é a primeira de uma lista de quatorze heresias. Ao apresentá-la – “que os cristãos que praticam a circuncisão carnal após a publicação do evangelho são reputados hereges e como tais devem ser punidos” –⁴⁹³ ele detalha vinte e duas acusações contra os conversos, baseando-se na Rebelião de Toledo de 1449, concluindo que, efetivamente, alguns deles não têm uma fé sã.⁴⁹⁴ As acusações referem-se àqueles que:

1. Circuncidavam a seus filhos;⁴⁹⁵
2. Criam que o sacramento eucarístico não era mais que uma cerimônia destinada a atrair as pessoas à devoção;⁴⁹⁶
3. Forneciam azeite e conservavam as lâmpadas na sinagoga judia;⁴⁹⁷
4. Observavam o sabá e trabalhavam em segredo aos domingos;⁴⁹⁸
5. Em seus contratos faziam juramento segundo o modo judaico;⁴⁹⁹

⁴⁹² Unde merito dixit eis Christus cum se iactarent filios abrahe et essent contradicentes in operibus vos ex patre dyabolo estis. *Johannis VIII: Ex quo sequitur quod iudei non solum sunt fratres demonum ut convincitur ex eorum doctrina, sed etiam filii dyaboli ex doctrina filii dei. Et quia demones sunt eorum fratres iuste dividunt cum eis hereditatem sicut inferni possessionem, Dicet sorte iudeus quod non sequitur necessário divitio hereditatis inferni inter demones et iudeos, licet sint fratres, quia iacob et esau eran fratres, tamen iacob cum esau noluit dividere hereditatem. Repondetur quod esau ideo hoc fecit, quia timuit hereditatis diminutionem, hinc est quod propter contempsit ut parum quid. Sed dyabolus abundat in hereditate vermium et igneum infernalium quam libenter dividit cum iudeis fatribus suis. FF fol LXXIX v. [tradução nossa]*

⁴⁹³ Quod christiani qui utuntur circuncisione carnali post evangelio publicationem sunt heretici reputandi et ut tales puniendi. FF fol. LII v. [tradução nossa]

⁴⁹⁴ Ergo enim vidi quandam pesquisiam quia casu venit ad manus meas. Et quia facta suit contra hanc gentem in civitate Toleti, et inter multa quam sibi legi unde notatur quod aliqui eorum non sint sani in fide sine ea qui sequitur. FF fol. LIII r.

⁴⁹⁵ Primo quod filios suos circuncidunt. FF fol. LIII r.

⁴⁹⁶ Secundo quod sacramentum altaris nihil aliud est nisi quedam cerimonia, ut sacerdotes trahant gentes ad devotionem. FF fol. LIII r.

⁴⁹⁷ Tertio quod mittunt etiam oleum et habent lampades in synagogis iudeorum; FF fol. LIII r.

⁴⁹⁸ Quarto quod observant sabbatum sicut iudei, et operantur occulte Die dominica. FF fol. LIII r.

⁴⁹⁹ Quinto quod faciunt iuramenta sicut iudei in contractibus suis dicentes quod per nomen creataris viui veri qui secundo mare et arenas et celum et stellas et dederit tabulas legis moysi quod ipse daret et solueret etiam. FF fol. LIII r.

6. Acreditavam que a fé católica era uma superstição ou chicana e que não havia mais nesta vida senão nascer e morrer, sendo tudo mais mentira (*vanitas*); ⁵⁰⁰
7. Quando se encontravam em perigo não invocavam Deus nem a Virgem, mas Adonai; ⁵⁰¹
8. Sustentavam que a Virgem Maria não devia ser invocada porque era pecadora; ⁵⁰²
9. Na quinta-feira santa matavam um cordeiro comiam-no; ⁵⁰³
10. Quando estavam na Igreja não prestavam atenção quando o corpo de Cristo era elevado e se persignavam com o sinal da cruz pela metade; ⁵⁰⁴
11. Fingiam que suas crianças estavam em perigo quando nasciam e que logo eles mesmos os batizariam, a fim de que não recebessem o sacramento; ⁵⁰⁵
12. Levavam a cabo as cerimônias funerárias como acostumavam os judeus; ⁵⁰⁶
13. Contraíam matrimônio em grau proibido, sem dispensa da Igreja; ⁵⁰⁷
14. Levavam seus filhos às sinagogas para que fossem doutrinados; ⁵⁰⁸
15. Burlavam-se do sacramento do batismo e das cerimônias que realizava o sacerdote; ⁵⁰⁹
16. Emprestavam dinheiro com usura a cristãos e criam que não cometiam por isso pecado algum; ⁵¹⁰
17. Careciam do temor de Deus e não se inquietavam por suas almas; por esta incredulidade não se preocupavam se eram excomungados nem se esforçavam por receber a absolvição; ⁵¹¹

⁵⁰⁰ Sexta quod fides catholica erat quedam truffa, et quod nihil aliud erat in hac vita nisi nasci et mori, et quod totum aliud vanitas erat. FF fol. LIII r.

⁵⁰¹ Septimo quod cum in periculis se videbant nunquam nominabant Christum nec beatam virginem sed dicebant adiuvat te Adonay. FF fol. LIII r.

⁵⁰² Octavo quod vigo Maria non erat nomianda quia fuerat quedam peccatrix. FF fol. LIII v.

⁵⁰³ Nono quod in die iouis sancto occidebant agnum et comedebant. FF fol. LIII v.

⁵⁰⁴ Decimo quod cum sunt in ecclesia non attendant cum elevator corpus Christi nec signant se nisi cum dimidia cruce. FF fol. LIII v.

⁵⁰⁵ Undecimo quod fingunt periculos in periculo cum nascuntur et dicunt quod porpter periculum batizant eos. FF fol. LIII v.

⁵⁰⁶ Duodecimo quod faciunt circa defunctuos omnes cerimonias iudeorum. FF fol. LIII v.

⁵⁰⁷ Tredecimo quod contrabunt matrimonia in fradu prohibito sine dispensacione ecclesie. FF fol. LIII v.

⁵⁰⁸ Decimoquarto quod mittunt periculos ad sinagogas ut doceantur in eisdem. FF fol. LIII v.

⁵⁰⁹ Decimoquinto quod derident de sacramento baptismi et de cerimoniis quia fiunt a sacerdote. FF fol. LIII v.

⁵¹⁰ Decimosexto quod dant publice ad usuras antiquos christianis in lege Christi dicendo quod dicti christiani sunt sui inimici et legis et idest non peccant dando ad usura eis emprestymo quod cum hoc faciant lucrantur indulgentias. FF fol. LIII v.

⁵¹¹ Decimoseptimo quod non curant de excommunicationibus nec de absolutione accipienda, nec credunt nec intelligunt si sunt excommunicati quod sunt excommunicat propter debita ad que tenentur eum propter

18. Raramente ouviam missa e se confessavam – se o faziam era somente por vergonha e para não serem expulsos das igrejas e, sendo publicamente pecadores, somente confessavam obras bondosas e santas;⁵¹²
19. Criam que o sacramento da confissão havia sido estabelecido por doze ébrios por cuja culpa foram assassinadas no mundo mais de vinte mil pessoas;⁵¹³
20. Eram idólatras;⁵¹⁴
21. Por suas crenças desatinadas eram hereges ainda piores que os arianos, os maniqueus e qualquer outro herege que já tenha errado contra a lei de Cristo;⁵¹⁵
22. Não eram de fiar quanto ao corpo eucarístico.⁵¹⁶

Essas acusações elencadas por Espina encontram ressonância direta na *Sentencia-Estatuto*, a qual ele se refere na *Fortalitium Fidei*, como “pesquisa sobre esta razón fecha por los vicarios de la dicha sancta iglesia de Toledo”.

E por quanto contra muy grande parte de conversos de esta çibdade, descendientes del linaje de los judíos de ella, se prueba, e pareció e parece evidentemente ser personas muy sospechosas en la sancta fe católica de tener e creer grandísimos errores contra los artículos de la sancta fe católica, guardando os ritos e çeremonias de la ley vieja, e diziendo y afirmando ser nuestro Salvador e Redemptor Ihesu Christo un hombre de su linaje colgado, enque los cristianos adoran por Dios, e otrosí afirmando e diziendo que ay Dios y Diosa en el cielo; e otrosí en el Jueves Sancto, mientras se consagra en la santa iglesia de Toledo el sanctíssimo oleo y crisma, e se pone el cuerpo de nuestro Redemptor en el monumento, los dichos conversos degüellan corderos e los comen e fazen otros géneros de olocaustos e sacrificios judaizando, según mas largamente se contiene en la pesquisa sobre esta razón fecha por los vicarios de la dicha sancta iglesia de Toledo.⁵¹⁷

illa solvenda excommunicantur, et si solvunt hoc faciunt ut non capiantur, vel ut non evitentur, sed non timore Dei; nec ut evitent periculum animarum suarum, et cum hac incredulitate non curant de absolute dicentes, quodo soluto debito amotum est peccatum, et quod indigente absolute, et sic dimittunt se stare excommunicatos totó tempe vie sue. FF fol. LIIII v.

⁵¹² Decimoctavo quod raro audiunt missam et divina officia raro etiam confitent et si veniunt ad confessionem hoc faciunt propter verecundiam, et ut non expellantur ab ecclesiis et nunquorum consitentur aliquod peccatum sicut opera virtutis et sanctitatis, licet sciantur publici peccatores. FF fol. LIIII v.

⁵¹³ XIX quod sacramentum confessionis ordinaverunt XII ebrii qui fuerunt causa quod occiderentur per mundum plures quorum XX mille persone. FF fol. LIIII v.

⁵¹⁴ XX quod sunt ydolatre. FF fol. LIIII v.

⁵¹⁵ XXI quod sunt peiores heretici quam arriani et quicunque alii qui contra legem Christi erraverunt. FF fol. LIIII v.

⁵¹⁶ Decimosecundo quod sacerdos quídam eiusdem gentis consecravit die quidam quicunque hóstias, quarum unam sumpsit, et alias tradit fratribus suis, et nescitur quid factum est de illis. FF fol. LIIII v.

⁵¹⁷ ROLÁN, Tomás González; SUÁREZ-SOMONTE, Pilar Saquero. *Op.cit.*, p. 24-25

Meyuhas Ginio entende que esses delitos atribuídos aos judeus conversos podem ser classificados em três categorias: na primeira, aqueles que conservam as práticas religiosas e o modo de vida judaico – ou seja, a circuncisão, a conservação das lâmpadas nas sinagogas, o respeito aos preceitos do sabá, em detrimento do repouso dominical; a segunda é relativa aos pecados daqueles que não observam as regras do culto católico – tais como a recusa do sacramento da Eucaristia, a negação da imortalidade da alma –; a terceira contempla os crimes perpetrados pelos conversos contra os cristãos – as expressões jocosas contra a Virgem Maria, as infrações às regras cristãs relativas à alimentação, os comportamentos dos conversos na Igreja, suas atitudes com relação à hóstia, o descaso com o culto católico, a questão do batismo e dos casamentos e, principalmente, o crime de idolatria.⁵¹⁸

As ações da *Sentencia-Estatuto* e as justificativas de Espina usurparam a prerrogativa divina de julgamento, estreitando a distância entre o tempo histórico e escatológico. As leis anteriores relativas à heresia que foram mobilizadas para defender os estatutos de pureza do sangue, das quais a *Sentencia-Estatuto* foi indiscutivelmente a primeira, proibiram os filhos e netos de hereges de ingressar no sacerdócio ou ocupar cargos eclesiásticos. O interdito que passou a incidir sobre duas gerações subsequentes justificava-se pelo medo de que os descendentes fossem influenciados pelas crenças do herege convicto.

O horizonte no qual os conversos poderiam encontrar a redenção social era cada vez mais postergado, chegando mesmo ao fim dos tempos. A busca da perfeição que Espina propunha e a prerrogativa divina de determinar a essência que a *Sentencia-Estatuto* defendia eram apenas alcançáveis dentro de uma comunidade cristã “pura”. Os excessos jurídicos e judiciais, associados a uma temporalidade escatológica, acabaram por engendrar um sistema probatório que os conversos dificilmente poderiam satisfazer. A ascendência judaica os marcou como incapazes de exercer plenamente uma posição de cristãos, mesmo depois da conversão. Ao fixar a importância da ascendência na *Sentencia-Estatuto*, Espina reforça dois elementos temporais: a cronologia escatológica como marco que define a constituição histórica da integração social perfeita dos conversos e, paradoxalmente, a impossibilidade histórica da mutabilidade pela conversão.

⁵¹⁸ GINIO, Alisa Meyuhas. *Op.cit.*, p. 116-117

Entretanto, o perigo não se encontra apenas nos conversos. Também os judeus são tratados como hereges. Conforme Ames, o processo de identificação do judaísmo como heresia sob a jurisdição inquisitorial deriva de três fatores: o primeiro, a perseguição aos conversos que judaizavam; segundo, as ações contra os judeus que nunca se converteram e que levavam conversos e cristãos a judaizarem e, por fim, os ataques contra a literatura rabínica.⁵¹⁹ Assim o explicita Alonso de Espina, ao afirmar que os judeus são hereges em sua própria fé:

Nota o mestre Alfonso Converso em seu livro *Das Batalhas de Deus*, capítulo 33, que os judeus estão divididos entre si em sua fé. Porque alguns se chamam fariseus e creem no Talmud. Outros se chamam caraitas e somente creem na Bíblia. Outros se chamam saduceus que não creem que as almas permaneçam depois da morte, nem creem na pena ou recompensa no outro mundo. Outros se chamam cutitas, porque viveram da terra de Cutha, e habitam em Samaria, e se converteram à lei dos judeus por medo aos leões, e estes se chamam samaritanos, a quem os judeus têm por hereges. Outros se chamam cabalistas, que creem em dez pessoas, que correspondem a dez números que há em Deus. Outros creem em dois sujeitos, a saber, mestre e discípulo, e se chamam metraton, que têm a Deus como seu mestre. Outros seguindo a Pitágoras, creem no trânsito da alma de um homem a outro, de uma mulher a outra mulher, de um homem a uma besta, ave ou serpente, peixe ou estrela, e lá permanecem. Outros creem que as almas existiram sempre, outros que somente desde o princípio do mundo, e outros que se fazem quando se engendra o corpo. Outros pensam que as almas estarão no outro mundo sem os restos do corpo, recebendo a glória de Deus. Outros creem que as almas comerão, beberão e terão filhos; comerão um peixe que se chama Leviatã, que lhes bastará para comer mil anos; comerão a fêmea deste peixe, posta em sal pelo Criador do mundo, durante dois mil anos, alguns deles creem que estarão ali sem alimento nem bebida, e sem unir-se com mulheres. Outros creem que não haverá ressurreição dos mortos. Outros que todos os homens ressuscitarão. Outros que somente ressuscitarão os filhos de Israel. Outros que também os justos dos gentios. Outros que morrerão depois da ressurreição. Outros creem que estarão no paraíso terreno, e outros no paraíso celestial. Uns creem que Deus nunca revelou aos profetas nem aos anjos o tempo da vinda do Messias, somente o nome. Outros que se o revelou aos profetas, mas que ainda não há chegado o tempo. Outros que passou o tempo, mas não veio, pelos pecados do povo. Outros que já veio e nasceu no tempo fixado, mas que não os veio a salvar. Outros que os veio a salvar, mas que não os salvou por seus pecados. Outros creem que não veio ainda. Alguns se creem perfeitos, e não creem nem em uns nem em outros. Alguns têm opiniões compostas das já expostas, e mescladas de distintas maneiras. Aberta e manifestamente têm opiniões contraditórias. Se fizeram cegos e desviados da verdade.⁵²⁰

⁵¹⁹ AMES, Christine Caldwell. *Medieval Heresies. Op.cit.*, p. 237-242

⁵²⁰ Tertia consideratio est de ideorum siversitate in sua fide et credentia. Notat enim magister Alfonsus conversus in libro Praeliorum Dei, capitulum XXXIII, ubi dicit quod iudei sunt inter se divisi in fide, quia aliqui eorum vocantur rabini et pharisei qui credunt Thalmud. Alii vocantur carryni qui solummodo credunt Bibliam. Alii vocantur saducei qui non credunt animas post mortem manere. Alii credunt quod anime manent post mortem, sed non credunt penam vel munerationem in alio mundo. Alii vocant cuthibini quia venerunt de terra quia dicitur cutha et habitaverunt in samaria et conversi sunt ad legem iudeorum metu leonum et aliqui istorum vocantur samaritani, quos alii iudei habent tanquam hereticos. Alii eorum vocantur mecubilini qui credunt in decem personis qui dicunt ipsi decem numeros qui sunt in deo. Alii credunt in duas substantias sicut magistrum et discipulum, quem vocant matraton, quod noiant

Conforme observamos, uma das justificativas aponta para o fato de os judeus serem hereges em sua própria fé e, por antonomásia, hereges da fé cristã. Dessa forma, encontram-se referências à “perfidia dos judeus” entre as heresias arroladas nos tratados anti-heréticos e, principalmente, em Alonso de Espina. Ames explica que boa parte do problema deriva do Talmud, o qual não fazia parte do Antigo Testamento e, portanto, era desconhecido dos cristãos. Era um texto exclusivamente judaico. A Ordem Mendicante, no século XIII, fez desse aspecto um tópico central de crítica, argumentando que os judeus não viviam de acordo com a Bíblia, mas de acordo com o Talmud.⁵²¹

Na vanguarda dessa ofensiva havia judeus que tinham se convertido ao cristianismo. Eles tinham acesso aos textos talmúdicos, o que resultava em discussões e posições multifacetadas. Uma das contendas em torno do Talmud ressaltava seus conteúdos heréticos e blasfemos. Nele haveria invectivas blasfemas contra Cristo e a Virgem Maria, consideradas impedimentos para a conversão dos judeus ao cristianismo. Mas, em outra direção, a questão do Talmud também servia para assinalar a rejeição dos conversos ao judaísmo – vale ressaltar que a matriz religiosa do judaísmo é protegida pela tradição religiosa da Igreja, com base no Pentateuco – e representava uma ideia de tolerância. Desta maneira, entendia-se que os judeus ignoravam a Lei Mosaica e

deum sicut suus magister. Alii credunt translationem animarum de uno homine in alterum, de femina in feminam, et de ciro in bestiam, avem, vel serpentem, piscem vel stellam, vel aliquam feram quod remansit in eis, ex opinionibus aficeris et pitagore. Alii credunt quod anime semper fuerunt. Alii sunt qui dicunt quod anime create fuerunt ab initio mundi. Alii dicunt quod solunt creantur quam generantur corpa eorum. Alii dicunt quod anime erunt in alio mundo ex poliate ab omni corpore recipiendo gloriam Dei. Alii dicunt quod erunt ubi anime cum corpibus. Alii eorum credunt quod comedent et bibent, et facient filios et comedent omnes unum piscem qui dicuntur quod leviathan. Et aliquid dicunt quod habebunt fatis ad comedendum in illo pisce per spacium duorum milium annorum, et quod comedentur feminam huius leviathan qui est in sale posita pro eis a creatione mundi, et quod bibent vinum quidam servatum in suis vuis etiam a creatione mundi. Alii eorum credunt quod erunt ibi fine cibo et potum et fine coniunctione cum mulieribus. Alii credunt resurrectionem mortuorum nunquam futuram. Alii eorum credunt quod omnes homines resurgent. Alii credunt quod solum resurgent filii israel. Alii dicunt quod solum illi qui fuerunt iusti de israhel. Alii credunt quod etiam iusti aliarum gentium resurgent. Alii eorum credunt quod post resurrectionem sint iterum morituri. Alii credunt quod post resurrectionem nunquam amplius morentur. Alii eorum credunt quod post resurrectionem erunt in Paradiso terrestri, Alii credunt quod erunt in paradiso celesti. Alii credunt quod nunquam deus revelavit prophetae nec angelis tempus adventus messie sicut solum momen suum. Alii eorum credunt quod revelavit prophetae sed adhuc non accessit tempus eius. Alii eorum credunt quod iam tempus suum transivit sed non venit propter peccatum suum. Alii credunt quod iam venit et fuit natus temper signato, sed quod non venit ad savandum eos. Alii credunt quod venit ad salvandum eos sed non salvavit eos propter peccata eorum, et quod sicut non salvavit eos sic nec salvavit alios. Alii eorum credunt et dicunt quod nunquam adhuc natus est. Alii eorum se reputant prophetas et non credunt unum nec alterum. Alii eorum credunt opiniones compositas ex predictae quod diversimode sunt mixte et prophetas nomes contradictiones opinionum inter eos apparet manifeste quod sunt facti ceci et devii a via veritatae. FF fol. LXXIX v. e LXXX r. [tradução nossa]

⁵²¹ AMES, Christine Caldwell. *Medieval Heresies. Op.cit.*, p. 237-242

abraçavam proposições diferentes. As várias acusações de heresia ao judaísmo podem ter sido usadas para justificar os ataques da Igreja ao Talmud. São esses os elementos que levaram o papa Clemente VI, em 1267, a emitir a bula *Turbato Corde*, dirigida a frades dominicanos e franciscanos, sobre atos heréticos decorrentes de tentativas de judeus em converter cristãos. O papa indicava que os frades poderiam ser transformados em inquisidores para lidar com suspeitas de heresia. Pessoas da fé e crença cristãs que haviam se convertido ao judaísmo eram, segundo o decreto, consideradas heréticas.

Aos amados filhos e irmãos das Ordens dos Pregadores e Menores, agora e no futuro, em suplência da autoridade da Sé Apostólica à Inquisição da depravação herética, da salvação e da bênção apostólica. Com um coração perturbado, aprendemos e relatamos que vários cristãos, renunciando à verdade da fé católica, converteram-se culposamente para o rito judaico. Isto é, de fato, ainda mais deplorável, porque, portanto, o abençoado nome de Cristo é blasfemado familiarmente com alguma hostilidade. Uma vez que devemos superar com medidas apropriadas e rapidamente esta detestável praga, que como aprendemos, cresce não sem subversão dessa fé, nós mandamos por cartas apostólicas a todos vocês, depois de investigar a verdade com fé e prontidão, entre cristãos e até mesmo entre os judeus, para prosseguir, dentro dos limites dados pela Sé Apostólica, para investigar os hereges contra os cristãos, consideram-no culpado deste pecado como se fossem hereges; e até mesmo punir com penas apropriadas os judeus que já induziram os cristãos de ambos os sexos ao rito execrável ou estão no processo de fazê-lo; forçando oponentes por censura eclesiástica, sem recurso, e envolvendo, se necessário, o poder secular. Dado em Viterbo, o sexto dia dos calendários de julho, o terceiro ano.⁵²²

A classificação do Talmud como literatura herética ajudou a deteriorar a imagem dos judeus aos olhos cristãos e provocou fortes consequências negativas relativamente à autonomia cultural das comunidades judaicas. No mesmo sentido, também pode ser entendido como semente da censura cristã, que floresceria e se desenvolveria em períodos posteriores. Na *Fortalitium Fidei*, Espina discursa sobre a necessidade de implementar contra os judeus um sistema inquisitorial planejado para a batalha contra a

⁵²² Dilectis filiis fratribus Predicatorum et Minorum ordinum inquisitoribus heretice pravitate auctoritate sedis apostolice deputatis, aut in posterum deputandis, salutem et apostolicam benedictionem. Turbato corde audivimus et narramus quod quamplurimi Christiani veritatem Catholicae fidei abnegantes se ad ritum Judaicum damnabiliter transtulerunt; quod tanto magis reprobum fore dignoscitur, quanto ex nomen hoc Christi sanctissimum quadam familiari hostilitate securius blasphematur. Cum autem huic pesti damnabili, que, sicut accepimus, non sine subversione predictae fidei nimis excrescit, congruis et festinis deceat remediis obviari: universitati vestre per apostolica scripta mandamus, quatenus infra terminos vobis ad inquirendum contra hereticos auctoritate sedis apostolice designatos super premissis tam per Christianos, quam etiam per Judeos inquisita diligenter et solícite veritate, contra Christianos, quos talia inveneritis commississe tamquam contra hereticos procedatis: Judeos autem, qui Christianos utriusque sexus ad eorum ritum execrabile hactenus induxerunt; aut inveneritis de cetero inducentes pena debita puniatis; contradictores per censuram ecclesiasticam, appellatione postposita, compescendo, invocato ad hoc, si opus fuerit, auxilio brachii secularis. Datum Viterbi, VI kal. augusti, anno tertio. Disponível em: <http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait268771/> Acesso em: 23/mar/2019.

heresia dentro do cristianismo. Como nos julgamentos da futura Inquisição, a acusação, os testemunhos, a prova e as conclusões estavam nas mãos dos clérigos, enquanto a execução do veredicto era deixada às autoridades seculares.

