

Cassiano Malacarne

**A PRÁTICA DO DIREITO NO DIREITO ADVERSÁRIO: AS
INFRAÇÕES INSTITUCIONAIS DE D. DINIS ÀS LEIS CANÔNICAS
(1279-1325)**

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Carla Brandalise

Porto Alegre
2008

Cassiano Malacarne

**A PRÁTICA DO DIREITO NO DIREITO ADVERSÁRIO: AS
INFRAÇÕES INSTITUCIONAIS DE D. DINIS ÀS LEIS CANÔNICAS
(1279-1325)**

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Carla Brandalise

Porto Alegre
2008

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

Reitor: Prof. Dr. José Carlos Ferraz Hennemann

Vice Reitor: Prof. Dr. Pedro Cezar Dutra Fonseca

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Coordenador: Prof. Dr. José Rivair Macedo

Coordenador-Substituto: Profa. Dra. Carla Brandalise

COMISSÃO DE PÓS-GRADUAÇÃO

Prof. Dr. Cesar Augusto Barcellos Guazzelli

Prof. Dr. Fábio Kuhn

Prof. Dr. Luíz Alberto Grijó

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

Chefe: Profa. Dra. Carla Brandalise

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação - CIP

M236p Malacarne, Cassiano

A Prática do Direito no Direito Adversário: As Infrações Institucionais de D. Dinis às Leis Canônicas (1279-1325)/ Cassiano Malacarne; orientação de Prof^a. Dr^a. Carla Brandalise. – Porto Alegre, 2008.

535 f; 2v.

1.História Medieval. 2. D. Dinis. 3. Direito Canônico. 4. Direito Medieval Português.

I. Brandalise, Carla. II. Título.

CDU 946

Departamento de História - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Av. Bento Gonçalves, 9500 - Prédio A1

Porto Alegre/RS

CEP: 90035-007

Fone: (51) 3308.6625

Por uma História da Idade Média do Brasil. De onde virão os sobrenomes Silva, Pereira, Carvalho, Lopes, Lima, Souza, Teixeira, Costa, Gomes, Amaral, Oliveira, Pires, Abreu, Nogueira, Moreira, Martins, Castro, Ribeiro, Machado, Figueira, Medeiros, Pinheiro, Dias, Soares, Ferreira, Silveira, Nunes, Vasconcelos, Rodrigues, Alves, Furtado, Barbosa, Coelho, Rocha, Campos, Araújo, Azevedo, Macedo, Cruz, Cardoso, Leite, Magalhães, Freitas, Carvalho, Martins, Fonseca, Moraes? Não precisamos repetir à exaustão esses nomes de família porque é difícil que qualquer um deles nunca tenha sido lido antes pelos leitores. A história de Portugal não deixou de ser contada quando em 1808 a família real portuguesa saiu de seu território natural e se refugiou no Rio de Janeiro. Da mesma forma, nossa história não começa em 1500.

Agradecimentos Especiais:

Anelise Ramos Francisco, minha noiva, por ser tão paciente e ter me ajudado tanto. Espera só mais um pouco!

Minha Orientadora Prof^ª Dr^ª Carla Brandalise, por ter confiado em mim, do início ao fim, sem a qual não teria feito a pesquisa. Por teres acreditado fostes responsável por todas as páginas que escrevi.

Prof^º Dr^º Rivair Macedo, por suas referências bibliográficas, suas aulas, dedicação e trabalho.

Prof^ª Salete, me levou até aqui, mulher cristã, obrigado por tudo.

Prof^ª Vera Tefili, por sua esperança.

Prof^ª Isabel Cavedon Müller. Por suas maravilhosas aulas.

Marcelo Malacarne, porque é amigo.

À todos de minha minha família: pai Antônio Malacarne, mãe Maria Malacarne, irmãos: Cássio Antônio Malacarne, Marinês Fátima Malacarne, Márcia Maria Malacarne e Marcelo Malacarne.

Prof^ª Cristiane Brustolin dos Santos. Não existe ninguém a quem eu deva agradecer mais, por tudo que fez, faz e sempre continuará fazendo.

**Em Honra de Meu Pai Antônio
Malacarne, Homem Trabalhador,
Com Quem Não Pude Estar Junto no
Fim. Perdoe-me! Obrigado por Tudo!
Ainda Vives!**



RESUMO

Esta pesquisa estuda a prática do direito canônico medieval, uma área muito deficientemente pesquisada e pouco valorizada atualmente, mas cujo corpus legislativo desempenhou um dos maiores papéis reguladores da história do Ocidente, juntamente com o direito romano. Em Portugal, no reinado de D. Dinis (1279-1325), se percebe como nunca antes um processo de formação do Estado moderno e enfraquecimento do teocratismo papal que culminará nos fins do século XV na constituição de um governo absolutista que sujeitará a Igreja assim como ela havia sujeitado os reis no período anterior. Entre as principais ações legislativas desse monarca que são analisadas sob o critério da obediência ou infração ao direito canônico estão normas que afetavam: o privilégio do foro eclesiástico, a imunidade fiscal, o patrimônio das igrejas e mosteiros (abrangendo nesse caso a jurisdição sobre os testamentos, o pagamento do dízimo, os abusos do padroado régio), a autoridade dos bispos sobre clérigos, a família das igrejas e a população, jurisdições diversas (direito de refúgio nas igrejas, os juramentos, a instituição de um cerimonial durante a festa de Pentecostes, a chamada festa do Império do Divino Espírito Santo). Analisamos ainda as relações políticas entre a monarquia e o papado, em que buscamos averiguar a sujeição ou contestação às determinações do Pontífice. As conclusões gerais apontam para uma política de conciliação e de respeito às normas canônicas. Quando as infrações ocorreram foram justificadas e fundamentadas na autoridade de dois tipos de leis: no direito consuetudinário resguardado pelo princípio da antiguidade e nos decretos imperiais romanos e gregos que eram objeto de atração da Igreja e da monarquia.

PALAVRAS-CHAVE: História do Direito Canônico. História do Direito Português. D. Dinis. Portugal. Idade Média. Festa do Império do Divino Espírito Santo

RÉSUMÉ

Cette recherche étudie la pratique du droit canonique médiéval, un secteur très déficemment cherché et peu valorisé actuellement, mais dont le corpus législatif a joué un des plus grands rôles régulateurs de l'histoire de l'Occident, conjointement avec le droit romain. Au Portugal, dans le règne de D. Dinis (1279-1325), il se perçoit comme jamais avant un processus de formation de l'État moderne et affaiblissement de la théocratie papale laquelle culminera aux fins du siècle XV dans la constitution d'un gouvernement absolutiste qui soumettra à l'Église ainsi que celle-ci avait soumis aux rois dans la période précédente. Entre les principales actions législatives de ce monarque qui sont analysées sous le critère de l'obéissance ou de l'infraction au droit canonique sont des normes qui touchaient: le privilège du forum ecclésiastique, l'immunité fiscale, le patrimoine des églises et les monastères (en incluant dans ce cas la juridiction sur les testaments, le paiement du dîme, les abus de le patronat royale), l'autorité des évêques sur des ecclésiastiques, la famille des églises et la population, les juridictions diverses (droit d'asile dans les églises, les serments, l'institution d'un cérémonial pendant la fête de Pentecostes, l'appelée fête de l'Empire du Divin Saint-Esprit). Nous analysons encore les relations politiques entre la monarchie et le papauté, où nous cherchons enquêter la sujétion ou la contestation aux déterminations du Pontife. Les conclusions générales indiquent pour une politique de conciliation et de respect aux normes canoniques. Quand les infractions se sont produites ils ont été justifiés et basées dans l'autorité de deux types de lois: dans le droit consuetudinaire protégé par le fondement de l'ancienneté et dans les décrets impériaux romains et grecs qui étaient objet d'attraction de l'Église et de la monarchie.

MOTS-CLEFS: Histoire du Droit Canonique. Histoire du Droit Portugais. Denis I. Portugal. Moyen Âge. Fête du Empire du Divin Esprit Saint

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	15
1.1 Percursos e Razões do Tema de Pesquisa.....	15
1.2 O Estudo das Infrações Canônicas de D. Dinis e o Tema das Relações entre Estado Feudal e Igreja e a Historiografia	20
1.3 A Concepção de Unidade entre Igreja e Estado - com a Supremacia da Igreja em todas as Esferas - como Condicionante e o Processo de Formação do Estado Moderno como Desestabilizador dessa Preponderância	23
1.4 O Contexto Português	32
1.5 A Concepção do Poder Real na Idade Média Européia e na Idade Média Portuguesa	37
1.5.1 Aspectos da Sacralização do Poder Real	42
1.6 Corpus Documentário e Metodologia de Pesquisa.....	47
1.7 Desenvolvimento	69
2. AS RELAÇÕES POLÍTICAS DE D. DINIS COM O PAPADO.....	71
2.1 Os Fundamentos Canônicos do Poder Pontifical.....	72
2.2 O Pontificado de Bonifácio VIII e o Período Posterior até 1325: Fim da Supremacia da Santa Sé em Portugal?.....	87
2.3 As Vicissitudes Políticas com Roma que Levaram ao Firmamento da Concordata de 1289	98
2.3.1 Antecedentes no Reinado de D. Afonso III.....	98
2.3.2 A Concordata de 1289 – Os Quarenta Artigos e os Onze feitos em Separado.....	101

2.4 O Papa: o Árbitro e Pacificador das Guerras entre os Reinos	110
2.5 O Papa como Árbitro no Reino e Juiz da Sucessão Real.....	131
2.6 Portugal Vassalo de Roma	134
2.7 Interesses do Rei na Ordem de S. Tiago.....	136
2.8 Ações Políticas de D. Dinis durante o Processo Contra a Ordem do Templo na Cristandade e a sua Substituição em Portugal por uma Ordem Militar com Sede Local (1307-1320).	139
2.9 O Pedido do Rei Para a Entrega da Décima Parte das Rendas das Igrejas Para a Pretensa Luta Contra os Mouros	160
2.10 Conclusões.....	161

3. A PRÁTICA DO DIREITO CANÔNICO NO DIREITO REAL E AS RELAÇÕES JURISDICIONAIS DE D. DINIS COM OS PRELADOS.....163

3.1 As Concordatas de 1289, 1292 e 1309	163
3.1.1 Análise das Concordatas. Os Quarenta Artigos de 1289 ...	163
3.1.2 A Concordata de 1289 – Os Onze Artigos Feitos em Separado	166
3.1.3 A Concordata de 1292	167
3.1.4 A Concordata de 1309	167
3.1.5 Sobre a Definição de “Concordata”.....	170
3.2 Sobre o Valor do Costume no Direito Canônico	175
3.3 O <i>Direito Comuñ</i> (<i>Ius Commune</i> ou <i>Utrumque Ius</i>) e a Introdução do Direito Canônico e Romano em Portugal.....	184

3.4 Os Artigos das Concordatas e a Legislação de D. Dinis em Confronto com o Direito Canônico e com a <i>Summa de Libertate Ecclesiastica</i>	188
3.4.1 Artigos que Tratam das Injúrias ou Violências contra o Clero.....	188
3.4.2 O Privilégio do Foro e as Citações Indevidas de Clérigos em Juízo Secular.....	193
3.4.2.1 Citação Judicial de Clérigos nas Terras Fiscais, Feudatárias ou Reguengas	193
3.4.2.2 Mais uma Exceção ao Privilégio do Foro Eclesiástico: A <i>Reconventio</i> no Direito Processual Canônico, Romano e Português Medieval	210
3.4.3 A Jurisdição e a Demanda Judicial sobre os Enfitteutas e Arrendatários das Propriedades Eclesiásticas – O Princípio do <i>Actor Forum Rei Sequitur</i>.....	231
3.3.3 A Imunidade Fiscal e as Exações Indevidas	254
3.4.3.1 A <i>Communis Utilitas</i>: Uma Violação Relativa da <i>Libertas Ecclesiae</i>.....	254
3.4.3.2 Dizimas ou Portagens Cobradas do Clero.....	279
3.4.3.3 Serviços Compulsórios e Tributos Cobrados da <i>Família</i> das Igrejas e Mosteiros.....	284
3.4.4 O Direito de Refúgio nas Igrejas.....	291
3.4.5 A Usurpação dos Bens Eclesiásticos	307
3.4.5.1 Os Dízimos.....	307
3.4.5.1.2 A <i>Imposição de seu Pagamento</i>.....	307
3.4.5.1.3 A <i>Apropriação dos Dízimos</i>	323
3.4.5.2 A <i>Voluntas Pia</i> ou a Causa dos Testamentos.....	326
3.4.5.2.1 As <i>Legitimações dos Bastardos: a ‘dispensatio’ papal e a ‘despenção’ régia</i>	367
3.4.5.3 As Leis de Desamortização	391
3.4.5.4 A Propriedade do Subsolo	402
3.4.5.5 O Direito de Padroado	407
3.4.6 Outras Intromissões na Jurisdição Eclesiástica	442
3.4.6.1 A Jurisdição sobre os Juramentos	442

3.4.6.2 O Rei D. Dinis e sua Esposa, a Rainha Santa Isabel, Instituem a Festa do Império do Espírito Santo Durante o Pentecostes	460
3.4.6.2.1 A Instituição da Festa do Império do Espírito Santo e a Historiografia	461
3.4.6.2.2 Análise das Fontes de Registro e de Direito Canônico	464
3.5 Conclusão Geral: o Direito Consuetudinário e o Direito Romano constituíram na maior parte das vezes as Justificativas das Infrações – quando essas ocorreram – ao Direito Canônico por D. Dinis	495
FONTES	501
APÊNDICE	519

1. INTRODUÇÃO

1.1 Percursos e Razões do Tema de Pesquisa

A justificativa da escolha do presente tema – as infrações ao direito canônico no reinado de D. Dinis (1279-1325) – reside em um questionamento feito a partir das fontes de sua época, mas também em razões de ordem historiográfica. Ao partirmos inicialmente de um estudo que buscava as origens da festa do Império do Divino Espírito Santo - instituída em Portugal por volta de 1323 por D. Dinis e a rainha Santa Isabel – encontramos em uma fonte estrangeira, utilizada em Portugal no mesmo período, informações que nos levaram a uma indagação. Esta fonte é as *Siete Partidas*, um conjunto de leis elaboradas pelo avô castelhano de D. Dinis, Afonso X, e utilizadas no reino como direito subsidiário¹. Contudo, não se trata das leis civis que ela contém, mas sim dos preceitos canônicos ali incluídos (Evidentemente que ela apenas serviu de motivação, após isso percorremos as fontes canônicas, apesar de a utilizarmos ainda por outros motivos que são explicados mais adiante). Em uma norma que estabelecia quais festas deveriam ficar ao encargo de autoridades eclesiásticas e aquelas que ficavam sob responsabilidade dos poderes seculares² percebemos o quanto era estranho não somente para nossas mentes contemporâneas quanto para a época, a atribuição da instituição de uma festa religiosa a um rei – apesar de todas as ressalvas que devemos fazer dessa fundação, analisadas no devido tempo. Interrogamo-nos, pois, de como um monarca pôde obter legitimidade em instituir uma festa que na época era, e nos dias atuais ainda é, de competência da Igreja.

Portanto, o que a princípio nossa inclinação havia sido seguir os passos da historiografia de viés cultural que se detém sobre os estudos da origem dos rituais

¹ Sobre a validade da utilização dessa fonte falaremos mais adiante, no item “Corpus Documentário e Metodologia de Pesquisa”.

² *Siete Part.* I, XXIII, I e III, II, XXXVI. A primeira norma foi inspirada no *Decreto de Graciano* (c. 1, D. III, *De cons.*) e nas *Decretais de Gregório IX* (c. 5, X, II, 9). A segunda lei tem como base o *Código de Justiniano* (C., XII, 7) e tradições medievais. Essas leis serão confrontadas entre si no item 3.3.6.2 “O Rei D. Dinis e sua Esposa, a Rainha Santa Isabel, Instituem o Ritual da Coroação do Imperador na Festa de Pentecostes”.

da festa³, começamos a perceber doravante que ela não poderia nos auxiliar muito tendo em vista o novo tipo de questionamento que levantamos. Porque ultrapassando uma limitação primária de uma análise apenas do fato em si, começamos a entender que diz respeito a algo que está inserido em um contexto muito maior, no campo político. Da mesma forma, percebemos que se tornava necessária a utilização de uma nova metodologia encontrada no estudo do direito, que para nossa satisfação, vinha de encontro a uma grande deficiência que existe nessa área. Falemos primeiramente da inserção no setor do direito secular e eclesiástico.

Ao apresentar-nos a dúvida sobre a legitimidade da festa, centramo-nos no estudo do campo de ação daquele a quem se atribui a sua instituição. E este é exercido fundamentalmente na área do direito. Os preceitos canônicos constituíam um sistema jurídico preponderante que em teoria deveria ser obedecido pelas ordenações reais e acabava assim o sendo, mas com alguns de seus fundamentos negligenciados. Essa proximidade com a história do direito nos fez perceber que existiam muitas outras infrações à legislação canônica por D. Dinis, mas que nunca as encontrávamos bem explicada na historiografia de porque constituíam-se em violações. Esse cuidado que devemos ter com a presença da distância entre a teoria e a prática do direito foi nos recomendado por António Manuel Hespanha⁴ - apesar de este ter em mente um tipo um tanto diferente de estudo - e afirmou-se como nossa metodologia, a qual será melhor explicada nas próximas páginas. Esse autor nos alerta de que “há normas que caem em desuso e não são efetivamente aplicadas; outras são completamente distorcidas pela interpretação”. Ao afirmar isso, o historiador tinha em mente as dificuldades em se aplicar as normas jurídicas e nos enganamos em que os pesquisadores caem em não levar em conta esse alerta. Mas, o que ele entendia ocorrer nas relações rei-súditos ou Estado-cidadãos pode ser aplicado – após determinado período e até certa época da idade média - nas relações Igreja-fiéis e, entendendo-se esses fiéis como sendo inclusive os monarcas e, como fonte de estudo da prática do direito, as ordenações legislativas desses soberanos.

³ Conforme seção “A Instituição da Festa do Império do Espírito Santo e a Historiografia”.

⁴ HESPANHA, António Manuel. *História das Instituições: épocas medieval e moderna*. Coimbra: Almedina, 1982, p. 11-12, 20-21.

Acrescentamos, portanto, novos dados e podemos dizer que idealizamos, a partir da preocupação de António Hespanha, um tipo diferente de aplicação, sem fugir à regra do que ele propõe. Tendo-se em consideração a preponderância do poder da Igreja, a teocracia que vigorou desde a Reforma Gregoriana no século XI até períodos além daquele de sua decadência no século XIV (como explicaremos), podemos entender que seu direito também deve ser estudado levando-se em conta a distância que existe entre a norma criada e a sua obediência. E, quando essa subordinação inclui indivíduos de força como os reis e imperadores, maior cuidado se deve ter, apesar de a Igreja sempre contar com um dispositivo a mais a seu favor do que possuem os poderes seculares, que é a devoção e fé na instituição emanadora das normas, algo que os Estados modernos e contemporâneos somente obtêm através muitas vezes mais da força coercitiva do que de uma legitimidade. Além do mais, adicionamos o conjunto de leis criado pelos reis fiéis como área de análise, visto que o direito secular deveria, em teoria, se sujeitar às normas canônicas. Isso tudo, porém, não deixou de conferir uma dívida muito grande com o rigor que dedicou António Hespanha ao estudo do direito português em face das deficiências que as pesquisas dedicadas à história jurídica possuem ao não aplicarem essa metodologia.

É nesse ponto em que a realização de nossa pesquisa também deve sua razão de ser. Porque são freqüentes os estudos que demonstram empiricamente as leis dos Estados em processo de centralização irem contra costumes feudais e não pudemos encontrar estudos que tratassem de nos demonstrar empiricamente as novas leis centralizadoras de D. Dinis indo contra o direito canônico – enfim que nos colocasse face à face com a prática histórica do processo de sujeição do clero português e da gradual indisciplina à Sé romana (pesquisas que verifiquem essas desobediências no corpo canônico). Faltam obras que demonstrem com dados mais concretos como ocorreu lentamente a subordinação do direito canônico aos Estados que se tornavam modernos⁵. Na verdade, o estudo do direito canônico é

⁵ Um historiador - com a produção e abrangência de estudos medievais que possui - como é o caso de José Mattoso escreveu em um artigo em que diz: “[...] tinha sido demasiado ousado ao atrever-me a penetrar no difícil domínio da História do Direito do século XIII. Tenho de reconhecer que para alguém se aventurar com segurança nesse domínio, deverá possuir uma formação especializada. Só assim pode consultar directamente as devidas fontes e interpretá-las com exactidão. [...] Começo, pois, por exprimir o desejo de que se proceda a um estudo aprofundado da História do Direito Canónico e civil português do século XIII [...]” (MATTOSO, José. *A Cúria Régia de 1211 e o direito canónico*. In: *Obras Completas*. Naquele Tempo. Ensaio de História Medieval).

negligenciado a favor de pesquisas sobre obras teológicas ou qualquer outra fonte eclesiástica como que parecendo ser o direito canônico algo amorfo ou particularista, quando na verdade, significou a realidade concreta da população européia medieval (mais forte no período teocrático). E, mesmo quando infringido, representava o motor dos conflitos que ocorriam entre Estado e Igreja. Além do mais, também constituía-se a raiz de inúmeras leis que tentavam disciplinar os “maus costumes” da população. O direito canônico foi a síntese da Bíblia, de decretos papais e conciliares, dos costumes e das normas imperiais romanas favoráveis à Igreja, que regeu toda a vida social, cultural, política e até mesmo econômica do continente europeu. Por trás de cada atuação individual ou em conjunto do clero sempre este agia escorrido em preceitos contidos em decretais e decisões conciliares, mesmo que muitas vezes não os referissem, ou porque já se confundia com um costume ou porque já era algo conhecido por todos na época.