O escolha papal dos frades como inquisidores era altamente significativa . A *Turbato corde* representou outro marco para o papado porque os poderes atribuídos a tais inquisidores muitas vezes tinham o objetivo declarado de minar a proteção jurídica aos judeus, a qual transformou-se em fonte contínua de tensão entre papas, bispos, imperadores e reis. Assim, depois da *Turbato corde*, a antiga ideia de proteção e a nova ideia de investigação passaram a conviver, se por um lado os papas aconselhavam os poderes temporais a proteger os judeus, por outro não podiam obrigá-los a isso. A ambiguidade criada representou uma série de dificuldades jurisdicionais para os judeus e conversos, tal como verificado na rebelião de Toledo. Entre as dificuldades jurisdicionais vale ressaltar um exemplo da própria *Fortalitium Fidei*:

Não se permite aos judeus ter entre os cristãos cargos públicos, para que não tenham ocasião de os utilizar mal. Comete sacrilégio quem lhes permite desempenhar tais cargos. Se o judeu recebeu o cargo, se lhe deve negar o trato com os cristãos até que tudo que recebeu pelo cargo se aplique por providência da diocese para ajuda dos pobres, e o demita de seu cargo. ⁵²³

Conforme Ames destaca, o status de herege dos conversos que retornavam ao judaísmo era, também, um problema dos judeus. O termo "limite" em referência aos judeus é complexo. Os judeus estavam fora da fé cristã, mas, ao mesmo tempo, viviam na sociedade cristã. Como os hereges, os judeus estavam presentes na sociedade cristã, mas, ao contrário deles, não eram percebidos como parte do corpo da fé. Esses dois grupos representam dois tipos diferentes de limites, que requeriam diferentes medidas da autoridade cristã. No cotidiano, porém, esses grupos não eram vistos como completamente distintos, e as atitudes em relação a cada um deles foi unificada. Deste modo, a campanha intensiva contra as seitas heréticas iniciada no século XIII levou à construção de barreiras mais definidas entre cristãos e judeus. Além disso, os judeus figuram no mundo cristão em dois níveis - físico e teológico – sem serem totalmente congruentes. O nível teológico (ou hermenêutico) forma parte da imaginação e do

⁵²³ Undecimum est quod non permittuntur inter christianos habere officia publica ne occasionem habeant seviendi, et sacrilegium committit quia eos talia officia publice agere permittit. Ibidem qudo si iudeus talia officia recepit debet ei denegari christianorum comio (?) donec quicumque accipit rome (?) officii secundum previdentiam dyocesani convertatur in usus pauperum et ipse officium dimittat. FF fol. CLXXVIII r. [tradução nossa]

pensamento cristãos; o judeu compõe a cosmovisão cristã como uma entidade com características invariáveis, e tal percepção também dita a atitude em relação aos judeus com os quais se convive no cotidiano. Mas, mesmo ausentes do dia-a-dia, configuram o imaginário cristão do “outro”. Limite e imaginário são chaves para decifrar o código das relações entre cristãos e judeus naquele cenário.

Via de regra, os judeus constituíam a única minoria cuja existência era permitida na sociedade cristã. Eles viveram em todo o Ocidente cristão em um estado de relativa tolerância, inspirado tanto por um preceito teológico cristão fundamental (conforme formulado por Santo Agostinho) quanto pelo compreensível desejo das autoridades de manter a lei e a ordem. Esse estado e estabilidade foram interrompidos por surtos esporádicos de intolerância, que em casos extremos assumiram a forma de ataques violentos, numa espécie de pêndulo perpétuo que cada vez mais pendia para o rechaço. A necessidade de marcar limites tornou-se premente, tendo em vista a proximidade física, social e cultural entre os dois grupos. Quanto mais se adensava o conceito de solidariedade no mundo cristão, pior era o tratamento dispensado dos judeus. A necessidade urgente de delinear limites claros, que circunscrevessem os princípios de pertencimento e prevenissem as misturas entre os grupos, está na base do principal motivo que leva à rebelião de Toledo de 1449, com sua legislação subsequente e, fundamentalmente, à *Fortalitium Fidei*, de Alonso de Espina. Considerando que a criação das fronteiras era uma necessidade essencial para ambas as partes - cristãos e judeus - e se destinava a preservar as identidades, foram frequentes as restrições impostas aos judeus em vários aspectos da vida, transformando a cristandade em "sociedade perseguidora".

Como referido, a norma social de exclusão dos conversos encontra sua expressão na *Sentencia-Estatuto* promulgada pelos rebeldes toledanos em 1449, cujo objetivo era estabelecer uma separação entre os cristãos-velhos e cristãos-novos. É necessário analisar os Estatutos em conjunto com as ações de Álvaro de Luna. Este apoiava uma política de fortalecimento do poder régio por meio de suas relações com os judeus conversos. Para os rebeldes toledanos, Álvaro de Luna concedia os ofícios da cidade aos infiéis e hereges. Esse contexto nos permite compreender de maneira mais complexa e abrangente a *Fortalitium Fidei*. Percebe-se que Espina conhecia o texto da *Sentencia-Estatuto* estabelecida com a intenção de proteger os cristãos do suposto objetivo dos judeus conversos de minar a sociedade cristã, por meio do acesso a cargos e funções públicas. Um paralelo que podemos destacar entre a *Sentencia* e a *Fortalitium*

Fidei é a acusação que atribuía a realização de práticas mágicas aos conversos. Espina afirma que uma testemunha chamada Alvaro Fernández, cristão-velho, havia lhe dito que

Ele conhecia tantas pessoas do "povo" que preferia confiar em um sarraceno que jurasse sua fé do que em um converso que jurasse sobre o santo evangelho de Deus. Que os melhores não valiam uma tripa e que a maioria deles eram conjuradores, adeptos de tudo o que é ruim, alucinados, e que eles estavam imersos em todos os tipos de práticas mágicas.⁵²⁴

Essa acusação tornou-se rotineira. Conforme vimos anteriormente, a principal acusação contra Álvaro de Luna foi de feitiçaria e tirania. Certamente, a difusão desse tipo de acusação era facilitada pela crença de que somente por meio da magia, conversos e judeus podiam alcançar o sucesso que de fato tinham em suas atividades e na capacidade de amealhar riquezas. Deve-se destacar que a Igreja não considerava que práticas mágicas configurassem heresia de um grupo particular. Espina, mesmo nas 22 acusações arroladas, não destaca o crime de feitiçaria, mas acentua a necessidade de suspeitar dos conversos como praticantes de magia e como gente sem fé. Há, portanto, uma tendência a crer na realização de um pacto entre o diabo e os judeus, tal como acreditava o próprio Espina -, que alimenta a percepção da presença de um elemento “estranho” e “disruptor” dentro da sociedade, que se estabelece em segredo, constituindo ameaça. Tudo isso concorre para justificar a perseguição aos judeus.

Os motivos da conversão eram muito variados. Certamente, havia os convertidos pela força – e que permaneceram judeus em segredo, continuando suas práticas e costumes religiosos, no todo ou em parte. Muitos continuaram residindo nos guetos judaicos. No outro extremo há aqueles que se converteram e abraçaram uma fé fervorosa, inclusive, perseguindo judeus. Alonso de Espina desprezava os conversos por terem se convertido, não por convicção da verdade do Evangelho de Cristo, mas por medo do suplício. Para ele, era mais fácil contornar o problema das conversões forçadas e justificar a acusação de heresia contra os conversos pela falta de sinceridade da conversão e por sua "obstinação judaica". O fato dos conversos serem de origem judaica já constituía um perigo para a cristandade.

⁵²⁴ Dixit etiam predictus testis quod tantum cognoscebat de predicta gentem quod plus crederet uni sarraceno quia iuraret sibi in lege sua quorum uni converso quia iuraret sibi super sancta dei evangelia et quod boni inter eos sunt pauci et per maiori parte sunt augures, sortientes, creditores malarum rerum, somnatores intro missi in omnibus aliis artibus. FF fol. LVr. [tradução nossa]

Alonso de Espina pregava contra os delitos religiosos dos conversos, a fim de conciliar seu público, e depois seus leitores, descrevendo as imensas vantagens financeiras e sociais das quais os conversos desfrutavam, e destacando que a conversão deles não passava de farsa. A ação de Espina embasa o estabelecimento de um tribunal da Inquisição em Castela – que fará parte da política dos Reis Católicos, mais à frente. As heresias elencadas por Alonso de Espina foram institucionalmente redimensionadas pelas mãos de Isabel e Fernando.

Álvaro Pais e Alonso de Espina, apesar de escreverem sobre heresias em contextos diferentes, elaboram obras que formulam pontos de convergência que merecem ser ressaltados. Para ambos os autores, a heresia é um pecado, não o status atribuído ao pecador pelo tribunal eclesiástico que o condena. Os efeitos de um pecado se manifestam imediatamente no pecador. A primeira e principal consequência da heresia é a separação do pecador da verdadeira fé e da unidade da Igreja, baseada na *unitas fidei*. O desvio da verdadeira fé não decorre de um julgamento; este apenas reconhece o ocorrido. As consequências do pecado da heresia fazem-se presentes e são efetivas no exato momento em que o pecado é cometido. Em virtude de sua gravidade, a heresia tem que ser formalmente reconhecida, e assim seus efeitos legais devem seguir a condenação formal do herege. Este, no entanto, não deriva sua condição da condenação, a qual apenas confirma a mudança. Sua função é reconhecer um fato já existente e, como esse fato é pecado, produz efeitos imediatos. Em outras palavras, a natureza do juízo do herege é declaratória, não constitutiva. O herege desvia-se da fé e, portanto, da comunhão da Igreja por causa de seu pecado e não porque uma sentença o declara. A separação da Igreja já havia ocorrido com o pecado. Heresia é separação.

Conforme observamos, na perspectiva conceitual de Álvaro Pais, a heresia separa o herege da *unitas ecclesiae*. No momento que o herege não participa da comunhão com a Igreja, ele está fora dela. Há aqui uma justaposição entre heresia e cisma, porque ambas produzem os mesmos efeitos. A heresia e o cisma mancham e corrompem a própria base da fé. Torna-se particularmente interessante o uso do verbo '*corrumpunt*' pelo autor. O motivo não é apenas estilístico. "*Corrumpunt*" descreve o processo que leva da heresia ao cisma. '*Corrumpere*' é o desenvolvimento de '*maculare*'. Ao contrário de outros vícios que mancham a alma do homem, mas que o mantêm em

comunhão com a Igreja, a heresia e o cisma mancham o pecador e violam a unidade da Igreja. O pecado da heresia ‘*maculat*’ o pecador, ‘*corrumpet*’ a sua comunhão com a Igreja e, em última análise, ‘*violat*’ a própria unidade da própria Igreja. A distinção entre heresia e cisma é muito sutil. Enquanto a heresia requer uma ‘*dispositio*’, um elemento mental, o cisma é somente um *habitus*, uma forma de conduta. *Hereticus* é quem erra, quem se desvia da fé da Igreja. Tal desvio pode ocorrer diretamente da Igreja (no caso que *devians* é *scismaticus*), ou pode se originar na divergência da fé (e então o *errans* é *hereticus*). Heresia e cisma, diz Pais, são ‘*gradus*’: diferentes intensidades, diferentes graus de uma mesma coisa – a separação da Igreja.

É por meio dessa explicação de heresia e cisma que devemos analisar a relação entre heresia e jurisdição em Álvaro Pais. Para ele, a *iurisdictio* é a expressão e a medida de toda autoridade. A autoridade do governante repousa sobre sua função de *iudex*, e era no contexto jurisdicional que o exercício da autoridade encontrava sua justificação. Ao considerar Deus como supremo juiz, julgar era algo de divino. Quanto mais altos os poderes do *iudex*, mais este se assemelhava ao juiz divino. *Iurisdictio* não somente expressa autoridade, mas também é sua medida, pois define o *status* da *persona* que a exerce. Ela pressupõe uma hierarquia entre os poderes, que eram exercidos pelo superior em relação ao inferior. Como vimos em Álvaro Pais, há o princípio que repousa no Direito Canônico de que um *inferior* não pode julgar um *superior*. Este é o corolário da relação *maioritas/minoritas*.

A tensão entre indignidade ética e o status legal ocorre quando se desfruta de uma posição da qual a cabeça política é considerada indigna, como é o caso de Ludovico da Baviera, *rex indignus*. Para Álvaro Pais, a imoralidade no imperador torna-se estruturalmente intolerável porque a *maioritas* da qual sua *iurisdictio* deriva é tanto ética quanto legal. Não sendo *iustus* (e assim estando fora do *ius*) não pode fazer justiça (*ius-dicere*). Pais considera a heresia o maior e mais importante caso de *indignitas*. A *indignitas* de Ludovico é, ao mesmo tempo, moral e legal – indigno e inapto. Na perspectiva legal, ele não deve desfrutar de qualquer *iurisdictio*, pois não pode ser maior que qualquer cristão fiel. Em uma perspectiva moral, ele não pode distribuir justiça, porque não é *iustus*. Ludovico, portanto, não era *dignus* de *ius dicere*.

A reprovação moral de Álvaro Pais contra a heresia é tal que deve implicar na condenação legal do imperador. Sendo indigno, nenhum herege pode ser chamado para qualquer dignidade. A tensão entre as duas esferas, mais ainda, ressurgiu se a reprovação moral se arrasta em um estágio posterior, quando alguém se torna herético enquanto já

está desfrutando de uma *dignitas*, como é o caso de Ludovico. A ‘reação’ de Álvaro Pais é precisa: a *indignitas* de Ludovico o torna indigno de seu estado (*status*), e este deve ser privado de seu *oficium*. Desta maneira, ele até poderia permanecer formalmente investido do *oficium* de imperador, mas não deveria mais usufruí-lo. Uma vez que caiu em heresia, a lógica compele a considerar o imperador *ipso facto* privado de sua *dignitas*. Para Pais, a heresia era o fator desencadeador de sua deposição. É este fato – religioso e legal – que aniquila sua *dignitas* e conseqüentemente o priva de qualquer *iurisdictio*. Pela heresia, e no exato momento em que ela ocorre, o imperador é *ipso facto* despojado de sua dignidade, e, por isso, de sua *iurisdictio*.

Com relação a Alonso de Espina o foco recai sobre a questão da heresia judaizante. Na sua visão, existiam três grupos de judeus em Castela, no séc. XV: aqueles que continuaram praticando abertamente o judaísmo; aqueles que se converteram e permaneceram cristãos e, por fim, aqueles que se converteram, mas, privadamente, renunciavam a seus batismos e secretamente mantinham sua aderência ao judaísmo. Embora seja difícil determinar exatamente quando e por que a posição social e religiosa dos conversos na sociedade se deteriorou, vimos que foi o resultado de uma série de eventos de meados do século XV que começaram a defini-los como estranhos na sociedade castelhana. Aqueles que se consideravam cristãos-velhos cada vez mais viam os conversos como fundamentalmente diferentes e se referiam a eles depreciativamente como cristãos-novos. Os cristãos-velhos projetavam seus ataques particularmente dirigidos a conversos de elite, especialmente quando o rei Juan II confiava nesse grupo para implementar medidas impopulares, como seus esforços para aumentar os impostos para financiar a guerra com Granada. Em 1448, quando o rei recorreu ao seu poderoso conselheiro converso e favorito, Álvaro de Luna, para supervisionar a coleta de um milhão de maravedís na cidade de Toledo para a guerra da Andaluzia, os líderes e habitantes da cidade revoltaram-se. Pedro Sarmiento liderou a acusação contra o cobrador de impostos nomeado por Luna, Alonso Cota. No rescaldo dos conflitos de 1449 em Toledo, o Concelho da cidade implementou novas ordenanças de *limpieza de sangre* para excluir conversos dos cargos proeminentes e lucrativos.

É nesse contexto que devemos analisar a obra de Espina. Para ele, os conversos não são mais que cripto judeus que merecem as mais cruéis penas, pois cometem o pior tipo de heresia: a apostasia da fé, judaizando. Estes se mimetizariam com o rebanho de Deus por meio de uma falsa conversão, solapando os fundamentos da cristandade de dentro para fora. Espina acreditava que os judeus convertidos ao cristianismo levavam

vidas duplas, conformando-se à cultura cristã dominante em público, mas reafirmando sua fé judaica e seus laços de parentesco em particular. Em algumas casas, genuínos conversos que abraçaram o cristianismo plenamente poderiam ser encontrados vivendo ao lado de outros que estavam secretamente ou abertamente revertendo à prática do judaísmo. Tentativas inadequadas para a completa assimilação de conversos na Igreja Católica após seu batismo, bem como a pressão colocada sobre os convertidos pelos rabinos para denunciar os ensinamentos cristãos, podem explicar até que ponto muitos permaneceram fora do rebanho de sua nova fé. Não é de surpreender que essa mistura de lealdades e crenças resultasse em confusas identidades religiosas entre os cristãos-novos, acompanhadas de agudo ceticismo por parte dos cristãos-velhos, notadamente Espina, cuja percepção comum era que "uma vez judeu, sempre judeu".

Aos olhos de Espina, um converso revelava contínua adesão às suas antigas raízes religiosas através de hábitos sociais, culturais e alimentares, como a guarda do sábado, a fala e a leitura em hebraico, a prática contínua de cerimônias judaicas dentro da família, comer pão sem fermento e recusar-se a comer carne de porco. Era uma evidência dessa natureza, em vez da rejeição explícita dos judeus convertidos à doutrina cristã, que suscitava suspeitas de suas tendências heréticas. Essas intervenções controversas destacaram a necessidade de encontrar uma solução para a posição ascendente de conversos na sociedade, responsável por gerar considerável tensão entre as religiões, manifestada em episódios contínuos de perseguição de convertidos por motivos raciais e religiosos, juntamente com a marginalização dos conversos. Três estratégias foram adotadas para lidar com o desafio que os cristãos-novos representavam para a sociedade cristã: 1. o estabelecimento do código de *limpieza de sangre* (pureza de sangue), 2. a fundação da Inquisição para combater a heresia conversa, e 3. a expulsão de todas as influências judaicas do reino. As propostas de Alonso de Espina serviram como modelo para a política da Inquisição Espanhola. Essa série de estratégias adotadas na segunda metade do século XV para enfrentar o desafio da heresia conversa pode ser considerada inicialmente "bem-sucedida" para afastar qualquer risco potencial de corromper a sociedade cristã.

Tanto em Álvaro Pais, como em Alonso de Espina, percebemos que o nexos causal das heresias por eles arrolada parte de problemas políticos específicos enfrentados por ambos. Embora se utilizem de argumentos teológicos extraídos dos Evangelhos, do Direito Canônico, etc, ainda assim, sua argumentação supera a esfera religiosa/filosófica e abarca o mundo social e político. Suas obras são uma resposta aos

problemas enfrentados, que os levou a munirem-se, discursivamente, com aquilo que consideraram, a seu tempo, a arma mais eficaz para alcançar seus objetivos.

CONCLUSÃO

Retornemos ao início: “a heresia nasce com a igreja”. Tal como destaca Roger Caillois, “toda concepción religiosa del mundo implica la distinción entre lo sagrado y lo profano”,⁵²⁵ e, nesse sentido, o estudo da história da Igreja e de sua ortodoxia requer que se considere sua contraparte, a heresia. À medida que a Igreja se fortalece e cresce em poder, também seus inimigos se fortalecem e crescem em poder. Mas não é possível propor uma definição estável sobre esses inimigos, pois eles se modificam ao sabor das épocas e das circunstâncias. Portanto, definir a heresia como aquilo que se opõe à ortodoxia não é operativo para a História, uma vez que não se consegue apreender o sentido histórico do conceito. Para explicar a heresia devemos estudá-la em estreita vinculação com a história do poder. São justamente os choques, conflitos, e dissonâncias entre grupos poderosos que levam ao surgimento da heresia.

Embora o termo heresia seja amplamente utilizado pelos historiadores, frequentemente se fica com a sensação de que o conteúdo não é claro, ou, até mesmo, de que não haveria necessidade de explicitá-lo, uma vez que se trataria de conceito suficientemente conhecido. Embora haja uma série de reflexões sobre o conceito teológico da heresia, e se reflita muito a respeito, quando se considera a heresia como imagem de ordem política, o conceito é difuso e tende a remeter para o campo da Teologia. O alcance heurístico do conceito de heresia, notadamente em seu aspecto sociológico e histórico, parte de uma indefinição relativa. A rigor, nem os próprios teólogos medievais conseguiam definir heresia de forma fechada, até porque a indefinição conceitual desempenhava papel de fundamental importância na economia do pensamento religioso/político medieval. Mas, para além da conceituação teológica de heresia devemos, também, definir o que é o significado histórico de heresia, e então responder à pergunta: o que é a heresia?

A noção de heresia está recheada de ambiguidades e desafios para o historiador, entre eles a consolidação de um quadro de referência intelectual, constituído por um sistema de oposições binárias (ortodoxia/heterodoxia; vício/virtude; erro/obediência; pecado/observância; etc), que tampouco esclarecem suas especificidades no tempo e no espaço.

⁵²⁵ CAILLOIS, Roger. *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1942, p.9

Observe-se, de início, que mesmo em seu significado histórico e sociológico, o conteúdo da noção de heresia, tal como é empregado pela historiografia, não está de modo algum em desacordo com a valorização da historicidade do conceito, muito embora se afaste bastante do que tentamos propor com esta tese. Tradicionalmente, em termos da História define-se a heresia como sendo

nada mais [...] do que aquilo que a autoridade eclesiástica define como tal. A própria noção de heresia (etimologicamente “escolha”) só adquire sentido na medida em que a Igreja se transforma em uma instituição preocupada em fixar uma doutrina que fundamenta sua organização e seu domínio sobre a sociedade.⁵²⁶

Essa noção de heresia, por um lado desloca-a da história ao dar-lhe uma explicação ontológica – “a heresia não existe em si” – e filosófica/teológica – “escolha”. A tentativa de dar ao conceito um alcance histórico está em definir que a heresia “só adquire sentido na medida em que a Igreja se transforma em uma **instituição**”. A palavra-chave dessas análises é “instituição”. Parte-se dos cânones tradicionais da História das Instituições que defende que os ‘verdadeiros’ significados históricos dos conceitos são estabelecidos pelas instituições das quais emana ‘o poder’. Essa explicação historiográfica da noção de heresia e do uso que se faz dela circunscreve o conceito a uma história que entende as instituições de maneira anacrônica, desprezando o estudo de manifestações e ações que não sejam originadas das instâncias do poder que ela concebe como superestrutura institucional.

O sentido de heresia é teologicamente compósito. Ele reúne várias significações que, tomadas isoladamente são equívocas, e que se tomadas em conjunto oferecem uma coerência hipotética. A noção de heresia remete, antes de tudo, à ideia de ‘verdade’. Conforme Irineu, os hereges corromperiam as escrituras ao rejeitarem a verdade e apresentarem discursos mentirosos com a aparência de verdade.⁵²⁷ Já Isidoro partirá da

⁵²⁶ BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 222.

⁵²⁷ “Alguns, ao rejeitar a verdade, apresentam discursos mentirosos e genealogias sem fim, as quais favorecem mais as discussões do que a construção do edifício de Deus que se realiza na fé – no dizer do Apóstolo – e, por astuta aparência de verdade, seduzem a mente dos inexpertos e escravizam-nos, falsificando as palavras do Senhor, tornando-se maus intérpretes do que foi corretamente expresso. Sob pretexto de gnose afastam muitos daqueles que criou e pôs em ordem este universo, como se pudessem apresentar alguma coisa mais elevada e maior que o Deus que fez o céu e a terra e tudo o que eles encerram. Ardilosamente, pela arte das palavras, induzem os mais simples a pesquisas e, omitindo até as aparências da verdade, levam-nos à ruína, tornando-se ímpios e blasfemos contra o seu Criador, os que são incapazes de discernir o falso do verdadeiro. O erro, com efeito, não se mostra tal como é para não ficar evidente ao ser descoberto. Adornando-se fraudulentamente de plausibilidade, apresenta-se diante

análise etimológica do vocábulo grego (αἵρεσις/haíresis) que significa eleição, escolha.⁵²⁸ Em Álvaro Pais a heresia vincula-se à contumácia: “quando com o durar do tempo o cismático se agarra pertinazmente à sua seita, chama-se heresia”.⁵²⁹ Em Espina, a noção de heresia atrela-se à concepção de cegueira e ignorância.

Todavia, os monstros das heresias não estão totalmente extintos, de fato, se esforçam por brotar, na verdade, as heresias nascem, novamente, em solo nomeadamente cristão. E mesmo que não fosse pública, ainda assim, em pequenas reuniões, espalham venenos e confabulam como morcegos durante a noite, fugindo da luz, porque aos olhos obscuros a luz é odiosa. E os hereges não têm somente os olhos obscuros, mas são cegos, porque é o que demonstram em virtude da fé. Em verdade, a fé é a luz divina que ilumina a alma. E a fé dispõe, pois, a alma, para a luz da suma verdade, e por meio dela, que é a suma verdade, faz aderir a ela firmemente e que pode certamente ser demonstrado pela razão. Consta, de fato, que, em qualquer caso, quando uma virtude se introduz em algum agente e não se fixa naquele paciente que a recebe, carece de sua ação natural e finalidade própria. Assim como o sol reflete seu raio sobre a água corrente, e não sobre a água parada, para que, no rio no qual repouse, o raio não se fixe. Pois neste caso a ação do raio carece de fim próprio, não é dele, mas da água: o fim é de fazer com que a água afine e de retirar dela as partes sutis, para transmutá-la em vapor, fazendo-a evolar-se. De onde é manifesto que o repouso dispõe para a iluminação nessa questão, segundo o filósofo no livro sétimo da física, o homem é sábio e inteligente quando a alma repousa. Por conseguinte, a fé fortalece a alma em Deus e faz com que nele repouse, e dispõe a alma para a eterna iluminação. E esta é a razão porquê os hereges estão completamente privados da luz da fé e não merecem ser iluminados por Deus, porque nenhum crê firmemente, e se voltam contra a fé, visto que carecem da disposição para a luz da fé. Assim como o apóstolo, no livro de Efésios IV, aqueles que possuem o intelecto obscurecido pelas trevas porque, assim como os olhos não podem ver sem luz, assim também a inteligência nada pode compreender sem a luz da fé, a qual carecem aos hereges.⁵³⁰

dos mais ignorantes e, justamente por esta aparência exterior – é até ridículo dizê-lo – como mais verdadeiro do que a própria verdade”. In: Irinineu. *Op.cit.* p. 29

⁵²⁸ Isidoro. *Op.cit.*, p. 679-681.

⁵²⁹ EPI, vol. 3, p. 205.

⁵³⁰ Non tamen sic omnino extincta sunt heresum monstra, quin repullulare conentur, ac etiam nove hereses oriantur in aliquibus solo nomine christianis. Qui et si non publice, in conventivulis tamen suis venenum effundentes de illis confabulantur quasi vespertiliones et noctue lucem fugientes, quia oculis egris odiosa est lux. Et non solum óculos egros habent heretici, sed ceci sunt, quod ostenditur ex fidei effectū. Est enim fides divinus radius animam ilustrans. Disponit enim animam ad lumen summe veritatis, ex eo quod summe veritati eam stabiliter inhaerere facit quod quidem potest ratione ostendi. Constat enim quod quandocumque aliqua virtus quae influit in aliquo agente et quiete non infigitur in recipiente, caret ibi sua naturali operatione et suo debito fine. Sicut patet in radio solis super aquam currentem, et non quiescet ut in flumine in quo quia radius quiete non figitur actio eius caret debito qui quidem finis est aquam debito fine, qui quidem finis est aquam subtiliare, et ex ea partes subtiles attrahere et in vaporem mutare et sursum elevare. Ex quo manifestum est, quod quies disponit ad illuminationem rei, secundum enim philosophum septimo phisicorum, homo sit sapiens et intelligit cum anima quiescit. Cum igitur fides animam in deo stabiliat eam in ipso quietet ipsam disponit ad eternam illuminationem. Et haec est ratio quare heretici sunt totaliter ceci nec a deo merentur illuminari quia nihil stabiliter credunt et se ab uno opposito in aliud vertunt cum careant fidei lumine disponente. Iuxta illud apostoli ad ephesius IV tenebris obscuratum habentes intellectum quia sicut oculus non potest videre sine luce sic intellectus nihil potest capere credibilium sine fidei lumine qua carent heretici. FF fol. XLVIII v. [tradução nossa]

Todos esses significados, só farão sentido historicamente, se entendermos que a noção de heresia remete, antes de tudo – e valha a redundância -, à ideia de uma posição conceitual no tempo. O conceito sofre e opera deslocamentos, modificando-se conforme a necessidade dos que se servem dele. Seu significado passado é apropriado e modificado pelo presente.

Estas noções são ressignificadas, ganhando uma nova vida. Tal processo de constituição de sentidos somente é perceptível quando se analisam os contextos em que elas se realizam. É o contexto (a marca espaço/temporal) que determinará a significação histórica do conceito de heresia. A heresia é, então, a expressão política e social de uma determinada época, muito além de ser uma heterodoxia – e, neste sentido, nos atemos unicamente à sua expressão metafísica e teológica – ela representa a ruptura da ordem social e política.⁵³¹ A linguagem do discurso heresiológico é essencialmente teológica/política, e uma das formas de materialização da ação política; um ato discursivo baseado em uma concepção política e religiosa. É por meio da heresia que se constrói a ortodoxia, e, ao mesmo tempo, é por meio da ortodoxia que surgem as heresias, numa relação de retroalimentação. Os dois elementos são indissociáveis, assim como, esperamos ter conseguido mostrar que o conceito de heresia é inseparável da linguagem política e social da época em que foi proferida.

Tal é o panorama oferecido pelos embates políticos e a linguagem utilizada pelos sujeitos históricos que viveram os conflitos que detalhamos. Se a heresia correspondesse unicamente a uma concepção teológica e filosófica, ela dificilmente propiciaria os resultados que observamos na formulação de vários discursos políticos de legitimação do poder, como nas disputas entre Ludovico da Baviera e João XXII, ou na questão dos conversos no reinado de Juan II, em Castela e Leão. A linguagem utilizada por aqueles que disputavam o poder para legitimar seus discursos e lhes conferir autoridade é a heresiológica. Não é somente “aquilo que a autoridade eclesial define como tal”, porque não é somente a autoridade eclesial quem determinará quem é o

⁵³¹ “[...] “heresia” é um termo muito oportuno para classificar e excluir indivíduos e grupos sociais que não se adequam às propostas da maioria social; é uma boa maneira de criar uma tensão interna aos grupos, opondo a visão do grupo dirigente e a visão dos opositores. É nesse sentido que convém dizer que a heresia é uma invenção porque é um artifício de dominação manipulada pelo grupo dirigente como uma arma ideológica. Interpreto a heresia conectada aos conflitos sociais, sendo parte dos conflitos e não a sua causa. A dissidência religiosa é um mecanismo de oposição aos discursos predominantes; nesse caso, a heresia está ligada à vida social concreta porque ela é uma resposta social e política que afronta as respostas consideradas corretas”. In: MIATELLO, André Luis Pereira. O pregador e a sociedade local. *Op.cit.*, p. 125

herege – vale destacar que Ludovico não somente acusa João XXII de herege como o depõe, com o apoio de poderes eclesiásticos e civis.

Percebemos que a linguagem do discurso heresiológico é muito mais rica em possibilidades do que a historiografia geralmente permite supor. O discurso heresiológico possui uma linguagem política que pode ser operacionalizada por vários agentes históricos, independentemente do corpo social/político a que eles pertençam/representem, ou das *personas* que eles encarnem dentro da sociedade. Embora o discurso jurisdicional determine que somente a autoridade eclesial pode definir quem é o herege, ou o que é uma heresia, na práxis política a autoridade temporal também define quem é o herege e qual a heresia a ser perseguida.

O campo de ação do discurso heresiológico é, portanto, dilatado quando percebido em seu sentido histórico e sociológico. Nas pregações, o discurso heresiológico tem uma tônica fundamental de legitimação discursiva e de construção da legitimação da palavra dos sujeitos que produzem os sermões. A pregação, entre seus vários objetivos, visava ordenar a sociedade conforme uma determinada concepção, e o discurso anti-herético dos pregadores objetivava esse mesmo fim. Utilizavam-se as heresias, como avisos de perigo, para que os ouvintes dos sermões agissem de acordo com o que pregador defendia como correto e verdadeiro.

A heresia entendida como fator de ordenamento social vincula-se, diretamente, à noção de *violentia*. Conforme Malegam,

Na tradição cristã medieval, o reconhecimento de uma paz ontologicamente estável (seja “verdadeira” ou “falsa”, mas sempre presente) a distingue da “violência”: a violência é um modificador da situação e das ações, uma distorção/reversão da paz e, consistentemente, negativa. Encontramos *violenter*, o advérbio, com tanta frequência quanto *violentia*. Acusações medievais de violência referem-se à traição de juramentos, usurpação de autoridade, transgressão, a inibição da vontade do outro e a distorção do amor. A violência assim caracterizava as ações, mas não era em si uma ação: em vez disso, denotava a valência moral de uma relação de poder. [...] a paz tinha uma existência ideal fora do tempo, sempre pode ser dito que existe de alguma forma, seja por aproximação ou paródia. A violência, por outro lado, implicava suas próprias limitações, situacionais e interpessoais [...]. [...] Na Idade Média, falar de *violentia* é colocar as ações ou relações no reino do erro: ilusão e contravenção da justiça.⁵³²

⁵³² “In the medieval Christian tradition, recognition of an ontologically stable peace (either “true” or “false” but always present) distinguishes it from “violence”: violence is a modifier of situation and actions, a distortion/reversal of peace, and consistently negative. We encounter *violenter*, the adverb, as often as *violentia*. Medieval accusations of violence refer to betrayal of oaths, usurpation of authority, trespass, the inhibition of another’s will, and the distortion of love. Violence thus characterized actions but was not itself an action: instead it denoted the moral valence of a power relationship. [...] peace had an ideal existence out of time, it could always be said to exist in some form, be it approximation or

A guerra contra os hereges é sinônimo de justiça, e, portanto, de ordenação social. Negligenciá-la equivale a cometer dois dos tipos mais graves de *violentia*: o rompimento da *ordus*, e, também, um crime de lesa-majestade divina. Se entendermos a heresia como quebra da ordem, justifica-se afirmar que a heresia é uma forma de violência. Malegam destaca que a paz se funda na *fides* – a fidelidade – expressa, sobretudo, nos laços de fidelidade entre os governantes designados na terra, e entre os homens e Deus. Esse é um elemento de fundamental importância para compreendermos as heresias políticas em Álvaro Pais e Alonso de Espina.

Violência é entendida como todo ato ou palavra que rompe o tecido social e atenta contra a ordem pública. A norma não é o que se aplica diretamente aos fatos ou aos indivíduos, mas a ferramenta que serve para formalizar as situações, ou seja, que para reduzir os fatos às formas juridicamente compreensíveis. A guerra (ou perseguição) contra os hereges e os discursos que lhe dão forma podem, igualmente, ser instrumentalizados para fins políticos. A apropriação do discurso da denúncia da violência, a capacidade de expressar uma opinião de autoridade sobre a gravidade da mesma, bem como a condenação de comportamentos e palavras estigmatizadas pelo selo da ilegitimidade dão substância a um processo de luta pelo poder, em cujos resultados se apoiarão as recomposições sociais e políticas.

No *Colírio da Fé*, de Álvaro Pais, observamos o conflito jurisdicional entre Ludovico da Baviera e João XXII. A grande questão é o ordenamento dos poderes. Para Álvaro Pais, a *Civitas Dei* não era concebida como futuro distante, mas como experiência viva, que se tornaria realidade por meio da Igreja e da cristandade. Igreja e cristandade, formando uma unidade: *catholica* (universal). A distinção entre Igreja e *societas* - temporal e espiritual - é estranha ao pensamento alvarinho – e medieval. Há apenas uma sociedade - não duas - concebida em dois aspectos: um voltado para o mundano e transitório, e outro que contempla o celeste e eterno. Para salvaguardar os interesses temporais há os governantes seculares; para administrar os bens espirituais, os mediadores sagrados como guias espirituais. A autoridade secular do império é reconhecida por meio da consagração papal, pelo que ambas as autoridades estão essencialmente relacionadas. Embora se conceba a noção de unidade perfeita da *Respublica Christiana*, a prática pressupõe a disputa em torno da autoridade, seja para

parody. Violence, on the other hand, implied its own limitations, situational and interpersonal [...]. [...] in the middle ages to talk of *violentia* put actions or relationships in the realm of the wrong: delusion and contravention of justice.” MALEGAM, Jehangir Yezdi. *The sleep of Behemoth: disputing peace and violence in medieval Europe*. New York: Cornell University Press, 2013, p. 17-18.

determinar quem assumirá o trono do Império, ou o trono de São Pedro. A essência política que subjaz a esses conflitos não assenta realmente em uma disputa que separa o governo temporal do espiritual, mas que determina quem, naquelas circunstâncias, tem o direito de assumir como cabeça política da *Respublica Christiana*. Para Álvaro Pais, naquela contenda, a cabeça política é o papa. Quebrar essa ordem seria ato de heresia, e, portanto, uma violência direta contra Deus.

Na *Fortalitium Fidei*, de Alonso de Espina, o grande problema era a heresia judaizante, ou seja, o cripto-judaísmo praticado pelos conversos. A comunidade judaica, perseguida e depois expulsa de várias partes da Europa Ocidental, entre o final do século XIII e meados do século XIV, permaneceu na Espanha. Embora impedidos de ocupar cargos públicos e obrigados a viver em zonas segregadas, alguns judeus conseguiram proeminência como médicos, cobradores de impostos e financistas, outros trabalharam como artesãos e comerciantes. A mudança operada na situação social dos judeus em Castela e Leão, e também em Aragão, deveu-se a fatores sociais e econômicos, que acabaram por ser traduzidos por uma linguagem religiosa e racial. Sentimentos populares de ressentimento em relação ao status social e econômico desfrutado pelos judeus, inflamados por sermões inflamados, transformaram-se em tumultos antijudaicos nas principais cidades castelhanas e aragonesas, em 1391. Após esses distúrbios, mais da metade da população judaica preferiu se converter ao cristianismo, para proteger-se das perseguições e das ameaças à sua vida.

Durante a primeira metade do século XV, enquanto os judeus continuavam sujeitos a discriminação legal e social, grandes honrarias e cargos permaneceram abertos aos conversos. Muitos convertidos ascenderam rapidamente sob proteção real para ocupar posições altamente respeitáveis dentro da Igreja, na corte, nas finanças e na administração cívica, sem a sugestão de qualquer discriminação racial que impedisse suas carreiras. A expansão do poder político e econômico dos conversos logo ultrapassou a de suas relações judaicas e passou a concorrer com os membros da sociedade cristã-velha e a ocupar as posições a que eles aspiravam. Esse sucesso foi reprovado por aqueles que se sentiam ameaçados e prejudicados com acusações que identificavam os conversos como oportunistas inescrupulosos. Acreditava-se que os judeus convertidos ao cristianismo levavam vidas duplas, conformando-se à cultura cristã dominante em público, mas reafirmando sua fé judaica e seus laços de parentesco em particular. Em algumas casas, genuínos conversos que abraçaram o cristianismo poderiam ser encontrados vivendo ao lado de outros que estavam secretamente ou

abertamente revertendo à prática do judaísmo. Não é de surpreender que essa mistura de lealdades e crenças resultasse em confusas identidades religiosas entre os cristãos-novos, acompanhada de agudo ceticismo por parte dos cristãos-velhos. Alonso de Espina entendia que a quebra do juramento dos conversos, ao manterem suas crenças e rituais judaicos, era uma forma de violência contra Deus. A heresia judaizante era, para ele, uma expressão de violência.

A heresia vincula-se à organização e ordenação social e religiosa. O discurso anti-herético visa, justamente, reordenar a sociedade ao determinar que os inimigos sociais devem ser perseguidos, pois violam e violentam a ordem social estabelecida por Deus. Sua significação política é assignada pelo contexto histórico e os objetivos religiosos/políticos a serem alcançados. O discurso heresiológico funciona como arma política sendo utilizada pelos poderes que visam o mesmo fim: a realização da *Respublica Christiana*.

ANEXOS

Tradução Fortalitium Fidei

<p>De armatura omnium fidelium in generali. Et ponuntur hic sex genera armorum spiritualium</p> <p>Circa primam considerationem quae est de armatura fidelium in generali, hoc est omnes fideles cuiscunque status comprehendendo sequamur apostulum ad Ephesiu ultimu capitulum que spiritum sancto illustratus docuit qualiter fideles debent armari in spirituali bello. Et ponit sex armorum genera, quorum quinque sunt ad resistendum, unum ad impugnandum sicut verbum dei.</p> <p>Prima armatura est studium continentie. Secunda est virtus iustitie. Tertia est exempla sanctorum. Quarta armatura est scutum fidei. Quinta est galea spei. Sexta est gladius verbi dei.</p> <p>De prima armatura dicit apostulus, state succincti lumbos vestros in veritate, hac muniuntur fideles contra hostem familiarem sicut contra luxuriam, de qua dicitur Job XI, “fortitudo eius in lumbis eius” quam in eis est vis generatia. Et debent fideles ut bene sint muniti hac armatura accingi zona</p>	<p>Sobre a armadura de todos os fiéis em geral. E se colocam aqui os seis gêneros de armadura espiritual</p> <p>A respeito da primeira consideração que existe sobre a armadura dos fiéis em geral, isto é, todos os fiéis, qualquer que seja seu status, compreendendo o que se segue do apóstolo ao último capítulo de Efésios, o que o iluminado Espírito Santo instruiu e de que forma os fiéis devem se armar na guerra espiritual. E colocou seis tipos de armas, das quais cinco são para a resistência, uma para atacar, de acordo com o verbo de Deus.</p> <p>A primeira armadura é o estudo da temperança. A segunda é a virtude da justiça. A terceira é o exemplo dos santos. A quarta armadura é o escudo da fé. A quinta é o capacete da esperança. A sexta é o gládio do verbo de Deus.</p> <p>Diz o apóstolo com relação à primeira armadura: estando vossos lombos cingidos pela verdade, com esta os fiéis protegem-se contra o inimigo familiar, assim como contra a luxúria, da qual se diz em Jó XI: “a força dela está nos seus lombos” como neles está sua força geradora. E os fiéis, para munir-se</p>
---	--

<p>quintuplici.</p> <p>Primo debent accingi zona pellicea, que est mortificatio carnis, hac accincti sunt Iohannes Baptista et Helyas. Secundo debent accingi zona iusticie que est exercitium boni operis, de qua dicitur Esaias XI: “erit iusticia singulum lumborum eius”.</p> <p>Tertio, debent accingi zona fortitudinis, ut primis motibus viriliter resistant de qua dicitur Proverbiorum ultimo: “Accincit fortitudine lumbos suos”.</p> <p>Quarto debent accingi zona humilitatis, hoc est lintheo quo dominus accinctus lavit pedes discipulorum suorum.</p> <p>Quinto debent fideles accingi zona veritatis, sicut evangelice permissionis, Matheus XIX: “sunt eunuchi qui se castraverunt propter regnum celorum”, qui hac quintuplici zona accinctus fuerit erit vere armatus studio continentie.</p> <p>De secunda armatura que est virtus iusticie, subdit apostolus circa eodem, et induiti lorica iusticie, hac muniuntur fideles contra hostem avariciae, de qua dicitur ecclesiastici .IIII. nihil iniquius quam amare pecuniam. Et dicitur lorica iusticie, quia sicut lorica</p>	<p>dessa armadura, devem cingir-se com o cinto quíntuplo.</p> <p>Primeiro devem cingir-se com um cinto sobre a pele, que é a mortificação da carne, assim como foram cingidos João Batista e Elias. Segundo, devem cingir-se com o cinto da justiça que é o exercício das boas obras, do que disse Isaías XI: “a justiça será o cinto dos seus lombos”.</p> <p>Terceiro, devem cingir-se com o cinto da fortaleza, de maneira que os primeiros movimentos virilmente resistam, assim como está dito por último em Provérbios “cinge com firmeza seus lombos.”</p> <p>Quarto devem cingir-se com o cinto da humildade, que é a toalha com a qual o senhor, disposto, lavou os pés dos seus discípulos.</p> <p>Quinto, os fiéis devem cingir-se com o cinto da verdade, de acordo com a permissão evangélica, Mateus, XIX: “há eunucos que se castraram pelo reino dos céus”, os quais ao se acinturarem com o quíntuplo cinto foram armados com o estudo da continência.</p> <p>Sobre a segunda armadura que é a virtude da justiça, expõe o apóstolo sobre ela: e vestir a loriga da justiça protege os fiéis estarão contra a hoste da avareza, da qual se diz em Eclesiastes IV: “nada mais iníquo que amar o dinheiro”. E diz da</p>
---	---

<p>munit totum corpus sic iustitia reddendo unicuique quod suum est universaliter soluit omnes quod debet ut nullus possit agere contra eam Esaias LIX Indutus est iustitia ut lorica.</p> <p>Est, enim, iusticia in corde, in ore et in opera. In corde est tripliciter: primo per amorem Matheus XXII Diliges proximum tuum sicut teipsum. Secundo est iustitia in corde per compassionem. Iob XXX compatiebatur anima mea pauperi. Est tertio iusticia in corde per iniuriarum dimissionem. Matheus VI Si enim dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et vobis Pater vester caelestis delicta veram.</p> <p>Est etiam iustitia in ore tripliciter. Primo per dulcem correctionem. Ecclesiasticus XIX corripere proximum antequam commineris. Secundo est iustitia in ore per consilium proverbiorum XXVIII Unguentum et variis odoribus delectatur cor et bonis amici consiliis dulcoratur. Est tertio iusticia in ore per ferventem orationem. Iacobi ultimo, orate pro invicem ut salvemini.</p> <p>Est ultimo iusticia in manu, id est, in operatione etiam tripliciter. Primo per donum proverbiorum XVIII donum hominis dilataviam eius et ante principes</p>	<p>loriga da justiça, que se esta protege todo o corpo, assim deve a justiça dar a cada um, universalmente, para que liberte a todos, e ninguém possa agir contra ela. Isaiás LIX: Vestiu-se da justiça, como de uma loriga.</p> <p>Está, ainda, a justiça no coração, na oração e na obra. No coração está triplamente: primeiro por amor; Mateus XXII “Amarás a teu próximo como a ti mesmo”. Segundo, está no coração por compaixão; Jó XXX “se angustiou minha alma pelo necessitado”. E terceiro, a justiça está no coração pelo perdão das ofensas; Mateus VI “Porque, se perdoardes aos homens as suas ofensas, também vosso Pai celestial perdoará vossos verdadeiros erros”.</p> <p>Está, também, a justiça, na oração, de forma tríplice: primeiro pela doce correção; Eclesiastes XIX “Interroga o teu próximo antes de o ameaçares”. Segundo, a justiça está na oração pelo conselho do livro de Provérbios, XXVII “Óleo e perfume alegram o coração, e a doçura do amigo é melhor que o próprio conselho”. E terceiro, a justiça está na oração por meio da oração fervorosa; Tiago, último “orai uns pelos outros para que sejais curados”.</p> <p>Por último a justiça está na autoridade, isto é, em uma atividade tríplice. Primeiro como dom; Provérbios</p>
--	--

spacium ei facit. Est autem donum datio irrepitibilis. Secundo est iusticia in per mutuuum, deuterio XXIII, Fratri tuo absque usura id, quo indiget, commodabis, ut benedicat tibi Dominus Deus tuus in omni opere tuo. Tertio est iusticia in manu, id est, in operatione per auxilium ad galatas V per charitatem spiritus servite invicem.