Quanto ao contexto político que deve ser levado em conta com relação a muitas das infrações ao direito canônico por parte de D. Dinis podemos afirmar que diz respeito à simultaneidade de dois processos. Um deles é a centralização das instituições políticas portuguesas estendendo sua autoridade sobre os poderes dispersores laicos e religiosos que competiam com a monarquia. O outro é a decadência do teocratismo papal que se principia justamente no espaço de tempo por nós abordado. Essas lentas ascensões e quedas fazem com que a união entre Estado e Igreja que existia desde a oficialização do cristianismo romano deva ser encarada pelos historiadores por outro ângulo, a da gradual preponderância das monarquias dentro dessa união, substituindo a hegemonia religiosa⁶. Além desses dois processos, é igualmente relevante um pano de fundo que não se constitui em um processo porque já existia há séculos. Trata-se dos costumes, privilégios, foros e práticas feudais que são aquilo que muitas vezes explicam mais que esses avanços e recuos institucionais. Esse sedimento particularista explica outra grande parte das violações eclesiásticas por D. Dinis e, inclusive o estudo da desobediência que nos serviu de ponto de partida, a instituição da festa do Império do Espírito Santo.

⁶ Abordado por nós no item “A Concepção de Unidade entre Igreja e Estado - com a Supremacia da Igreja em todas as Esferas - como Condicionante e o Processo de Formação do Estado moderno como Desestabilizador dessa Preponderância”.

É nesse ponto que se torna de suma importância que façamos uma ressalva sobre nosso tema de pesquisa. Como já dissemos, ele abarca as infrações cometidas pela ação legislativa e executória de D. Dinis ao direito canônico, ou seja, um estudo da prática dos preceitos eclesiásticos em Portugal nos anos de 1279 a 1325. E nosso trabalho é inserido no contexto e em um estudo mais amplo desenvolvido pelos historiadores lusos que é a formação do Estado moderno português. Também é incluído em outro processo histórico que é a decadência do poder do clero local e de Roma. Contudo, e aqui fazemos a ressalva, o tema da instituição da festa do Império do Espírito Santo é a única infração que não pode ser possível sua inserção nesse quadro, pois, afinal de contas, não vemos no que essa interferência litúrgica pode nos auxiliar na compreensão desses processos históricos⁷. E por que ainda continuamos a abordar esse fato e de que forma o fazemos? Primeiramente porque ainda constitui-se em uma pretensa violação jurídica e, logo, deve ser incluída na nossa pesquisa, mas apenas como mais um estudo de caso. E, em segundo lugar, porque consiste em uma forma original de abordar a festa dentro da área jurídica e institucional, contribuindo para expandir sua compreensão histórica, sem que nos afastemos do tema geral de nosso trabalho. E, em terceiro lugar - respondendo também a como fazemos essa inclusão - o estudo das infrações canônicas nos conduzirá a uma certa lógica que fornecerá subsídios para entendermos uma violação religiosa que não possui muita lógica se analisada isoladamente. E isso é obtido justamente quando determinadas desobediências de D. Dinis são justificadas não em um processo político centralizador iniciado por esse monarca, mas em práticas feudais e em tradições que se sempre se mantiveram incólumes diante do avanço do direito canônico, como dissemos.

Assim, podemos melhor definir a nossa problemática. Trata-se de descobrirmos quais infrações ao direito canônico cometeu D. Dinis, verificar se de fato constituem violações confrontando os eventos com o direito canônico e, se forem, explicar a sua ocorrência. Nossa tarefa é percorrermos decreto a decreto, em um trabalho de perícia minuciosa elaborando juízos, confrontando as leis da Igreja e as normas e declarações régias para decidirmos se em determinada

⁷ A menos que adotássemos a tese de Jaime Cortesão, como é explicado no item “A Instituição da Festa do Império do Espírito Santo e a Historiografia”. Mas isso implicaria em um estudo do ritual da festa com um significado polêmico.

situação houve infração ou não. Ao levantarmos as principais desobediências de D. Dinis ao direito canônico poderemos ir agrupando subsídios no decorrer de todas as análises para compreendermos em quais princípios jurídicos se baseou o monarca para legitimar aquelas violações.

Todavia, tendo em vista uma necessidade acadêmica de teorização, nosso trabalho só começa a ser desenvolvido, em termos de se visar à resolução dessa problemática central, verdadeiramente – e paradoxalmente, porque se pretendia desde cedo ser desenvolvido inteiramente sobre as fontes - após as primeiras introduções de nosso segundo capítulo.

1.2 O Estudo das Infrações Canônicas de D. Dinis e o Tema das Relações entre Estado Feudal e Igreja e a Historiografia

Não é difícil estabelecermos qual visão geral tem os historiadores com relação ao tema de nossa pesquisa durante o reinado de D. Dinis. De fato, basta abrirmos a edição do *Livro das Leis e Posturas*⁸ da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, que reúne vasta legislação do monarca, nas páginas 57-60, 130-136 e 380, para verificarmos que grande parte das leis que tratam da liberdade da Igreja aparecem justificadas com citações do direito canônico. E que esse período foi marcado pelo fim dos conflitos com o clero que havia perdurado por grande parte do século XIII. Todavia, o fim da disputa significou um sacrifício à certas liberdades eclesiásticas defendidas por Roma que, ainda que determinadas delas nunca tenham sido implantadas em determinadas regiões de Portugal, constituía uma infração às normas conhecidas. De qualquer forma, elas estão muito longe de representarem o número de páginas de nosso trabalho, cujo título pode levar à uma conclusão errônea.

⁸ *Livro das Leis e Posturas*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1971.

Um monarca que tão bem representa um fortalecimento monárquico como nunca até então e, cujo avanço é superior a muitos soberanos que lhe sucederam, paradoxalmente é visto como alguém que respeitou de forma justa à liberdade eclesiástica. Isso pode ser explicado pelo fato de que foi um soberano conhecido por muitas inovações e, entre elas, estava também a utilização cada vez mais progressiva dos direitos romano e canônico, que andavam paralelos. Assim, em épocas anteriores era possível que o direito canônico fosse até mais desrespeitado pelo barbarismo do que pela criação legislativa concorrente do poder real, ainda que, como veremos, ele tenha sido cada vez mais seguido em Portugal a partir de 1211, sem esquecer também todo o desenvolvimento político que ocorrera durante o reinado de seu pai.

Verificaremos aqui somente alguns dos autores mais recorrentes⁹ que estudam as relações entre o Estado português e a Igreja na época por nós abordada de forma muito ampla. No decorrer de nossa pesquisa adentraremos melhor no estudo desses autores e de muitos outros. Pelo caráter de nosso trabalho, abrangendo temas que normalmente aparecem em estudos separados, não podemos citar aqui a plêiade de autores que tratam de temas opostos uns aos outros.

José Mattoso¹⁰ entende o reinado de D. Dinis como marcado por uma tentativa constante de bem se relacionar com o clero. Segundo Mattoso, isso pode ser inferido pelos acordos políticos com a Igreja e buscando na legislação canônica as normas para a delimitação das duas jurisdições. Isso não o impediu, todavia, de acordo com o historiador, de tentar ocupar cada vez mais o espaço da Igreja no reino. Com o que nos diz Mattoso já podemos antever, portanto, que o objetivo de D. Dinis não era a desobediência à liberdade eclesiástica. Mas, para que seu poder se centralizasse seria necessário que infringisse determinadas normas canônicas.

⁹ Outros autores: ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*. Coimbra: Imprensa Académica, 1910, tomos I e II; AMARAL, Antonio Caetano do. *Memórias para a História da Legislação e Costumes de Portugal*. Porto: Livraria Civilização, 1945, v. V; BARROS, Gama. *História da Administração Pública em Portugal*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, t. I (1885), II (1896), III (1914) e XI (1945).

¹⁰ MATTOSO, José. *Identificação de um País: ensaio sobre as origens de Portugal (1096-1325)*, v. II. Lisboa: Estampa 1995, p.146-148 e p. 158-164.

Maria Alegria Fernandes Marques¹¹ vê as relações entre a Igreja e D. Dinis, diferentemente das relações praticadas pelo pai deste, como sendo “harmônicas”, ao menos na maior parte desse convívio. O rei busca aumentar sua autoridade, mas respeita, porém, as principais prerrogativas do clero. Cita a realização das concordatas e outros pontos de atrito e conciliação nas relações entre o Estado e os súditos de Roma.

Hermínia Vasconcelos Vilar¹², no seu estudo das relações do poder secular português e a Igreja (1245-1383) conclui que os conflitos entre ambos que marcaram os reinados anteriores e, que na época de D. Dinis teriam tido grande redução, serviram para que esse monarca pudesse adquirir experiência política e capacidade de intervir no espaço eclesiástico. Nesse quadro, Vilar estuda os pontos de contato com o poder eclesiástico.

António Garcia y Garcia¹³ defende que a realização de acordos com o clero foram feitos não se resguardando totalmente as normas canônicas. No seu estudo da canonística do período, aponta a obra escrita por um bispo queixoso da intervenção do poder real na ordem eclesiástica em que refere muitos dos pontos descumpridos pelo rei. Para Garcia y Garcia, as leis canônicas teriam sido negligenciadas em grande parte nas concordatas que D. Dinis realizou com os prelados, mesmo a primeira que teve a aprovação papal. Nosso trabalho deve muito às esses apontamentos do autor. Ao nos informar sobre isso Garcia y Garcia não faz nenhuma demonstração empírica e foi essa ausência o que nos levou à vontade de expandirmos a compreensão de não apenas uma infração canônica que inicialmente tínhamos descoberto (instituição de uma festa religiosa), mas de todos os pontos das concordatas e de qualquer decreto real.

As conclusões dos autores aqui citados não são diferentes da que fez Garcia y Garcia. Isso porque as concordatas, como o próprio nome já diz, embora descumpram determinadas vezes as normas canônicas, recebem a aprovação da Igreja, referindo-nos principalmente com relação à primeira e mais importante

¹¹ MARQUES, Maria Alegria Fernandes. *Poder Real e Igreja em Portugal no Século XIII: Contributo do Vaticano*. Anos 90: Revista do Programa de Pós-Graduação em História. Porto Alegre: Pós-Graduação em História/ UFRGS, n. 16, p. 186-187, 2000/2002.

¹² JORGE, Ana Maria C. M; VILAR, Hermínia Vasconcelos. *Monarquia e Igreja: convergências e oposições*. História Religiosa de Portugal. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). Lisboa: Círculo de Leitores, v. I, 2000, p. 313-330.

¹³ GARCIA Y GARCIA, António. *En torno a la Canonística Portuguesa Medieval*. Revista Anais da Academia Portuguesa de História. Lisboa: II série, v. 26, t. I, 1979. Também em *Estudios sobre la Canonística Portuguesa Medieval*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1970.

delas (1289). Ela foi inclusive protegida com sanções papais e representou o fim dos conflitos que ocorreram nos reinados anteriores. É essa, portanto, a visão da historiografia com respeito ao nosso tema de pesquisa.

1.3 A Concepção de Unidade entre Igreja e Estado - com a Supremacia da Igreja em todas as Esferas - como Condicionante e o Processo de Formação do Estado Moderno como Desestabilizador dessa Preponderância

Não podemos desvincular o estudo das ações políticas do governo de D. Dinis de uma estrutura mais ampla que envolve todo o Ocidente medieval de então. Estrutura essa que passa por transformações políticas e ideológicas profundas, situadas entre o fim do século XIII até o século XV, mas que também tem condicionantes anteriores. Esses condicionantes anteriores são os traços que ainda persistem, mas que vão se transformando. Falamos, assim, de uma época de transição. Um período que ainda pode ser compreendido por uma teoria de unidade entre Igreja e Estado, mas que não deve deixar de lado o estudo do processo de formação de um Estado moderno que afeta esta concepção unitária nas relações entre as duas instituições.

Mas, o que podemos entender por essa teoria de concepção unitária? E por que o processo de transição do Estado medieval para o Estado moderno afetaria a concepção unitária que podemos entender para a época, no estudo das relações entre Igreja e Estado?

A rigorosa divisão em espaços políticos, religiosos e culturais, não fazia parte da prática e da vida social na idade média. Era ser cristão o que regulava todas as ações do homem. E a Igreja estava presente em todas as esferas de ação humana. Era sua presença na política o que determinava a unidade entre Igreja e Estado. Mas não poderia ser uma união pacífica. Quando Teodósio declarou o Cristianismo religião de Estado (380), no Império Romano, ele estava subordinando a Igreja aos interesses do Estado. Essa união, seja primeiramente de supremacia imperial, depois eclesiástica ou, finalmente, monárquica estaria

presente até os séculos XVIII e XIX, passando, é claro, por várias transformações. E quando desmoronou o Império Romano, a Igreja continuou a se sujeitar ainda aos novos reis bárbaros em seus incipientes reinos. A sujeição da Igreja ou o período em que ainda não se configura uma teocracia papal, compreende, portanto, o período que vai desde Teodósio até a Reforma Gregoriana (a partir do século XI).

Quando falamos em união estamos nos referindo à sagração dos reis e do imperador feita pelos papas e bispos, a intromissão mútua entre as duas esferas, as disposições sobre a outra esfera em seus respectivos direitos, tratando de questões que aos olhos do homem contemporâneo não deveriam estar unidas, o envolvimento papal em todas as questões de guerra e beligerância entre os reinos ou internas, nos direitos de herança, de legitimação dos filhos dos reis, na posse de igrejas pelos laicos, enfim nos direitos em geral e em muitos outros aspectos. Podemos falar, de acordo com Cristopher Dawson de uma *secularização* da Igreja e uma *clericalização* do Estado:

*En tales condiciones, la distinción entre Iglesia y Estado tendia a desvanecerse y esfumarse. [...] El Estado y la Iglesia no eran dos órganos independientes, sino órdenes o funciones diferentes de una misma sociedad, encabezada por el Papa. [...] El príncipe tenia su propia función en la sociedad cristiana y sus propios derechos dentro de la esfera de su ejercicio*¹⁴.

Isso significa que Igreja e Estado estiveram juntos durante toda a idade média, independentemente das transformações proporcionadas pela Reforma Gregoriana. Kantorowicz¹⁵, apesar de não usar a expressão *concepção unitária*, defende o mesmo argumento teórico de união entre Igreja e Estado. Para ele, sempre existiu um intercâmbio entre a Igreja e o Estado. Durante a alta idade média essas trocas ocorreriam mais entre o Papa e o imperador; o Papa se comportando e se vestindo como imperador, e o imperador se comportando e se vestindo como o Sumo Pontífice. Após o início da Reforma Gregoriana, as influências mútuas continuaram, agora entre Igreja e Estados modernos em formação, e teriam se expandido para as coletividades. Assim é que as monarquias

¹⁴ DAWSON, Cristhoper. *Ensayos Acerca de la Edad Media*. Madrid: Aguilar, p. 107-108 e 116.

¹⁵ KANTOROWICZ, Ernest. *Los dos cuerpos del rey : un estudio de teología política medieval*. Madrid: Alianza Editorial, 1985, p. 188-189.

teriam sido vistas, sob muitos aspectos, semelhantes a igrejas, influenciado que estava o direito do Estado pelo direito canônico. Conceitos corporativos da Igreja, como *corpus mysticum* (uma monarquia racional e absoluta assentada sobre uma base mística), teriam sido aplicados aos súditos reais (vistos aí como uma Igreja ou corporação mística assentada sobre uma base racional).

Ernest Cassirer, da mesma forma, diz que os pensadores da Igreja, como S. Tomás Aquino, vão defender a obediência dos súditos aos seus monarcas porque o rei receberia diretamente de Deus o seu poder. Esse poder seria, assim, sacralizado:

Tudo isso mostra muito claramente que, a despeito dos incessantes conflitos entre a Igreja e o Estado, entre a ordem espiritual e a ordem secular, ambas se encontravam unidas por um princípio comum. O poder do rei é, como diz Wyclif, uma “potesta spiritali et evangelica”. A ordem secular não é meramente “temporal”; possui uma verdadeira eternidade do direito, e, portanto, um valor espiritual próprio¹⁶.

A concepção unitária é que regula todas as relações entre Igreja e Estado na idade média. Esse é o nosso princípio teórico. Entretanto, falta definir ainda como a Igreja pôde adquirir sua supremacia dentro dessa união e também como a formação do Estado moderno afetou a supremacia da Igreja dentro da concepção unitária.

A Igreja desenvolveu sua teocracia atacando muitos aspectos dessa união que a prejudicava na alta idade média. Referimo-nos à feudalização da Igreja, em que os bispos, principalmente no império germânico, passaram a ser nomeados pelos imperadores e príncipes, recebendo feudos juntamente com a função clerical. Muitas vezes a função episcopal era comprada por qualquer pessoa e quando recebiam feudos juntamente tornavam hereditários os cargos, juntando a isso tudo, portanto, a simonia (compra de cargos eclesiásticos) com o nicolaísmo (quebra do celibato). Grave também era o fato de que esses bispos acabavam criando uma relação de vassalagem e obediência aos seus suseranos, afetando grandemente o poder papal em suas dioceses. A Igreja estava perdendo o controle sobre seus membros.

¹⁶ CASSIRER, Ernest. *O Mito do Estado*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976, p. 122-123.

A Reforma Gregoriana marca a passagem de uma concepção unitária carolíngia da Igreja para uma concepção unitária gregoriana¹⁷. A reforma da Igreja começou ainda antes de Gregório VII (1073-1085), no pontificado de Leão IX (1049-1054). Mas foi Gregório VII, autor dos *Dictatus Papae*, quem firmou as bases da soberania e da teocracia papal. Produziu-se no seu pontificado a Querela das Investiduras, ou seja, a luta contra o imperador que praticava a nomeação de cargos eclesiásticos. Essa luta foi vencida e a reforma foi prosseguida nos pontificados seguintes, sendo permanente durante o período teocrático. O conjunto dos decretos papais e decisões conciliares até o período da reforma foram reunidos, por volta de 1140, no *Decreto de Graciano*, auxiliando nesse processo de hegemonia eclesiástica. O *Decreto de Graciano* é o instrumento jurídico utilizado nesse período e, principalmente, as *Decretais de Gregório IX* (1234, em combinação com outras decretais promulgadas após) pela Igreja para afirmar-se independente e ao mesmo tempo como superior ao poder secular¹⁸. A Reforma Gregoriana e o direito canônico caracterizam-se da seguinte forma: supremacia do poder papal e episcopal e a definição da independência da Igreja e de seu corpo eclesiástico, através de privilégios e liberdades diante da jurisdição judicial e fiscal do Estado, ao mesmo tempo em que mantém a Igreja e o Estado unidos sob outros aspectos¹⁹.

O ideal de supremacia ou hierocracia papal esteve presente desde cedo nas pretensões da Sé romana, apesar de na alta idade média nunca poder ter sido

¹⁷ SKUBISZEWSKI, Piotr. *Ecclesia, Christianitas, Regnum et Sacerdotium dans l' art des X-XI s. Idées et structures des images. Cahiers de Civilisation Médiévale, X-XII siècles*. Université de Poitiers: XXVIII Année, n. 2-3 Avril-Septembre 1985, p. 133-139.

¹⁸ Max Weber em sua obra - *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922) - dedica uma seção ao estudo da sociologia do direito na qual se detém muitas vezes sobre o caráter do direito canônico. De acordo com Weber, a única organização *burocrática* (no sentido conceitual que ele fornece, uma descrição que se aproxima das modernas burocracias, em contraposição às formas patrimonialistas dos Estados feudais) do período medieval europeu foi a Igreja. Mas a Igreja definida a partir de um período específico – a Reforma Gregoriana. Diz-nos Weber: *En la indole de la legislación eclesiástica influyó sobre todo el peculiar carácter racional burocrático de sus funciones – después de transcurrida la época carismática de la vieja iglesia – carácter racional de la organización eclesiástica que después de la interrupción feudal, a principios de la Edad Media, renació en la época gregoriana y llegó a imponerse en absoluto (Economía y Sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 573, 594, 619).

¹⁹ SKUBISZEWSKI, Piotr, *op. cit.*, p. 138; KANTOROWICZ, Ernest, *op. cit.*, p. 181; BLAGNY, Bernard. *L'Eglise et le siècle de l' an mil au début du XII siècle. Cahiers de Civilisation Médiévale, X-XII siècles*. Université de Poitiers: XXVII Année, n. Janvier-Juin 1984, p. 9-10; GOMES, Francisco da Silva. *A Igreja e o Poder: Representações e Discursos*. In: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros. *A Vida na Idade Média*. Brasília: UNB, 1997, p.51-52; Cristopher Dawson. *Ensayos Acerca de la Edad Media*. Madrid: Aguilar, 1956, p. 111-113

exercida realmente na prática. Já em 496, o Papa Gelásio propôs a teoria das duas espadas, em que os gládios espiritual e temporal teriam cada qual uma função na sociedade cristã, ao Papa cabendo a *auctoritas* e ao imperador a *potestas*²⁰. A *auctoritas* seria por essência superior a *potesta*. A supremacia do poder pontifical é reafirmada no direito canônico durante a Reforma Gregoriana; só que agora será uma supremacia de fato. O período desde a reforma até o início do século XIV é marcado pela supremacia de Roma. A autoridade dos bispos em suas dioceses também é reforçada. Os bispos não deviam mais obediência aos reis, somente ao Pontífice (ressalvado o caso previsto pelo direito canônico de disporem de um feudo, conforme estudaremos). A essa doutrina de supremacia do poder pontifical é dado o nome de *hierocracia* ou *teocracia* papal. De acordo com Marcel Pacaut, entre os princípios da teocracia papal estão:

[...] *la primauté du pape dans l'Église, sa toute-puissance sur le clergé; son pouvoir est supérieur par nature au pouvoir temporel; la plénitude de son pouvoir spirituel; de tout cela, il résulte que personne ne peut juger le pape, qui est inviolable*²¹.

Vê-se aí que, sendo aplicados tais princípios - como de fato foram - o Papa tornou-se o maior senhor na Cristandade. A ele se sujeitaram reis e imperadores.

O segundo ponto da Reforma Gregoriana tem a ver com a independência da Igreja naqueles elementos em que ela acredita ser necessário. O direito religioso que surgiu definia um conjunto de posturas que os clérigos deveriam manter para se diferenciar dos leigos, abrangendo a vida social e política. Da mesma forma, a independência da Igreja se afirmou pelo fim das nomeações eclesiásticas pelas autoridades temporais. Ela teve um êxito muito grande com relação a esses elementos e sobre isso não é necessário falarmos mais por ora. Contudo, a Igreja e o Estado permanecem unidos. E isso por toda a idade média (e por toda a idade moderna). Um dos fatores que definem essa união é a sacralização do rei feita pelo oficial eclesiástico.

²⁰ ROBINSON, I. S. *The Papacy (1073-1198): Continuity and Innovation*. Cambridge: university Cambridge, 1996, p. 179-180; GOMES, Francisco da Silva, *op. cit.* p. 43-44.

²¹ PACAULT, Marcel. *La Théocratie: l'église et le pouvoir au moyen age*. Paris: Montaigne, 1957, p. 67-96, 171-188.

Mas essa sacralização é contestada por alguns historiadores, como Piotr Skubiszewski e Ernest Kantorowicz²². Skubiszewski nos diz que, com a Reforma Gregoriana, *Le roi n'est plus considéré comme fonctionnant à l'intérieur de l'Ecclesia, mais comme chef de son peuple, soumis à l'autorité sacerdotale "ratione peccati"*²³. Assim, Gregório VII e papas posteriores teriam tirado o caráter sacralizado dos reis e enfraquecido seus laços com a Igreja. A sua função seria apenas de aplicar a justiça. O direito canônico teria sido o responsável por isso ao determinar o fim da unção real tal como era praticada anteriormente. O óleo deixa de ser colocado na cabeça dos reis tal como era feito com os bispos e passa a ser aspergido no braço, denotando a posição inferior dos monarcas.

Walter Ullmann²⁴ adota uma posição um pouco diferente desses autores, no que concordamos com ele. Para ele, o monarca da baixa idade média ainda poderia ser considerado sagrado, uma vez que seu poder era tido como uma *graça divina*. Segundo esta “teoria descendente” do poder os reis seriam vistos como vicários ou lugar tenentes de Deus, dotados de direito divino a reinar. Apesar disso, seu caráter *sagrado*, dado pelo *beneficium* ou *graça divina*, mediatizado pela sagração feita pelo clérigo, permitiria a intervenção da jurisdição papal e, eventualmente a episcopal. Assim, a reforma teria apenas buscado a dessacralização. Não teria ocorrido efetivamente. O que teria se alterado era o grau dessa sacralidade. O unguimento não deixou de ocorrer e se tivesse se extinguido o Papa perderia o controle sobre os reis (estar-se-ia adiantando 900 anos de história até o advento dos Estados laicos do século XIX) e, conseqüentemente, afetaria até mesmo seu controle sobre toda a Cristandade. A realidade é que os reis não deveriam mais se equiparar à alta hierarquia sacerdotal, o que só os levava a cometerem abusos de poder sobre a Igreja, alicerçados em seu unguimento. Sobre a sacralização do poder real voltaremos a falar mais abaixo, quando nos detivermos sobre seus fundamentos²⁵.

Além do mais, o caráter administrativo e político do direito canônico era muito forte, uma vez que se valia do direito romano. A Igreja foi a primeira instituição a se beneficiar do renascimento do direito imperial e os juristas dos

²² SKUBISZEWSKI, Piotr. *Op. cit.*, p. 138-139; KANTOROWICZ, Ernest. *Op. cit.*, p. 302-304.

²³ *Ibid*, p. 138.

²⁴ ULLMANN. *Principios de Gobierno y Política en la Edad Media*. Madrid: Revista de Occidente, 1971, p. 68, 151-156.

²⁵ Em: “A Concepção do Poder Real na Idade Média Européia e na Idade Média Portuguesa”.

Estados em formação eram, em sua maioria, membros do clero. Assim, não somente as leis conciliares, bulas papais e princípios bíblicos eram a base do direito eclesiástico, mas também o direito romano²⁶. Isso denota dois pontos: a unidade entre Igreja e Estado e o caráter de supremacia da Igreja dentro desse quadro de unidade. Esse é o nosso referencial teórico, o condicionamento da supremacia da Igreja sobre as monarquias medievais e sobre o direito real. Mas este condicionamento precisa ser relativizado pelo processo de formação de um Estado moderno que vai contra essa subordinação, do que falaremos mais adiante.

O apogeu do poder papal ocorre entre os séculos XI e XIII e o seu declínio aparece no início do XIV. O conflito que, nesse período, opôs o Papa Bonifácio VIII (1294-1303) contra o rei francês Felipe o Belo (1285-1314) vai precipitar o fim do poder hierocrático da Igreja²⁷.

Bonifácio VIII tenta garantir ainda ao máximo a autoridade de Roma. A bula *Unam Sanctam* representa a síntese de todo o poder teocrático dos papas. Só que Bonifácio VIII enfrentou um rei que possuía um Estado mais organizado, centralizado e com maior lealdade de seus súditos do que tinham os imperadores que os papas haviam deposto antes dele. A sua calamitosa derrota frente ao poder monárquico francês vai ter efeitos sobre as pretensões teocráticas da Igreja. Entretanto, sua queda frente à monarquia francesa não levou a uma imediata subordinação frente aos outros reis europeus também, apesar de o papado estar mais enfraquecido. O Pontífice continuou ainda em seu papel como árbitro e líder na cristandade, porém, a Igreja estava lentamente sendo subordinada aos interesses de cada Estado medieval em transição.

Vejamos agora quais eram os caracteres gerais das monarquias entre os fins do século XIII e início do século XIV, período de nosso estudo. Segundo Bernard Guenée²⁸, ao mesmo tempo em que não se pode afirmar a existência do Estado moderno no período compreendido entre os séculos XIV e XV, tampouco se pode falar da presença de um Estado totalmente feudal. Esses dois séculos seriam um período de transição em que o Estado medieval desaparece lentamente

²⁶ DAWSON, Cristhoper. *Op. cit.*, p. 111-113; ULLMANN, Walter. *Op. cit.*, p. 98-99; CHIFFOLEAU, Jacques. *Direito[s]*. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, J. C. (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Imprensa Oficial, EDUSC, 2002, p. 333-349.

²⁷ PACAULT, Marcel. *Op. cit.*, p. 171.

²⁸ GUENÉE, Bernard. *O Ocidente nos Séculos XIV e XV: Os Estados*. São Paulo: EDUSP, 1981, p. 64.

diante do surgimento gradual de um Estado centralizado. Teremos, portanto, que definir essas duas formas para compreendermos o período.

Por *Estado medieval* pode-se entender uma forma de governo em que toda a administração, o direito, a política e a economia não eram setores nem totalmente públicos e nem totalmente privados²⁹. José Mattoso³⁰, ao conceituar a *Monarquia Feudal*, diz que entende por ela um “poder régio que não distingue claramente o público do privado”. E, na qual muitas “das funções que mais tarde se haviam de considerar exclusivamente do rei ou do Estado são, de fato, exercidas pelos senhores”. O rei reúne, portanto, poderes de origens diferentes: senhorial e real. Da mesma forma, não era preciso no século XIII a presença da monarquia para existir um sistema fiscal e de justiça. Os senhores laicos e eclesiásticos também detinham esse poder.

É o que Perry Anderson³¹ chama também de *parcelamento das soberanias*. O rei convive com outras soberanias, como as dos bispos e a do Papa. O rei medieval, portanto, não poderia ser soberano em todo o reino, deveria respeitar um conjunto de imunidades fiscais e de justiça que existiam ainda antes da formação da monarquia portuguesa e que tinham se estendido com as diversas doações efetuadas pelos primeiros monarcas lusos.

Marc Bloch vê o Estado medieval como uma instituição encarregada apenas de três deveres fundamentais:

assegurar a salvação espiritual de seu povo, mediante piedosas fundações e pela proteção concedida a fé verdadeira; defender o povo contra os inimigos externos (a qual se junta a conquista); fazer reinar, finalmente, a justiça e a paz interna [...] ele faz a guerra, pune, reprime, em vez de administrar³².

E as atividades que hoje nos parecem inseparáveis da noção de Estado eram desempenhadas pela Igreja ou pelos senhores locais:

Falamos facilmente em Estados feudais. Decerto que a noção não era estranha à bagagem mental das pessoas instruídas. [...] Mas a imagem assim evocada seria muito diferente do que seria

²⁹ STRAYER, Joseph. *As Origens Medievais do Estado Moderno*. Lisboa: Gradiva, 1986, p. 13.

³⁰ MATTOSO, José. *História de Portugal: A monarquia feudal*. [Lisboa]: Estampa [199-], v. II, p. 269. Também em *Identificação de um País*, p. 65-66.

³¹ ANDERSON, Perry. *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

³² BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 449.

hoje. [...] O ensino pertencia à Igreja. Do mesmo modo, a assistência, que se confundia com a caridade. Os trabalhos públicos eram entregues à iniciativa dos utentes ou das pequenas potências locais [...]. Porque, na verdade, um dos traços comuns a todos os poderes é, se não precisamente a sua fraqueza, pelo menos o caráter sempre intermitente da sua eficácia [...]³³.

Portanto, estes autores concordam na noção de que o Estado medieval ou feudal tinha que conviver com outras jurisdições, outros poderes ou outras soberanias. As funções fiscais, de justiça e militares não eram ainda setores nem totalmente públicos e nem totalmente privados. Eram Estados que não cumpriam com as mesmas obrigações de um Estado contemporâneo.

A característica principal do Estado moderno, seria, segundo Brum Torres, “a prevalência do público sobre o privado no âmbito político e administrativo”³⁴. No processo de sua formação aponta três evoluções necessárias: afirmação da soberania do poder real, de sua despatrimonialização e de sua despersonalização. A afirmação da soberania seria a consolidação do poder real tanto frente à alta nobreza quanto às pretensões temporais do papado. Para ser efetivamente *imperator in regno suo* o monarca não deveria reconhecer nenhum poder como superior ao seu em todas as questões políticas. Utilizando-se de uma expressão criada por Weber³⁵, o autor define a despatrimonialização como a substituição progressiva das rendas senhoriais por impostos como base da despesa governamental. Significa, portanto, afirmar a autoridade real sobre uma economia pública, seja transformando as suas rendas dominiais em públicas seja estendendo a jurisdição do reino sobre os domínios feudais e senhoriais. Semelhante a esse princípio é a “despersonalização do poder monárquico”. Por essa expressão se pode afirmar que a sucessão dinástica não seria mais tratada como uma herança, mas como um direito político. Tem-se aí a afirmação do princípio da inalienabilidade do domínio real.

Joseph Strayer³⁶, de uma forma um pouco diferente, aponta os seguintes elementos como definidores do Estado moderno: a permanência no tempo e espaço, a presença de instituições políticas impessoais e a lealdade e legitimação

³³ *Ibid*, p. 448-449.

³⁴ TORRES, João Carlos Brum. *Figuras do Estado moderno: Representação Política no Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 47-69, 24.

³⁵ *Ibid*, p. 53.

³⁶ *Ibid*, p. 11-16.

ao Estado. A permanência no tempo e no espaço é necessária para a criação de mecanismos de governo que requerem tempo para o desenvolvimento de um Estado moderno. As instituições políticas impessoais são fundamentais para que elas sobrevivam às alterações de lideranças. E a legitimação da população é muito importante para que o Estado sobreviva, garantindo a este a mesma lealdade que uma pessoa dedica a uma família.

Assim, temos que não bastou o desenvolvimento da burocracia, de um exército, de um sistema fiscal e de justiça para que se superasse o período feudal. Foi preciso, de acordo com os autores que analisamos, que esses desenvolvimentos ocorressem de forma racional, sem personalização ou patrimonialização dos serviços públicos, e que essa centralização mencionada fizesse desaparecer totalmente a interferência de poderes particularistas, sobrepujando o poder estatal. Foi preciso também que o Estado obtivesse legitimidade e lealdade de toda a população e que não reconhecesse nenhum poder político concorrente que ameaçasse sua soberania.

Assim, e de acordo com Guenée³⁷, no período de nosso estudo, não existia ainda um Estado moderno, mas também ele já não era mais totalmente feudal. Isso vale acertadamente para o reino português onde o desenvolvimento das instituições modernas teve caráter pioneiro em toda a Europa. Agora, apesar disso, não podemos defini-lo ainda como sendo moderno. Era então um Estado em transição da idade média para a idade moderna. Então, que elementos medievais e modernos existiam na época de D. Dinis?

1.4 O Contexto Português

Primeiramente, podemos nos referir aos elementos que denotam a centralização política em curso, fazendo aqui uma pequena síntese do que trataremos adiante. D. Dinis realizou novamente as inquirições gerais, iniciadas no governo de seu pai. Estas inquirições fizeram uma devassa nos patrimônios reais usurpados pela nobreza e por membros da Igreja. Também foi o primeiro rei que pôde legislar sobre a Igreja, nos assuntos seculares, sem ter que voltar atrás

³⁷ GUENÉE, Bernard. *Op. cit.*, p. 64.

depois. Nas concordatas com a Igreja demonstra-se todo o poder dos bispos, mas ainda em diversos pontos podemos ver o princípio de contestação real frente a tudo o que o clero desejava impor. Além do mais, de modo geral, ainda esse rei foi o mais poderoso, militarmente e economicamente forte que Portugal tivera até aquela época. Chamado de o rei Lavrador e o rei Poeta desenvolveu os campos agrícolas - após reaver as terras usurpadas, através das inquirições - e fundou a Universidade de Coimbra e favoreceu a literatura. Criou um sistema de fiscalização e justiça através dos corregedores e meirinhos, desenvolvendo, assim, a burocracia. Criou a Armada Marítima e legislou sobre ela e sobre o exército. Empreendeu campanhas militares sobre a poderosa Castela com sucesso. Foi o rei mais respeitado da península durante seu reinado, sendo requisitado pelos reinos vizinhos como árbitro nas questões beligerantes entre eles. Foi organizador de pactos entre esses países buscando conseguir fazer frente às determinações da cúria romana³⁸.

Quanto aos elementos que demonstram os traços de um Estado medieval, podemos afirmar que Portugal estava em um processo de fortalecimento político sobre o poder senhorial e eclesiástico. A autoridade de D. Dinis ainda era, portanto, restrita pelo poder de Roma e dos bispos. Somente quando vier o século XV poderemos falar em padroado e beneplácito, enfim, em acordos que cada Estado moderno desenvolve com a Santa Sé em termos de subordinação da clerezia nacional. O tio de D. Dinis, D. Sancho II (1223-1245), foi deposto pelo Pontífice devido às inúmeras queixas dos bispos, sob a acusação de desprezar as prerrogativas do clero e por debilidade política. Seu pai, D. Afonso III (1245-1279), escolhido e entronizado pelo Papa, foi o primeiro rei a dar ensejo a uma política sistemática de centralização política, o que levou os clérigos a entrarem novamente em conflito com o monarca. Para não morrer excomungado, porém, teve de se deter na etapa final de sua vida, deixando toda a responsabilidade dos acordos com a Igreja para seu filho, D. Dinis. Veremos que D. Dinis, em diversos pontos, obteve sucesso em limitar as prerrogativas do clero, seja na jurisdição judicial, fiscal ou territorial. Contudo, foi barrado em outras áreas. Além dessa sujeição à Igreja, marca de sua soberania limitada, existem outros fatos que

³⁸ MATIAS, António Marques. *D. Dinis*. Lisboa: Emp. Nacional de Publicidade, [1970?], p. 13, 18, 23-28, 45-47, 65-67, 75-78; VIANA, Mário Gonçalves. *Rei D. Deniz*. Porto: Educadora Nacional, 1937, p. 31-33, 45, 49-51, 61-63, 64, 77, 93-103, 107.

apontam seus aspectos medievais. No testamento de D. Dinis estava o reino de Portugal ao seu filho, o futuro Afonso IV. Também, a base tributária de seu reinado não estava assentada ainda sobre todo o reino. Este foi um dos pontos em que D. Dinis teve que ceder muitas vezes perante os bispos nas concordatas, não tributar muitos territórios que possuíam isenções, apesar de avançar em muitos aspectos. Ou seja, a despatrimonialização e a despersonalização apontada pelos autores acima ainda não existia no Portugal trecentista. E esses são os traços do Estado medieval que ainda persistem no reinado de D. Dinis.

Como vimos acima, não era preciso, no século XIII, a presença da monarquia para existir um sistema fiscal e de justiça. Os senhores laicos e eclesiásticos tinham esse poder. Assim sendo, a monarquia feudal relacionava-se jurisdicionalmente com territórios administrados pelos prelados – bispos, mestres e priores de ordens religiosas e militares – cuja aplicação da justiça e administração se dava através do direito canônico.

No processo de centralização (administrativa, jurídica, política e fiscal) os funcionários que agiam sobre os domínios reais vão estender suas funções cada vez mais para a totalidade do reino. Ocorre, a partir daí, uma expansão da cobrança de encargos públicos, de serviços da guerra, de aplicação da justiça real. E o direito do reino era o veículo através do qual se definia essa centralização. O direito consuetudinário e particular, ou regional, vai sendo substituído pelo (ou “conciliado” com o) direito monárquico, levado através de dispositivos como o direito de apelação ao tribunal régio, que os habitantes de um senhorio poderiam fazer uso, uma vez que o monarca lhes assegurasse isso.

Vejamos como a monarquia de D. Dinis e o direito real eram afetados pela concepção gregoriana e unitária da Igreja. O direito canônico não era aplicado apenas pelos bispados, mas em todo o reino, através do próprio rei, porque a presença do direito eclesiástico era muito forte no direito real, uma vez que não poderia infringi-lo. De acordo com Nuno J. Espinosa Gomes da Silva³⁹, existiam, em Portugal, três direitos em atuação na época em estudo: o direito “nacional”, o direito romano e o direito canônico. Não havendo fontes de direito “nacional”

³⁹ SILVA, Nuno J. Espinosa Gomes da. *História do Direito Português – Fontes de Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 16-18. O autor divide a história do direito português em períodos de influência de determinados tipos de direito. Assim, até o advento do rei D Afonso III (1245-1279) teria predominado o direito consuetudinário e foraleiro e, a partir dele, dominaria o direito “nacional”, que vai se sobrepondo às legislações locais.

aplicáveis, era utilizado o “direito subsidiário”, primeiramente o direito romano, exceto quando em contrariedade com o direito canônico e, em seguida, o direito da Igreja. Temos, portanto, não somente a primazia do direito canônico, mas sua ordenação sobre os princípios jurídicos do direito secular. Durante o processo de formação do Estado português, seu caráter *clericalizado* acentuou-se ao invés de reduzir-se. Isso se deve porque o direito romano foi utilizado, inicialmente, através do direito canônico, fazendo-se uso do modelo centralizado da Igreja⁴⁰. Da mesma forma, porque o envolvimento do direito canônico se fazia presente também na burocracia real pela atuação dos *clérigos d’ElRei* que aparecem na história do reinado de D. Dinis muito mais do que nas épocas anteriores. Gama Barros⁴¹ explica que a atuação desses funcionários era importante porque era o clero o grupo social que mais entendia das leis durante o desenvolvimento da burocracia. Convém acrescentar também que, no processo de centralização política levada adiante por D. Dinis, esses funcionários tinham um papel muito importante para detectar intromissões na jurisdição da monarquia por parte dos prelados e fazer com que a monarquia, da mesma forma, não invadisse a sua jurisdição ou do clero em geral. O mesmo autor nos diz, ainda, que D. Dinis se utiliza de uma função teocrática, em seu direito, para demonstrar sua autoridade. De fato, igualmente Ullmann⁴² afirma que, para fazer valer sua vontade ante os privilégios senhoriais, o rei medieval poderia fazer uso do ideal teocrático, através do qual, em teoria, poderia legislar sobre todos os senhores seculares do reino (uma vez que seu direito de legislar viria de Deus), mas que, na prática, esbarrava nos privilégios feudais. D. Dinis vai tentar, assim, transformar a teoria em realidade, durante o processo de centralização monárquica.

Temos, portanto, no plano jurídico, em termos teóricos, também uma concepção unitária gregoriana. O direito da Igreja com muitos caracteres seculares, dados pela presença do direito romano, e o direito régio (na época de D. Dinis) com muitos aspectos clericais. A legislação de D. Dinis, assim como os demais direitos monárquicos europeus da mesma época, tentou reproduzir o ideal

⁴⁰ MATTOSO, José. *Op. cit.* p. 149. Também, referindo-se ao contexto europeu: CHIFFOLEAU, Jacques. *Direito(s). op. cit.*, p. 349, 2002. Diz-nos esse autor que o direito que emerge dos fins da idade média é uma “conciliação” entre o direito comum – originário, segundo ele, do “encontro” entre direito romano e direito canônico – e o direito consuetudinário de cada região, feito sob a autoridade de um “verdadeiro soberano”.

⁴¹ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. III, p. 590.