Predicti novem gradus iusticiae, sicut tres in corde, tres in ore, tres in operatione, sunt quasi quidam annuli fortissimo quibus lorica iusticie contextitur ut illos habens merito dicatur armatus lorica iusticie.

De tertia armature que est sanctorum exempla. Apostolus subiungit capitulum eodem. Et calciati pedes in preparatione evangelii pacis. Dicuntur autem sanctorum exempla calciamenta, quia hiis muniuntur fideles contra affectum terrenorum. Quatuor autem facit calciamentum. Primo valet ad defensionem sicut frigoris spinarum et luti. Sic et bonum exemplum defendit contra frigus infidelitatis, contra spinas cupidatis et contra lutum libidinis. Unde dominus Luce, X, Ecce dedi vobis potestatem calcandi supra serpentes et

XVIII “com dons o homem alarga o seu caminho que o conduz à presença dos grandes”. É também o dom da ação irrepitível. Segundo, a justiça reside no empréstimo; Deuteronomio XXXIII “Ao estranho emprestarás com juros, porém a teu irmão não emprestarás com juros; para que o Senhor teu Deus te abençoe em todas as tuas obras”. Terceiro a justiça está na autoridade, isto é, na ação de auxílio; Gálatas V “servi-vos uns aos outros pelo espírito da caridade”.

Predizemos nove graus da justiça, três no coração, três na oração e três na operação, que são quase como os anéis fortíssimos com os quais a lorica da justiça é trançada, de modo que tenham o mérito de se dizerem fortificados pela lorica da justiça.

Sobre a terceira armadura que é o exemplo dos santos. O apóstolo acrescenta um capítulo sobre eles: calçados os pés na preparação do evangelho da paz. O exemplo dos santos também se chama calçamento porque protege os fiéis contra os afetos terrenos. O calçamento é feito de quatro partes. A primeira pode nos proteger dos espinhos frios e do barro, assim como o bom exemplo protege contra a fria infidelidade, contra os espinhos da concupiscência e contra a sujeira libidinosa. Então, o Senhor disse, em

<p>scorpiones et supra omnem virtutem inimici et nihil vobis nocebunt. Et psalmista ait psalm LXXXIX Super aspidem et basiliscum ambulabis et conculcabis leonem et draconem.</p> <p>Secundo calciamentum velat a puluere, sic et sanctorum exempla velant a puluere vane glorie sive laudis humane. Unde hieremias II, prohibe pedem tuum a nuditate.</p> <p>Tercio valet calciamentum ad calefactionem. Sic sanctorum exempla calefaciuntur affectum nostrum erga Deum et proximum diligendum. Unde et qui edunt agnum paschalem iubentur esse calciati, Exo XII.</p> <p>Quarto valet calciamentum ad ornatum. Sic et sanctorum exempla ornant nos decore virtutum, unde canticus V Quam pulchri sunt gressus tui in calciamentis filia principis. Iudith ultimus sandalia illius rapuerunt óculos eius, id est, excecaverunt óculos holofernus per quem intelligitur dyabolus. Inde est quod sandália pontificis auro et gemmis et diversis coloribus adornantur. Pro memoria predictarum proprietatum calciamenti est versus iste. Defendit velat calefacit calciamentus ornat.</p> <p>De armatura que est scutum fidei ait apostulus capitulum eodem In</p>	<p>Lucas, 10, “Eis que vos dei o poder de pisar serpentes, escorpiões e todo o poder do inimigo, e nada poderá vos causar dano”. E o salmista afirma no Salmo 89 “caminharás entre a víbora e o basilisco e pisarás o leão e o dragão”.</p> <p>A segunda parte da sandália protege da sujeira, assim como o exemplo dos santos da sujeira, da vã glória ou do louvor humano. Então, como em Jeremias, II, “não deixes teus pés nus”.</p> <p>A terceira parte das sandálias destina-se ao aquecimento, tal como o exemplo dos santos aquece o nosso afeto a Deus e ao próximo. No Êxodo, 12, ordena-se calçar as sandálias e comer o cordeiro pascal.</p> <p>A quarta parte do calçado é para o ornamento. Assim como os exemplos dos santos nos equipam de virtudes, Cânticos V: “Quão belos são teus calçados, ó filha do príncipe! Judite, último: “as sandálias dele roubaram-lhe os olhos”, isto é, cegaram os olhos de Holofernes, que é conhecido como o diabo. Daí que a sandália do pontífice seja adornada de ouro, gemas e cores variadas.</p> <p>Sobre a armadura que é o escudo da fé, disse o apóstolo no mesmo</p>
--	--

<p>omnibus sumentes scutum fidei, scutum est fides incarnationis. Est enim scutum triangulum licet super unum, ita et christus est una persona triplicem tamen habet substantiam sicut deitatem carnem et anima. Item in scuto corneum desuper extenditur in ligno et pingit extra, ita et caro Christi extensa fuit in ligno crucis: hieremias XI Denite mittamus lignum in panem eius. Pictura est effusio sanguinis per diversas partes corpis. Esaie LXIII. Quare rubrum est indumentum tuum. Hoc scutum debe geri a sinistris, quia ibi est corum hominis proverbiorum IIII Domini custodia serva corum tuum et cetera. Trenorum III Dabis eis scutum cordis laborem tuum.</p> <p>Hoc scuto muniuntur fideles contra tela dyaboli. Unde scribitur ab apostolus, In quo possitis omnia tela nequissimi ígnea extinguere, nequam est caro, nequiorum est mundus, sed nequissimus dyabolus. Dicuntur autem tentamenta dyaboli tela propter subtilitatem. Genesis III, Serpens erat callidiorum cunctis amiantibus terre.</p> <p>Dicuntur ígnea succensione, unde iob XLI halitus eius prunas ardere facit, prunae sunt carnalia desideria que</p>	<p>capítulo: tomando sobretudo o escudo da fé; o escudo é a fé encarnada. Além disso, o escudo é a trindade para além do uno, do mesmo modo que Cristo é uma pessoa tríplice e, no entanto, possui a substância divina, assim como corpo e alma. Da mesma forma, se estende no escudo de madeira para além dele e o embeleza, assim como Cristo foi ampliado na cruz de madeira, Jeremias XI “destroi a árvore com seus frutos”. O derramamento de sangue é como pintura através das diversas partes do corpo; Isaías LXIII, “porque está vermelha a tua vestimenta”. Este escudo deve ser carregado do lado esquerdo, porque aí está o coração do homem; Provérbios IV, “guarda o teu coração” etc. lamentações III “Dar-lhes-ás o escudo do coração feito por ti”.</p> <p>Por esta razão, os fiéis são protegidos pelo escudo contra a trama do diabo. Onde está escrito pelo apóstolo “com o qual podereis extinguir a trama inflamada do maligno”. Maligna é a carne, maligno é o mundo, mas mais maligno é o diabo. Além disso, dizem que a tentação do diabo se dá por meio de trama sutil. Genesis III, “a serpente era o mais astuto dos animais da terra”.</p> <p>São ditos inflamados, em Jó XLI “o seu hálito faz incendiar os carvões”. Os carvões são os desejos da carne que o</p>
---	--

dyabolus toto conamine in nostris mentibus intendit accendere. Esaias LIII, Ecce ego creavi fabrum flantem in igne prunas. His igitur opponenda est fides que acuto visu invisibilia comprehendit, et subtilitates temptationum per spicit, unde II Corintius II non enim ignoramos cofitationes eius. Est etiam prima gratia unde et dicitur ros matutinus, et ideo fervorem tentationis extinguit. Unde ecclesiastico XLIII Ros obvians ab ardore venienti humilem efficiet eum.

De quinta armatura que est galea spei, addit apostolus in capitulum eodem Et galeam salutis adsumite. Hac armatura muniuntur fideles contra vana huius mundi, qui enim sperat eterna de facili contemnit temporalia. Unde Esaie III, Qui sperant in domino mutabunt fortitudinem, ut sint fortes in spiritualibus assument pennas ut aquile, ut per spem et desiderium volent ad celestia. Galea caput protegit, quare spes eternorum ab adversitatum ictibus mentem illesam custodit. Est autem triplex spes.

Prima dicitur spes veniae, de qua dicitur Ezechiel XVIII Quacumque hora peccatorum ingemuerit vita vivet et non morietur. Hec defendit ab ictu

diabo, com esforço, pretende inflamar, de uma só vez, em nossas mentes. Isaías LIII “Eis que eu criei o ferreiro para soprar o carvão incandescente”. No entanto, isto é o contrário da fé perspicaz que compreende as coisas invisíveis e vê as sutis tentações, como em II Coríntios II “de fato não ignoramos os seus pensamentos”. É, também, primeira graça, como orvalho matutino, e, por essa razão, extingue a tentação fervorosa. Eclesiastes XLIII “resistindo ao calor, o orvalho se aproximando dele, o diminuirá”.

Sobre a quinta armadura, que é o capacete da esperança, adiciona o apóstolo no mesmo capítulo “tomai o capacete da esperança”. Esta armadura protege os fiéis contra a vaidade deste mundo porque dá a eterna esperança e despreza as coisas temporais facilmente. Como em Isaías IV, “os que esperam no senhor transformarão as forças”, como são fortes no espírito receberão penas de cor escura, assim como pela esperança e vontade desejarão o céu. Por esta razão, a esperança eterna é protegida pelo capacete da salvação, nas adversidades e perigos, e guarda ilesa a mente.

Primeiro é associada a esperança com o perdão, sobre o que diz Ezequiel XVIII “todo aquele que na hora do pecado se arrepender viverá e não

<p>desperationis.</p> <p>Secunda dicitur spes gratie, id est, petri, ide est, sperate in eam que offertur vobis gratiam in revelationem iesu crhisti, hec defendit a torpor pusillanimitatis.</p> <p>Tertia dicitur spes glorie, de qua ad Romanus V, Gloriamur in spe glorie filiorum Dei, haec defendit a pondere obstinationis. E contra spes et desiderium reproborum vesatur circa quatuorum, de quibus Sapiaentia V Spes impii tanquam lanugo est, sicut flos cardui quae a vento tollitur, haec est carnalis voluptas que modica egritudine vel molestia tollitur et tabescit. Sequitur secundo et tanquam spuma gracilis que a procella dispergitur, hec est favorum vel gloria temporalis que brevis esse probatur. Subiungitur tercio, et tanquam fummus qui a vento diffusus est, hoc est ambitio dignitatis que in ipso alensu deficit.</p> <p>Concludit quarto, et tanquam memoria hospitis unius diei praetereuntis, hec est prosperitas temporalis.</p> <p>De quinta armatura que est gladius verbi dei, concludit apostolus, Et gladium spiritus quod est verbum dei, ad</p>	<p>perecerá”. Este defende contra o perigo do desespero.</p> <p>Segundo, diz-se que a esperança é graça, ou seja, Pedro, isto é, espera nele que vos é ofertada a graça na revelação de Jesus Cristo, que nos defende contra o torpor da pusilanimidade.</p> <p>Terceiro diz-se que a esperança é glória, sobre a qual consta em Romanos V, “nos glorificamos na esperança da glória do filho de Deus”, o que nos guarda da firme obstinação. Por outro lado, a esperança e o desejo dos ímpios residem em quatro partes as quais estão no livro de Sabedoria V “a sabedoria do ímpio é como a lanugem”, assim como o cardo que é levado pelo vento, este é o desejo da carne que é tolhida por uma pequena doença ou moléstia e desaparece. Daí se segue a segunda parte: “assim como a fina espuma que é dispersada pela procela” este é o favo de mel ou a glória do tempo que logo será provada. Acrescenta-se a terceira, “assim como o fumo que é dispersado pelo vento” esta é a ambição da dignidade que que ao ascender fenece.</p> <p>Conclui a quarta, “assim como a memória do hóspede um dia se dissipa”, assim é a prosperidade temporal”.</p> <p>Sobre a quinta armadura que é a espada do verbo de Deus, conclui o apóstolo “e a espada do espírito que é o</p>
--	---

hebraeos IIII Vivus est sermo dei et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti. Vivus autem est in praeceptis et prohibitionibus, quia per haec vivificate. Ioannes VI Verba que locutus sum vobis spiritus et vita sunt, id est, spiritualis vita, et psalmista. Eloquium tuum vivificavit me. Efficax est in permissionibus (promissionibus) et comminationibus quia omnia complebuntur tempore suo. Matthei V Jota unum aut unus Apex non praeteribit a lege donec omnia fiant.

Penetrabiliorum est omni gladio in iudiciis et damnationibus, quia perdit corpus et animam in gehennam. Apocalipse I De ore eius exibat gladius ex utraque parte acutus, hec armatura est ad percipiendum, percutit enim carnem quia docet illius mortificationem, unde Canticus III uniuscuique enfis super femur suum propter timores nocturnos.

Secundo percutit mundum quia docet illius contemptum, unde Matthei X dominus dicit, non veni pacem mittere sed gladium.

Percutit tercio dyabolum, quia detegit astutias eius, unde Job XI Concident illum amici, dividunt illum negociatores. Dicitur autem gladius spiritus, quia spiritum sanctus dat ipsam. Mathei X Non enim vos estis qui

verbo de Deus”, em Hebreus IV “viva é a palavra de Deus e é mais eficaz e penetrante que toda espada com dois gumes”. Também está viva nos preceitos e proibições, porque por eles é vivificada. João VI: “as palavras que vos tenho dito são espírito e vida”, isto é, vida espiritual, e salmista. Tua palavra me vivifica. Tu és eficaz nas permissões e nas ameaças porque todas serão completadas em seu tempo. Mateus V: “nenhum jota ou til passarão até que a lei se cumpra totalmente”.

Todo o gládio está no interior da justiça e da condenação porque na Gehena perde o corpo e a alma. Apocalipse I “De sua boca saía uma espada de dois gumes” esta armadura é para matar, de fato mata a carne porque ensina sua mortificação, como em Cânticos III “cada um com sua espada embainhada por causa dos temores noturnos”.

Segundo, mata o mundo porque ensina a vileza deste, onde Mateus X, “diz o senhor, não vim trazer a paz, mas a espada”.

Terceiro mata o diabo porque expõe suas astúcias, em Jó XI “abaterão aqueles amigos, dividirão aqueles negociadores”. Também é chamado de gládio espiritual porque é dado pelo próprio Espírito Santo. Mateus X “porque

<p>loquimini sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis. Item dicitur gladius spiritus quia spiritus ducit ipsam. Unde Gregorius, nisi intus sit spiritus qui doceat lingua doctoris in vanum laborat, psalmista, dabit voci sue vocem virtutis. Et quia veri predicatorum in bello spirituali singularissimum bellum gerunt et nimium utile in ecclesia dei. Ideo habita armatura fidelium in generali.</p>	<p>não sois vós quem falareis, mas o espírito de vosso pai que fala em vós”. Da mesma forma, é nomeado gládio espiritual porque o espírito o guia, como em Gregório “a menos que dentro esteja o espírito que ensina a palavra do pregador, em vão trabalha o salmista ao dar à sua voz a voz da virtude. Eis porque verdadeiros pregadores na guerra espiritual possuem excepcional e importantíssima utilidade para a igreja de Deus. Por esta razão aí se encontra a armadura dos fiéis em geral.</p>
--	--

<p>De armatura verorum predicatorum in speciali</p> <p>Circa secundam considerationem huius Primi libri quare vera armatura militum Christi ad extirpandum predictos errores et ad crimina increpanda consistit in predicatione verbi Dei, quod est “quasi ignis ardens et quasi malleus conterens petras” Hier. XXIII; ideo ut predicatorum evangelici predictum bellum securi possint intrare cum spe victoriae obtinende, quatuor debent diligenter attendere in quibus consistit eorum armatura. Primum quid est predicatio; secundum qualis debet esse predicatio; tertium cui prodest predicatio; quarto qualis debet esse predicator.</p>	<p>Sobre a verdadeira armadura dos pregadores em especial</p> <p>Acerca da segunda consideração deste primeiro livro: de que maneira a verdadeira armadura dos soldados de Cristo para extirpar os erros e para increpar os crimes consiste na pregação da palavra de Deus, que é “como fogo ardente e como um martelo que moí pedras” Jeremias XIII; por isso, para que os pregadores possam entrar seguros na sobredita guerra, com esperança de obter a vitória, devem atender diligentemente quatro coisas nas quais consiste sua armadura. A primeira, o que é a pregação. A segunda, como deve ser a pregação. A terceira, a quem é útil a pregação. A quarta, como deve ser o pregador.</p>
---	---

Ad primum respondet Alanus quod predicatio est manifesta et publica morum instructio et fidei et hominum informationi deserviens, ex rationum semita et auctoritatum fonte procedens, manifesta debet esse predicatio, quare in manifesto proponenda est. Unde Christus ait Math. X: “Quod dico vobis in aure, predicate super tecta”. Si etiam occulta esset predicatio, suspiciosa esset sicut latius declarabitur in tertia consideratione huius primi libri. Immo talis predicatio videretur redolere heretica dogmata. In conciliabulis enim suis latenter predicant heretici ut facilius illos decipiant. Publica debet esse quare non uni sed pluribus proponenda. enim tantum uni proponeretur non esset predicatione sed doctrina. Hec est enim differentia inter predicationem et doctrinam quare predicatio est illa instruction que pluribus fit et in manifesto et ad morum instructionem. Doctrina vero que a pluribus vel uni fit ad scientie eruditionem. Per hoc quod sequitur instruction morum et fidei insinuantur due partes theologie, una rationalis que divinorum scientia prosequitur, alia moralis que morum informationem pollicetur. Predicatio, enim, nunc de divinis instruit, quod significatur per angelos ascendentes, nunc de humanis quod significatur per descendentes in

Ao primeiro responde Alain que a pregação é a instrução manifesta e pública dos costumes e da fé que serve para a formação dos homens, que procede da senda das razões e da fonte das autoridades. A pregação deve ser manifesta, posto que deve ser exposta de forma manifesta; de onde Cristo disse em Mateus X: “o que digo a vocês no ouvido, preguem-no sobre os telhados”. Ademais, se fosse oculta a pregação, seria suspeita como mais extensamente será declarado na terceira consideração deste primeiro livro. Por certo, tal pregação pareceria cheiras a ensinamentos heréticos. Em efeito, em suas reuniões os hereges pregam em segredo para enganar aqueles mais facilmente. Deve ser pública porque não deve ser exposta a um, mas a muitos. Em efeito, se tal somente fosse exposta a um, não seria pregação, mas ensinamento. Esta é a diferença entre a pregação e o ensinamento, porque a pregação é aquela instrução que se faz para muitos e de forma manifesta e para a instrução dos costumes. O ensinamento, por outro lado, é o que é feito por muitos ou por um para a erudição da ciência. Por isso que se segue, “a instrução dos costumes e da fé” se introduzem duas partes da teologia: uma racional que persegue o conhecimento das coisas divinas; a

<p>scala Iacob (Gen. XXVIII). Angeli, enim, ascendentes et descendentes sunt predicatorum qui tunc ascendunt dum celestia predicant, descendunt quando per moralia se inferioribus conformant. Per hoc quod sequitur hominum informationi deserviens significatur causa finalis sive utilitas predicationis, et quare rationibus subnixi debet esse predicatio et auctoritatibus roborata, consequenter annectitur ex rationum semita et auctoritatum fonte procedens.</p>	<p>outramoral que oferece a formação dos costumes. A pregação, em efeito, já instrui acerca das coisas divinas – o qual é significado por meio dos anjos que ascendem – já acerca das coisas humanas – o qual é significado pelos que descem na escada de Jacó (Gênesis XXVIII). Em efeito, os anjos que ascendem e descem são os pregadores que, embora ascendam, então predicam coisas celestes; descem quando pelas coisas morais se adaptam às mais inferiores. Por isso que segue, “que serve a formação dos homens”, se significa a causa final ou a utilidade da pregação, e posto que a pregação deve ser sustentada com razões e robustecida com autoridades, consequentemente se adiciona que “procede da senda das razões e da fonte das autoridades”.</p>
<p>Qualis debet esse predicatio</p> <p>Circa secundum huius secunde considerationis, scilicet, qualis debet esse predicatio, respondetur quod vera evangélica predicatio debet qualificari tribus conditionibus negativis et totidem affirmativis. Procedendo primo de negativis dico quod predicatio evangelica non debet in se habere aliqua scurrilia vel puerilia vel ritmorum melodias et metrorum consonantias que potius sunt ad aures demulcendas quam ad animos informandos et ideo omnifarie</p>	<p>Como deve ser a pregação</p> <p>Acerca do segundo desta consideração, isto é, como deve ser a pregação, se responde que a verdadeira pregação evangélica deve ser qualificada com três condições negativas e outras tantas afirmativas. Procedendo primeiro acerca das negativas, digo que a pregação evangélica não deve ter em si algumas coisas bufonescas ou pueris, ou melodias de ritmos e consonâncias de metros, as quais são mais para acariciar os ouvidos que para formar os ânimos e por isso</p>

<p>contenenda. De tali predicatione dicitur a propheta: “caupones vestri miscent aquam vino”, in illa predicatione mixta est aqua vino in qua puerilia et scurrilia verba et animos quodammodo effemiantia ponuntur.</p> <p>Secundo predicatio non debet splendere fabulis verborum purpuramentis colorum, nec minus exanguibus verbis debet esse directa sed medium tenere beati, quare si nimis esset coloribus picturata, videretur nimio studio esse excogitata et potius elaborata ad sonorem hominum quam ad utilitatem proximorum et ita minus moveret animos auditorum. Qui sic predicant phariseis comparantur qui ampliabant fimbrias et dilatabant filateria sua (Math. XXIII). Talis enim predicatio superstitiosa potest dici non contenenda sed sustinenda. Unde apostolus ait Ad phil. I: “Quacumque occasione Christus predicatur in hoc gaudeo sed et gaudebo”.</p> <p>Tercio non debent in predicatione evangélica interseri falsa ad maiorem christiane religionis laudem, quare non</p>	<p>deverem ser reprimidas de qualquer modo que seja. Acerca de tal pregação é dito pelo profeta: “nossos estalajadeiros mesclam água com vinho”. Nesta pregação está misturada a água com o vinho, na qual são postas palavras pueris e bufonescas e coisas que afeminam os ânimos de algum modo.</p> <p>Segundo, a pregação não deve resplandecer com fábulas de palavras, púrpuras de cores, nem menos deve ser dirigida com palavras exangues; pelo contrário, os santos sustentaram um estilo médio, já que se estivesse pintada com demasiadas cores pareceria haver sido imaginada com demasiado empenho e elaborada mais para a sonoridade que para a utilidade do próximo e assim menos moveria os ânimos dos ouvintes. Aqueles que assim predicam são comparados com os fariseus que ampliavam as borlas e agradavam seus filactérios. Em efeito, se pode dizer que tal pregação superstitiosa não deve ser refreada mas sustentada. De onde o apóstolo disse em Filipenses I: “Em qualquer ocasião que Cristo seja pregado, nisto eu me alegro e também me alegrarei”.</p> <p>Terceiro, não devem na pregação evangélica ser alegadas coisas falsas para maior louvor da religião cristã, posto que não menos se enoja Cristo pelo falso</p>
---	--

<p>minus irascitur Christus de falsa laude quam de negata veritate. Talis autem predicatio hereticorum solet esse que vera proponunt et consequenter falsa concludunt, de quibus dicitur Tren. III: “Lamee denudaverunt mammas lactaverunt catulos suos”. Lamee virgineas habent facies sed pedes equinos, pedes equinei unguulas non findunt, sed firmiter se terre infigunt. Per lameas intelliguntur ‘heretici’ qui proponunt faciem virginis sed concludunt aculeum scorpionis. Primo enim ponunt vera, consequenter assumunt falsa, pedes vero habent equinos, quare affectus mentis in Dei dilectione et proximi non dividunt sed omnes affectus terrenis delectationibus infigunt. Talis predicatio omnino abiicienda est et omnino est perniciososa.</p> <p>Secundo qualificatur predicatio evangelica tribus aliis conditionibus affirmativis. Prima est ut initium sit ab auctoritate theologie tanquam a sui proprio fundamento máxime ab evangeliiis psalmis Pauli epistolis et libris salomonis quia in istis specialiter resultat moralis instructio. Si ergo fundamentum predicationis quis poneret dicta philosophorum vel procardica proverbialia</p>	<p>louvor que pela verdade negada. No entanto, tal pregação dos hereges parecem ser coisas que põem primeiro verdades e na continuação concluem falsidades, acerca das quais se diz em Lamentações IV: “As lãmiãs desnudaram as mamas, amamentaram a seus cachorros”. As lãmiãs possuem faces virgíneas mas pés equinos. Os pés de equinos não dividem os cascos, mas firmemente fixam na terra. Por lãmiãs se entende “hereges”, que expõem sua face de virgem mas encerram um ferrão de escorpião. Em efeito, primeiro apresentam coisas verdadeira, e na continuação, assumem falsas. Em verdade, têm pés equinos porque não dividem os afetos da mente no amor de Deus e do próximo mas fixam todos os afetos nas deleitações terrenas. Tal pregação deve ser completamente desejada e é totalmente perniciososa.</p> <p>Segundo, é qualifica a pregação evangélica com outras três condições afirmativas. A primeira é que o início é a partir da autoridade da teologia como a partir de seu próprio fundamento, sobretudo a partir dos evangelhos, os salmos, as epístolas de Paulo e os livros de Salomão, porque nestes especialmente ressoa a instrução moral. Se, portanto, alguém puser como fundamento da pregação os ditos dos filósofos ou</p>
--	---

<p>que in usu comuni habentur potius talis predicatio esset ridiculosa quam evangelica, nec debet predicator petere thema cum pulpitum ascendit a populo, sicut vidi de quodam cum talis modus magis videatur pretendere ostentationem quam edificationem, licet crederem illum ex simplicitate facere et deinde sumpto themate si fuerit necesse de libris sacre pagine sumende sunt auctoritates ad propositum utiles et potest inserere dicta gentilium vera, sicut et Paulus in epistolis suis aliquando philosophorum auctoritates interserit, quare tunc accipiantur ab eis tanquam ab iniustis possessoribus et debet cavere quod fundamentum sue predicationis non sit propositio nimis obscura vel difficilis proposita, ne auditors eam fastidiant et ita minus attente audiatur.</p> <p>Secunda conditio affirmative est quod habeat in sententiis pondus ut virtute sententiarum animos auditorum emollit, ad lacrimas moveat, excitet mentem, pariat contritionem compluat doctrinis, intonet minis, blandiatur promissis et ita tota tendat ad utilitatem proximorum. Et sunt predicationis tres species, una que est verbo, de qua Mar. ul.: "Predicate</p>	<p>provérbios, máximas, que são tidos no uso comum, tal pregação seria mais ridícula que evangélica; nem deve o pregador pedir do povo o <i>thema</i> quando ascende ao púlpito, como vi de alguns, quando tal modo mais parece pretender à ostentação que edificação, aindaque no cresse que aquele atua por simplicidade. E logo, assumido o <i>thema</i>, se fosse necessário, devem ser tomadas dos livros da página sagrada das autoridades úteis para o propósito e o pregador pode incorporar ditos verdadeiros dos gentios (como, inclusive, Paulo, em suas epístolas, algumas vezes alega as autoridades dos filósofos), já que então se recebem deles como dos injustos possuidores e deve precaver-se de que o fundamento de sua pregação não seja exposto como uma proposição demasiado obscura ou difícil, para que os ouvintes não a desdenhem e seja assim escutada menos atentamente.</p> <p>A segunda condição afirmativa é que tenha em suas sentenças o peso como para abrandar os ânimos dos ouvintes, para provocar lágrimas, excitar a mente, procurar a contrição, regar com conhecimentos, gritar com ameaças, acariciar com promessas e assim toda a pregação tende à utilidade do próximo. E há três espécies de pregação: uma que é com a palavra, acerca do qual em</p>
--	---

evangelium omni creature”, alia scripto, unde apostolus dicit se predicasse corinthiis quando eis epistolas scribit. Alia est in facto, unde dicit Greg.: “Omnis Christi actio nostra est instructio”, sed illa est perfectissima ubi ad minus occurrunt duo, scilicet, doctrina et opus, exemplo Christi “qui cepit facere et docere” (Act. I). Hec enim communiter faciunt pondus predicationis, quare cuius vita despicitur restat ut eius predicatio contemnatur. Item confirmat predicationem, operum perfectibilitas et exemplorum virtuositas, quare “qui fecerit et docuerit hoc magnus vocabitur in regno celorum” (Math. V). Hec est enim lex predicatorum: ut impleant quod docent, cum turpe sit doctore si culpa redarguit ipsum ut Catho ait.

Tercia conditio predicationis affirmative est quod sit brevis, unde ad Corinth. XIII, dicit apostolus: “In ecclesia volo quinque verba magis loqui”, id est, pauca “sensu meo”, id est, ut intelligam et ab aliis intelligam, “et sic eos instrua quam X milia verborum in lingua”, id est, quam maximam verborum copiam sine huiusmodi intellectu.

Marcos, último: “Prediquem o Evangelho a toda criatura”. Outra que é por escrito, de onde o apóstolo disse que o predicou aos coríntios quando escreve a eles as epístulas. Outra que é de feito, onde disse Gregório: “Toda ação de Cristo é instrução nossa”, mas aquela é perfeítíssima quando aomenos ocorrem duas coisas, isto é, o ensino e a obra, pelo exemplo de Cristo, “quem logrou fazer e ensinar” (Atos I). Estas coisas, em efeito, comumente fazem o peso da pregação, posto que a vida daquele é depreciada somente falta que sua pregação seja desdenhada. Assim mesmo, confirma a pregação a perfectibilidade das obras e o virtuosíssimo dos exemplos, posto que “quem fizer e ensinar, este será chamado grande no reino dos céus” (Mateus V). Esta é, em efeito, a lei dos pregadores: que cumpram aquilo que ensinam, porque é vergonhoso para o doutor se a língua o refuta, como disse Catão.

A terceira condição afirmativa da pregação é que seja breve. De onde em Coríntios XIV disse o Apóstolo: “Na Igreja mais quero dizer cinco palavras”, isto é poucas, “a meu entender”, isto é, para que eu entenda e seja entendido por outros e assim os instrua, “Que dez mil palavras na língua”, isto é, que uma grande abundancia de palavras sem nenhum tipo de entendimento”.

<p>Sciendum autem quod apostolus specialiter se dicit hic velle loqui quinque verba, quare predicatorum ecclesie debent annunciare quinque, scilicet credenda, agenda, vitanda, timenda et speranda, quare predicatio debet esse de his que pertinent ad fidem et sic habetur primum et de his que pertinent ad mores et sic habentur alia quatuor, scilicet, virtutes et vicia, pena et gloria.</p> <p>Et quare ista debent predicari cum brevitate sermonis, ideo dicit apostolus quinque verba, id est, pauca.</p> <p>Similem doctrinam tradidit predicatoribus pater noster seraphicus Franciscus dicens in regula: “Monio quoque et exhortor fratres meos ut in predicatione quam faciunt sint examinata et casta eorum eloquia ad utilitatem et edificationem populi annunciando eis vicia et virtutes penam et gloriam cum brevitate sermonis, quare verbum abbreviatum fecit Dominus super terram (Esa. X)”. Secundum aliam translationem exemplum huius ponitur in libro de vita et moribus apostolorum ubi dicitur quod sermoneatus est quidam coram Alexandro et longum egit</p>	<p>Por outra parte, deve saber-se que o apóstolo disse especialmente aqui que ele quer falar cinco palavras porque os pregadores da Igreja devem anunciar cinco coisas, isto é, as coisas que devem ser feitas, que se devem fazer, viver, temer e esperar, porque a pregação deve ser sobre aquelas coisas que pertencem à fé e assim se considera o primeiro. E, acerca daquelas coisas que pertencem aos costumes, também assim devem ser consideradas outras quatro, quais são, as virtudes e os vícios, a pena e a glória. E, dado que estas coisas devem ser predicadas com brevidade de discurso, por isto disse o apóstolo “cinco palavras”, isto é, poucas.</p> <p>Deu um ensinamento similar aos pregadores nosso padre seráfico Francisco dizendo na regra: “Admoesto e também exorto a meus irmãos a que, na pregação que fazem, suas expressões sejam examinadas e puras, para utilidade e edificação do povo, anunciando-lhes seus vícios e virtudes, sua pena e sua glória com brevidade de discurso, posto que o Senhor fez palavra abreviada sobre a Terra (Isaías X). Segundo outra tradução o exemplo daquele é posto no livro acerca da vida e dos costumes dos apóstolos, onde se diz que alguém deu um Sermão na presença de Alexandre e levou a cabo um largo sermão e, afetado</p>
---	--

sermonem et tedio affectus Alexander dixit: “Non est laudabilis predicatio que iuxta predicantis vires asseritur, sed iuxta possibilitatem audientium commendabilis potius reputatur”. Hec ibi, ex quibus omnibus clare patet qualis debet esse predicatio evangelica.

Quod etiam nolentibus audire prodest evangélica predicatio.

De tercio huius secunde considerationis, scilicet, cui prodest predicatio, respondetur quod evangelica predicatio non solum prodest volentibus audire sed etiam nolentibus. Unde dicit apostolus II Ad Timotheum III: “Predica verbum, insta opportune importune, argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina. Erit enim tempus cum et sanam doctrinam non sustinebunt sed ad sua desideria coacervabunt sibi magistros prurientes auribus et a veritate quidem auditum avertent, ad fabulas autem convertentur”. Quod exponens Nicolaus de Lyra dicit sic, predica verbum, scilicet, evangelicum, insta, id est, instanter facias hoc, oportune, id est, illis qui desiderant audire, importune, id est, etiam illis qui accipiunt gratiose, quare aliquando est ibi perfectus magnus, sicut dicit Augustinus de seipso audiente predicationem Sancti Ambrosii ex

pelo tédio, Alexandre disse: “Não é louvável a pregação que é declarada de acordo com as forças de quem predica senão mais recomendável é a que é pensada de acordo com a possibilidade dos ouvintes”. Aqui estas coisas, a partir de todas elas é claramente patente como deve ser a pregação evangélica.

Que também é útil a pregação evangélica para aqueles que não querem ouvir

Acerca do terceiro desta segunda consideração, isto é, a quem é útil a pregação, se responde que a pregação evangélica não somente é útil a aqueles que não querem ouvir, mas também a aqueles que não querem. De onde disse o apóstolo, no II Timóteo IV: “Predica a palavra, insiste, oportuna ou inoportunamente; discute, rogue, increpa com toda a paciência e ensinamento. Em efeito, chegará o tempo quando inclusive não suportarão o sã ensinamento, mas que, de acordo com seus próprios desejos, amontoarão para si mestres, ao sentir comichão nas orelhas, e, certamente, afastarão os ouvidos da verdade e se tornarão fábulas”. Nicolau de Lyra, expondo isto, disse assim: “Predica a palavra” – isto é, evangélica –, “insiste” – isto é, faz isto insistentemente –, “oportunamente” – isto é, a aqueles que sejam ouvir –, “ou inoportunamente”

curiositate motus et non ex utilitate: “Cunque intēvr. derem quam pulcre diceret me invito intravit quam verum dicebat” et sic conversus ad fidem multum profecit in ecclesia Dei. Argue peccantes ex ignorantia, obsecra peccantes ex infirmitate ut abstineant propter reverentiam rei sacre, scilicet, passionis eis in baptisate communicate. Increpa verbis duris peccantes ex certa malicia in omni patientia ad repugnantes et doctrina ad recipients Ipsos diligenter instruendo et subuitur ratio predictae monitionis dicens. Erit enim tempus cum sanam doctrinam non sustinebunt, quasi dicat propter hoc instandum est doctrina Veritatis quamdiu sunt aliqui volentes audire, et ante quam veniat tempus in quo sana doctrina non sustinebitur sed secundum sua desideria coacervabunt sibi magistros loquentes sibi tantummodo placentia prurientes auribus, id est, desiderantes audire ab istis doctoribus, et a veritate quidam, id est, a doctoribus veritatis, auditum avertent reputantes eorum doctrinam nimis duram, sicut Joh. VI dixerunt aliqui de sermone Christi: “durus est hic sermo et quis potest eum audire?”. Ad fabulas autem convertentur, id est, ad doctrinam humanitatis convictam et veritate carentem, ex quibus clare patet quibus predicatio est fienda et quibus prodest.

–, “isto é, também aqueles que recebem de forma vã, posto que as vezes ali se termina grande, como disse Agostinho de si mesmo ao escutar a pregação de Santo Ambrósio movido pela curiosidade e não pela utilidade: “como ouvira eu quando belamente falava, a pesar meu, entrou [em mim] quanta verdade dizia” e assim, convertido à fé, muito útil foi na Igreja de Deus. Discute a aqueles que pecam por ignorância; roga, a aqueles que pecam por debilidade, que se abstenham a causa da reverência da coisa sagrada, ou seja, da paixão comunicada a eles no batismo; increpa com duras palavras a aqueles que pecam por certa malícia, como toda paciência a aqueles que se resistem e com ensinamento a aqueles que a recebem, instruindo-los diligentemente. E se adiciona uma razão da predita advertência dizendo “em efeito, cheagá o tempo quando inclusive não suportarão o são ensinamento”, como se dissesse: a causa disto deve insistir-se no ensinamento da verdade aindaque alguns que queriam ouvir e antes que chegue o tempo no qual o são ensinamento não será suportado, mas que, de acordo com seus desejos, amontoarão para si mestres que lhes digam somente coisas prazerosas, sentindo comichão nas orelhas, isto é, desejando ouvi-las destes doutores, e alguns “separarão o ouvido da verdade”,

<p>Qualis debet esse predicator</p> <p>Circa quartum et ultimum huius secunde considerationis videndum est qualis debet esse predicator. Ad hoc respondetur dupliciter. Primo in generali, secundo in speciali.</p> <p>De primo dico quod generaliter loquendo oportet quod verus predicator sit sanctus, quare peccatori dixit Deus: “quare tu enarras iusticias meas et assumis testamentum meum per os tuum? (Psal. XLIX). Predicadores enim sunt organum veritatis et aliquando subtrahitur sermo pro culpa predicatoris, aliquando pro culpa auditorum prout ait Greg. Moralis III, in fine. Tunc enim est sermo vivus et efficax cum est predicatoris pura sanctitas et virtuosa perfectibilitas, sicut fuit de beato Stephano. Act VI de quo dicitur quod non poterant resistere sapientie et spiritui qui loquebatur. De quo habetur pulcrum exemplum X li. Ecclesiastice historie, ubi dicitur quod</p>	<p>isto é, dos doutores da verdade, considerando seu ensinamento demasiado duro, como em João VI disseram alguns acerca do sermão de Cristo: “este é um duro discurso e quem pode ouvi-lo? E se voltaram às fábulas, isto é, o ensinamento refutado humanamente e carente de verdade. A partir destas coisas claramente é patente a quem a pregação deve ser confiada e a quem resulta útil.</p> <p>Como deve ser o pregador</p> <p>Acerca do quarto e último desta segunda consideração deve ser visto como deve ser o pregador. A isto se responde duplamente. Primeiro em geral, segundo em especial.</p> <p>Acerca do primeiro digo que, geralmente falando, é necessário que o verdadeiro pregador seja santo, posto que disse Deus ao pecador: “Por que explicas em detalhe minhas justiças e assumes meu testemunho em tua boca? (Salmo 49). Em efeito, os pregadores são instrumento da verdade e as vezes o sermão perde valor por culpa do pregador, as vezes por culpa dos ouvintes, segundo disse Gregório nas Morais III, no fim, Então, o sermão é, em efeito, vivo e eficaz quando há pura santidade do pregador e virtuosa perfectibilidade, como houve em São Estevão (Atos VI), acerca de quem se diz que não podiam resistir à sabedoria e ao espírito com que falava. Disto se tem</p>
---	---

cum sancti patres convenissent ad concilium nicenum et ibidem essent philosophi et dialectici, quorum unus conflictum cum episcopis movebat in dialectica intantum quod fiebat ingens spectaculum convenientibus ad audiendum, nec poterat philosophus concludi a quoquam aut constringi, tanta enim dicendi arte obiectis questionibus occurrebat, ut ubi máxime utaretur obstrictus velut anguis lubricus laberetur, quod videns quidam ex confessoribus vir simplex et nihil aliud sciens nisi Iesum et hunc crucifixum poposcit se posse cum philosopho sermocionari quod videntes illi qui noverant eius simplicitatem noluerunt pati ne risui haberetur sancta simplicitas. Ille tamen prestitit movens sermonem ac dicens: “In nomine Iesuchristi, philosophe audi que vera sunt. Deus unus est qui fecit omnia et creavit virtute verbi sui, hoc verbum et sapientia quam nos dicimus ‘caro factum est’; et filius natus est et per passionem suam nos a morte liberavit et resurrectione sua nobis vitam eternam promisit quem expectamus iudicem omnium. Credis ita philosophe?”. At ille, velut nunquam ullum contradicendi sermonem didicisset ita obstupefactus virtute verborum, ac mutus ad omnia hec solum potuit respondere ita sibi videri nec aliquid

belo exemplo no décimo livro da História Eclesiástica, onde se diz que, havendo se reunido os santos padres no Concílio de Nicéia e estando ali mesmo filósofos e dialéticos, um deles gerou um conflito com os bispos em dialética, tanto que fazia ingente espetáculo aos que haviam se reunido para ouvir. Não podia o filósofo ser calado nem contido por ninguém. Em efeito, com tão grande arte de falar, aia ao encontro das questões objetadas, de modo tal que quando se considerava muito atado se deslizava como uma aulha escorregadia. Vendo isto algum homem simples dos confessores e não conhecendo nenhuma outra coisa exceto Jesus, e a este crucificado, pediu poder falar com o filósofo. Vendo isto, aqueles que haviam conhecido sua simplicidade não quiseram padecer que a santa simplicidade fosse tida em riso. No entanto, aquele sobressaiu promovendo um discurso e dizendo: “Em nome de Jesus Cristo, ouve filósofo as coisas que são verdadeiras. Deus é único, quem fez todas as coisas e as criou com a força de sua palavra e sabedoria que nós dizemos ‘se fez carne’; e ele, o Filho, nasceu e por Sua paixão nos liberou da morte e com Sua ressurreição nos prometeu a vida eterna, a quem esperamos como juiz de todos. O que crês filósofo?”. E ele, como se nunca houvesse aprendido discurso

posse esse magis verum. Cui senior: “si hec ita credis surge et sequere me et huius fidei signaculum suscipe”. Et conversus philosophus ad homines ait: “Audite o viri eruditi dum verbis mecum res gesta est. Verba verbis opposui et que dicebantur dicendi arte subverti, ubi vero pro verbis virtus processit ex ore dicentis, nec resistere verba virtuti nec adversari homo deo potuit. Et ideo siquis vestrum potuit sentire que sensi in his que dicta sunt credat Christum et sequatur hunc senem in quo locutus est Deus”. Et ita philosophus christianus effectus est. Et tandem gratulatus est se esse victum. Sanctitas ergo et vite perfectibilitas magis efficiunt in predicatione ut utiliter predicet quam scientie luminositas propter quod ait dominus. Esa. XXXV. “Super montem excelsum ascende tu qui evangelizas Syon”, id est, super eminentiam vitae, prout exponit Gregorius super Ezechielem, omelie X et ideo dicit ‘speculator’ Ezech. III: “Speculatorem dedi te”. Beatus autem Hiero. In II epistola ad nepotianum monachum eleganter scribit quails debeat esse predicator in sermone dicens: “Nolo te declamatorem esse et rabulam garrolumque sine ratione sed mysterii peritum et sacramentorum Dei tui eruditissimum verba voluere et sceleritate dicendi apud imperitum vulgus

algun de contradizer, assim, estupefato e mudo pela força das palavras, somente pode responder a todas estas coisas que a ele parecia assim e que nada podia ser mais verdadeiro. A ele disse o senhor: “se assim crês, levanta-te e segue-me e adota o sinal desta fé”. E convertido o filósofo disse aos homens: “Ouçam, oj, homens eruditos, quando a questão comigo foi feita com palavras, opus palavras a palavras e as coisas que eram ditas tergiversei com a arte de dizer; quando, no entanto, em lugar de palavras saiu virtude da boca de quem falava, as palavras não puderam resistir à virtude nem ao homem enfrentar a Deus. E por isso, se algum de vocês pode sentir o que senti nestas coisas que foram ditas, que creia em Cristo e que siga a este ancião mediante o qual falou Deus”. E assim o filósofo se fez cristão e finalmente se congratou haver sido vencido. Portanto, mais se leva a cabo a santidade e a perfectibilidade da vida na pregação, porque predica utilmente, que a luminosidade ciência. A causa disto disse o Senhor em Isaías XXXV: “Sube-te Sião a um monte excelso, tu que evangelizas”, isto é, sobre a eminência da vida, segundo expõe Gregorio sobre Ezequiel, na homilía X. E por isto disse “sentinela” em Ezequiel III: “Te dou como sentinela”. Por sua parte, São Jeronimo

admirationem sui facere indoctorum hominum est”. Preceptor quondam meus Gregorius Nazanenus rogatus a me ut exponeret, quid sibi vellet in Luca “sabbato deuteroproton” eleganter lusit: “Docebo te inquiens in ecclesia ubi omni populo acclamante cogaris invitus scire quod nescis, aut si certe solus tacueris ab omnibus stulticie deputaberis. Nihil tam facile quam vilem plebicum et indoctam contionem lingue volubilitate decipere que quicquid non intelligit miratur”. Hec ille.

Nunc descendo magis in speciali qualis debeat esse predicator verbi divini ubi quinque sunt per ordinem declaranda. Primum qualis debeat esse predicator in habitu exteriori. Secundum, qualis debet esse predicator in conversatione. Tertium, qualis predicator debet esse in predicatione. Quartum, qualis in animo. Quintum, qualis debet esse predicator in premio.

na segunda epístola ao monge Nepociano escreve elegantemente como devia ser o pregador, dizendo em um discurso: não quero que tu sejas declamador e crítico e charlatão sem razão mas esperto e eruditíssimo no mistério dos sacramentos de teu Deus. É próprio de homens indoutos tergiversar palavras com maldade do dizer, ante o vulto inexperto, provocar admiração de si mesmos. Outrora, a meu mestre Gregório Nacianceno o roguei que expusesse o que significa em Lucas ‘sábado segundo-primeiro’, julgou finalmente. Te ensinarei dizendo: quando na Igreja, aclamando todo o povo, és forçado contra tua vontade a saber o que não sabes, ou se certamente te calardes tu sozinho, por todos serás imputado de estupidez. Nada tão fácil como enganar a vil plebezinha e à indouta multidão com volubilitade de língua, a qual admira qualquer coisa que não entenda”. Isto disse ele.