⁴² *Ibid.*, p. 156-159.

centralizador do direito canônico e se utilizar do princípio teocrático, de que poderia legislar sobre todos os senhores seculares, porque tal era a vontade divina, para assim ter legitimidade e autoridade. Contudo, ele se caracteriza também fortemente pelos aspectos feudais. Muitas vezes ainda, portanto, ele outorga apenas sobre seus súditos que não estão sob o poder senhorial ou evitando desrespeitar a jurisdição senhorial laica e eclesiástica, apesar de ele inovar a esse respeito atravessando em muitos pontos essas barreiras jurisdicionais, como veremos com relação ao clero.

Havia, então, entre o direito canônico e o direito real uma “harmonia jurisdicional teórica”. Cabe à nossa pesquisa averiguar como a prática efetiva das relações jurisdicionais alterava essa “harmonia”.

Podemos afirmar que a quebra desse “equilíbrio” ocorria porque era resultado de uma conseqüência lógica do processo de centralização política. De fato, a causa está num processo estrutural de afirmação do poder real no Ocidente europeu, que se torna muito forte em Portugal, com D. Dinis e seu pai. Os conflitos oriundos das concordatas são a prova de que as queixas voltavam a se repetir e de que suas respostas nem sempre agradavam aos bispos. Ele ataca também a concentração fundiária da Igreja, uma vez que toda terra pertencente à Igreja possuía imunidades fiscais e militares, o que não acontecia quando essas terras pertenciam aos súditos do rei. D. Dinis cria as chamadas leis de desamortização, que proibia que as ordens religiosas herdassem os bens de seus professos quando estes morressem e impedia que o clero e as igrejas comprassem propriedades territoriais. Da mesma forma, realizou inquirições gerais com o objetivo de, principalmente, impedir que os nobres honrassem (livrassem da jurisdição real) os bens territoriais do rei ou terras foreiras (que pertenciam ao povo, mas que deviam certos encargos ao rei), mas também com o objetivo de que os clérigos não usurpassem esses bens imóveis da jurisdição real⁴³.

É nesse quadro de formação do Estado moderno, desenvolvimento do direito monárquico e declínio do poder papal, caráter *unitário* do direito real e canônico e das relações entre a Igreja e o Estado, que temos, portanto, levantado o

⁴³ *Inquirições* foram, como o nome responde em parte, investigações efetuadas pela burocracia régia através de interrogatórios utilizando-se de testemunhas das cidades, aldeias e campos sobre o caráter fiscal das terras dos súditos do rei, seu histórico, se houve transações de terras, se as herdades de jurisdição real haviam sido divididas, por exemplo.

problema de descobrir quais eram as infrações canônicas cometidas por D. Dinis. E, de que forma elas ocorriam.

1.5 A Concepção do Poder Real na Idade Média Européia e na Idade Média Portuguesa

O poder real medieval é unanimemente definido de acordo com a impregnação religiosa presente nas instituições políticas que existiu até o surgimento dos Estados laicos da época contemporânea⁴⁴. A *concepção unitária* das relações entre Estado e Igreja, como não poderia ser diferente, aparece em todos os fundamentos constitutivos da origem do poder real. No entanto, ele guarda relações ainda com a época da formação dos reinos bárbaros. Como nesses antigos reinos da alta idade média os reis eram eleitos de acordo com as preferências populares (entenda-se a aristocracia nobre e guerreira), os monarcas dos Estados da Reconquista – apesar de terem afirmado o princípio da hereditariedade – guardavam ainda, através dos costumes, o respeito aos grupos sociais mais preeminentes. Temos, portanto, que o poder real possui seus fundamentos relacionados a essas duas origens.

A rigor, todo o poder na idade média procede de Deus. Assim postulam os princípios canônicos. A fórmula que simboliza essa dependência é *Rex gratia Dei*, presente na documentação e invocação de qualquer soberano. Através da unção e coroação real efetuados pelo bispo a Igreja mediatizava o poder dado aos reis por Deus. Para a Igreja teocrática que se estabelece com a Reforma Gregoriana esse poder divino intermediado pelo poder clerical poderia ser retirado pelo Papa criando-se assim um controle sobre a autoridade real. Ao mesmo tempo, a sagração concedia aos reis uma justificativa para que se intrometessem na esfera de domínio eclesiástico. Por isso que a Igreja estabeleceu que a sagração dos monarcas deveria deixar de ser feito na cabeça e passar a ser efetuado no ombro,

⁴⁴ VALDEAVELLANO, Luis G. *Curso de História de las Instituciones Espanolas. De los orígenes al final de la Edad Media*. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1973, p. 428: *Todos los Monarcas de los Estados de la Reconquista se titularon siempre Reyes “por la gracia de Dios”*.

deixando apenas aos bispos o primeiro tipo de unção, denotando a sua preeminência religiosa acima dos reis, isso embora o primeiro tipo de sacração tenha permanecido pela força do costume na Inglaterra, França e Sicília⁴⁵. O único poder que viria diretamente de Deus seria o poder pontifical. Este, por sua vez, se encarregaria de entregá-lo a quem julgasse apto a merecê-lo. A origem divina do poder real não significava, portanto, somente uma vantagem para seus detentores, mas também uma brecha no direito real que permitia a intervenção do poder eclesiástico. Assim, os governantes da baixa idade média estavam sujeitos ao poder da Sé romana⁴⁶.

Todavia, no plano temporal, não existia ninguém com poderes superiores a aquele exercido pelo monarca, porque era este um vicário, um tenente ou representante de Deus na terra. Os reis, por serem representantes de Deus na esfera temporal, também são concebidos como sendo teocráticos. Um dos aspectos que os diferenciavam dos senhores territoriais na época era justamente esse caráter sagrado do soberano. Os súditos não poderiam retirar o poder real concedido por Deus, somente o Papa, através da excomunhão e da deposição. Nieto Soria nos diz que por essa fórmula o rei vai reivindicar para si a *mas absoluta obediencia de sus súbditos*⁴⁷. Walter Ullmann⁴⁸, no entanto, exagera ao conceber essa autoridade como sendo superior ao próprio direito e que somente estaria sujeito ao poder da Igreja. Uma afirmação muito estranha, visto ser o direito consuetudinário e feudal um dos grandes entraves ao processo de

⁴⁵ MATTOSO, José. *A Coroação dos Primeiros Reis de Portugal*. In: *Obras Completas. Naquele Tempo. Ensaios de História Medieval*. Lisboa: Edições Circulo de Leitores, 2000, p. 501-518.

⁴⁶ ULMANN, Walter. *Op. cit.*, p. 121-123, 144-145. Ullmann estabelece um conceito de *concepção ascendente* do governo, *según la cual la autoridad gubernamental y la competencia para la creación jurídica descenden de un órgano supremo [...]. Este órgano supremo en el cual se localiza todo poder y que lo distribuye "hacia abajo" es Dios mismo, quien nombra un vicario en la tierra de hecho, es el vicario quien posee la summa total de poder derivado de Dios. En consecuencia, dado que todo poder reside en la divinidad – todo poder viene de Dios – puede llamarse teocrática a la concepción descendente* (*op. cit.*, p. 24-25). Também, Eduardo D' Oliveira França (*O Poder Real em Portugal e as Origens do Absolutismo*. In: *História da Civilização Antiga e Medieval*. Boletim LXVIII. São Paulo: USP, 1946, p. 79-79, 83-84, 103-108) diz que: *O Papa era o vicário de Deus na terra e, apesar de o rei também o ser, estava sujeito ao poder da Igreja: Aliás, não era apenas o poder real que tinha origem divina – todo o poder vinha de Deus. [...] mas na qualidade de seu vigário na terra, era o Papa o árbitro da legitimidade dos que o detinham, como alguém que o recebia em primeira mão e diretamente, servindo pois de intermediário necessário entre Deus e os soberanos* (*op. cit.*, p. 76-77).

⁴⁷ SORIA, Manuel Nieto. *Imágenes Religiosas del Rey y del Poder Real en la Castilla del Siglo XIII*. In: *En la Espana Medieval*. Tomo V. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1986, p. 716.

⁴⁸ ULMANN, Walter. *Op. cit.*, p. 144-149.

centralização política, juntamente com o direito canônico. Oliveira França⁴⁹, contudo, ao comparar o poder real medieval (de graça divina), com o absolutista (de direito divino) assinala que o primeiro se diferencia do segundo pelas grandes limitações impostas pela preponderância eclesiástica e pelos direitos consuetudinários e privados, limitações estas ausentes no absolutismo em que os reis se colocavam acima do poder de Roma:

Na Idade Média porém a doutrina da origem divina do poder foi temperada não só pela suzerania teórica do Papa, mas também pelas limitações impostas pelos usos e costumes, privilégios e imunidades defendidos pela ancianidade de suas concessões e pela própria vigilância das classes privilegiadas que neutralizam as tentativas absolutistas da realeza. [...] associação que ocorreu naquele tempo entre a política e a teologia⁵⁰.

O rei estava sujeito a dois superiores: Deus e o direito [...] Dessas idéias decorriam compromissos com o Papado, que proclamava sua mediação entre o rei e Deus, e que podia, por isso, fiscalizar o comportamento dos reis e mesmo depô-los, a pretexto de desvios dos preceitos cristãos. [...] O direito positivo não era algo inventado pelo monarca, mas expressão das práxis consuetudinárias que eram a única fonte legítima de legislação⁵¹.

Nesse trecho, algumas constatações e comparações podem ser feitas. Fica bem claro o princípio da união entre Igreja e Estado com a supremacia papal dentro dela. Portanto, mais uma vez percebemos como era estreita a ligação das duas instituições na idade média. Entretanto, Oliveira França desconsidera e passa por alto a evolução dessa supremacia papal. Essa passagem não pode, de fato, ser aplicada a toda a idade média, mas somente ao período que se inicia no século XI, com a Reforma Gregoriana, e se estende até as grandes crises da Igreja do século XIV⁵². Isso ocorreu provavelmente porque seu trabalho abrange somente a história de formação do poder real em Portugal, iniciado justamente quando a Igreja já tinha formado seu poder teocrático na época da Reforma Gregoriana.

⁴⁹ FRANÇA, Eduardo D'Oliveira. *Op. cit.*, p. 76-78, 103-108.

⁵⁰ *Ibid*, p. 78

⁵¹ *Ibid*, p. 80-81.

⁵² PACAULT, Marcel. *Op. cit.*, p. 67-96, 171-188; KANTOROWICZ, Ernest. *Op. cit.*, p. 96; SKUBISZEWSKI, Piotr. *Op. cit.*, p. 138-139; GOMES, Francisco da Silva. *Op. cit.*, p. 48-59.

Também podemos verificar que os obstáculos à centralização política medieval eram dados não somente pela Igreja como também pela aristocracia feudal.

Ullmann⁵³ se refere ao poder de origem popular como manifestação de uma *concepção ascendente* da autoridade ou *populista*, ou seja, o poder “ascendia” do povo até o rei. Afirma que na Europa meridional e ocidental a *concepção populista* foi substituída pela *concepção teocrática* ou *descendente* (“desce” de Deus até o rei), como já vimos. As razões que levaram à passagem de uma concepção por outra residem na maior sacralidade que a realeza germânica adquiriu com o tempo. O mesmo fato é explicado por Oliveira França⁵⁴ em relação à Portugal. De reis aclamados pelo povo no antigo reino visigodo, os monarcas da baixa idade média portuguesa passaram a seguir o princípio da hereditariedade. O princípio de origem popular do poder real só poderia ir em contraposição ao princípio de origem divina. No entanto, muito tempo depois de se ter extinguida essa primeira concepção, quando já se percebia no horizonte a fundamentação de um poder de direito divino absolutista, Portugal voltou a fazer uso do princípio de origem popular do poder. Após a batalha de Aljubarrota (1385) em que comerciantes, artesãos e demais camadas populares se uniram e derrotaram o exército castelhano invasor aliado à nobreza, o povo reunido em cortes gerais escolheu entre os últimos descendentes de linhagem real o novo monarca português, D. João de Avis, filho bastardo de D. Pedro I e bisneto de D. Dinis. Porém, Oliveira França acredita que se foi o povo quem escolheu o novo rei, este agiu como instrumento de Deus (*vox populi vox Dei est*)⁵⁵.

Adeline Rucquoi, da mesma forma que Oliveira França e diferentemente de Ullmann, ao tratar do princípio *Rex gratia Dei*, em seu estudo sobre a Península Ibérica, incluindo o reino de Portugal, coloca o poder real como estando sujeito aos direitos e costumes:

*Il [souverain] était cependant soumis au droit naturel et aux lois du royaume dont il était lui-même la source. Représentant de l' autorité divine dans son royaume, son pouvoir était de préserver l' intérêt général [...]*⁵⁶.

⁵³ ULMANN, Walter. *Op. cit.*, p. 26-28.

⁵⁴ FRANÇA, Eduardo D'Oliveira. *Op. cit.*, p. 70-77.

⁵⁵ *Ibid.*, 79.

⁵⁶ RUCQUOI, Adeline. *Histoire Médiévale de la Península Ibérique*. Paris: Editions du Seuil, 1993, p. 315.

Entretanto, Rucquoi tem uma idéia radicalmente oposta daquela de Oliveira França e de Ullmann em relação à submissão dos monarcas ibéricos ao poder papal. A fórmula *Rex gratia Dei* seria antes uma vantagem e não um dispositivo que refletia e ao mesmo tempo permitia a intromissão da Igreja, como vimos presente nos estudos acima. Os reis seriam postos por Deus para que empreendessem as cruzadas contra os mouros e isso os livraria da submissão pontifícia. Para essa autora, o clero na Península Ibérica teria uma autoridade menor do que no restante da Europa, porque os cavaleiros da Reconquista assegurariam sozinhos o “caminho do paraíso”. O poder da Igreja na península sempre teria estado sujeito às determinações monárquicas devido ao caráter militarista desses reinos em uma luta constante contra os mouros. Ainda, utilizando-nos de suas palavras:

*Entourés d'une série d'organes de gouvernement en voie de spécialization et assistés par les Cortes, les rois castillans et portugais restaient néanmoins les seuls tenants du pouvoir, un pouvoir qui leur venait de Dieu et que justifiait la guerre contre l'infidèle. Le souverain, castillan ou portugais, ne reconnut donc jamais l'autorité du pape ou celle de l'empereur: directement désigné par Dieu pour accomplir une mission de croisade [...]*⁵⁷

Como vemos, Rucquoi desenvolve uma idéia totalmente contrária à de Oliveira França e de Walter Ulmann, porque o fato de os reis serem vistos como vicários de Deus constituiria, segundo a autora, uma vantagem dos soberanos frente à Igreja. Além do mais, Rucquoi chega ao extremo de negar qualquer intermediação da Igreja no recebimento do poder de Deus de reinar. Os soberanos portugueses e castelhanos seriam os únicos lugares-tenentes de Deus. Ela também defende que a autoridade papal não era obedecida pelos reis peninsulares⁵⁸. Mas

⁵⁷ *Ibid*, 302-303, 314-315.

⁵⁸ Como ficará demonstrado no primeiro capítulo de nosso trabalho, justamente no período em que se inicia o processo de decadência da supremacia da Igreja (entre o fim do século XIII e início do século XIV), apesar das sujeições do direito canônico às vontades régias em determinados pontos da concordata de 1289 que teve a aprovação papal, houve em seu reinado vários incidentes que comprovam a obediência às determinações da Santa Sé. E, se formos recuarmos ainda mais no tempo, na época de supremacia incontestada de Roma sobre Portugal, temos o caso da deposição do tio de D. Dinis, D. Sancho II (1223-1247), excomungado e deposto no concílio de Lyon (1245) por Inocêncio IV, sob a acusação de ser *rex inutilis*. Tal deposição se efetuou na prática e o mesmo Pontífice nomeou D. Afonso, irmão do rei deposto, como o novo rei de Portugal (D. Afonso III).

que argumentos ela teria para alegar essa hipótese? Nesse trabalho, de fato, ela não se preocupou em fundamentar suas idéias, colocando as mesmas como já estabelecidas, presentes na estrutura da história da Península Ibérica. Mais adiante, nesse mesmo item, voltaremos ao mesmo assunto e então poderemos entender melhor sua concepção de poder real em Portugal e Castela a partir de outra obra sua.

Através da análise desses autores podemos perceber que o poder real, apesar de considerar o rei como um vicário de Deus na terra era, de fato, muito limitado pela Igreja e pelas garantias, imunidades e costumes dos diversos senhorios, terras honradas ou coutadas e foros municipais. A tese defendida por Rucquoi não pode ser validada para o caso de Portugal, como ficou demonstrado acima. E a afirmação de Ullmann sobre o caráter autocrático dos reis no plano temporal não pode ser considerada – a menos que seja tratado em um contexto de centralização política - porque todos os fundamentos do feudalismo são formados justamente pelas idéias de limitação de soberania do monarca frente aos seus vassallos. Todavia, no processo de formação do Estado moderno, os reis portugueses vão fazer uso desse princípio teocrático para atacar os direitos particulares e regionais. É o que nos diz Gama Barros⁵⁹, que D. Dinis se utiliza de sua função *teocrática*, em seu direito, para demonstrar sua autoridade e legislar sobre seus súditos intransigentes. E, no *Livro de Leis e Posturas* assim começam algumas leis de D. Dinis: *Pero pelo logo de Deos que teemos [...]*⁶⁰. Portanto, o rei usava de sua posição de representante de Deus para criar novas leis aos seus súditos seculares.

1.5.1 Aspectos da Sacralização do Poder Real

A partir dessa análise do poder teocrático real não é difícil inferirmos que esse poder sagrado poderia incomodar a Igreja. Ernst Kantorowicz, ao tratar dos antecedentes do caráter dual dos corpos dos reis ingleses nos apresenta um poder

⁵⁹ BARROS, Gama. *História da Administração Pública em Portugal*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, p. 219-221, 1945, t. III.

⁶⁰ LLP, fol. 62 vº e 64 vº. *Logo*: lugar.

real medieval teocrático com uma essência fundamentalmente sagrada que competia com a Igreja:

Pero no sólo el obispo, sino también el rey se presentaba como una persona mixta, pues se le atribuía una cierta capacidad espiritual como resultado de su consagración y unción. Es cierto que la doctrina papal negó, al final, el carácter clerical del rey, o lo relegó a una serie insignificante de funciones y títulos honoríficos. A pesar de ello, los autores bajomedievales siguieron señalando que el rey no era “puramente laico”, o, en lenguaje jurídico, que no era una “persona ordinaria”.⁶¹

Nesse trecho, Kantorowicz relaciona a unção como o meio através do qual os reis adquiririam seu caráter sagrado e sua posição de vicários de Deus. Mais do que isso, os reis muitas vezes se apresentavam com uma imagem sacerdotal, o que era uma ameaça à doutrina de separação de funções que a Igreja sempre defendeu. Um rei que se preocupasse com as funções da Igreja, apesar de sagrado, era considerado um perigo (tal como um leigo que lê os textos sagrados sem conhecer a doutrina eclesiástica) porque não fazia parte dos quadros de subordinação e treinamento da Igreja. Mas sabemos, como vimos acima, que um dos pontos atacados pela Reforma Gregoriana foi justamente o caráter sagrado dos reis ungidos. É o que nos diz o próprio Kantorowicz nesse trecho e em outras partes de sua obra⁶². A mudança do tipo de unção – que deixou de ser na cabeça para ser no ombro – era justamente para diferenciar da sagração realizada aos bispos. Apesar disso, esse ponto da reforma não teve muito êxito em países como a França, em que os propagandistas reais começaram a relacionar os poderes taumaturgicos do rei com o processo de centralização política.⁶³

O caráter sagrado da realeza, todavia, tem algumas diferenças entre o norte europeu e a Península Ibérica. Na primeira região, estão muito presentes as

⁶¹ KANTOROWICZ, Ernest. *Op. cit.*, p. 55-56. Para Kantorowicz, o rei era uma *germina persona, humano por la naturaleza y divino por la gracia; este era el equivalente medieval de la posterior visión de los Dos Cuerpos del Rey, y también su precursor* (p. 93). Nessa posição, o rei se colocava como o mediador entre o clero e o povo, uma vez, que como já vimos acima, os súditos deveriam ver no monarca a maior autoridade no plano temporal e um elo de ligação com a esfera religiosa (p. 94).

⁶² *Ibid.*, p. 302-304.

⁶³ OLIVEIRA, Maria Izabel B. Morais. *O Milagre Régio e o Ciclo Legendário em Prol ao Fortalecimento do Poder, no Círculo de Carlos V (França, 1364-1380)*. In: *Fênix: Revista de História e Estudos Culturais*. UNB: Janeiro, Fevereiro, Março de 2006, v.3, ano 2, nº . Disponível na Internet: <www.revistafenix.pro.br>. Acesso em fevereiro de 2007.

faculdades de poder de cura efetuados pelos reis taumaturgos, estudados por Marc Bloch. Alguns autores, por essa comparação que muitos realizam com esse fenômeno, muitas vezes sem uma análise das particularidades de cada região, defendem uma secularização anacrônica para o período da baixa idade média.

Esses autores defendem que não se pode partir de um modelo - elaborado principalmente por Marc Bloch e Ernst Kantorowicz - presente no norte da Europa, para ser aplicado nos reinos da Reconquista. Nesse debate, surgido com a publicação de Teófilo Ruiz na Revista dos *Annales*, em 1984, do artigo *Une royauté sans sacre: la monarchie castillane du bas Moyen Age*⁶⁴ e depois contestado por Nieto Soria com o livro *Fundamentos ideológicos del Poder Real en Castilla del siglo XIII*⁶⁵, foi novamente abordado por Adeline Rucquoi no artigo *De los Reyes que non son Taumaturgos: Los Fundamentos de la Realeza en Espana*⁶⁶.

Teófilo Ruiz⁶⁷ defende a inexistência dos rituais de unção e coroação reais pela Igreja na Península Ibérica. Inicia seu artigo com uma descrição do ritual de unção e coroação em Castela de Afonso XI, para, em seguida, afirmar que o que ocorreu com esse rei por dois séculos anteriores nunca havia ocorrido e nunca mais, após ele, se manifestaria novamente. Para ele, a legitimidade dos reis

⁶⁴ RUIZ, Teófilo F. *Une Royauté sans Sacre: la monarchie castillane du bas Moyen Age*. In: *Annales* E.S.C. 1984, p. 429-453.

⁶⁵ SORIA, José Manuel Nieto. *Fundamentos ideológicos del Poder Real en Castilla del siglo XIII (siglos XIII-XVI)*. Madrid: Universidad, 1988. Também, do mesmo autor, que trata do mesmo tema: *Imágenes Religiosas del Rey y del Poder Real en la Castilla del siglo XIII*. In: *En la Espana Medieval*. t. V. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense. p. 709-729; *Tiempos y lugares de la "realeza sagrada" en la Castilla de los siglos XII al XV*. In *Actes du colloque tenu à la Casa de Velásquez*. Madrid: Casa de Velásquez, v. 15, p. 263-284, 2003; *Église et Religion Durant la Genèse de la Monarchie Hispanique: Propagande et Légitimation en Castille (XIII-XVI siècle)*. In: *Iconographie, Propagande et Légitimation*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, p. 123-138. *Las Monarquías Castellana y Portuguesa a Fines del Medievo: Algunas Perspectivas para una Historia Comparativa*. In: *História: Questões & Debates*. Curitiba: Editora UFPR, n. 37, 2003, p. 11-36..

⁶⁶ RUCQUOI, Adeline. *De los Reyes que non son Taumaturgos: Los Fundamentos de la Realeza en Espana*. In: *Temas Medievales*. Buenos Aires: n° 5, 1995, p. 163-186. Também, da mesma autora, e que revela a mesma posição: *Histoire Médiévale de la Péninsule Ibérique*. Paris: Editions du Seuil, 1993.

⁶⁷ RUIZ, Teófilo F. *Op. cit.*, p. 429, 443-447. Durante seu estudo, é grande a preocupação do autor em salientar as diferenças entre Castela, principalmente, e os reinos da França e Inglaterra. Mas os exageros aparecem, como nesse trecho (p. 443): *Les Espagnols en général, les Castellans en particulier, se faisaient et se font toujours une idée personnelle et arbitraire de la religion. Écrivain sur Philippe II, John Elliot exprime très bien cette idée: "Il (Philippe II) considérait la religion comme une affaire trop sérieuse pour être laissée au pape."* Mas, no auge do poder absolutista espanhol seria muito estranho se a Espanha fosse diferente das demais monarquias absolutistas. A Igreja, nessa época moderna, já estava subordinada em grau muito elevado à monarquia absolutista. De fato, esse exemplo não vale para apregoar qualquer diferença da obediência da realeza com relação à Santa Sé.

ibéricos viria da função guerreira na luta contra os mouros. E outras explicações são apontadas por Ruiz, como a insubordinação a Roma da Igreja espanhola e da monarquia nos Estados da Reconquista, a inexistência de reis taumaturgos e a influência política islâmica. Também o direito representaria esse ideal. O *Fuero Juzgo* visigodo e as *Siete Partidas* de inspiração romana (e canônica) seriam hostis à idéia de uma realeza sagrada, apesar de afirmarem que os reis eram escolhidos por Deus.

Assim como Ruiz, Adeline Ruquoi⁶⁸ também critica o uso abusivo da influência teórica na Espanha vinda do norte do continente, que estuda a realeza sagrada e taumaturgica. Ruquoi diz que os historiadores acabaram tomando a teoria e a propaganda real como se essa fosse a prática. Como vimos anteriormente, afirma que os rituais de unção e coroação, da mesma forma que os rituais de vassalagem, são típicos dos reinos feudalizados da Europa e daqueles principados na península que sofreram influência carolíngia, como Navarra e o condado de Barcelona. As idéias da autora são, no entanto, extraordinárias, ao defender o cesaro-papismo na península, da mesma forma como desenvolvido em Constantinopla⁶⁹.

Nieto Soria, por seu lado, argumenta que, apesar de não ter permanecido muitos registros históricos das coroações reais, as *Siete Partidas* defendem a unção como algo imprescindível para se coroar um novo rei. Além do mais, a sacralização do poder real se faria presente também através de outros mecanismos, como a iconografia, historiografia e a propaganda sagrada nas obras jurídicas. Como ponto de partida de toda a sacralização real estaria a fórmula teocrática: *Rex gratia Dei*:

A fórmula Gratia Dei, de uso habitual en la documentación castellana, fue expresión del origen divino del poder regio y de su carácter delegado, tal vez convengo también considerar dicha fórmula como aquélla en la que se concentran y, a la vez, de la que emanan todas las concepciones de contenido

⁶⁸ RUCQUOI, Adeline. *De los Reyes que no son Taumaturgos: Los Fundamentos de la Realeza en Espana*, p. 164-166, 174-176, 178-182.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 174: *La permanencia de la herencia romana, alterada en el “Liber Iudicum” o “Fuero Juzgo” pero recuperada a partir de la renovación del derecho romano en el siglo XII – la obra jurídica de la época de Alfonso X, desde El “Fuero Real” y las “Partidas” hasta los tratados de Jacobo de las Leyes y de Bernardo de Brihuega lo atestiguan – supone la existencia en la península ibérica de un César-papismo, semejante al de Constantinopla-Bizancio y, como él, heredado de Constantino y Teodosio.* Sobre a validade de tal afirmação, ao rejeitar toda a Reforma Gregoriana, ver a seção 1.5.

*religioso aplicables a la institución monárquica castellana de la época*⁷⁰.

A partir desse fundamento político-teológico se alicerçariam todas as demais sacralizações que se poderia fazer do poder real, como aquelas que aparecem na historiografia e na iconografia. As demais formas de sacralização compensariam a ausência de unção real, se ela fosse realmente inexistente.

José Mattoso⁷¹ também defende a existência da coroação sagrada na primeira dinastia portuguesa dos séculos XII a XIV, ainda que acredite que a questão até o momento não tenha chegado a uma solução. O fato de D. João I (1385-1433) pedir a sua legitimação para ser coroado, uma vez que era bastardo e somente o Papa poderia conceder, pode provar que seus pais também teriam sido coroados na primeira dinastia e que ele queria restabelecer uma tradição interrompida pela sua bastardia⁷². Para Mattoso, o silêncio dos cronistas quanto à não mencionarem nenhuma coroação pela via litúrgica não pode ser prova de nunca terem ocorrido, uma vez que somente se admitiria tal argumento se houvesse realmente necessidade de sua narração. Também há diversos outros argumentos a favor da prática da unção, como a existência de um livro em Coimbra destinado a tal tipo de cerimônia e de as páginas que serviriam a tal fim estarem mais gastas pelo uso e terem sido inseridos comentários laterais. Podemos acrescentar ainda o fato de um rei da primeira dinastia, D. Dinis, ter instituído um cerimonial durante a festa de Pentecostes em que um homem do povo era coroado por um frade, denotando-se a partir disso que a coroação sagrada era algo que deveria fazer parte da prática política.

⁷⁰ SORIA, José Manuel Nieto. *Imágenes Religiosas del Rey y del Poder Real en la Castilla del Siglo XIII*, p. 714. Contudo, Nieto Soria, ao falar em *secularización de la teoría del Estado*, utiliza, a nosso ver um conceito não conveniente. Para o autor, a secularização consiste: *en la aplicación sistemática de concepciones e imágenes religiosas a realidades políticas, creandose así un modelo monárquico que puede ser objeto de la reflexión teológica* (p. 714). Nessa secularização a Igreja vai se subordinado ao Estado. Acreditamos que o termo correto deveria ser *clericalização* ou *sacralização*, uma vez que é o Estado que se utiliza do aparato funcional sagrado da Igreja, apesar de que ele a subordine. *Secularización* só poderia ser utilizado, de acordo com nossa idéia, no sentido de ser a Igreja que se utiliza de mecanismos políticos do Estado ou da sociedade laica, ou então quando o Estado se dessacraliza, separando-se da Igreja e das suas doutrinas na vida política, fato absurdo de se admitir antes das revoluções liberais dos séculos XVIII e XIX.

⁷¹ MATTOSO, José. *A Coroação dos Primeiros Reis de Portugal*. In: *Obras Completas. Naquele Tempo. Ensaios de História Medieval*. Lisboa: Edições Circulo de Leitores, 2000, p. 501-518.

⁷² Temos um item no segundo capítulo (“As Legitimações: a *dispensatio* papal e a *despenção* régia”) que trata da competência papal quanto à legitimação dos infantes que nasciam de casamentos ilegítimos.

No estudo do debate entre esses autores pudemos entender melhor o que poderia ser objeto de sacralização na realeza medieval. A partir daí concluímos que a sacralização pode ir além do direito. De fato, nem tudo o que compete ao sagrado é previsto nas leis. As representações da sacralização real são formadas a partir da noção de que o soberano é o representante de Deus na Terra, assim como o Papa. Mas também de que o monarca deveria obediência à Igreja. Uma obediência que pode ser relativizada e um direito que também pode ser relativizado do ponto de vista da intromissão do poder real naquilo que era próprio da Igreja, desde que essa intromissão não fosse feita para atacá-la. A metodologia de nosso trabalho prevê a comparação das leis com a sua prática, algo tão descuidado pelos historiadores. Acreditamos que essas formas de representação sagradas, alicerçadas no imaginário coletivo também são uma forma de realidade política, uma prática que constitui um desvio, mas também um complemento das leis. Um rei que era ungido usufruiria de uma situação sagrada que poderia lhe desculpar de determinadas infrações às constituições canônicas.

1.6 Corpus Documentário e Metodologia de Pesquisa

As fontes foram agrupadas de acordo com o que é visado com a metodologia proposta mais abaixo e também com nosso referencial teórico. Tal referencial, lembramos, é uma concepção *unitária* e de supremacia do direito canônico sobre o direito real, mas também a percepção do início de um processo de enfraquecimento da autoridade do direito da Igreja frente ao direito monárquico. Classificamos, assim, o material de pesquisa, em *fontes legislativas subordinantes teóricas* – porque antecedem e regulam as ações da sociedade cristã e definem a jurisdição de cada esfera de poder – e *fontes legislativas subordinadas práticas e narrativas* – porque descrevem a prática efetiva da lei, com exatidões e também distorções.

As fontes legislativas subordinantes abrangem os livros contidos no *Corpus Iuris Canonici*, mas somente os três primeiros desempenham uma importância maior para a pesquisa, tanto pela sua época, como pelo seu peso dentro do direito canônico: o *Decretum Gratiani* (*Decreto de Graciano*), o

Decretalium Gregorii Papae IX (Decretais de Gregório IX), o *Liber Sextus Decretalium D. Bonifacii Papae VIII (Liber Sextus)*, as *Constitutiones Clementis Papae V (Clementinas)*, as *Constitutiones Extravagantes Ioannis Papae XXII (Extravagantes de João XXII)* e as *Extravagantes Decretales quae a Diversis Romanis Pontificibus post Sextum Emanaverunt (Extravagantes Comuns)*. E também as bulas publicadas no período, que são uma fonte imediata de direito, que vem inseridas em crônicas, bulários e na obra de muitos autores clássicos de história portuguesa, indicados no parágrafo abaixo. Da mesma forma, estatutos criados por bispos portugueses (aqueles que a história preservou) os quais também vem publicados em obras de autores clássicos e no *Synodicon Hispanum*; lembrando que sua autoridade não é total, visto que muitas vezes entra em contradição com as normas canônicas, como demonstraremos. Ainda, como meio auxiliar para nos guiar no estudo do direito da Igreja as seguintes fontes: a *Summa de Libertate Ecclesiastica* do bispo D. Egas, o *Estado e Pranto da Igreja* do bispo D. Pais, e as *Siete Partidas*. Finalmente, como um instrumento de compreensão da evolução e dos objetivos das leis eclesiásticas, englobamos, de forma apenas auxiliar, os livros contidos no *Corpus Iuris Civilis*: o *Codicis Repetitae Praelectionis (Código de Justiniano)*, o *Institutionum D. Iustiani (Institutas)*, o *Liber Constitutionum Novellarum (Novelas)*, o *D. Iustiniani Pandectarum seu Digestorum (Digesto)*. Também, do direito romano, o *Imperatoris Theodosii Codex (Código Teodosiano)*. A partir de agora, todos os livros do direito comum citados aqui serão nomeados em português, porque é assim que são mais conhecidos. Dentro das fontes legislativas teóricas, maior peso tem o direito canônico, dado sua supremacia. Além disso, alguns dos livros do direito canônico e do direito romano foram apenas consultados, sem ter se demonstrado a necessidade de sua citação no trabalho ou então foram citados muito raramente, como se trata das *Clementinas*, das *Extravagantes*, as *Institutas*, o *Digesto* e o *Código Teodosiano*.

As fontes legislativas subordinadas e as narrativas compreendem principalmente as leis outorgadas por D. Dinis em três obras: o *Livro das Leis e Posturas*, as *Ordenações de D. Duarte*, as *Ordenações Afonsinas* e as concordatas com o clero (1289, 1292 e 1309) inseridas nessas três ordenações. Também, outras obras que revelam ações institucionais do monarca: a *Crônica Geral de Espanha de 1344*, *O Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, a *Relaçam da Vida*

da *Gloriosa Santa Isabel, Rainha de Portugal* de 1336, a *Crónica de 1419*, a *Crónica Rui de Pina*, duas inquirições de D. Dinis e qualquer outra fonte secundária que, fundamentando-se em fontes aqui não consultadas (documentos de chancelaria, cartas, catálogos, leis) revelem a prática do direito, autores clássicos que se basearam grandemente em obras primárias desse período como, principalmente, Henrique da Gama Barros⁷³ e Fortunato de Almeida⁷⁴. E historiadores dos séculos XVII ao XIX que publicaram integralmente uma grande quantidade desses documentos do período inicial da monarquia portuguesa e que também são clássicos no estudo da história lusitana, como D. Rodrigo da Cunha⁷⁵, fr. Francisco Brandão⁷⁶, António Brandão⁷⁷, fr. Joaquim de Santa Rosa de Viterbo⁷⁸, António Caetano do Amaral⁷⁹, João Pedro Ribeiro⁸⁰, Frederico Francisco Figanière⁸¹ e Alexandre Herculano⁸². Da mesma forma, a historiografia contemporânea, porque ela revela a conclusão final que se têm sobre determinada ação histórica. Todas as fontes enquadradas aqui têm o aspecto narrativo ou de demonstrar a prática do direito canônico. O direito real entra nessa classificação porque a monarquia legisla *a posteriori* às leis eclesiásticas e subordinado, teoricamente, a essas determinações.

⁷³ BARROS, Gama. *História da Administração Pública em Portugal*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, t. I: 1885; t. II: 1896; t. III: 1914; e t. XI.

⁷⁴ ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*. Coimbra: Imprensa Académica, t. I e II, 1910.

⁷⁵ CUNHA, Rodrigo da. *Historia Ecclesiastica da Igreja de Lisboa: vida e acçoens de seus prelados, e varões eminentes em santidade, que nella florecerão*. Lisboa: por Manoel da Sylua, v. 1, 1642. Disponível para descarga no sítio da Biblioteca Nacional Digital de Portugal: <<http://bnd.bn.pt>>.

⁷⁶ BRANDÃO, Francisco. *Monarchia Lusitana*. Lisboa: Craesbeeck, v. 6, 1672. Disponível para descarga no sítio da Biblioteca Nacional Digital de Portugal: <<http://bnd.bn.pt>>. Diz respeito à segunda parte do reinado de D. D. dinis (1300-1325). Não tivemos acesso ao volume 5.

⁷⁷ BRANDÃO, António. *Monarchia Lusitana*. Lisboa: Craesbeeck, v. 4, 1632. Disponível para descarga no sítio da Biblioteca Nacional Digital de Portugal: <<http://bnd.bn.pt>>.

⁷⁸ VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de. *Elucidário das Palavras, Termos e Frases que em Portugal Antigamente se Usaram e que Hoje Regularmente se Ignoram: Obra Indispensável para Entender sem Erro os Documentos Mais Raros e Preciosos que Entre Nós se Conservam*. Edição crítica por Mário Fiúza da edição de 1798. Porto – Lisboa: Civilização, 1962.

⁷⁹ AMARAL, Antonio Caetano do. *Memórias para a História da Legislação e Costumes de Portugal*. Primeira edição pela Academia Real das Sciencias de Lisboa em 1820. Porto: Livraria Civilização, v. 5, 1945.

⁸⁰ RIBEIRO, João Pedro. *Dissertações Chronologicas e Criticas sobre a Historia e Jurisprudencia Ecclesiastica e Civil de Portugal*. Lisboa: Academia Real das Sciencias de Lisboa, t. 1: 1810, t. 2: 1811, t. 3, pte 1 e 2: 1813, t. 4, pte 1 e 2: 1819, t. 5: 1836. Disponível para descarga no sítio da Biblioteca Nacional Digital de Portugal: <<http://bnd.bn.pt>>.

⁸¹ FIGANIÈRE, Frederico Francisco de la. *Memorias das Rainhas de Portugal. D. Theresa – Santa Isabel*. Lisboa: Typographia Universal, 1859. Disponível para descarga no Google e-books: <<http://books.google.com.br>>.

⁸² HERCULANO, Alexandre. *História de Portugal*. Lisboa: t. II: Casa da Viuva Bertrand e Filhos, 1875; t. III: edição Tavares Cardoso e Irmão, 1903.

A metodologia de trabalho se destina a auxiliar na busca do que é visado com os objetivos da pesquisa. Nossa metodologia vai partir da análise da legislação produzida pela Igreja e pela monarquia em relação a suas atribuições jurídicas e comparar essas atribuições com o estudo da prática do direito canônico pela Coroa portuguesa. Significa confrontar as fontes legislativas subordinantes com as fontes legislativas subordinadas para descobrirmos quais violações às normas eclesiásticas as segundas revelam, de acordo com as primeiras. Dentro das fontes legislativas teóricas existem, contudo, aquelas obras que são a autoridade máxima. Tratam-se, como sabemos, dos livros canônicos. Qualquer outra obra que revele a legislação canônica não pode ser confiável e necessita da comprovação dos preceitos religiosos feita na fonte original. Falaremos melhor disso quando descrevermos as fontes dessa categoria logo abaixo. Além do mais, como diremos, dentro do próprio direito canônico existe uma obra que possui maior peso pela sua atualidade em nosso período de estudo, visto que, em determinadas situações, ela derroga alguns princípios canônicos anteriores.

Façamos, agora, uma descrição das fontes. O *Corpus Iuris Canonici*⁸³ compõe-se de coleções legislativas da Igreja elaboradas em diferentes épocas, resultado de concílios e decisões papais. Todas as obras que utilizamos são anteriores ao período de nosso estudo ou contemporâneos. Dentro do *Corpus*, existe grande desproporção entre os livros em termos de importância para nossa pesquisa e para a Igreja, além da quantidade de leis que possuem. O *Decreto de Graciano* foi a primeira compilação das normas canônicas verdadeiramente utilizada em toda a Cristandade. Por ter sido feita em época tão tardia (cerca de 1140), abarca uma quantidade gigantesca de decretos. É constituído de três grandes divisões. A primeira parte da compilação foi dividida em cento e uma *distinctios* e estas em *capitulae* ou *canones*. As vinte primeiras *distinctios* formam um tratado geral do direito, falando sobre a origem, conceitos e tipos de leis. As oitenta e uma demais *distinctios* formam o tratado *De clericis*, tratando dos

⁸³ *Corpus Iuris Canonici*. 2 volumes: v. 1 – *Decreto de Graciano*; v.2 – *Decretais de Gregório IX, Liber Sextus, Clementinas, Extravagantes de João XXII, Extravagantes Comuns*. Edição de Aemilius Friedberg. Leipzig: Druck, 1959. Essa edição do *Decreto de Graciano* e das *Decretais de Gregório IX* está também disponível na internet: *Decreto de Graciano* (forma digitalizada e transcrita) - <<http://mdz.bib-bvb.de>>; *Decretais de Gregório IX* (forma digitalizada): <http://www.fh-ugsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/GregoriusIX/gre_intr.html>. A primeira edição do *Corpus Iuris Canonici* em uma única coleção feita sob esse nome data de 1582, feita sob ordens de Gregório XIII (1572-1585) e pode ser encontrada fac-similada no endereço: <<http://digidev.library.ucla.edu/canonlaw/>>.

deveres, direitos e qualidades exigidas da classe sacerdotal. A segunda parte do *Decreto* foi aquela mais utilizada por nós em nossa pesquisa, porque trata das relações entre o clero e as autoridades seculares. Está dividida não em *distinctios*, mas em trinta e seis *causae*, que se dividem, por sua vez, em *quaestiones* e estas em *capitulae*. A *quaestio* III da *causa* XXXIII foi dividida em sete *distinctios*, formando o tratado *De poenitentia*. A terceira parte do *Decreto* foi dividida em cinco *distinctios*. Ela trata dos sacramentos, do culto e tem o nome *De consecratione*. Quando da sua escrita essa terceira parte estava anexada à segunda⁸⁴.