Agora mais afundo, em especial, como deve ser o pregador da palavra divina. Ali devem ser declarados em ordem cinco coisas. Primeiro, como deve ser o pregador no aspecto exterior. Segundo, como deve ser o pregador em seu trato. Terceiro, como deve ser o pregador na pregação. Quarto, como deve ser o pregador em seu ânimo. Quinto, como deve ser o pregador quanto a

<p>Ad primum dico quod predicator verbi divini debet esse in habitu exteriori camelus, id est, debet indui vestibus pauperrimis et despectis in quo reluceat mundi contemptus. Talis apparuit mundo primus predicator penitentiae Johannes baptista tanquam forma et exemplar omnium predicatorum qui venturi erant sicut patet Mathei III ubi dicitur: “Erat Iohannes indutus pilis camelorum”, quod est vestimentum vile et asperum, quare magis movent facta quam verba in moralibus et vita sancta quam eloquia composita. Attendat etiam predicator non solum habitum in Iohanne sed et victum, scilicet, “locustas et lactucas silvestres agrestes”, quia debita dispositio predicatoris est mortificatio carnis, ut sit súbdita spiritui, secundum quod Paulus dicit I Cor. IX: “Castigo corpus meum et in servitutem redigo ne forte cum aliis predicaverim ipse reprobus efficiar”. Sic etiam Christus incomparabilis predicator industus fuit pauperibus vestimentis, quare inquit ipse “qui mollibus vestiuntur in domibus regum sunt” Math. XI. Sic beatus pater noster Franciscus pauperum patriarcha noluit fratres suos apparere mundo dicens: “et fratres omnes vestimentis vilibus induantur ut possint ea repeti de saccis et aliis peciis cum benedictione Dei”. Tales enim pecie et</p>	<p>recompensa.</p> <p>Ao primeiro, digo que o pregador da palavra divina deve ser no aspecto exterior como um camelo, isto é, deve cobrir-se com vestimentas paupérrimas e depreciáveis, no qual reluz o desprezo do mundo. Assim apareceu no mundo o primeiro pregador da penitência, João Batista, como imagem e modelo de todos os pregadores que viriam, como é patente em Mateus III, onde se diz: “Estava João coberto com pelos de camelos”, que é vestimenta vil e áspera, posto que mais movem os feitos que as palavras nas questões morais e à vida santa que as expressões acomodadas. Atende também o pregador não somente no aspecto em João, mas também na comida, ou seja “ganhanhos e alfaces silvestres”, porque a devida disposição do pregador é a mortificação da carne, que seja súbdita do espírito, segundo o que disse Paulo em I Coríntios IX: “Castigo meu corpo e o reduzo a servidão para que, havendo predicado a outros, não me converta eu em réprobo”. Assim também Cristo, pregador incomparável, se cobriu com paupérrimos vestidos, posto que ele mesmo disse: “quem se veste delicadamente está nas casas de reis”. Mateus XI. Assim, nosso pai Francisco, patriarcha dos pobres, não quis que seus irmãos se mostrassem ao mundo dizendo:</p>
---	---

repetiatones velut margarite fulgent in habitu fratrum minorum ontendentes mundi contemptum in quo condemnantur predicatores qui curiose molibus vestiuntur specialiter minores.

De secundo, scilicet, qualis debeat esse predicator in conversatione, respondeo quod predicator evangelicus in sui conversatione debet esse agnus ut possit de eo dici “ecce agnus Dei”, cavens sibi a peccato et próximo a scandalo, studeat amare et amari blandum se et affabilem exhibere cum omni castitate, nec semper sit inter turbas. Sed aliquando recedat ab eis et vadat in desertum locum, exemplo Christi Math. XIII, ubi icitur quod cum audisset Iesus mortem, scilicet, Iohannis propter doctrina veritatis secessit inde in desertum locum. Secessit non timens mortem sed ostendit quod aliquando cedendum sit malicie humane et ut daret exemplum predicatoribus verbi divini, aliquando recedendi a turbis et redire ad locum solitarium propter duo, primo ad recolligendum proprios defectus qui contrahuntur in conversatione cum hominibus. Secundo ad vacandum oration ut ibi predicator hauriat quod

“e que todos os irmãos se vistam com vestimentas vis, porque podem reforçá-las com panos de saco e outras peças com as bênçãos de Deus”. Em efeito, tais retalhos e reforços refulgem como perolas no aspecto dos irmãos menores que mostram desprezo do mundo, pelo qual são condenados os pregadores que se vestem afetadamente com coisas suaves, em especial os menores.

Acerca do segundo, isto é, como deve ser o pregador no trato, respondo que o pregador evangélico no trato deve ser um cordeiro prar que se possa dizer acerca dele “eis aí o cordeiro de Deus”, que se resguarda do pecado e ao próximo do escândalo, que se dedica a amar e ser amado, que se exhibe carinhoso e afável, como toda castidade, que não está sempre entre as turbas mas de vez em quando se retira delas e se dirige a um lugar deserto, segundo o exemplo de Cristo em Mateus XIV, onde se diz que, havendo escutado Jesus a morte, isto é, de João, a causa do ensinamento da verdade, se retirou dali a um lugar deserto. Se retirou não temendoavorte mas mostrando que de vezem quando deve retirar-se da malícia humana e para dar exemplo aos pregadores da palavra divina de se retirar das turbas e ir a um lugar solitária por causa de duas coisas: primeiro, para recolher os próprios defeitos que se

postea populis effundat. Debet etiam in sua conversatione fugere Populi applausum sicut legimus de Christo Marci I quod cum multa demonia eiiceret et demonia clamaret etc., non sinebat ea loqui. Sequitur et “dilúculo valde surgens egressus abiit in desertum locum”. In hoc dans exemplum ut predicator mirabilium divinorum operator debeat fugere mundi applausum. Verumtamen quare non debet dimittere salute animarum sequitur eamus in proximos vicos et civitates.

Circa tertium scilicet qualis debet esse predicator evangelicus in predicatione dico quod debet esse Martha et ignis. Martha in sollicitudine quare predicator verbi divini retardans opus predicationis pro amicis carnalibus vel terrenis negociis ineptus est regno Dei. Et ponitur exemplum de arante et retro aspiciente Luce. VIII: “Nemo mittens manum ad aratrum et aspiciens retro aptus est regno Dei”. Secundo debet esse ignis in fervore, ut possit inflamare corda audientium. Exemplo Helye de quo dicitur Ecclesiastici XLVIII: “surrexit Helyas quasi ignis et verbum eius quase facula ardebat”, quia ut dicit Bernardus, “qui

concentram no trato com os homens. Seundo, para estar disponível para a oração, para que o pregador extria dali o que logo derramará aos povos. Deve também em seu trato fugir do aplauso do povo, como lemos de Cristo em Marcos I, que havendo expulsado muitos demônios etc, não permitia que eles falassem. Se segue também: levantando-se muito de madrugada, saiu, se distanciou em um lugar deserto, dando exemplo nisto: que o pregador, fazedor das maravilhas divinas, deve fugir dos aplausos do mundo. No entanto, posto que não deve abandonar a salvação das almas, se segue que devemos ir às aldeias e às cidades próximas.

A respeito do terceiro, isto é, como deve ser o pregador evangélico na pregação, digo que deve ser Marta e fogo, Marta na solicitude, posto que o pregador da palavra divina que retarda a obra da pregação por seus amigos carnis ou negócios terrenos é inepto no reino de Deus. E se coloca o exemplo daquele que ara e olha para trás, em Lucas VIII: “Ninguém que toque no arado e olha para trás é apto no reino de Deus”. Segundo, deve ser fogo em fervor, paraque possa inflamar os corações dos ouvintes; com o exemplo de Elias, de quem se diz no Eclesiástico XLVIII: “Se levantou Elias como um fogo e sua palavra ardia como

<p>ardet incendit”.</p> <p>De quarto scilicet qualis esse debeat predicator in animo, respondeo quod predicator evangelicus debet esse animo leo quare non debet adversitate terreri, cogitans quod est missus “sicut agnus inter lupos” Math. X. Nec debet turbari si non habeat tempus precogitandi quid respondeat persecutoribus duplici de causa. Primo quare in tali casu sufficit fidem constanter confiteri coram persecutoribus quod potest facere quilibet christianus quantumcunque simplex. Secundo quare hominibus de Deo confidentibus spiritus sanctus non deficit in necessitate dicente salvatore Mat. X: “Cum autem tradent vos nolite cogitare quomodo aut quid loquamini, dabitur enim vobis in illa hora quid loquamini”. Et patet ex predictis quod non loquitur hic Christus de verbo predicationis sed cum fuerint traditi ante iudices, quare predicator verbi divini precogitare debet quomodo debeat verbum divinum predicare sive proponere secundum quod dicitur Proverb. XVI: “Hominis est animum preparare et Dei gubernare linguam”, aliter temptaret Deum si negligenter de hoc cogitet dum tamen habeat tempus opportunum. Sit ergo animo leo imperterritus et non turbatus ponens ante oculos suos cum peccata publica</p>	<p>uma tocha”, porque, como disse Bernardo, quem arde encedeia.</p> <p>Acerca do quarto, isto é, como deve ser o pregador no ânimo, respondo que o pregador evangélico deve ser no ânimo um leão, posto que não deve se aterrorizar com a adversidade, pensando que é enviado “como cordeiro entre lobos” Mateus X. Nem deve turbar-se se no tem tempo de premeditar quê coisa responder aos perseguidores por dupla causa. Primeiro, porque em tal caso é suficiente manifestar a fé constantemente na presença dos perseguidores, o que pode fazer qualquer cristão por mais simples que seja. Segundo, porque aos homens que confiam em Deus o Espírito Santo não lhes falha na necessidade, dizendo o salvador em Mateus X: “Mas quando os entreguem, não queiram pensar de que modo ou que coisa hão de dizer. Em efeito, se lhes será dado naquela hora o que hão de dizer”. E é patente a partir das coisas ditas que não fala aqui de Cristo da palavra de pregação mas como foram entregues ante os juizes, posto que o pregador da palavra divina deve premeditar de que modo deve predicar ou expor a palavra divina segundo aquilo que se diz em Proverbios, XVI: “É do homem preparar o ânimo e de Deus governar a língua”, de outro modo tentaria a Deus se negligentemente</p>
---	---

habuerit reprehendere illud verbum
 Johannis Baptiste Mar. VI : “Non licet
 tibi habere uxorem fratris tui”. Et verbum
 Petri ad principes sacerdotum Act. V:
 “Obedire oportet Deo magis quam
 hominibus” et verbum Dei ad Hieremiam
 Hiere. I: “Accinge lumbos tuos et sugere
 et loquere ad eos omnia quo ego precipio
 tibi ne formides a facie eorum. Ego
 quippe dedi te hodie in civitatem
 munitam et in columnam ferream et in
 murum ferreum super omnem terram
 regibus iuda et principibus eius et
 sacerdotibus eius in omni populo terre et
 bellabunt adversum te et non prevalebunt
 quare ego tecum sum ait dominus ut
 liberem te”.

Circa quintum scilicet qualis debeat esse
 predicator in premio, utrum debeat
 attendere pro premio sui laboris
 temporale emolumentum, respondeo
 quod verus predicator evangelicus non
 debet attendere aliquid aliud nisi gloriam
 Dei et salutem animarum. Sunt enim
 quidam qui finem sue predicationis
 constituunt mercedem terrenam, horum
 autem predicatio sumptuosa est et tales
 potius mercenarii quod predicatorum sunt,
 sicut accidit istis temporibus quomodo

pensasse acerca disto tendo, por outro
 lado, tempo oportuno. Que seja por
 conseguinte um leão intrépito no ânimo e
 que ponha ante seus olhos, sem turbar-se,
 quando tiver que repreender os pecados
 públicos, aquela palavra de João Batista,
 em Marcos VI: “Não te está permitido ter
 a mulher de teu irmão”. E a palavra de
 Pedro aos príncipes dos sacerdotes, em
 Atos V: “É necessário obedecer a Deus
 mais que aos homens” e a palavra de
 Deus a Jeremias em Jeremias I: “Cinge
 teus rins, levanta-te e lhes diga tudo o
 que eu te mandei. Não tema ante eles. Eu
 certamente te coloco hoje na cidade
 fortificada e no muro érreo sobre toda a
 terra para os reis de judá e seus príncipes
 e seus sacerdotes em todo povo da terra e
 pelearão contrati e não prevalescerão
 porque eu estou contigo – disse o Senhor
 – para libertar-te”.

Acerca do quinto, isto é, como deve ser o
 pregador quanto a recompensa de seu
 trabalho a ganância temporal, respondo
 que o verdadeiro pregador evangélico
 não deve esperar nenhuma outra coisa
 senão a glória de Deus e a salvação das
 almas. Em efeito, há alguns que
 constituem como fim de sua pregação a
 mercê terrena, cuja pregação, por outra
 parte, é suntuosa; e os tais são mais
 mercenários que pregadores, como
 sucede nestes tempos em que assim são

sic conducuntur predicatorum pro pecunia quarundam bullarum colligenda. Ac si essent operarii qui ad vineas excolendas conducuntur in platea ut pro qualibet bulla quam dederunt recipient tantum, ut ex hac avaricia dissolute sunt multe religiones in isto regno. Predicatio tamen illorum suscipienda est et audienda. Unde dominus de similibus predicatoribus dicit Mathei XXIII: “que dicunt facite que autem faciunt nolite facere, dicunt enim et non faciunt”. Sed de quo debet vivere predicator evangelicus, respondeo quod predicatorum sumptus debent habere a populo cui predicant, sicut ostendit Apostolus I Corum. IX dupliciter. Primo auctoritate usus publici et rationabilis. Secundo auctoritate divine legis. Primum ostendit sic dicens: “Quis militat suis stipendiis unquam?”, quare dicat nullus, immo milites sumunt stipendia a populo terre quam defendunt. Idem ostendit de agricolis et gregum pastoribus. De agricolis dicit: “Quis plantat vineam et de fructu eius non edit?”. De gregum pastoribus dicit: “quis pascit gregem et de lacte gregis non manducet?”. Apostoli vero fuerunt milites contra hereticos insurgentes et in vinea domini cultores et gregis domini pastores propterea a populo eis sumptus dabantur. Secundum probat sic dicens: Nunquid secundum hominem dico, id est, ex auctoritate

levados os pregadores a recolher dinheiro de alguns selos de ouro. E se houvesse na praça trabalhadores que fossem levados à colheita das vinhas para receber tão grande quantidade por qualquer selo de ouro que derem, quando a partir desta avareza tem sido dissolvidas muitas devoções neste reino, no entanto, a pregação deste deve ser contemplada e ouvida. De onde disse o Senhor acerca de semelhantes pregação em Mateus XXIII: “Façam o que eles dizem mas não queiram fazer o que eles fazem. Em efeito, dizem e não fazem”. Mas acerca daquilo do qual deve viver o pregador evangélico, respondo que os pregadores devem cobrir os gastos a partir do povo ao qual predicam, como mostra o apóstolo em I Coríntios IX duplamente. Primeiro por autoridade do uso público e razoável. Segundo por autoridade da lei divina. Mostra o primeiro dizendo assim: quem alguma vez serve no exército às suas próprias expensas?”, como se dissesse ‘ninguém’. Por certo, os soldados vivem às expensas do povo da terra que defendem. O mesmo mostra acerca dos agricultores e os pastores de rebanhos. Acerca dos agricultores disse: quem planta uma vinha e não como de seu fruto? Acerca dos pastores de rebanhos disse: quem apascenta o rebanho e não bebe de seu leite? Por sua

consuetudinis humane tantum scilicet quod predicatorum sumptus habere debeant a populo quasi dicat immo cum hoc auctoritate legis divine. Scriptum est enim Deutro. XXV: “Non alligabis os bovi trituranti”, id est, predicatori laboranti in area domini. Confirmantur predicta ex precepto Christi quod dedit apostolis quando misit eos ad predicandum verbum Dei, Math. X., dicens: “Gratis accepistis”, scilicet, gratiam vobis collatam sive sit gratia gratum faciens sive gratia grátis data, “gratis date”, eodem modo sicut accepistis pro spiritualibus eius actibus ut pro administratione sacrorum et predicatione et similibus non debet quicquam postulando recipi quasi precium et sic tollitur cupiditas predicatorum male accipiendo. Tollit etiam Christus cupiditatem predicatorum in male possidendo ibidem dicens: “Nolite possidere aurum neque argentum neque pecuniam in zonis neque peram neque duas tunicas”, id est vestes superfluas, “neque calciamenta”, scilicet integra quare apostoli utebantur sandaliis, ut habetur Math. VI. Per que omnia dat intellegere quod predicator evangelicus debet esse absolutus a solitudine mundiali vel temporalis, quare temporalia in sui possessione, quare sunt iam quasi membra incorporata ipsi habenti et ideo

parte, os apóstolos foram soldados contra os hereges insurgentes e cultores na vinha do senhor e pastores do rebanho do senhor, a causa do qual seus gastos serão cobertos pelo povo. Prova o segundo assim dizendo: Acaso falo com critério humano? Isto é, somente a partir do costume humano?, ou seja, que os pregadores devem cobrir os gastos a partir do povo, como se dissesse, pelo contrário, ‘com esta autoridade da lei divina’. Em efeito, está escrito em Deuteronômio XXV. “Não sujeitarás a boca da vaca que mastiga”, isto é, do pregador que trabalha no campo do senhor. Se confirmam as coisas susoditas a partir do preceito de Cristo que deu aos apóstolos quando os enviou a pregar a palavra de Deus, dizendo em Mateus X: “De graça o receberem – quer dizer, a graça a vocês conferiada, já seja graça que faz agradecido ou graça dada de forma gratuita – dêem-lo de graça, no mesmo modo em que receberam por seus atos espirituais, como pela administração das coisas sagradas e a pregação e coisas semelhantes, não deve, pedindo alguma coisa, ser recebido como paga e assim se suprime o desejo dos pregadores no mal receber. Suprimiu também Cristo o desejo dos pregadores no mal possuir dizendo ali mesmo: “não queiram possuir ouro nem prata nem riqueza nem falhas

magis trahunt hominis animum ad deordinatam dilectionem sui et quia hoc suffocate verbum Dei, ideo non debet esse in predicatoribus evangelii sed attendendum quod Christus negavit predicatoribus euntibus per viam virgam (Math. X) et concessit eis (Math. VI) que visas dentur contraria. Dicendum quod virga hic et ibi accipitur equivoce, quare Math. X ‘virga’ accipitur metaphorice. Unde sensus est neque virgam, id est, non innitami subsidio temporali, sicut corpus innititur baculo sustentanti. In Marco accipitur ‘virga’ ad litteram cum dicitur quod non portarent in via nisi virgam tantum, quare doctores hebreorum in signum doctrine portabant virgam in manu quare consuetum erat apud iudeos provideri eis de victu a populo quem docebant, ideo christus voluit quod hoc sufficeret apostolis pro sua provisione per hoc enim ostendebatur quod populus cui predicabant debet eis providere, et ideo sequitur: “dignus est operarius cibo suo”, quare de iure naturali et in divino et humano illi qui serviunt communitati in spiritualibus et divino cultu et vera doctrina debent a communitate de temporalibus provideri, dignus est ergo operarius id est predicator qui operatur opus Dei ad utilitatem populi cibo suo id est victu convenienti, per quod etiam intelligitur vestimentum et

nem alforja nem duas tunicas” – isto é, vestidos supérfluos – “nem calçados” – ou seja, íntegros, porque os apóstolos usavam sandálias –, como se tem em Mateus VI. Por tudo isto dá a entender que o pregador evangélico deve estar liberado da solitudine mundana ou temporal, porque as coisas temporais em sua possessão, posto que já são como membros incorporados a aquele que os tem, também por isso mais arrastam o ânimo do homem a uma dileção desordenada de si; e porque isto sufoca a palavra de Deus, por isso não deve existir nos pregadores do evangelho. Mas se deve atender a que Cristo negou o bastão aos pregadores que iam pelo caminho Mateus X e os permitiu Marcos VI coisas que parecem contrárias ao anterior. Deve-se dizer que ‘bastão’ aqui e ali é tomado equivocadamente, posto que em Mateus X ‘bastão’ é tomado metaforicamente, de onde o sentido é ‘nem sequer bastão’, isto é, não se apoiem em uma ajuda temporal, como o corpo se apoia no bastão que o sustenta. Em Marcos se toma ‘bastão’ literalmente quando se diz que não leve no caminho somente um bastão, posto que os doutores hebreus, em sinal de ensinamento, portavam um bastão na mão, porque era costume entre os judeus que lhe fosse provido para o sustento pelo povo ao que ensinavam. Em efeito,

<p>domicilium sine quibus non vivit decenter genus humanum. Et ideo dicit Apostolus I Corum. IX, quod dominus ordinavit his qui evangelium annunciant de evangelio vivere, ubi dicit glosa “predicatoribus ordinavit vivere de evangelio ut expeditiores sint ad predicandum verbum Dei”, quam licentiam dedit eis dominus quando misit eos ad predicandum dicens: “Ecce ego mitto vos”, etc. Et Paulo post: “In quamcunque domum intraveritis in eadem manete edentes et bibentes que apud illos; sunt dignus est enim operarius mercede sua”. Hec ibi. Verus predicator evangelicus pro premio debet expectare vitam eternam sicut eis promittitur a sapientia infinita Ecclesiastici XXIII: “Qui elucidant me vitam eternam habebunt”. Veri predicatorum sunt divine sapientie pro salute hominum elucidatores. Debet etiam verus predicator ex hoc officio ultra premium essenziale quod metaphorice dicitur corona expectare premium accidentale, non quodlibet sed illud quod correspondet sive debetur operi excellenti et privilegiato, scilicet, martyrio virginitati predicationi. Et sic triplex distinguitur aureola secundum quod tres sunt hostes quos per pugnam vincimus qui sunt caro, mundus et demonia. Martires enim vincunt mundum et ita</p>	<p>por isto se mostrava que o povo a quem predicavam deve prover-lhes e por isto se segue: “quem trabalha é digno de seu sustento”, posto que por direito natural e no divino e humano aqueles que servem à comunidade em questões espirituais e no culto divino e no verdadeiro ensino devem ser providos por toda a comunidade de coisas temporais. Digno é, portanto, o trabalhador, isto é, o pregador, que trabalha a obra de Deus para a utilidade do povo, de seu sustento, isto é, alimento conveniente, pelo que também se entende vestimento e domicílio sem os quais não vive decentemente o gênero humano. E por isto disse o apóstolo em I Coríntios IX que o Senhor ordenou a estes que anunciam o evangelho viver pelo evangelho, onde disse a glosa “aos pregadores ordenou viver do evangelho para que estejam mais dispostos a predicar a palavra de Deus”, licença que o Senhor deu a eles quando os enviou a predicar dizendo: “aqui que eu os envio”, etc. E, logo, Paulo: “Em qualquer casa que enrem, permaneçam nela comendo e bebendo o que haja entre eles: o trabalhador é digno de sua paga”. Ali estas coisas. O verdadeiro pregador evangélico por recompensa deve esperar a vida eterna como foi prometida a eles pela sabedoria infinita no Eclesiástico</p>
--	--

<p>debetur eis primera aureola, quare vincunt hostes inferentes passiones ad extra. Virgines vincunt carnem et sic eis debetur secunda aureola, quare superant passiones innatas et sicut est ista excellentior Victoria sic et excellentior aureola. Predicadores vincunt diabolum, et sic debetur eis tercia aureola, que pro tanto est excellentissima, quare crudeliorem et fortiorem, vincunt inimicum expelentes non solum de se sed etiam de cordibus audientium, nec etiam dicendum est ut dicunt quidam quod aureola predicatorum debetur prelati solummodo quibus competit ex officio predicare et docere, sed quibuscumque qui licite exercent actum istum. Prelatis autem non debetur aureola hec quamvis habeant officium predicandi nisi actu predicent, quare aureola non debetur auditui sed actui pugne, secundum illud Apostoli II Thimo. II: “Non coronabitur nisi qui legitime certaverit”. Patet igitur ex predictis quid est predicatio, qualis debet esse et cui prodest ac qualis debet esse predicator evangelicus, in quibus consistit armatura spiritualis viri predicatoris cum quibus ad pugnam potest exire impavidus contra hostes annunciando populo Dei scelera eorum et domui Iacob peccata eorum.</p>	<p>XXIII: “Aqueles que me anunciam terão a vida eterna”. Os verdadeiro pregadores são anunciadores da sabedoria divina para salvação dos homens. Deve também o verdadeiro pregador esperar deste dever, mas além da recompensa essencial que metaforicamente se diz ‘coroa’, uma recompensa acidental, não qualquer que seja senão aquela que corresponde ou se deve à obra sobressalente e privilegiada, ou seja, ao martírio, à virgindade e à pregação. E assim de forma tripla se distingue a aureolasegundo que haja três inimigosos quais ccencemos pela luta, que são a carne, o mundo e os demônios. Em efeito, os mártires vecem ao mundo e assim se deve a eles a primeira auréola, posto que vencem a inimigos que levam as paixões para fora. As virgens vencem a carne e assim deve a elas a segunda auréola, posto que superam as paixões inatas e como esta é uma vitória sobressalente assim também émais sobressalente a auréola. Os pregadores vencem ao diabo, e assim se deve a eles a terceira auréola, a qual por tanto é a mais sobressalente, posto que vencem a um mais cruel e mais forte inimigo, expulsando-o não só de si mas também dos corações ouvintes, nem tampouco deve dizer-se, como dizem alguns, que a auréola dos pregadores se deva tão somente aos prelados, a aqueles compete</p>
--	--

	<p>por dever predicar e ensinar mas a qualquer seja que licitamente leve a cabo este ato. Mas aos prelados não se deve esta auréola por muito que tenham que predicar salvo se predicam em ação, posto que a auréola não se deve a ouvir da luta mas a seu ato, seundo aqueles do Apóstolo em II Timóteo II: “Não será coroado senão quem legitimamente combateu”. Assim, pois, é patente a partir das coisas susoditas o que é a pregação, como deve ser o pregador, em que coisas consiste a armadura espiritual do homem pregador, com que coisas pode sair impávido à luta contra os inimigos, anunciando ao povo de Deus seus crimes e à casa de Jacó seus pecados.</p>
--	--

<p>Incipit liber secundus qui est de bello hereticorum.</p> <p>Antiquorum in libris legimus gentilium, milites humanam venerantes gloriam generosae diversa monstrorum genera destruxisse. Sicut hercules antheum. Theseus minothaurum. Jason thaurum Ignominiosum inextinguibilem aprum meleager. Corebus, stigiale monstrum. Perseus marinum monstrum. Sic etiam generosi ecclesiae milites ut dicit Hieronymus, Augustinus hilarius et ceteri patres orthodoxi diversorum hereticorum et heresis monstra</p>	<p>Começa o livro segundo que é sobre a guerra dos hereges.</p> <p>Lemos nos livros dos antigos gentios que os soldados veneram a glória dos heróis que aniquilaram diversos tipos de monstros hostis. Como, por exemplo, Hercules fez com Anteu; Teseu com o Minotauro; Jason com o touro ignominioso; Meleagro com o inextinguível javali; Corebos com o monstro estigial; Perseu com o monstro marinho. Assim, também, os nobres soldados da Igreja Ortodoxa, como Jerônimo, Agostinho de Hipona e todos</p>
--	--

spiritualibus armis expugnasse leguntur.