A obra compreende também os *dicta gratiani*, que são comentários de Graciano sobre determinado assunto antes ou após a citação da lei, fundamentado em normas eclesiásticas. Todos estão devidamente identificados. Não chegamos a citar, porém, nenhum desses comentários. Abrange também as *paleae*, que são comentários de um discípulo e comentador de Graciano, Paucapalea, além de outros comentadores, todos invocados sob esse nome. As *paleae* formam algumas vezes capítulos inteiros e em outras vezes apenas partes deles⁸⁵. Como fonte legislativa Graciano se utiliza dos cânones dos concílios, obras dos Pais da Igreja, cartas autênticas ou apócrifas dos papas (*Patrologia*), e leis seculares, principalmente do direito romano. Ele invoca sua origem quando da citação dos decretos⁸⁶.

Apesar de não ter sido encomendada por nenhum Pontífice e, portanto, não ser na origem uma obra oficial, acabou se tornando. A facilidade que trouxe à consulta das leis foi muito importante para o direito eclesiástico. É responsável por definir esquematicamente o foro eclesiástico nas suas relações com o poder temporal e constitui a base do direito canônico. Marcel Pacault nos diz que os principais elementos da teocracia papal aparecem no *Decreto*:

la liberté absolue de l'Église, qu'aucun homme ne peut violer sous peine de tomber sous le coup des sanctions spirituelles; la nécessaire coopération du pape et des princes; la prééminence de nature du pouvoir pontifical. [...] La supériorité de l'autorité ecclésiastique tient au fait que ce qui est spirituel est

⁸⁴ TORQUEBIAU, P. *Corpus Juris Canonici*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Libraire Letouzey et Ané, 1949, v. 4, col. 611-613.

⁸⁵ *Ibid*, v. 4, col. 613-614.

⁸⁶ *Ibid*, v. 4, col. 615.

*naturellement supérieur à ce qui est matériel. [...] De ce fait, les lois laïques ne peuvent jamais prévaloir sur les règles ecclésiastiques [...]*⁸⁷.

Esse último princípio foi o que já apontamos mais acima e é realmente um elemento teórico muito importante: a supremacia da lei eclesiástica sobre a lei temporal. Outro elemento apontado pelo autor, da mesma forma importante, é a cooperação entre o Papa e os reis. Desses princípios se denota mais uma vez a teoria da unidade entre Igreja e Estado presente no direito canônico, dentro da qual a primeira tem a supremacia em todas as esferas.

As *Decretais de Gregório IX* é uma coleção feita por Raimundo de Penhafort, terminada em 1234, a mando desse Papa. Como diz Torquebiau, a escrita do *Decreto de Graciano* não deveria parar com a elaboração legislativa da Igreja. Pelo contrário, nunca em tão pouco tempo, se produziram tantas leis. É o período de ouro da teocracia papal e suas normas revelam toda a supremacia de Roma e dos bispos locais. Está dividida em cinco livros e compreende cento e oitenta e cinco títulos e mil, novecentos e setenta e um cânones. Por compor-se de leis não presentes no *Decreto*, sendo *vagantes extra Decretum*, recebeu o nome de *Collectio* ou *liber Extra*, ou seja, *extra Decretum*, por abreviação X ou *Extra*.

O autor dividiu a sua obra em cinco livros: *iudex*, *iudicium*, *clerus*, *connubia*, e *crimen*. Suas fontes encontram-se, em grande maioria, nas decretais dos papas teocráticos, além de decisões conciliares. Essa coleção tornou-se o fundamento da legislação pontifícia posterior e todas as leis que lhes seguiram baseiam-se nelas⁸⁸.

A rigor, decretal é o nome dado às cartas-resposta dos papas às dúvidas e queixas de autoridades religiosas e seculares quanto à matéria eclesiástica. No entanto, chamaremos por esse nome a qualquer lei inserida nas *Decretais de Gregório IX* e no *Liber Sextus*, porque é assim que as regras ali contidas ficaram conhecidas.

Frisamos que uma decisão papal enviada à determinada região só pode ser entendida como regra geral se for incluída em uma coleção canônica por algum Pontífice, a menos que se trate de uma bula universal ou de decisões de um

⁸⁷ PACAULT, Marcel. *Op. cit.*, p. 129.

⁸⁸ GIGANTE, José António Martins. *Instituições de Direito Canônico*. Braga: Oficina S. José, 1951, v. 1, p. 28.

concílio, cujas regras tenham sido enviadas e apresentadas aos bispos locais, que se encarregam de apresentá-las nos sínodos.

O *Liber Sextus*, elaborado na época de D. Dinis, em 1298, abrange normas desde a publicação do *Liber Extra*, incluindo leis do próprio Gregório IX até o período de Bonifácio VIII (1294-1303), Pontífice responsável por sua compilação. Foi um complemento das *Decretais*, assim como essas ampliaram o *Decreto*. Por isso seu nome, visto que é um livro que se segue aos cinco das *Decretais de Gregório IX*. Está dividido também em cinco livros e tem setenta e seis títulos, com um total de trezentos e cinquenta e seis cânones. Possui quase a mesma nomenclatura dos títulos e é uma continuação natural das *Decretais de Gregório IX*. É uma obra que, como aquela de Gregório IX também revela todo o poder teocrático dos Papas, de 1234 a 1298, mas que possui um tamanho mais limitado do que as primeiras *Decretais*⁸⁹.

Temos ainda as *Clementinas*, uma coleção de 1317, da época do Papa João XXII, que acatou a vontade de seu antecessor de ver reproduzidas as decisões do concílio de Viena (1311-1312). Recolhe apenas duas leis anteriores a Clemente V, uma de Bonifácio VIII, e outra de Urbano IV, mas que são reproduzidas com um pequeno preâmbulo inicial de Clemente V. Possui a mesma divisão deste e das *Decretais*. As *Extravagantes de João XXII* é uma compilação de decretos deixados de lado pelas *Clementinas* e aqueles feitos por João XXII desde a publicação das *Clementinas*⁹⁰. Foi publicado somente em 1580. Por último, as *Extravagantes Comuns*, uma reunião de decretais que vai de Bonifácio VIII até Sisto IV (1471-1484). Essa coleção privada foi declarada autêntica por Gregório XIII em 1580. Essas duas últimas obras, ainda que digam respeito ao período por nós estudado e, apesar de consultadas, foram muito pouco citadas na pesquisa. Isso por causa de dois motivos: os fundamentos do direito canônico residem principalmente nas *Decretais de Gregório IX* e no *Decreto de Graciano* e algumas decretais muito importantes do *Liber Sextus* e o fato de serem feitas em período contemporâneo imediato ou até mesmo muito posterior às questões estudadas por nós e, assim, não serem invocadas pelos atores das disputas, nem de um lado e nem de outro.

⁸⁹ TORQUEBIAU, P. *Corpus Juris Canonici*, v. 4, col. 632-635.

⁹⁰ *Ibid*, v. 4, col. 635-641.

A citação dos livros componentes do *Corpus Iuris Canonici* segue o que é proposto por António Hespanha⁹¹, que também recomenda um modo determinado para o *Corpus Iuris Civilis*, sem que haja, na verdade, nenhuma unanimidade sobre uma forma comum entre os historiadores. O *Decreto de Graciano* possui uma forma de citação para cada uma das suas três partes constituintes. Falaremos aqui apenas da seqüência, fornecendo um exemplo para a forma. Na primeira parte: o número do cânone e o número da *distinctio* (ex: c. 1, D. XXXIII: capítulo 1 da *distinctio* 32). A segunda parte tem a seguinte ordem de citação: o cânone, a causa e a questão (c. 34, C. XXVII, q. 2: cânone 34 da questão 2 da causa 27). Porém, para a questão 3 da causa 33 citam-se os números do cânone e da *distinctio* seguidos do nome *De poen.* (*De poenitentia*). Na seção *De consecratione*: igual à primeira parte, acrescido da indicação de que se refere a *De cons.* (ex: c. 2, d. IV *De cons.*: cânone 2 da *distinctio* 4 da terceira parte).

Para as *Decretais de Gregório IX*: cânone, a sigla X (*Extra*), o livro e o título (ex: c. 30, X, IV, 1: diz respeito ao cânone 4 do livro 4, título 1). O *Liber Sextus*: segue o mesmo modelo das *Decretais*, mas a sigla X é trocada por *in VI*^o. E a mesma regra é seguida nas *Clementinas* (sigla *Clem.*), para as *Extravagantes de João XXII* (*Extr. Ioh.*) e nas *Extravagantes Comuns* (*Extr. Comm.*), com a ressalva que as *Extravagantes de João XXII* estão divididas apenas em capítulos e títulos.

A tradução do latim é feita por nós, levando-se mais em conta a literalidade. Isso porque nossa pesquisa, por tratar de tema que incute muito o julgamento e a interpretação rigorosa de leis, deve estar atenta a qualquer palavra e expressão. No caso de qualquer dúvida colocaremos mais de uma versão para as palavras ou frases traduzidas.

Os livros que compõe o *Corpus Iuris Civilis*⁹² serão utilizados apenas para reforçar o entendimento ou a argumentação de que: ele era invocado pela Igreja ou era utilizado pela monarquia em processo de centralização. Muitas vezes,

⁹¹ HESPANHA, António Manuel. *Op. cit.*, p. 53-56.

⁹² *Cuerpo del Derecho Civil Romano. A Doble Texto, Traducido al Castellano del Latino. Publicados por los hermanos Kriegel, Hermann y Osenbrüggen; com variantes de las principales ediciones antiguas y modernas y con notas de referencias por Ildefonso L. García del Corral.* Barcelona: Reimpressão do original publicado por J. Molina, 1889-1898, pela editora Lex Nova [1988?], 6 volumes: v.1, pt.1 - *Instituta*. - *Digesto*, v.2, pt.1 - *Digesto*, v.3, t.3, pt.1 - *Digesto*, v.4, t.1, pt.2 - *Código*, v.5, t.2, pt.2 - *Código*, v.6, pt.3 - *Novelas*. Essa edição bilíngüe fac-similada do século XIX também está disponível para consulta e descarga na internet, na *Biblioteca Jurídica Virtual*: <<http://www.bibliojuridica.org>>.

também, o que ocorre é que eles acabam auxiliando na interpretação das atribuições do clero e do Estado, visto que era um direito, em determinadas situações, aceito por ambos os lados, embora já possuíssem suas respectivas legislações. Muito mais era invocado pela monarquia, visto que a legislação criada por outorga real começara somente em 1211 e ainda era incipiente.

O *Código de Justiniano* é de 529 e reúne leis de diversos códigos anteriores: *Código Teodosiano* (438), *Código Hermogiano* (fim do século III ou início do IV d. C), *Código Gregoriano* (fim do século III), constituições do próprio Justiniano. É constituído de doze livros, divididos em títulos e estes em constituições, incluindo também a *inscriptio* e a *subscriptio*. A importância para o direito canônico reside nos treze primeiros títulos do primeiro livro e em outros títulos isolados de outros livros, como é mencionado por C. de Clercq⁹³.

O *Digesto* foi elaborado em 529 para ser complementar ao *Código*. Está dividido em cinquenta livros. A fonte da compilação são obras de trinta e nove juristas do final da República. A relevância para o direito da Igreja é mais reduzida, visto que é de uma época muito recuada. No entanto, como as leis romanas durante o paganismo tratavam das pessoas e das coisas sagradas, a Igreja utilizou leis que dissessem respeito aos estatutos e privilégios da classe sacerdotal⁹⁴.

As *Institutas* são de 529. Foi feita com base em: as *Institutas* e as *Res cottidianae de Gaius*, as *Institutas de Florentin* do século 2 e de três juristas do século 3 (Ulpiano, Paulo e Marciano) e o *Digesto*. Encontram-se leis referentes à Igreja também⁹⁵.

As *Novelas* são constituições elaboradas após o *Código* e que deveriam ser incluídas nele. Por isso, também é chamado de *Constitutiones post Codicem* ou *Novellae*. É conhecida por três coleções diferentes: a *Epítome de Juliano*, a *Autêntica* e a *Coleção Grega*. Na época de D. Dinis era conhecida por *Outentico*, como se percebe em determinada lei romana invocada pelo soberano⁹⁶. A lista de leis referentes à Igreja vêm também indicadas por De Clercq⁹⁷.

⁹³ CLERCQ, C. *Corpus Juris Civilis*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 4, 1949, col. 644-647.

⁹⁴ *Ibid*, v. 4, col. 648-651.

⁹⁵ *Ibid*, v. 4, col. 651-652.

⁹⁶ LLP, p. 128.

⁹⁷ CLERCQ, C. *Corpus Juris Civilis*, v. 4, col. 652-653.

Fora do *Corpus*, consultamos ainda o *Código Teodosino*⁹⁸, outorgado em 438 por Teodósio II (408-450), imperador do Oriente, e que contém os decretos imperiais desde 312. Ele possui uma seção muito utilizada pelo direito canônico, o título XVI⁹⁹, que possui unicamente leis sobre a Igreja em diversas de suas atribuições. O *Código de Teodosiano*, ainda que não faça parte do *Corpus*, tem muitas de suas leis incluídas nele e foi muito utilizado pelos direitos civil (principalmente durante a alta idade média pelos incipientes reinos bárbaros) e religioso.

Para as citações do *Código de Justiniano* seguiremos a ordem: a inicial C, número do livro, título, constituição e parágrafo. Com relação às *Novelas*: a letra N (por seguir na edição uma estrutura diferente, dividindo-se um número determinado de novelas para cada imperador, indicaremos o nome do soberano), o número da novela, do capítulo e do parágrafo se houver. Para a citação de lei das *Institutas*: inicial I, título e livro. Não faremos referência aos demais livros. Para o *Código Teodosiano* apenas as iniciais, o livro, título e lei. Com respeito à tradução, transcrevemos os trechos extraídos em latim e utilizamos a versão já disponível na edição, em espanhol.

O *Estado e Pranto da Igreja*¹⁰⁰ é uma coleção de dois volumes na edição original, e de oito em edição bilíngüe atual, escrito por Álvaro Pais (ou Álvaro Pelayo), um bispo português que exerceu suas funções na época final do reinado de D. Dinis, mas que redigiu sua obra entre 1330 e 1332, sete anos após a morte do rei. Um dos seus pontos mais relevantes é a relação entre o poder régio e o poder espiritual. Segundo Pedro Calafate¹⁰¹, nos seus escritos o bispo Álvaro Pais coloca o poder espiritual acima do temporal e todos os poderes seculares (imperadores e reis) considera como vindos do poder papal. Marcel Pacault¹⁰² afirma que a obra do bispo de Silves, na época em que foi escrita, demonstra a fragilidade do sistema teocrático em favor do qual o autor se esforça em listar

⁹⁸ *Tituli Ex Corpore Codici Theodosiani*. Disponível na Internet: <<http://ancientrome.ru/ius/library/codex/theod/tituli.htm>>.

⁹⁹ TUCCI, José Rogério Cruz; AZEVEDO, Luiz Carlos de Azevedo. *Lições de Processo Civil Canônico (história e direito vigente)*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2001, p. 30; NAZ, Raoul. *Droit Romain*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 4, 1949, col. 1507-1508.

¹⁰⁰ PAIS, Álvaro (Bispo de Silves). *Estado e Pranto da Igreja (Statu et Planctus)*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 8 v, 1988.

¹⁰¹ CALAFATE, Pedro. *Frei Álvaro Pais*. Disponível em: <<http://www.instituto-camoes.pt/cvc/filosofia/m4.html>>. Acesso em: 15 out. 2004.

¹⁰² PACAULT, Marcel. *Op. cit.*, p. 207-210.

todos os argumentos possíveis. A maior importância que percebemos na leitura da fonte foi o fato de comentar o direito canônico e se preocupar com as atribuições da Igreja, servindo, além do mais, como uma espécie de “índice” do direito da Igreja, agrupando as leis eclesiásticas nos pontos em que ele defende.

Quanto às *Siete Partidas*¹⁰³, utilizaremos principalmente seu primeiro volume ou partida. Isso porque é quase totalmente fundamentado no direito canônico. Mas então, porque não utilizamos somente e diretamente o *ius canonicum*? Porque é uma obra que, conforme demonstraremos no decorrer de nosso trabalho, registra os costumes presentes na Hespanha na época de sua escrita em meados do século XIII por ordem do avô materno de D. Dinis, o rei castelhano D. Afonso X. Esses costumes eram limitadores do direito canônico e D. Dinis foi influenciado por essa obra em algumas leis que ele outorgou. Toda vez que as *Siete Partidas* afirmavam que em algum dispositivo jurídico as liberdades da Igreja deveriam ser limitadas pelos costumes presentes na Hespanha, devemos entender por esse nome quase todos ou a totalidade dos reinos que na época existiam. Isso fica comprovado nas conclusões da obra do historiador do direito José Maraval¹⁰⁴. A comunhão das regras eclesiásticas que poderiam alterar as regras canônicas oficiais é percebida também pelo fato de que ocorriam sobreposições jurisdicionais na administração eclesiástica, porque nunca correspondiam à divisão política, resultando que bispos de Castela exerciam jurisdição sobre igrejas de Portugal e vice-versa. No *Catálogo das Igrejas de 1320-1321*¹⁰⁵ o bispado de Cidade Rodrigo, de Castela, aparece com jurisdição sobre igrejas nos limites entre Portugal e Castela. E o arcebispado de S. Tiago de Compostela (Galiza, Castela) tinha como sufragâneas algumas dioceses de Portugal, como a de Lisboa (no período entre 1199-1393).

Além disso, as *Siete Partidas* foi uma obra traduzida em Portugal no reinado de D. Dinis e este se utilizava do direito canônico muitas vezes através dela, ainda que na maioria das vezes citasse diretamente as compilações

¹⁰³ *Las Siete Partidas del Rey D. Alfonso X el Sabio glossadas por Gregorio Lopez*. Valencia: Benito Montfort, 1767. Edição digitalizada para consulta e descarga na *Biblioteca Virtual de Pensamiento Político Hispánico Saavedra Fajardo*, da Universidade de Múrcia: In: <<http://saavedrafajardo.um.es/biblioteca/biblio.nsf>>.

¹⁰⁴ MARAVALL, José Antonio. *El Concepto de España en la Edad Media*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981, p. 32 e *passim*.

¹⁰⁵ *Catálogo de todas as Igrejas, Commendas e Mosteiros que havia nos Reinos de Portugal e Algarves, pelos annos 1320 e 1321, com a lotação de cada uma d'ellas*. In: Almeida, Fortunato de. *Op. cit.* Coimbra: Imprensa Académica, t. II, v. II, p. 609-705, 1910.

canônicas. Assinalaremos aqui os traços comprobatórios do seu uso na época como fonte de direito subsidiário (ou seja, complementar). Foi D. Dinis quem mandou traduzir as *Siete Partidas* de seu avô castelhano. Talvez tenha sido pelo fato de ser Afonso X o rei castelhano que introduziu o vernáculo em sua legislação e D. Dinis ter feito uso dessa legislação é que o rei português tenha feito o mesmo, valendo-se do português. Já explicamos acima sobre o respeito que a monarquia deveria ter ao direito canônico. De fato, o direito real deveria se sujeitar e não se opor ao direito da Igreja. O primeiro volume das *Siete Partidas* destina-se totalmente a contemplar o direito eclesiástico. Era essa a parte mais valorizada da obra em Portugal – além das fontes de direito romano. Isso é constatado por António Garcia y Garcia: *las Siete Partidas fueron traducidas y utilizadas em Portugal debido a la elevada dosis de Derecho romano-canónico en ella contenida y no en su calidade de derecho castellano*¹⁰⁶. Isso ocorria, segundo esse autor, porque as coleções de direito romano e de direito canônico estavam em latim. E, como muitos funcionários do rei, inclusive muitos clérigos, não dominavam essa língua, utilizavam o direito romano e canônico presente nas partidas. Essa constatação é feita também por Gama Barros, citando Francisco Martínez Marina, que diz que a partida primeira: *es como un sumario ó compendio de las Decretales segun el estado que éstas tenían à mediados del siglo decimotercio*¹⁰⁷. Marina¹⁰⁸ também aponta o desconhecimento do latim em Castela, da mesma forma como afirmou Garcia y Garcia para Portugal. Por isso é que as partidas são utilizadas por nós, não como fonte de direito canônico, mas como instrumento intermediário deste. E, também nos auxiliam sobre certos costumes comuns a Castela e Portugal, quando as partidas falam dos costumes da Hespanha, ao invés de se referir às tradições somente castelhanas. Frisamos também, que em nenhum momento as partidas são autoridade em nossa busca por

¹⁰⁶ GARCIA Y GARCIA, António. *En torno a la Canonística Portuguesa Medieval*. Revista Anais da Academia Portuguesa de História. Lisboa, II série, v. 26, t. I, 1979, p. 144 -145. Ainda outros autores que explicam o uso das *Siete Partidas* em Portugal da época de D. Dinis: Antonio Caetano do Amaral, (*op. cit.*, v. 4, p. 213); Nuno J. Espinosa Gomes da Silva (*op. cit.*, p. 161) e Mário Júlio de Almeida Costa (*História do Direito Português*. Coimbra: Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, 1999, p. 235-236).

¹⁰⁷ MARINA, Francisco Martínez. *Ensayo histórico-crítico sobre la legislación y principales cuerpos legales de los reinos de León y Castilla especialmente sobre el código de las Siete Partidas de D. Alfonso el Sabio*. Madrid: Imprenta de D. E. Aguado, 1834, t. I. Disponível digitalizado para consulta na Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01604296103474970770035/index.htm>>. Citado por Gama Barros (*op. cit.*, t. III, p. 121, nota 2).