Non tamen sic omnino extincta sunt heresum monstra, quin repullulare conentur, ac etiam nove hereses oriantur in aliquibus solo nomine christianis. Qui et si non publice, in conventivulis tamen suis venenum effundentes de illis confabulantur quasi vespertiliones et noctue lucem fugientes, quia oculis egris odiosa est lux.

Et non solum óculos egros habent heretici, sed ceci sunt, quod ostenditur ex fidei effectu. Est enim fides divinus radius animam illustrans. Disponit enim animam ad lumen summe veritatis, ex eo quod summe veritati eam stabiliter inhaerere facit quod quidem potest ratione ostendi.

Constat enim quod quandocumque aliqua virtus quae influit in aliquo agente et quiete non infigitur in recipiente, caret ibi sua naturali operatione et suo debito fine. Sicut patet in radio solis super aquam currentem, et non quiescetem ut in flumine in quo quia radius quiete non figitur actio eius caret debito qui quidem finis est aquam debito fine, qui quidem finis est aquam subtiliare, et ex ea partes subtiles

outros padres são vistos como armas espirituais para vencer diversos hereges e os monstros das heresias.

Todavia, os monstros das heresias não estão totalmente extintos, de fato, se esforçam por brotar, na verdade, as heresias nascem, novamente, em solo nomeadamente cristão. E mesmo que não fosse pública, ainda assim, em pequenas reuniões, espalham venenos e confabulam como morcegos durante a noite fugindo da luz, porque aos olhos obscuros a luz é odiosa.

E os hereges não têm somente os olhos obscuros, mas são cegos, porque é o que demonstram em virtude da fé. Em verdade, a fé é a luz divina que ilumina a alma. E a fé dispõe, pois, a alma, para a luz da suma verdade, e por meio dela, que é a suma verdade, faz aderir a ela firmemente e que pode certamente ser demonstrado pela razão.

Consta, de fato, que, em qualquer caso, quando uma virtude se introduz em algum agente e não se fixa naquele paciente que a recebe, carece de sua ação natural e finalidade própria. Assim como o sol reflete seu raio sobre a água corrente, e não sobre a água parada, para que, no rio no qual repouse, o raio não se fixe. Pois neste caso a ação do raio carece de fim próprio, não é dele, mas da água: o fim é de fazer com que a água afine e

attrahere et in vaporem mutare et sursum elevare. Ex quo manifestum est, quod quies disponit ad illuminationem rei, secundum enim philosophum septimo phisicorum, homo sit sapiens et intelligit cum anima quiescit.

Cum igitur fides animam in deo stabiliat eam in ipso quietet ipsam disponit ad eternam illuminationem. Et haec est ratio quare heretici sunt totaliter ceci nec a deo merentur illuminari quia nihil stabiliter credunt et se ab uno opposito in aliud vertunt cum careant fidei lumine disponente. Iuxta illud apostoli ad ephesius IV tenebris obscuratum habentes intellectum quia sicut oculus non potest videre sine luce sic intellectus nihil potest capere credibilium sine fidei lumine qua carent heretici.

Ut ergo bellum hereticorum praesertim nostri temporis contra nostrum fidei fortalicium viriliter possit dissolui praesertim cum sint caeci ut dictum est de heresi et hereticorum XII considerationes sunt pertractande.

Prima quid est heresis. Secunda unde habuit originem heresis. Tercia que requiruntur ad hoc ut quis proprie dicatur

de retirar dela as partes sutis, para transmutá-la em vapor, fazendo-a evolarse. De onde é manifesto que o repouso dispõe para a iluminação nessa questão, segundo o filosofo no livro sétimo da física, o homem é sábio e inteligente quando a alma repousa.

Por conseguinte, a fé fortalece a alma em Deus e faz com que nele repouse, e dispõe a alma para a eterna iluminação. E esta é a razão porque os hereges estão completamente privados da luz da fé e não merecem ser iluminados por Deus, porque nenhum crê firmemente, e se voltam contra a fé, visto que carecem da disposição para a luz da fé. Assim como o apóstolo, no livro de Efésios IV, aqueles que possuem o intelecto obscurecido pelas trevas porque, assim como os olhos não podem ver sem luz, assim também a inteligência nada pode compreender sem a luz da fé, a qual carecem aos hereges.

Assim, pois, a guerra dos hereges do nosso tempo atual, sobretudo contra a nossa fortaleza da fé, bravamente pode ser derrotada, especialmente, porque eles estão cegos, como foi dito nas XII considerações sobre a heresia dos hereges as quais serão tratadas.

Primeira, o que é a heresia. Segunda, onde está a origem da heresia. Terceira, o que é necessário para ser

hereticus. Quarta quot sunt modi hereticorum. Quinta si est alicuius utilitatis esse hereses in ecclesia dei. Sexta exprimet hereses praesertim in nostris temporibus repullulare vel oriri sentiuntur quarum bellum contra fidei fortalicium in nihilum computabimus cum sit turris fortitudines a facie inimici. Septima erit ad quos pertinet diffinire que assertio est catholica vel heretica utrum scilicet ad theologos vel canonistas. Octava utrum heretici sunt vitandi. Nona utrum sit cum hereticis vel aliis infidelibus publice disputandum. Decima quis est modus inquirendi heréticos. Undecima quali pena hereticus est puniendus. Duodécima quis potest hereticos capere et tormentis exponere. De quid ditate heresis et quo modo differt ab errore.

Circa prima considerationem que est scire quid est heresis.

Respondetur secundum illuminatum doctorem Franciscum de Maronis in tractatu suo de hereticis quod heresis est error, sed non quicumque error qui est contra fidem catholicam aut ecclesiam, ut habetur in prohemio de origine heresis. Augustini ubi dicitur quod non omnis errorum est heresis.

considerado, neste sentido, herege. Quarta, quais são os tipos de hereges. Quinta, se a heresia é de alguma utilidade na igreja de Deus. Sexta, expressa as heresias que insistem em nascer e originar-se, particularmente nos nossos tempos, das quais a guerra contra a fortaleza da fé não são nada, uma vez que são fortes as torres contra a face do inimigo. Sétima, será direcionada aos teólogos ou canonistas, aos quais compete definir qual afirmação é católica ou herética. Oitava, se os hereges devem ser evitados. Nona, se devem disputar, publicamente, com hereges ou outro infiel. Decima, quais são os modos que devem ser inquiridos os hereges. Undécima, quais penas devem ser impostas ao herege. Duodécima, quem pode prender os hereges e expor a tormentos. De onde se nutrem as heresias e de que maneira difere do erro.

A respeito da primeira consideração, que é saber o que são as heresias.

Responde-se segundo o iluminado doutor Francisco de Marão em seu tratado sobre os hereges, no qual a heresia é um erro, mas não qualquer erro contra a fé católica ou contra a igreja, como está no proêmio sobre a origem das heresias. Onde Agostinho disse que nem todo erro é heresia. Embora a heresia não

Licet heresis sine errore esse non possit. Ista autem definitio confirmatur per illud quod dicitur actuum quinto, ubi secta saduceorum fuit vocata heresis, quare non solum contra fidem veteris testamenti negabant resurrectionem et angelos sed etiam contra synagogam phariseorum utrumque confitentium.

Sed num quid heresis differt ab infidelitate, dico quod sic, quia infideles errant circa totam fidem, heretici autem circa partem licet utrumque sit contra fidem catholicam et ecclesiam. Sed contra quia iudaei dicuntur infideles et tamen confitentur unum deum? Respondentur quod sicut pagani errant circa totam fidem iudeorum, et ideo dicuntur infideles, sic iudaei errant circa totam fidem christianam quae dicitur catholica, sunt enim a pietate religionis christianae alieni.

De origine heresum et quomodo possunt repellit.

Secunda consideratio est unde habuit originem heresis. Pro cuius declaratione notandum quod secundum Isidorum confitentium VIII ethimologiarum capitulum III et XXIII quasi II capitulum heresis. Heresis ab electione vocatur quod scilicet

possa ser sem erro. Essa definição também é confirmada por meio do que foi dito no capítulo quinto, onde a seita dos sarracenos foi chamada heresia, porque não somente foram contra a fé do Antigo Testamento, negavam a ressurreição e os anjos, mas também contra a sinagoga dos fariseus e dos confidentes.

Mas, “por acaso a heresia difere da infidelidade?”, digo que sim, porque os infiéis erram sobre toda a fé, porém, os hereges erram sobre parte da fé, embora, ambos se coloquem contra a fé católica e contra a igreja. Porém, ao contrário, por quê os judeus são chamados infiéis se, contudo, confessam um Deus único? Respondemos que, assim como os pagãos erram sobre toda a fé dos judeus e, por esta razão, são denominados infiéis, assim também os judeus erram sobre toda a fé cristã, que é chamada católica, e também são alienados da piedade da religião cristã.

Sobre a origem da heresia e de que maneira se pode repelir.

A segunda consideração é sobre onde se originam as heresias. Diante da declaração deve ser notado que, segundo Isidoro, no livro VIII das Etimologias, capítulo III e XXIII aproximadamente II capítulo das heresias, “a heresia é chamada pela eleição, porque,

unusquisque id sibi eligat quod illi esse videtur, ut philosophi paripathetici, achademici, epicurei et stoici, vel sicut alii qui perversum dogma cogitantes arbitrio suo de ecclesia recesserunt. Exinde ergo heresis, dicta est greca voce ex interpretatione electionis sue qua quisque arbitrio suo ad instituenda sive ad suscipienda quaelibet ipse sibi elegit. Nobis ergo ex nostro arbitrio nihil inducere licet nec eligere quod aliquis de arbitrio nihil induxerit. Apóstolos Dei habemus auctores qui nec ipsi quicquam ex suo arbitrio quod inducerent elegerunt sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus adsignaverunt. Itaque quod si angelus etiam de caelis aliter evangelizaverit anathema.

Vocabitur hec ille ex his patet quod heresis habuit ortum ab electione proprii iudici quia non eligunt ea que sunt Christo vere tradita, sed ea quae sibi sugerit mens propria. Volentes enim aliqui per se sacramenta scripturarum intelligere suis propriis iudiciis inhaerendo in hereses diversas inciderunt secundum quod dicit Augustinis in libro LXXXIII questionum questione LXIX.

evidentemente cada um elege para si o que lhes percebe ser verdadeiro, como os filósofos peripatéticos, acadêmicos, epicuristas e estóicos ou, como aqueles que, de forma perversa, entendem os dogmas a seu livre arbítrio e se separaram da igreja. Em seguida, portanto, heresia é um vocábulo grego que tem sua origem na ideia de eleição, porque cada um, segundo seu livre arbítrio, elege quais ideias devem professar ou seguir. A nós, porém, não nos é permitido ensinar nem escolher do nosso arbítrio nada daquilo que será livremente ensinado livremente a outros. Nós temos os apóstolos de Deus como fundadores, os quais nem eles escolheram o que seria ensinado a partir de seu arbítrio, mas ensinaram fielmente às nações a doutrina recebida de Cristo. De forma que se um anjo do céu ensinasse diferentemente seja anátema”.

Conforme exposto, que houve heresias originadas pela escolha do próprio juízo, porque não escolhem aquelas que são as verdadeiras tradições de Cristo, mas as que sua própria mente sugere. Desejando, na verdade, compreender alguma coisa, por si, dos sacramentos e das escrituras, aderindo do seu próprio julgamento, incidiram em heresias diversas segundo o que diz

<p>Non posset inquit aboriri error qui palliatus nomine Christiano, nisi de scripturis male intellectis et hoc ideo quare antecedentia et subsequentia non contulerunt, unde ibidem solet circumstantia scripturarum illuminare sententiam, nec etiam alia loca scripture contulerunt unde hereses sunt orte per se legendo que conferendo repulse sunt, quia conferentes diversas sententias adduxerunt que ex se inuicem mutuo inveniri potuerunt qualiter erunt intelligende.</p> <p>Et ideo contra istos dicit Augustinis in libro contra epistolam fundamenti. Non crederem, inquit Augustinis, evangelio nisi quia ecclesiae catholice credo, igitur irrationabile est aliquid scripture recipere et aliud non propriam electionem et iudicium sequendo, cum ecclesia catholica totam equaliter recipiat ut certam. Patet ergo unde habet ortum heresis quia a própria electione.</p> <p>Quot sex sunt modi ex quibus convincitur quod aliquis sit hereticus.</p>	<p>Agostinho no livro LXXXIII das questões, questão LXIX. Agostinho disse: que não se poderia extinguir o erro escondido sob o nome cristão, exceto se tiverem compreendido erroneamente as escrituras, e, por esta razão, não diferiram as coisas que vieram antes e depois, de onde, ao mesmo tempo, costuma iluminar a sentença das escrituras e, também, por outro lado, diferiram o local das escrituras, de onde as heresias são originadas, <i>per se</i>, pela leitura errônea e são rejeitadas, porque, as comparando, extraíram as diversas sentenças, e delas mesmas, por sua vez, poderiam ser conhecidas como o serão por meio da razão.</p> <p>E, por este motivo, contra isto disse Agostinho no livro Contra Epístola dos Maniqueus: Não creio, disse Agostinho, no Evangelho a não ser que chancelado pela Igreja Católica, conseqüentemente, é irracional qualquer um que receba as Escrituras e, de modo diverso, não as siga por sua própria escolha e juízo com toda a Igreja Católica, que a recebe igualmente como certa. Conseqüentemente, está exposto a partir de onde a heresia tem origem: por causa de sua própria eleição.</p> <p>Quantos são os seis modos com os quais se estabelece que alguém seja</p>
--	---

<p>Tercia consideratio est scire que requiruntur ad hoc ut aliquis sit hereticus. Respondetur quod sex. Primo quod erret quia errorum est genus heresis secundum Augustinis de origine heresum circa principium ubi dicit quod licet heresis sine errore esse non possit tamen omnis errorum est heresis. Superius autem est a quo non convertitur consequentia. Secundum quod dicit Aristoteles in <i>postpredicamentis</i> (caput) de priori.</p> <p>Secundo quod erret in veritate cum sit alius errorum fidei et alius operationis dico quod erret in veritate, quia in opere errantes non dicuntur heretici. Unde Augustinis in <i>iponosticon</i> dicit quod heresis sumitur circa falsas opiniones.</p> <p>Tertio quod non solum sicut erret in veritatem que quidem est in sacra scriptura expressa sed etiam extra scripturam ab apostolis credita ut de símbolo apostolorum aut ab ecclesia determinata, ut in símbolo ecclesie. Aut a sanctis annunciata confirmante ecclesiam, ut in símbolo athanasii, aut euntes contra determinationem ecclesie. Omnes enim isti taliter errantes sunt heretici reputandi ut patet per Augusti, de fide ad Petrum.</p>	<p>herege.</p> <p>Terceira consideração é saber: quais são os modos necessários para que alguém seja herege? É respondido que seis. Primeiro que erre, porque do erro é a origem da heresia. Segundo Agostinho, sobre a origem das heresias, a respeito do princípio, onde diz que ainda que não haja heresia sem erro, contudo, nem todo erro é uma heresia. Por outro lado, precedentemente, a heresia não pode ser convertida, por consequência, em erro, segundo o que diz Aristóteles no <i>Post Predicamentis</i> sobre o princípio.</p> <p>Segundo que erre na verdade, desde que seja outros erros da fé, digo, outras atividades que erre na verdade, porque as obras erradas não são chamadas de heréticas. Onde Agostinho diz, no <i>Iponosticon</i>, que a heresia é obtida sobre as falsas opiniões.</p> <p>Terceiro, que erre não somente na verdade, do mesmo modo, o erro está expresso nas Sagradas Escrituras, mas, também, além das escrituras, pela confirmação dos apóstolos, assim como sobre o símbolo dos apóstolos ou pela Igreja, determinado pelo Símbolo da Igreja. Ou então, pela santa anunciação confirmada pela Igreja, assim como no Símbolo de Atanásio, ou então, se colocando contra as determinações da Igreja. De fato, desta maneira todos estes</p>
---	--

<p>Quarto quod non solum erret in hac veritate sed quod quicumque ipsam consessus fuerit, quia iudei et pagani licet errent in talibus tamen nunquam proprie dicuntur heretici, ut patet de significationem eorum quam ponit Augustini de vera religione circa principium, et bene dixi proprie, quia large loquendo secundo Godefredum (Godefredum), omnis qui non tenet articulos fidei potest dici hereticus et sic iudei et pagani dicuntur heretici, et hoc modo non omnis hereticus est excommunicatus.</p> <p>Quinto requiritur quod non erret circa totum sed circa partem, quoniam qui totaliter errant dicuntur apostate.</p> <p>Sexto requiritur quod non solum sic erret sed qui eas persistat. Unde secundum Augustinum, non qui falsas gignunt opiniones sed qui eas pertinaciter defendunt sunt heretici reputandi, ut iterum Augustinis et hoc XXIII quasi III dicit apostulus, si qui sentintiam suam licet perversam nulla pertinaci animositate defendunt. Sequitur querunt</p>	<p>desviantes são considerados hereges como exposto por Agostinho no <i>De fide ad Petrum</i>.</p> <p>Quarto que não erre somente nesta verdade mas todo aquele que tenha errado em seja qual for a própria assembleia, porque embora os judeus e os pagãos errem em tais coisas, ainda assim eles nunca são chamados hereges, tal como estabelece Agostinho sobre o significado deles na obra Sobre a verdadeira religião no início, e, particularmente, bem dizia, porque amplamente foi dito conforme Godofredo, todos que não tem os artigos da fé podem ser chamados hereges e, por isso, os judeus e os pagãos são chamaos hereges, e, deste modo, nem todos os hereges são excomungados.</p> <p>Quinto é requerido que não erre acerca de tudo, mas apenas sobre uma parte, uma vez que quem erra sobre tudo é chamado apostata.</p> <p>Sexto, é requerido que não somente assim erre, mas que nelas persista. Onde, segundo Agostinho, são reputados hereges aqueles que não produzem falsas opiniões, mas que as defendam de forma persistente, como novamente diz Agostinho⁵³⁴ conforme o Apóstolo Paulo em Tito 3-10, se os que embora sua sentença seja perversa não a</p>
--	---

⁵³⁴ Agostinho, epístola 43.

autem cauta sollicitudine veritatem corrigi parati cum inuenerint nequa quorum sunt inter hereticos computandi, quia sicut non habent electionem contrariam doctrine ecclesiae. Si quis autem pertinaciter determinationi universalis ecclesiae resisteret hereticus censeretur, cuius quidem auctoritas principaliter residet in petro, XXIII, quasi quotiens et capitulum hec est fides. Ex his patet quod non quicumque diuiat a fide, sed qui pertinaciter diuiat proprie dicitur hereticus, hoc etiam alibi dicit Augustinus, hereticus est qui conceptam novi erroris perfidiam pertinaciter defendit.

Secundum vero Alexandrum de Ales (Halis) in II summe sue tria concurrunt ad perfectam rationem heresis scilicet falsa credulitas in rationabili perversa voluntas in concupiscibili et defensionis sive impugnationis pertinacitas in irascibili. Secundum primum attenditur illud Hieronimus, qui scripturam aliter intelligit quorum sensus spiritum sancti flagitat a quo conscripta est licet de ecclesia non recesserit atmen hereticus appellari potest. Item dicit Isidorum VIII ethimologias circa V in

defenda com animosidade teimosa. Segue, além disso, ser corrigido com a precavida solitudine, dos quais, tendo sido preparados, descubrais a verdade e não sejam contados entre os hereges, os quais, desta forma, não tenham a escolha contraria à doutrina da Igreja. Se, por outro lado, alguém resistisse obstinadamente da determinação da igreja universal, cuja autoridade, de fato, reside principescamente em Pedro, era julgado herege, XXIII, conforme o Apóstolo Paulo em Tito 3-10 sobre o que é a fé. A partir destas coisas é evidente que nem todo aquele que desvia da fé, mas que obstinadamente desvia por sua vontade é chamado herege, isto também disse Agostinho em outro lugar, o herege é quem obstinadamente defende a perfídia de um novo erro.

Segundo Alexandre de Hales, em sua II Suma, três coisas concorrem para a razão perfeita da heresia, nomeadamente, as falsas crenças na razão perversa, na vontade da concupiscência e da defesa ou do ataque na pertinácia irascível. Segundo o primeiro, isto é, advertido por Jerônimo, quem interpreta a Escritura em um sentido distinto do Espírito Santo, por quem foram escritas, ainda que não se afaste da Igreja, pode, no entanto, ser qualificado como herege. Da mesma forma, segundo o primeiro e o segundo,

<p>fine secundum primum et secundum attenditur descriptio Augustinus liber de utilitate credendi et in glosa super verbo oportet hereses esse prime Corinthius XI licet quod hereticus est qui alicuius temporalis commodi et maxime glorie principatus quare sui gratia falsas ac novas opiniones vel gignit vel sequitur. Secundo vero tertium sumptis primo et secundo deffinitio attenditur que ponitur in glosa, ⁵³³ super verbo audio inter vos scissuras esse circa eodem, qui inquit in ecclesia dei prava sua dogmata defendare presummunt heretici sunt. Patet ergo manifeste ex praedictis que requiruntur ad hoc quod aliquis sit hereticus dicendus, quia falsa credulitas perversa voluntas et defensionis sive impugnationis pertinacitas.</p> <p>Notandum tamen secundo Thomas in IIII quod si quis errat ad que explicite credenda non tenetur non est hereticus, ut si quis putaret Iacob esse patrem Abrae et huiusmodi, et cum cognoscit hoc esse contra veritatem fidei et scripture credit ei fimiliter et circa ea de quibus inter doctores sunt opiniones donec per ecclesiam determinatum sit.</p>	<p>disse Isidoro no livro VIII das Etimologias, capítulo V no final, e segundo é advertido por Agostinho descrito no livro <i>A utilidade do crer</i> e na glosa sobre o verbo, é necessário que haja heresias 1Cor 11, é herege aquele que, movido por vantagens temporais, sobretudo por ânsia de honra e de poder, elabora doutrinas novas e falsas ou lhes presta assentimento. Terceiro, é relacionado à verdade adotada na primeira e na segunda definição, que é ordenada na glosa do verbo: “ouço que há dissenções entre vós”, com o mesmo fim, seja sustentado que, quem diz seus dogmas perversos na igreja de deus são, presumidamente, hereges. Portanto, é claramente evidente da discussão anterior que é requerido que para qualquer que seja o herege estudado, as falsas crenças, a vontade perversa e a defesa ou o ataque pertinaz.</p> <p>Entretanto, segundo observou Tomás em seu IV, se qualquer erro em que não é mantido a crença explícita não é herético, de tal maneira, se alguém supõe que Jacob foi pai de Abraão e, da mesma forma, no momento em que conhece ser isto contra a verdade da fé e cria a escritura (...).</p>
--	--

⁵³³ Glossa: "Qui in Ecclesia Dei morbidum aliquid pravumque sapiunt et resistunt pertinaciter pravaque sua dogmata emendare nolunt, sed defensare persistunt, haeretici fiunt". Disponível em: <http://scta.lombardpress.org/text/ahsh-12Bi3t8s1q1t3c1>

REFERÊNCIAS

Fontes

ABELLÁN PÉREZ, Juan (ed.). *Documentos de Juan II de Castilla (1407-1454)*. Granada: Libros EPCCM Fuentes, 2017.