¹⁰⁸ MARINA, Francisco Martínez. *Op. cit.*, t. I, liv. I, p. 5, nota 1.

verificar as infrações canônicas de D. Dinis. Ainda que se esse monarca as tenha utilizado em determinadas vezes (indiretamente) como autoridade canônica, isso não é feito por nós, visto que comprovamos a deturpação das regras eclesiásticas em certos casos na obra afonsina, em detrimento dos costumes da Hespanha¹⁰⁹. Assim, quem quisesse aprender direito canônico através das *Siete Partidas* poderia encontrar uma obra didática escrita para a instrução de todo mundo de forma a reunir todas as definições oficiais esparsas, mas poderia encontrar a posição da monarquia afonsina na obra. Isso ocorre ainda que, pelo o que pudemos perceber, essa posição era claramente enunciada, mas a consulta às fontes originais é necessária, porque não podemos confiar em um direito que tenta no decorrer dos anos divergir das posições eclesiásticas.

As bulas publicadas pelos papas do período, aquelas que versam sobre temas que obrigam ao acatamento de suas resoluções por parte da monarquia, também são fontes legislativas. Aquelas que dizem respeito a Portugal foram inseridas nas crônicas portuguesas (*Crónica de 1419* e *Crónica Rui de Pina*); na obra de historiadores do século XVI e XVII, os quais as reproduzem diretamente ou indiretamente, já indicados por nós acima; e até mesmo no *Livro de Leis e Posturas* (relativo às concordatas). Aquelas cartas papais do período que foram consideradas mais importantes, destinadas a toda a Cristandade ou a pessoas e instituições específicas, foram reunidas em compilações canônicas: *Liber Sextus* (1298), *Clementinas* (1317, somente resoluções do concílio de Viena de 1312); *Extravagantes de João XXII* e *Extravagantes Comuns* (ambas do século XVI). Ainda existem resumos de bulas do período, como o *Bulário Bracarense*¹¹⁰, relativo àquelas determinações recebidas da Santa Sé enviadas aos arcebispos de Braga.

Somente um concílio geral foi realizado no período, o concílio de Viena de 1312, e foi inserido nas *Clementinas*, tratando em grande parte da questão dos Templários. Os sínodos realizados pelos bispos tinham a finalidade de fazer com o clero subordinado aos bispos e os laicos acatassem as normas saídas dos

¹⁰⁹ Analisamos essa corrupção dos textos canônicos, bem como a utilização indireta por D. Dinis da obra afonsina na seção “*A Communis Utilitas*” e também no item “O Direito de Refúgio nas Igrejas”. Ainda sobre a alteração do direito canônico por D. Afonso X a seção: “O Direito de Padroado”.

¹¹⁰ *Bulario Bracarense. Sumários de Diplomas Pontifícios dos Séculos XI a XIX* (Edição por: VASCONCELOS, Maria da Assunção Jácome de; ARAÚJO, António de Sousa. Braga: Arquivo Distrital de Braga e Universidade do Minho, 1986. Disponível para descarga em: <www.di.uminho.pt/~jcr/PROJS/bb/BBOnline/livro.pdf>).

concílios e outras leis canônicas que porventura não estavam sendo respeitadas. Da mesma forma os sínodos realizados por arcebispos, abrangendo diversas dioceses, os quais tratavam de temas comuns. Algumas decisões sinodais respeitantes aos conflitos com a monarquia foram tratadas por historiadores clássicos, principalmente o sínodo de 1307, realizado pelo bispo de Lisboa que pleiteou demandas diante de D. Dinis dois anos depois. O *Synodicon Hispanum*¹¹¹, organizado por Garcia y Garcia, reuniu as constituições episcopais que foram preservadas, já que muitas foram perdidas no tempo. Essas normas nem sempre acatavam as leis canônicas e também muitas vezes criavam leis específicas que se chocavam com aquelas emanadas da Santa Sé, sendo necessário que em pelo menos um caso o monarca recorresse à cúria romana. Sobre essas diferenças e o confronto entre as leis canônicas e os estatutos sinodais podemos perceber no estudo do item: “A *Voluntas Pia* ou a Causa dos Testamentos” e ainda na seção relativa à jurisdição sobre os arrendatários e terras enfitêuticas da Igreja.

Das *Ordenações Afonsinas*, do *Livro das Leis e Posturas* e das *Ordenações de D. Duarte* utilizamos a legislação criada por D. Dinis ou anterior a ele que seja relevante para a pesquisa. As *Ordenações Afonsinas* (OA)¹¹² é a primeira coletânea oficial de leis, terminada de reunir pelo infante D. Pedro, regente do rei D. Afonso V (1448-1481) em 1446. Fazem parte dessa coleção de cinco volumes leis que cobrem todos os reinados anteriores que promulgaram decretos. Tratam de administração, direito civil, direito penal e os capítulos dos reis com a Igreja. Têm por fonte coleções das leis gerais portuguesas, as resoluções das cortes, os costumes, o direito foraleiro, o direito romano, o direito canônico e as leis das *Siete Partidas* de D. Afonso X de Castela. O livro I tem setenta e dois títulos e possui os regimentos de cargos públicos. O livro II é formado por cento e vinte e três títulos e nele estão incluídas normas sobre a liberdade da Igreja, as concordatas, os direitos da nobreza e leis sobre judeus e

¹¹¹ *Synodicon Hispanum*. GARCIA Y GARCIA, António (org.). Salamanca: Universidade de Salamanca, v. 2: Portugal, 1982. Concílios realizados entre 1279 e 1325: 1281 (Braga), 1285 (data incerta, fragmentos, Braga), 1286 (notícia, Braga), 1301 (Braga), 1307 (Lisboa), 1315 (notícia, Lisboa), 1324 (Lisboa). É oportuno repararmos a ausência de sínodos na diocese de Viseu, cujo bispo preferiu escrever uma *Summa* dos direitos da Igreja.

¹¹² *Ordenações Afonsinas*. Reprodução fac-símile da edição feita na Real Imprensa da Universidade de Coimbra (1792) pelo Serviço de Educação. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 5 v., 1998. Edição também disponível em fac-símile digital no sítio *Ius Lusitanae* da Universidade Nova de Lisboa: <<http://www.iuslusitanae.fcsh.unl.pt/consulta.php>>.

mouros. No terceiro livro, constituído de cento e vinte e oito títulos, são apresentadas as normas sobre o processo civil. O livro IV possui cento e doze títulos e versa sobre o direito civil substantivo. E, por último, no quarto livro, formado por cento e vinte e um títulos, foram incluídas as regras do direito penal. Somente no primeiro livro é que o estilo da redação é decretório, como se fosse legislado pela primeira vez. Nos outros são apresentadas as regras antigas, exatamente como eram, e a forma em que deveriam ser mantidas. Isso se deve às descontinuidades do trabalho de diferentes compiladores¹¹³.

O *Livro das Leis e Posturas* (LLP)¹¹⁴ e as *Ordenações de D. Duarte* (ODD)¹¹⁵ foram compilações preparatórias das *Ordenações Afonsinas* e sem caráter oficial¹¹⁶. Elas contêm, além de muitas leis de D. Dinis inseridas nas *Ordenações Afonsinas*, também aquelas não incluídas nessa obra. O *Livro das Leis e Posturas* foi escrito nos fins do século XIV ou inícios do século XV e possui determinadas leis de D. Afonso II (1211-1223) a D. Pedro I (1357-1367, apenas uma lei desse soberano), sendo as normas que dizem respeito ao período de D. Dinis e de D. Afonso III as mais presentes. As *Ordenações de D. Duarte* era uma coleção particular encontrada na biblioteca desse monarca. Abrange leis de D. Afonso II a D. Duarte (1433-1438). Sobre o *Livro das Leis e Posturas* e as *Ordenações de D. Duarte* afirma Alexandre Herculano que sua importância é muito grande porque apenas uma pequena parte das leis que nelas se contém foram aproveitadas nas *Ordenações Afonsinas*¹¹⁷. O *Livro das Leis e Posturas* e as *Ordenações de D. Duarte* são duas obras muito semelhante quanto ao conteúdo de leis. Na edição que Herculano fez das leis contidas nessas duas obras, privilegiou a primeira porque havia se utilizado de um manuscrito apenas, e que era muito deficiente, causando inexatidões. Sendo assim, as *Ordenações de D. Duarte*, editadas por Martim Albuquerque e Eduardo Borges possuem essa maior precisão

¹¹³ COSTA, Mário J. de Almeida. *Ordenações*. In: *Dicionário de História de Portugal*. Serão, Joel (org.). Porto: Figueirinhas, v. 4, p. 441-444.

¹¹⁴ *Livro das Leis e Posturas*. Lisboa: Edição da Faculdade de Direito da Universidade Clássica de Lisboa, 1971. Edição também disponível digitalizada no sítio *Ius Lusitanae* da Universidade Nova de Lisboa: <<http://www.iuslusitanae.fcsh.unl.pt/consulta.php>>.

¹¹⁵ *Ordenações Del-Rei Dom Duarte*. Edição de Martim de Albuquerque e Eduardo Borges Nunes. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1988. Edição também disponível digitalizada no sítio *Ius Lusitanae* da Universidade Nova de Lisboa: <<http://www.iuslusitanae.fcsh.unl.pt/consulta.php>>.

¹¹⁶ COSTA, Mário J. de Almeida. *Ordenações*, v. 4, p. 442-443.

¹¹⁷ *Portugalia Monumenta Historica a Saeculo Octavo post Christum ad Quintumdecimum*. Lisboa: Academia de Ciências, 1856, *Leges et Consuetudines*, v. 1, p. 147 *apud* ALBUQUERQUE, Martim de. In: *Ordenações Del-Rei Dom Duarte*, p. V.

do que aquela edição que fez Herculano no *Portugalia Monumenta Historica*, a qual não foi consultada por nós¹¹⁸. Sobre isso fala também Mario Júlio de Almeida Costa¹¹⁹.

Com relação às concordatas¹²⁰, presente nas três compilações, deixaremos para falar melhor sobre as vicissitudes de seu firmamento e sobre as diferenças entre elas em momento mais apropriado. Podemos dizer, por ora, que sua relevância reside no fato de que, através delas, se pode partir para uma busca no direito eclesiástico sobre a veracidade das atribuições que as partes em disputa estavam pleiteando. É a fonte em que mais poderemos perceber a aplicação ou não da prática do direito canônico. Segundo Garcia y Garcia, nas concordatas entre D. Dinis e o clero:

As normas maximalistas del Corpus Iuris Canonici quedan parcialmente en vía morta. Estas normas habian sido celosamente enumeradas por el obispo de Viseu D. Egas (1289-1313). Pero ante las concoradatas de D. Dinis, no quedó memoria de ellas en Portugal, hasta tal punto que los cinco códices que conocemos de esta obra se conservan todos en bibliotecas del vecino reino de Castilla¹²¹.

Os códices do bispo D. Egas, referido nessa passagem, são da obra *Summa de Ecclesiastica Libertate*¹²². Portanto, enquanto nas concordatas a legislação canônica e do rei é de certa forma, “transformado” pela ação do conflito e dos acordos, na *Summa de Ecclesiastica Libertate* faz-se uma tentativa de preservar o direito da Igreja. Essa obra, escrita em 1311 é, de certa forma, um libelo, contra os abusos cometidos contra as liberdades eclesiásticas. Não existe muita originalidade nela, porque o bispo se limita a citar o direito canônico em diversos pontos em que se defendem os direitos do clero. Mas, seu trabalho se enquadra em um tipo muito raro de estudar questões que envolvem não as tensões entre o Papa

¹¹⁸ ALBUQUERQUE, Martim de. In: *Ordenações Del-Rei Dom Duarte*, p. XII.

¹¹⁹ COSTA, Mário J. de Almeida. *Ordenações*. In: *Dicionário de História de Portugal*. Serão, Joel (org.). Porto: Figueirinhas, v. 4, p. 442.

¹²⁰ OA, II, I-IV; LLP, 342-379; ODD, 224-276. Também: ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, p. 715-746.

¹²¹ GARCIA Y GARCIA, António. *En torno a la Canonística Portuguesa Medieval*, p. 142.

¹²² D. EGAS (Bispo de Viseu). *Summa de Ecclesiastica Libertate*. In: GARCIA Y GARCIA, António. *Estudios sobre la Canonística Portuguesa Medieval*. Madrid: Fundación Universitaria Española, p. 219-281, 1970.

e o imperador, mas entre os bispos e as autoridades seculares locais¹²³. Também, a forma como ele cita, privilegiando certos aspectos em detrimento de outros dá a entender que ele tinha em mente determinados tipos de infrações, que são exatamente aquelas que aparecem nas concordatas de 1289, 1292 e 1309, tanto cometidas pelo monarca quanto permitidas por este. De fato, enquanto os bispos participantes dos acordos com o monarca não citavam a localização e o conteúdo das leis eclesiásticas, D. Egas as expõe de forma quase direta ou indireta, indicando sempre seu conteúdo e a localização.

Temos, então, que os acordos firmados com os prelados e confirmados pelo Sumo Pontífice (aquele de 1289) constituíam muitas vezes a legitimação de infrações ao direito canônico. Contra isso o bispo de Viseu escreveu a *Summa*, graças a qual podemos aprender em época contemporânea, da mesma forma, que seus leitores ou discípulos deveriam aprender com sua obra. Sua explanação do direito canônico é um elenco de provas que constituem, juntamente com as queixas do clero e as respostas régias, o fundamento principal de nossa pesquisa.

O bispo de Viseu seleciona, recorta, elabora uma estrutura de argumentação com argumentos já definidos. Ele os lança para sua época, um período histórico do qual ele foi protagonista e que é a razão da escrita de sua obra.

Interessa-nos que ele trabalhe por nós quando nos referirmos à defesa da Igreja. Exatamente porque ele tem formação jurídica para isso. Ele é o advogado que precisamos para que nenhuma lei seja omitida. Sim, porque qual advogado que trabalha em causa própria, com grande formação jurídica, se esqueceria de alguma lei? Logo, sob esse aspecto, encontramos para nós uma fonte histórica isenta de erros, o *liber perfectus*. Se ele cometeu algum engano, tanto mais nós cometeríamos porque, em relação a isso, vivemos em uma época tão limitada e com parca formação intelectual. Ele também é uma das partes querelantes que se sente lesada. Ele sabe o que deve ser pleiteado diante do rei.

Obviamente, se as leis o beneficiam não as pode – e para isso tem grande capacidade intelectual – esquecer-las ou desconhecê-las. Mas, e se por outro lado, existirem leis da Igreja que forem contra suas idéias e contra os direitos que julga

¹²³ GARCIA Y GARCIA, António. *Estudios sobre la Canonística Portuguesa Medieval*, p. 246-247.

ter? Nesse caso, a *Summa* se torna uma fonte que não pode ser analisada isoladamente se quisermos entender todas as prerrogativas em litígio entre o rei e os prelados. A fonte deixa de ser confiável. Torna-se uma testemunha que pode favorecer uma das partes em disputa. Da mesma forma, quando analisamos o direito da Igreja ser invocado pelos bispos litigantes nas concordatas. O direito canônico poderia ser distorcido pelos prelados, aproveitando-se de que o direito máximo constitui suas leis também, e de que eles detêm a sua guarda e interpretação, para favorecer suas pretensões sobre o poder real.

Por isso, é necessário que verifiquemos no direito canônico as passagens citadas por D. Egas. E, da mesma forma, é preciso que comprovemos as reivindicações dos bispos querelantes. Não somente por não podermos seguir ingenuamente as citações da *Summa* e os artigos exigidos pelos prelados das concordatas como se essas fossem o próprio direito canônico, mas também – e não é menos importante – porque o direito eclesiástico pode nos fazer entender melhor os mecanismos pelos quais agia a Igreja nas suas relações com o poder temporal.

Das inquirições¹²⁴ de D. Dinis já falamos acima. Elas serviram para conter as usurpações de terras feitas pelos nobres e pelos clérigos. Várias inquirições foram realizadas entre 1279 a 1325. Utilizaremos para demonstrar como os prelados participavam do controle dessas devassas, já que dizia respeito aos clérigos também. Para isso serão utilizadas as inquirições de 1284 e as de 1311, que são as que temos acesso.

Descrevamos agora as crônicas que tratam do reinado de D. Dinis, em ordem cronológica de escrita. A *Relaçam da Vida da Gloriosa Santa Isabel, Rainha de Portugal*¹²⁵, ou *Vida da Rainha D. Isabel* ou *Lenda de Santa Isabel* foi transcrita por frei Francisco Brandão em 1672, a partir de um manuscrito do mosteiro de Santa Clara de Coimbra. A escrita dessa crônica é praticamente contemporânea a da rainha Isabel e de D. Dinis, sendo redigida em 1336, apenas

¹²⁴ *Edição dos documentos do Livro 2 das Inquirições de D. Afonso III. Inquirições de D. Dinis de 1284.* Transcrição feita por Permínio Perreira (UFBA, no prelo); *Inquirições de D. Dinis (1311).* In: SARAIVA José da Cunha. Revista do Arquivo Histórico de Portugal. Lisboa: [s.n.], 1939, v. I e II.

¹²⁵ *Relaçam da Vida da Gloriosa Santa Isabel, Rainha de Portugal.* In: BRANDÃO, Francisco. *Op. cit.*, v. 6, p. 495-534. Disponível para descarga no sítio da Biblioteca Nacional Digital de Portugal: <<http://bnd.bn.pt>>.

um ano após a morte da santa¹²⁶. A *Crónica de 1419* ou *Crónica de D. Dinis* utiliza essa crônica em sua redação com respeito aos relatos de sua vida e ao papel desempenhado por ela e por D. Dinis quando nas guerras com Castela e da revolta de seu filho D. Afonso. Não utilizaremos aqui o conteúdo principal da obra, que é narrar a vida da rainha e registrar seus milagres. Milagres esses registrados de uma forma tão crítica e fidedigna que levam-nos a pensar que as demais narrativas da crônicas também sejam fiéis. A forma como ficaram registradas as suas curas geraram surpresa até mesmo em autores anti-clericais como Frederico Francisco Figanière¹²⁷. De fato, a cada milagre procedia-se imediatamente a um registro por um tabelião, sendo que no documento assinavam as testemunhas, algumas de alta hierarquia eclesiástica. E, tendo partido em busca desses documentos mencionados pela crônica, Figanière pôde localizá-los, contendo inclusive os depoimentos daqueles que receberam a graça. Não se trata de um rol de provas para uma beatificação e canonização, uma vez que essas seriam feitas respectivamente somente em 1516 e 1625, mas daqueles eventos surpreendentes que o ser humano sempre sentiu a necessidade de deixar registrado para a posteridade, como grandes guerras, fomes, epidemias, desastres naturais, grandes vitórias militares e o surgimento de grandes milagres.

A *Crónica Geral de Espanha de 1344*¹²⁸ foi uma refundição portuguesa da conhecida *Crónica Geral* ou *Primeira Crónica Geral* escrita por ordem de D. Afonso X, o Sábio, com o objetivo de narrar a história da humanidade desde o tempo de Noé até a morte de seu pai, D. Fernando III Escrita originalmente em castelhano, a tradução da *Crónica* para o português foi encomendada pelo rei D.

¹²⁶ FIGANIÈRE, Frederico Francisco de la. *Op. cit.*, p. 261. Os dois últimos parágrafos, contudo, são de época posterior, como é evidente pela alusão a um ano posterior neles e como defende Figanière (*op. cit.*, p. 259).

¹²⁷ *Ibid*, p. 260.

¹²⁸ *Crónica de Cinco Reis de Portugal. Inédito Quatrocentista Reproduzido do Cód. 886 da Biblioteca Públ. Municipal do Porto; Seguido de Capítulos Inéditos da versão Portuguesa da Crónica Geral de Espanha e Outros Textos*. Edição Diplomática e Prólogo de A. de Magalhães Basto. Porto: Civilização, v. 1, 1945. Ou ainda outra edição: *Crónica Geral de Espanha de 1344*. Edição Crítica do texto português por Luís Filipe Lindley Cintra. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 3 volumes, 1951-1961. Edição digitalizada com os três volumes disponíveis para descarga no sítio da Biblioteca Nacional Digital de Portugal: <<http://bnd.bn.pt>>. Também mesma edição transcrita disponível para consulta no sítio do *Corpus Informatizado do Português Medieval* da Universidade Nova de Lisboa: <<http://cipm.fcsh.unl.pt>>. Existe uma versão fac-similada daquela de 1951-1961, em 4 volumes: Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983.

Dinis. Segundo Lindley Cintra¹²⁹, coube muito provavelmente a seu filho bastardo, o conde D. Pedro, a ampliação, inserindo uma seção relativa a Portugal, desde a fundação da monarquia, incluindo o reinado de seu pai. Por isso os eventos que se referem a esse monarca e a do meio-irmão do cronista, D. Afonso IV (1325-1357), são mais abundantes e bem descritos do que aqueles que são relatados para outros reis. Da mesma forma, são mais bem descritos aqueles fatos em que o filho bastardo de D. Dinis também esteve presente e foi testemunha ocular. É, portanto, apesar de ser pequena, a fonte mais confiável. Há duas edições disponíveis, uma de Magalhães Basto de 1945 e outra de Lindley Cintra de 1951-61 (reeditada em fac-símile em 1983). Utilizaremos aquela de Magalhães Basto.

Lindley Cintra também prova ser de autoria do conde D. Pedro o *Livro de Linhagens*¹³⁰, uma obra sobre a genealogia de grandes casas da nobreza portuguesa, que se detém também sobre a história institucional do reino, incluindo o período dionisino. A história dos reis de Portugal aparece “inesperadamente incluída no título VII dedicado ao Conde *dom Mondo*¹³¹”, antepassado dos reis luso-brasileiros (no correto entendimento dessa expressão). Narra a história de Portugal até D. Afonso IV. O que é ali narrado sobre D. Dinis e seu filho D. Afonso IV é quase o mesmo conteúdo da *Crónica de 1344*¹³², provando-se por isso em grande medida sua autoria. Das duas edições existentes, de Alexandre Herculano e de José Mattoso, utilizaremos a primeira.