AFONSO V. *Ordenações do Senhor Rey D. Affonso V. Livro V*. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1786.

Alfonso X. *Siete Partidas*. Título 5, Lei 43, Tomo I. Madrid: Imprenta Real, 1807.

ALAIN MAGNI. *De Insulis opera moralia paraenetica et polemica*. Antuerpia: Carlolus de Visch, 1654.

ALAIN DE LILLE. *The art of preaching*. Michigan: Cistercian Publications, 1981.

AGOSTINHO DE HIPONA. *A Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *A cidade de Deus*. Vol. 1. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

_____. *A Cidade de Deus*. Vol. 3. São Paulo, Editora das Américas, 1961.

_____. *O Livre Arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *De Magistro*. Universidade do Rio Grande do Sul, 1956.

_____. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. *Contra Fausto*. Livro XXII. Disponível em: http://www.augustinus.it/spagnolo/contro_fausto/index2.htm acesso em: 13/01/2017.

_____. *Carta 138*. Disponível em: <http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index2.htm> acesso em: 13/01/2017.

_____. *Carta 189*. Disponível em: <http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index2.htm> acesso em: 13/01/2017.

_____. *Carta 222*. Disponível em: <http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index2.htm> acesso em: 07/02/2017.

_____. *Carta 43*. Disponível em: <http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index2.htm> acesso em: 07/02/2017.

_____. *La corrección y la gracia*. Disponível em: http://www.augustinus.it/spagnolo/correzione_grazia/index2.htm Acesso em: 03/02/2017.

_____. De la utilidad de creer. Disponível em: http://www.augustinus.it/spagnolo/utilita_credere/index2.htm Acesso em: 07/02/2017.

ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martin Claret, s/d.

AUBERT, Jean. *Histoire des souverains pontifes qui ont siégé dans Avignon*. Avignon: Imprimeur-Libraire, 1774.

AYALA, Juan. *Ordenanças reales por las quales primeramente fe han de librar todos los pleytos ciuiles et criminales. E los que por ellas no se hallaren determinados se han de librar por las otras leyes et fueros et derechos*. Salamanca: 1549.

BALUZE, E (ed.); MOLLAT, G (reed.). *Vitae paparum avenionensium*. Prima Vita Johannis XXII. Disponível em: http://baluze.univ-avignon.fr/read_index.html# acesso em: 05/fev./2019

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

CASTILLO, Diego Henriquez del. *Cronica del rey D. Enrique el quarto de este nombre*. Madrid: Imprenta de D. Antonio de Sancha, 1787.

CÍCERO. *De la Republica*. Libro I. Disponível em: <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=231AEDEB295941CE1535D2E3357F1705> acesso em 09/01/2017.

_____. *De Officiis*. Book 1. Londres: The Loeb Classical Library, 1928.

CIRILO DE JERUSALÉM. Catequeses. Disponível em: http://www.mercaba.org/TESORO/CIRILO_J/cartel_cirilo_de_jerusalen.htm Acesso em: 03/05/2015 às 12:28h.

CLAIRVAUX, Bernard. *Éloge de la nouvelle chevalerie*. Sources Chrétiennes n. 367. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990.

CONCEIÇAM, Manoel Fr. *Escolade de penitencia e flagella de viciosos costumes*. Lisboa: Oficina Antonio Galhardo, 1763.

CORRAL, León de. *Don Álvaro de Luna según testimonios inéditos de la época*. Valladolid: Editorial Viuda de Montero, 1915.

DIAGO, Francisco. *Historia de los victoriosissimos antiguos Condes de Barcelona*. Barcelona: Cafa Sebaftian de Cormellas al Call, 1603.

ESPINA, Alonso de. *Fortalitium Fidei*. Edição Facsímile de Nuremberg (1494). Londres: Kessinger Publishing, 2009.

FLORES, Don Josef Miguel. *Cronica de D. Alvaro de Luna, condestable de los reynos de Castilla y de Leon, maestre y administrador de la orden y caballeria de Santiago*. Madrid: Imprenta de D. Antonio de Sancha, 1784.

- FULGOSIO, Don Fernando. *Cronica de la provincia de Valladolid*. Madrid: Rubio, Grilo Y Vitturi, 1869.
- GUZMAN, Fernan Perez. *Crónica del señor rey Don Juan Segundo*. Valencia: Imprenta de Benito Monfort, 1779.
- HUETE, Pedro Carrillo de. *Crónica del Halconero de Juan II*. Granada: Universidad de Granada, 2006.
- IRINEU. *Contra as Heresias*. São Paulo: Paulos, 1995.
- ISIDORO. *Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores, 2009.
- JOUDOU, J.B. *Histoire des souverains pontifes qui ont siégé dans Avignon*. Tomo I. Avignon: Typog. De Théodore Fischer Ainé, 1885.
- JUSTINO. *Apologia*. Disponível em: www.ictis.cjb.net.
- SAEZ, Liciano Fr. *Apendice á la crónica nuevamente impresa del Señor Rey Don Juan el II en que se da noticia de todas las monedas, de sus valores, y del precio que tuvieran varios géneros en su Reynado*. Madrid: Imprenta de la Viuda de Ibarra, 1786.
- MARTINHO DE BRAGA. *Instrução pastoral sobre superstições populares. De Correctione Rusticorum*. Tradução de Aires Nascimento. Lisboa: Edições Cosmos, 1997.
- MONTALVO, Alonso Diaz. *Ordenanzas reales de Castilla*. Tomo I. Madrid: Imprenta de Josef Doblado, 1779.
- NICOLAU V. *Dum Diversas*. Disponível em: <http://unamsanctamcatholicam.blogspot.com.br/2011/02/dum-diversas-english-translation.html> Acesso em: 25/01/2017.
- PAIS, Álvaro. *Estado e Pranto da Igreja*. Vol. 1. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988.
- _____. *Estado e Pranto da Igreja*. Vol. 2. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990.
- _____. *Estado e Pranto da Igreja*. Vol. 3. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1991.
- _____. *Estado e Pranto da Igreja*. Vol. 4. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1994.
- _____. *Estado e Pranto da Igreja*. Vol. 5. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1995.
- _____. *Estado e Pranto da Igreja*. Vol. 6. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1996.

_____. *Estado e Pranto da Igreja*. Vol. 7. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1997.

_____. *Estado e Pranto da Igreja*. Vol. 8. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1998.

_____. *Colírio da fé contra as heresias*. Vol. 1. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1954.

PAPA GREGÓRIO I. Sancti Gregorii Papae I. Cognomento Magni. Opera omnia. Tomo IV. p. 922. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=wCHSM6SAyjMC&pg=PR227&lpg=PR227&dq=nisi+intus+sit+spiritus+qui+doceat+1%C3%ADngua+doctoris+in+vanum+laborat&source=bl&ots=519ReMgNNZ&sig=m2V26Vp7VfVX05bcNRM8gKWbDAk&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwj2ZDr54XNAhWKhZAKHQO1CkwQ6AEIQTAH#v=onepage&q=nisi%20intus%20sit%20spiritus%20qui%20doceat%201%C3%ADngua%20doctoris%20in%20vanum%20laborat&f=false> acesso em: 31/05/2016 às 23:53h.

ROLÁN, Tomás Gonzáles; SUÁREZ-SOMONTE, Pilar Saquero. *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del relator*. Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2012.

ROSELL, Don Cayetano. *Crónicas de los reyes de Castilla desde Don Alfonso el Sabio, hasta los católicos Don Fernando y Doña Isabel*. Crônica de Enrique III. Madrid: M. Rivadeneyra – Editor, 1877.

SOBREMONTTE, Matía Fr. Noticias chronograficas y topográficas del Real y religiosíssimo convento de los Frailes Menores de la Observancia de San Francisco de Valladolid. In: HERNANDO, Garcia Julian. *El problema judío em Fr. Alonso de Espina*. Segovia: Instituto Diego de Colmenares, 1961.

TOMÁS DE AQUINO. Suma de Teología. Vol. III. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.

_____. Suma de Teología. Vol. IV. Madrid, BAC, 1994.

_____. Suma Contra os Gentios. Vol. 1. Porto Alegre, Editora Vozes, 1990

VALERA, Mosen Diego. Memorial de diversas hazañas. In: ROSELL, Don Cayetano. *Crónicas de los reyes de Castilla desde Don Alfonso el Sabio, hasta los católicos Don Fernando y Doña Isabel*. Tomo III. Madrid: M. Rivadeneyra, 1878.

VARAZZE, Jacopo de. *Legenda Áurea*. Hilário Franco Júnior (trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Bibliografia

- ACCROCCA, Felice; STEWART, Robert M. Concerning the case of the heretical pope: John XXII and the question of poverty : MS XXI of the Capestrano Convent. *Franciscan Studies*. Vol. 54. Franciscan Philosophy and Theology. Part II (1994-1997).
- ALPERT, Michael. *Crypto-judaism and the Spanish Inquisition*. Houndmills, Basingstone, Hampshire: PALGRAVE, 2001.
- AMES, Christine Caldwell. *Medieval heresies: Christianity, Judaism, and Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- AMRÁN, Rica. Judíos y conversos en las crónicas de los reyes de Castilla (desde finales del siglo XIV has la expulsión). *Espacio, Tiempo y Forma*. Série III. Tomo IX. 1996, p. 257-275.
- ANDERSSON, Roger (ed.); SHIEWER, Hans-Jochen (ed.). *Constructing the Medieval Sermon*. Turnhout: Brepols Publishers, 2007.
- ARZANI, Alessandro. As ações anticristãs segundo as Apologias de Justino Mártir: Controlo social e religião no Império Romano. 2013. 151 fls. Dissertação – Universidade Estadual de Maringá.
- BARBOSA, João Morais. *O “De Statu et Planctu Ecclesiae”*: Estudo Crítico. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1982.
- BASCHE, Jérôme. *A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.
- BÉRIOU, Nicole. Um mode singulier d'éducation. La prédication aux derniers siècles du Moyen Âge. *Communications*. Paris, 2002, vol, 72
- _____ ; BOUDET, Jean-Patrice ; ROSIER-CATACH, Irène. *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*. Turnhout : Brepols, 2014.
- BERRIOT, François. *Spiritualités, hétérodoxies et imaginaires: études sur le Moyen Age et la Renaissance*. Saint-Étienne: Université de Saint-Étienne, 1994.
- _____. Marranes, morisques et hérétiques dans la Castille du XVe siècle. Le Fortalitium fidei d'Alphonse de Spina. In: *Bulletin de l'Association d'Etudes sur l'Humanisme, la Réforme et la Renaissance*, n°20, 1985.
- BERTRAND, Daniel A. Alain Le Boulluec, La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles, t. 1, De Justin à Irénée, t. 2, Clément d'Alexandrie et Origène. *Persee*, vol. 45, n. 4, 1990.

- BRUNNER, Melanie. *Pope John XXII and the ideal of absolute poverty*. Tese de doutorado. University of Leeds, 2006, 267 p.
- BURNS, J. H. (ed.). *The Cambridge History of Medieval Thought c. 350-c. 1450*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2008.
- CAILLOIS, Roger. *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1942.
- CANNING, Joseph. *Ideas of power in the Late Middle Ages 1296-1417*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- CARVALHO, Mario A. Santiago de. A temática da fidelidade no “collyrium” de Álvaro Pais: juridificação e relação. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/1704.pdf> Acesso em: 25 jul. 2012.
- _____. Estudos sobre Álvaro Pais e outros franciscanos (séculos XIII-XV). Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2001.
- 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.
- CAVALLERO, Constanza. *Los enemigos del fin del mundo*. Judíos, herejes y demonios en el *Fortalitium Fidei* de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV). Buenos Aires: Miño y Dávila, 2016, Kindle edition.
- _____. *A facie inimici*: la dimensión política de la demonología cristiana en el *Fortalitium Fidei* de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV). *Edad Media*. Rev, Hist. Nº 13, 2012, p. 209-239.
- _____. La temporalidad del lenguaje de la herejía. El caso de la construcción de la herejía judaizante en el ocaso de la Edad Media. *Medievalismo*. Nº 22, 2012, p. 11-35.
- CHARAUDEAU, Patrick. Sémantique de la langue, sémantique du discours. Actes du colloque en hommage à Bernard Pottier. Disponível em: <http://www.patrick-charaudeau.com/Semantique-de-la-langue-semantique.html> acesso em: 17/mai/2018.
- COELHO, Maria Filomena. Entre Bolonha e Portugal: A experiência política do conceito de *iurisdictio* (séculos XII e XIII). *Revista da Faculdade de Direito – UFPR*, Curitiba, vol. 61, n. 2, maio/ago 2016.

- COHEN, Jean L. Sovereignty, the Corporate Religious, and Jurisdictional/Political Pluralism. Disponível em: <http://din-online.info/pdf/th18-2-14.pdf> Acesso em: 07/abr/2019.
- COLLINS, Roger. *Keepers of the Keys of Heaven*. A history of the papacy. New York: Basic Books, 2009, epub edition.
- COSTA, António Domingues de Sousa. *Estudos sobre Álvaro Pais*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1966.
- DALE, Sharon. A house divided: San Pietro in Ciel d'Oro in Pavia and the politics of Pope John XXII. *Journal of Medieval History*. Nº 27, 2001.
- DEMURGER, Alain. *Os templários*. Uma cavalaria cristã na Idade Média. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007.
- DUVIOLS, Jean-Paul; MOLINIE-BERTRAND, Annie. *La violence en Espagne et en Amérique (XVe – XIXe siècles)*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne - Iberica, 1997.
- ECHEVARRIA, Ana. *The Fortress of Faith: The attitude towards muslims in Fifteenth Century Spain*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999.
- EHLER, Sidney Z; MORRALL, John B. (ed). *Church and State through the centuries*. A collection of historic documents with commentaries. Nova York, Biblo and Tannen, 1928.
- EKNOYAN, Garabed. *The kidneys in the bible: what happened?* Disponível em: <http://jasn.asnjournals.org/content/16/12/3464.full> acesso em: 23/05/2016 às 20:21h.
- ESCUADERO, José Antonio. Netanyahu y los orígenes de la Inquisición. *Revista de la Inquisición*. 1998, nº 7.
- FERNANDES, Marcos Aurélio. Filosofia, retórica e arte da pregação: um estudo sobre São Boaventura e a “*Ars Concionandi*”. *Scintilla*. Curitiba, v. 14, nº1, jan/jun 2017.
- FLORI, Jean. *Guerra Santa, Yihad, Cruzada*. Violencia y religión en el cristianismo y el islam. Granada: Universidade de Granada y Universidade de Valencia, 2004.
- FRAGOSO, João (org.) O antigo regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- FREEMAN, J. M. Bible manners and customs. New York: Eaton and Mains, 1902.
- GARCÍA HERNANDO, Julian. El problema judío em Fr. Alonso de Espina. Segovia: Instituto Diego de Colmenares, 1961.

GINIO, Alisa Meyuhas. Rêves de croisade contre les Sarrasins dans la Castille du XVe siècle (Alonso de Espina, Fortalitium Fidei). In: *Revue de l'histoire des religions*, tome 212 n°2, 1995.

_____. *La forteresse de la foi*. La vision du monde d'Alonso de Espina, moine espagnol (?-1466). Paris : Les Éditions du Cerf, 1998.

GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

IUNG, Nicolas. *Um franciscain, théologien du pouvoir pontifical au XIV siècle*. Álvaro Pelayo évêque et pénitencier de Jean XXII. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1931.

KALMO, Hent (ed.); SKINNER, Quentin (ed). *Sovereignty in fragments*. The past, present and future of a contested concept. New York: Cambridge University Press, 2010.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LAVAJO, Joaquim Chorão. Álvaro Pais um teórico da reconquista cristã e do Diálogo Islamo-Cristão. *Eborensia*. Revista do Instituto Superior de Teologia. Ano VIII, 1995, n° 15 e 16.

LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LOPES, Antonio Herculano [et. al.] (orgs.). *História e Linguagens*. Texto, imagem, oralidade e representações. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.

MACKAY, Angus. The Hispanic-Converso Predicament. *Transactions of the Royal Historical Society*. Vol. 35, 1985.

MALEGAM, Jehangir Yezdi. *The sleep of Behemoth: disputing peace and violence in medieval Europe*. New York: Cornell University Press, 2013.

MALERBA, Jurandir. Teoria e história da historiografia. In: MALERBA, Jurandir (org.). *A História escrita*. São Paulo: Contexto, 2006.

MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal*. Quarto Volume, O Antigo Regime (1620-1807). Lisboa: Círculo de Leitores, 1993.

MIATELLO, André Luis Pereira. 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.

_____. Quando o pregador ensina a governar: a literatura política dos frades Mendicantes nos reinos ibéricos (séc. XIII). *Diálogos Mediterrâneos*, n° 5, nov., 2013.

_____. A política dos sermões ou os sermões na política: a pregação nas cidades comunais da Baixa Idade Média. *Diálogos*. Vol. 21, n. 1, 2017.

_____. *Santos e Pregadores nas cidades medievais italianas: retórica cívica e hagiográfica*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

_____. Considerações sobre os conceitos de *ecclesia* e *dominium* à luz da canonização de Homobono de Cremona (1198) por Inocêncio III. Disponível em: <file:///C:/Users/Misha%20Ara%C3%BAjo/Downloads/Dialnet-ConsideracoesSobreOsConceitosDeEcclesiaEDominiumAL-4852068.pdf> Acesso em: 07/abr/2019.

MOLLAT, G. *Les papes d'Avignon*. Paris: Librairie Victor Lecoffre J. Gabalda & C, 1912.

MONSALVO ANTÓN, J. M. *Algunas consideraciones sobre el ideário antijudío contenido en el liber III del Fortalitium Fidei de Alonso de Espina*. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/108591.pdf> Acesso em: 21set.2014.

MOORE, R. I. *The formation of a persecuting Society: authority and deviance in Western Europe, 950-1250*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

MUESSIG, Carolyn (ed.). *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*. Leiden-Boston-Köln: Brill, 2002.

NASCIMENTO, Sidnei Francisco. Orígenes, alegoria, exegese: a procura de uma hermenêutica e de um método investigativo. *Peri*. Vol. 9, nº 01, 2017.

NETANYAHU, B. *The origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*. New York: Random House, 1995.

NIETO SORIA, José Manuel (dir.). *El conflicto em escenas: la pugna política como representación en la Castilla bajomedieval*. Madrid: Sílex, 2010.

_____. *La monarquía como conflicto en la Corona castellano-leonesa (c. 1230-1504)*. Madrid: Sílex, 2006.

OFFLER, H. S. Empire and Papacy: the last struggle. *Transactions of the Royal Historical Society*, vol. 6, 1956, Cambridge University Press.

PENNINGTON, K. The canonists and pluralism in the Thirteenth Century. *Speculum*. Vol. 51, nº1, jan/1976, p. 35-48.

_____. *Studies in Medieval and Early Modern Canon Law*. Vol. 2. *Gratian: The treatise on Laws with the Ordinary Gloss*. Washington: The Catholic University of America Press, 1993.

- PERETÓ RIVAS, Rubén. *Tolerancia: teoría y práctica en la Edad Media*. Porto: FIDEM, 2012.
- PÉREZ, Joseph. *History of a tragedy: The Expulsion of the Jews from Spain*. Chicago: University of Illinois Press, 2007.
- PIEPER, Josef. *Le concept de tradition*. Genève: Ad Solem Éditions SA, 2008.
- POCOCK, J. G. A. *Linguagens do Ideário Político*. São Paulo: EDUSP, 2003.
- PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar. Poder y riqueza: los judeoconversos de Castilla en el transito del Medievo a la Modernidad. Disponível em: <https://journals.openedition.org/e-spania/27721> acesso em: 24/abr/2019.
- RIBEIRO, Ilídio. Sob o signo de Álvaro Pais. *Colectânea de Estudos*. Lisboa, 2. série, ano IV, n.2, p. 210-247, 1953.
- ROJO ALIQUÉ, Francisco Javier. Intelectuales franciscanos y monarquía en la Castilla medieval. *Sémata*. Vol. 26, 2014, p. 297-318.
- ROUND, Nicholas G. *Alonso de Espina y Pero Díaz de Toledo: odium theologicum y odium academicus*. Disponível em: http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/10/aih_10_1_036.pdf Acesso em: 22/set/2014.
- RUANO, Benito Eloy. Los orígenes del problema converso. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/los-origenes-del-problema-converso--0/> acesso em: 22/abr/2019.
- SKINNER, Quentin. *Visões da Política*. Algés: DIFEL, 2002.
- SOUZA, José Antônio de C. R. de. Álvaro Pais O. Min. (1270-1349). Marsílio de Pádua (1280-1342) e o Colírio da fé contra as heresias. *Veritas – Revista de Filosofia PUC/RS*, Porto Alegre, v. 47, n.3, set. 2002.
- SOUZA, José Antônio de C. R.; BARBOSA, João Morais. *O Reino de Deus e o Reino dos Homens*. As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- SOUZA, José Antônio de C. R.; AZNAR, Bernardo Bayona. *Igreja e Estado: teorias políticas e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)*. Braga: Axioma, 2016.
- SOUZA, José Antônio de C. R. *As relações de poder na Idade Média Tardia*. Porto Alegre: EST Edições, 2010.

STOCK, Brian. *The implications of literacy*. Written language and models of interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries. New Jersey, Princeton, 1983.

STREFLING, Sérgio Ricardo. *Igreja e poder*. Plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

TURRADO, Lorenzo. *Biblia Comentada*. Texto de la Nacar-Colunga VI. Hechos de los Apóstoles y Espístolas paulinas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.

VALOIS, N. L'élection du pape Jean XXII. *Revue d'histoire de l'Église de France*. Tomo 1, n°1, 1910.

VIDAL DOVAL, Rosa. *Misera Hispania: Jews and conversos in Alonso de Espina's Fortalitium fidei*. Oxford: Medium Aevum Monographs, 2013.

_____. *Predicación y persuasión: Vicente Ferrer em Castilla, 1411-1412*. *Revista de poética medieval*. N°24, 2010.

WEAKLAND, John E. John XXII before his pontificate, 1244-1316: Jacques Duèse and his family. *Archivum Historiae Pontificiae*. Vol. 10.

ZERNER, Monique (org.) *Inventar a Heresia?* Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. Campinas: Editora Unicamp, 2009.

DECLARAÇÃO DE AUTENTICIDADE

Eu, Michele de Araújo, declaro para todos os efeitos que a tese intitulada “Em nome da fé: as heresias e sua dimensão política em Portugal e Castela (séc. XIV-XV)” foi integralmente por mim redigida, e que assinalei devidamente todas as referências a textos, ideias e interpretações de outros autores. Declaro ainda que o trabalho é inédito e que nunca foi apresentado a outro Programa de Pós-graduação e/ou universidade para fins de obtenção de grau acadêmico, nem foi publicado integralmente em qualquer idioma ou formato.

Brasília, 06 de maio de 2015.



A handwritten signature in black ink, written over a horizontal line. The signature is cursive and appears to read 'Michele de Araújo'.