¹²⁹ CINTRA, Luis Filipe Lindley. *Introdução*. In: *Crónica Geral de Espanha de 1344*, v. 1, p. CCCXCVII; CDXVI.

¹³⁰ *Livros de Linhagens*. In: HERCULANO, Alexandre. *Portugalliae Monumenta Historica: o saeculo octavo post christum usque ad quintumdecimum*. Lisboa: Academia Scientiarum. *Scriptores*, v. I fasc. I ao v. I fasc. III (1860-1861), p. 131-390. Utilizaremos apenas a parte sobre a história do reino inserida pelo filho de D. Dinis: título VII, p. 253-257. Mesma edição digitalizada disponível para descarga no sítio da Biblioteca Nacional Digital de Portugal: <<http://bnd.bn.pt>>. Pela vastidão do *Portugalia*, indicaremos o endereço um pouco mais específico: <<http://purl.pt/12270/2/>>: C.G. 2698 A. S VI F1 a F3. Existe uma edição mais recente do *Portugaliae: Portugalia Monumenta Historica a Saeculo Octavo post Christum usque ad Quintumdecimum*. Nova Série, II/I e II/2, *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*. Edição crítica por José Mattoso. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1980. Em sua *Introdução* (II/I, p. 7-54) José Mattoso também oferece argumentos que provam a autoria do conde D. Pedro (Conforme AMARAL, Luís Carlos; GARCIA, João Carlos. *O Tratado de Alcañices (1297): Uma Construção Historiográfica*. In: Revista da Faculdade de Letras – História. IV Jornada Luso-Espanholas de História Medieval. Porto: Universidade do Porto, II série, t. II, v. XV, 1998, p. 970, nota 9).

¹³¹ CINTRA, Luis Filipe Lindley. *Op. cit.*, p. CCCLXXVI.

¹³² *Ibid*, p. CLIII, CCCLXXIX.

Da *Crónica de 1419*¹³³, da qual se extraiu para a publicação a *Crónica de D. Dinis*, oferece mais interesse para a nós a parte que trata das relações do rei com o papado e com as ordens militares. Constitui-se um esboço de eventos militares e político-diplomáticos. Ela faz parte das *Crónicas dos Sete Primeiros Reis de Portugal*, encontradas em 1945 em um códice da Casa Cadaval por Carlos da Silva Tarouca. Na verdade, um complemento ao que se pensava ser a *Crónica de Cinco Reis de Portugal*, localizada em 1942 na Biblioteca Municipal do Porto por Magalhães Basto. Existem duas edições da obra: uma de Magalhães Basto e outra de Carlos da Silva Tarouca. De acordo com Lindley Cintra¹³⁴, é uma refundição da *Crônica de 1344*, em que se reduz o universalismo das narrações, inserindo-se, pela primeira vez uma história verdadeiramente nacional. O cronista não se detém a reproduzir o que ele chama de *Crónica Antiga*, mas estabelece novas investigações, além de abranger muito mais relatos do reinado de D. Dinis. Utilizaremos a nomenclatura proposta por Lindley Cintra e Magalhães Basto de *Crónica de 1419*, ainda que tenha o nome em sua edição de *Crónica de D. Dinis*. A autoria da crônica coube, provavelmente, ao historiador Fernão Lopes (138...?-1459 ou 146...?), idéia defendida por Magalhães Basto, Carlos da Silva Tarouca e Lindley Cintra¹³⁵. Ele foi guarda-mór da Torre do Tombo e cronista-mór no reinado de D. Duarte (1433-1438) e na regência de D. Pedro (1439-1438), mas já havia começado a escrever antes.

A *Crónica de D. Dinis* de Rui de Pina¹³⁶ (1440-1522), redigida após 1497, é muito semelhante à *Crónica de D. Dinis* de 1419. Isso se deve ao fato desse cronista ter simplesmente copiado grande parte da obra anterior, de Fernão

¹³³ *Crónica de D. Dinis*. TAROUCA, Carlos da Silva (org.). Coimbra: Universidade de Coimbra, 1947. Mesma edição digitalizada disponível para descarga no sítio da Biblioteca Nacional Digital de Portugal: <<http://bnd.bn.pt>>. Magalhães Basto publicou a *Crónica de Cinco Reis de Portugal. Inédito Quatrocentista Reproduzido do Cód. 886 da Biblioteca Públ. Municipal do Porto; Seguido de Capítulos Inéditos da versão Portuguesa da Crónica Geral de Espanha e Outros Textos. Op. cit.*, 2 volumes.

¹³⁴ CINTRA, Luis Filipe Lindley. *Introdução*. In: *Crónica Geral de Espanha de 1344*, v. 1, p. CDXVIII.

¹³⁵ BASTO, Artur de Magalhães. *Estudos. Cronistas e Crónicas Antigas. Fernão Lopes e a "Crónica de 1419"*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1959, p. 353-357; TAROUCA, Carlos da Silva. *Introdução*. In: *Crónica de D. Dinis*, p. 40-41; CINTRA, Luis Filipe Lindley. *Introdução*. In: *Crónica Geral de Espanha de 1344*, v. 1, p. XL e nota 51; CDX.

¹³⁶ PINA Rui de. *Crónica de D. Dinis: segundo o códice inédito nº 891 da Biblioteca Municipal do Porto, seguida da versão atualizada Ferreriana de 1726*. Porto: Civilização 1945. Mesma edição digitalizada disponível para descarga no sítio da Biblioteca Nacional Digital de Portugal: <<http://bnd.bn.pt>>.

Lopes¹³⁷. Rui de Pina era guarda-mór da Torre do Tombo e cronista-mór do rei D. Manuel (1495-1521) desde 1497, recebendo deste a incumbência de redigir as histórias dos reis predecessores. Para o seu trabalho relativo à época de D. Dinis deu o nome de *Crónica delRei D. Deniz*. As crônicas de Rui de Pina foram reeditadas no século XVIII (a D. Dinis em 1726) por Miguel Lopes Ferreira. O pe. dr. Silva Tarouca¹³⁸ apresenta muitas críticas à edição ferreiriana da *Crónica de D. Dinis* (a qual utilizamos), que foi republicada em 1945 sem notas críticas e reproduzindo os erros originais. Para nomeá-la, chamaremos de *Crónica Rui de Pina*, ainda que tenha sido publicada com o nome de *Crónica de D. Dinis*.

Por causa dessas relações entre as crônicas, elas apresentam muitas vezes uma narração semelhante dos fatos. Porém, o que ocorre é uma tentativa de aprofundar a crônica anterior com mais documentos e, para muitos eventos, há narrações diversas, alicerçando-se os cronistas em documentos extras - os quais transcrevem muitas vezes - ou duvidando de versões anteriores. Isso ocorre com a *Crónica de 1419* e a de Rui de Pina, que tentam ampliar e comprovar as descrições da *Crónica de 1344*. Lindley Cintra¹³⁹ afirma que a *Crónica de 1419* é singular dentro da historiografia da Península Ibérica por utilizar tal quantidade de documentos. Isso demonstra um avanço historiográfico e uma mudança no sentido dessas obras quando comparadas com aquela do conde D. Pedro, visto que este insere grande parte dos eventos - do reinado de D. Dinis - a partir de sua própria memória e convivência na corte, não citando documentos. Porém, o nome de crônica atribuído às histórias de Fernão Lopes e de Rui de Pina é muito questionável (existem outras obras escritas por eles como testemunhas, nos reinados em que viveram). Não são registros contemporâneos, mas obras historiográficas assim como as histórias desse período incluídas na *Monarchia Lusitana* nos séculos XVI-XVII, as quais também são, mais duvidosamente ainda, chamadas de crônicas, também escritas por cronistas-móres do reino. Entendemos as crônicas como sendo registros mais ou menos contemporâneos, caso contrário nossa pesquisa também poderia ser definida como tal. Porém, a distância de um ou dois séculos não é levada em conta nesse caso e, por isso, seguiremos a

¹³⁷ BASTO, Artur de Magalhães. *Estudos. Cronistas e Crônicas Antigas. Fernão Lopes e a "Crónica de 1419"*, p. 313-316; CINTRA, Luis Filipe Lindley. *Op. cit.*, v. 1, p. CXXXIII, nota 18; TAROUCA, Carlos da Silva. *Introdução*. In: *Crónica de D. Dinis*, p. 38-40, 51.

¹³⁸ TAROUCA, Carlos da Silva. *Introdução*. In: *Crónica de D. Dinis*, p. 44-45 e *passim*.

¹³⁹ CINTRA, Luis Filipe Lindley. *Op. cit.*, v. 1, p. CDVIII.

definição tradicionalmente apontada, mas sempre priorizando a *Relaçam da Vida da Gloriosa Santa Isabel*, a *Crônica Geral de Espanha de 1344* e o *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, e com a crítica necessária.

Porque realizamos aqui uma história das instituições do direito, essas fontes estão muito longe de ocupar a mesma função e a mesma importância que aquelas legislativas, porém essas informações são previamente anotadas para o estudo de determinadas seções de nosso trabalho, principalmente para alguns itens do primeiro capítulo. A contribuição das fontes legislativas - que para nossos objetivos relatam muito mais casos e eventos que essas crônicas, quando comparadas às fontes acima - é inigualavelmente superior.

1.7 Desenvolvimento

Tendo definido nosso referencial teórico e nossa metodologia, estruturamos os capítulos de acordo com as concepções já delineadas e no contexto de formação do Estado moderno e enfraquecimento dos poderes senhoriais dos prelados e da Igreja como um todo. Na busca por resolver nosso problema de pesquisa temos como objetivo compararmos a legislação produzida pela Igreja (teoria) com a que outorgou a monarquia (prática).

No primeiro capítulo nossa meta foi começar pesquisando as relações políticas entre a monarquia de D. Dinis e Roma, na busca por entender como ocorriam essas relações e de verificar o cumprimento das determinações papais no reino. De acordo com nossa visão teórica, existe uma estrutura política fundamentada durante a Reforma Gregoriana no século XI, mas que está passando por transformações profundas, mas que são modificações ainda lentas. Esta estrutura determina as relações entre a Igreja e o Estado em transição e uma concepção jurídica única das instituições religiosas e temporais, como o direito. Analisamos se o avançar do fortalecimento real sobre a Igreja, ao mesmo tempo em que o papado se enfraquecia em toda a Cristandade, principalmente após a prisão e morte de Bonifácio VIII por Felipe o Belo da França, se refletiu ou não na subordinação prestada pela monarquia aos sucessores daquele Pontífice.

Contudo, antes desse fato ocorrer, também analisamos a firmação das concordatas na década de oitenta do século XIII e o papel intransigente do soberano e do Papa em aceitarem os artigos. O término dessa análise, porém, só é feito no segundo capítulo, onde estudamos detidamente os artigos das concordatas em confronto com as leis canônicas.

O estudo das obediências e violações ao direito canônico dentro do quadro das relações políticas e jurisdicionais entre a monarquia e os bispos constitui o tema do nosso segundo capítulo. Nele é que são efetivamente comparadas as leis canônicas com os decretos e declarações régias estabelecidas nas concordatas. Significa que utilizaremos de todos os recursos para entendermos o que estabelecia o direito canônico para realmente “julgarmos” a conduta institucional do monarca frente às liberdades eclesiásticas, seus foros e imunidades. Dentro desse quadro, as últimas decretais e decisões conciliares, inseridas principalmente nas *Decretais de Gregório IX*, é que exercem a prerrogativa de decisão. Mas a simples leitura não é suficiente, visto que, se até na atualidade o direito pode ser interpretado por diversas formas, quanto mais nos séculos XIII e XIV, em que a unanimidade do direito canônico era contestada pelos costumes regionais e novas regras monárquicas, ainda que não existisse outra instituição política na época que exercesse mais centralização do que a administração internacional da Igreja. É nesse capítulo, portanto, que descobriremos quais infrações o soberano cometeu, como isso ocorreu e de que justificativas ou legitimidades apresentou e se utilizou. Há que esclarecermos, mais uma vez, que esse reinado é marcado pela conciliação e, assim, embora determinado artigo entre em contradição com uma lei canônica, isso não significa exatamente uma violação, uma vez que é amparada pela aprovação papal. Porém, a partir daí percebemos a pressão monárquica sobre o clero, ainda que não seja realmente uma violação arbitrária. Apresentamos também um quadro explicativo elaborado através da frequência do uso de justificativas por D. Dinis para entendermos porque é que ele violava o direito eclesiástico, nos casos em que realmente infringia. Isso significa que no final do capítulo faremos uma retomada de todos os itens estudados na busca por definir a posição do rei D. Dinis frente ao direito canônico de forma geral. Inferiremos, de acordo com o levantamento de todas as conclusões, como é que o monarca desobedecia às leis eclesiásticas e como podia fazer isso.

2. AS RELAÇÕES POLÍTICAS DE D. DINIS COM O PAPADO

O processo de centralização política iniciado por D. Afonso III encontra no reinado de D. Dinis uma fase de amadurecimento. Governo que soube ampliar sua jurisdição sobre a Igreja sem sofrer nenhum interdito ou excomunhão papal, mas que não fugiu aos conflitos com o clero local. Neste capítulo veremos como a soberania do rei, em processo de afirmação, era afetada pelo poder de Roma. Se houve obediência ao direito eclesiástico em relação com a máxima hierarquia da Igreja.

Essa parte é importante para resolvermos a problemática de pesquisa, porque Roma era o escudo de defesa dos prelados na luta com uma autoridade da envergadura do poder real. Se o Papa sucumbisse, o mesmo aconteceria com os prelados. Era a situação do poder papal que determinava, em muitos aspectos, a capacidade de defesa e autoridade dos prelados.

O reinado de D. Dinis abrangeu um período de história eclesiástica que revela uma ruptura. Por isso nossa dificuldade em buscarmos uma teoria que sirva completamente para o período. Ao mesmo tempo em que o poder papal ainda se sobrepuja à autoridade dos reis e do imperador, temos o pontificado de Bonifácio VIII, que marca o fim da preponderância da Igreja, mas um fim lento, que variou muito de reino para reino. Por outro lado, ao mesmo tempo em que temos muitas características feudais na administração monárquica, também percebemos o desenvolvimento de muitos aspectos de modernidade.

Assim, inicialmente retomaremos melhor o estudo sobre as bases do poder papal teocrático e depois analisaremos o período de decadência do pontificado de Bonifácio VIII, para depois partirmos realmente para os eventos que podem nos fazer entender as relações entre a monarquia de D. Dinis e a Sé romana.

2.1 Os Fundamentos Canônicos do Poder Pontifical

Em suas relações com a cúria romana, que revelam uma complexidade muito menor do que com os diversos níveis de relações com os prelados - que possuem relações de justiça, econômica, sociais e territoriais - uma lei apenas do direito canônico é suficiente para, inicialmente, demonstrarmos como as ações e o direito real deveriam estar de acordo com a suprema vontade do Pontífice:

*Lex imperatorum non est supra legem Dei, sed subtus. Imperiali iudicio non possunt iura ecclesiastica dissolui*¹⁴⁰.

A lei eclesiástica não era apenas o conjunto de leis anteriores, mas também os decretos papais que estavam em constante promulgação. A obediência ao direito canônico tinha que ser respeitada porque sua infração continuada, a chamada contumácia, poderia resultar na perda de legitimidade do poder real ou imperial frente aos seus súditos ou vassallos. Se o poder temporal, em busca de mais autoridade, pretendesse passar por cima das prerrogativas eclesiásticas, não deveria esquecer que a sociedade, na idade média, obedecia antes a Deus do que ao rei. E o vicário de Deus era o Papa, ao mesmo tempo em que se via ele como uma personagem sagrada a quem se deveria temer porque de suas decisões poderia resultar punições no além morte. Isso não era apenas teórico. Como vimos na introdução, o direito real até mesmo incorporava o direito eclesiástico.

Como já vimos também, o poder da Igreja se coloca acima do poder secular a partir da Reforma Gregoriana. É a partir daí que a teoria de unidade nas relações entre Igreja e Estado, formulada pelos autores que estudam estas relações¹⁴¹, passa de uma situação de inferioridade da Igreja para uma situação de superioridade. É a *concepção unitária gregoriana*, período da teocracia papal, que

¹⁴⁰ c. 1, D. X. “A lei do imperador não está acima da lei de Deus, mas abaixo. A lei eclesiástica não pode ser dissolvida pela sentença imperial”.

¹⁴¹ SKUBISZEWSKI, Piotr. *Op. cit.* p. 133-139; KANTOROWICZ, Ernest. *Op. cit.* p. 181, 188-189; BLIGNY, Bernard. *Op. cit.* p. 6-11, 20-22; DAWNSON, Cristhoper. *Op. cit.* p. 107-108, 111-113 e 116; GOMES, Francisco da Silva. *Op. cit.* p. 51-52; PACAULT, Marcel. *Op. cit. passim*; CASSIRER, Ernest. *Op. cit.*, 1976, p. 122-123; RIVIÈRE, Jean. *Le Problème de l'église et de l'état : au Temps de Philippe le Bel*. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, *passim*, 1926.

permanece inabalável até o início do século XIV, até findar o pontificado de Bonifácio VIII (1294-1303).

Tendo já em vista essa concepção teórica, partimos agora para uma melhor fundamentação do poder pontifício, agora sobre uma base mais empírica. E isso é feito sobre as leis canônicas que maior destaque tiveram nas disputas com os poderes temporais em que se sobressaía a autoridade da Sé romana. Como guia nos amparamos em duas obras. A primeira é a *Estado e Pranto da Igreja*, já descrita no item que trata de nossas fontes. Como ali dissemos, nessa obra Álvaro Pais, bispo português, busca legitimar o poder máximo do Papa sobre o imperador e demais autoridades seculares, além do poder episcopal sobre os monarcas. A enorme quantidade de argumentos nos quais ele se fundamenta e a limitação de nosso trabalho nos impede, contudo de nos aprofundarmos mais do que um pouco além da superfície de seu escrito. Por isso que se torna fundamental o estudo do historiador alemão Georges Phillips¹⁴². Seu trabalho procura interpretar as principais decretais que surgiram em decorrência dos conflitos com o império ou com os reinos medievais. Essas leis canônicas nos revelam as principais bases em que se estruturava a autoridade pontifícia.

A maior parte das vezes Álvaro Pais utiliza o direito canônico misturando diversos cânones em um argumento só. Algumas vezes o que ele escreve não chega a corresponder criteriosamente, portanto, a nenhuma lei específica. Contudo, nunca diz nada que não estivesse em conformidade com o direito. Sustenta ele, de acordo com o *Decreto de Graciano* e o *Liber Sextus* de Bonifácio VIII, que o Papa tem a jurisdição espiritual e temporal e que exerce o gládio temporal através de “seu filho”, o imperador¹⁴³. Baseando-se mais uma vez em Graciano¹⁴⁴ argumenta que:

*Como as almas são mais preciosas que os corpos, e as coisas espirituais mais dignas que as temporais, aquele a quem foram confiadas as almas e as coisas espirituais, muito mais se devem confiar os corpos e as coisas materiais*¹⁴⁵.

¹⁴² PHILLIPS, Georges. *Du Droit Ecclésiastique dans sans Ses Principes Généraux*. Paris: Jacques Lecoffre et Cie Libraires, 3 tomos, 1855. Essa obra foi traduzida na França por J. P. Crouzet. Os três volumes estão disponíveis para descarga ou consulta no *Google e-Books*: <<http://books.google.fr>>.

¹⁴³ PAIS, Álvaro. *Op. cit.*, v. I, p. 347. Cita: c. 1, D. XCIV; c. 9, C. X, q. 3; c. 2, in VIº, II, 14.

¹⁴⁴ c. 24, C. XII, q. 1.

¹⁴⁵ PAIS, Álvaro. *Op. cit.*, v. I, p. 351-353.

Outro argumento de Álvaro Pais diz que no Papa reside a plenitude dos poderes e ambas as jurisdições, temporal e espiritual. E que o Papa os concede ao imperador e aos reis, resultando que o imperador jura fidelidade ao Papa como seu senhor¹⁴⁶.

Entretanto, Marcel Pacault¹⁴⁷ nos diz que a obra desse bispo, apesar de bem divulgada na Cristandade, já não corresponderia exatamente à realidade porque defenderia o poder papal em uma época em que deixou de ser teocrático como era antes. Tanto Álvaro Pais quanto Marsílio de Pádua (*Defensor Pacis*, 1324), defensor dos ideais de supremacia do Estado, escrevem em épocas que não são espelhos verdadeiros de suas obras. Os argumentos teocráticos encontram maior dificuldade de aplicação após Bonifácio VIII, mas uma elaboração teórica a favor da monarquia também não tinha um grande acolhimento. De fato, estamos em um período de transição.

De acordo com Georges Phillips, *le titre de l'ouvrage d'Alvarus Pélage: "De planctu Ecclesiae ["Sobre o Pranto da Igreja"]" répond expressivement à son objet principal*¹⁴⁸. Ele começa a segunda parte de seu livro com as lamentações de Jeremias, falando da deplorável situação da Cristandade em uma época de dissolução moral e religiosa. Em um período que, na verdade, ainda era ameno diante do que sucederia no cisma de 1378¹⁴⁹. Suzanne F. Cawsey¹⁵⁰ e Adeline Rucquoi¹⁵¹ informam que o frei franciscano Álvaro Pais insere uma outra obra sua - *Espelho dos Reis* - no contexto ibérico, acusando os monarcas até mesmo de usurparem das funções dos sacerdotes, de utilizarem o incenso e de pregarem (*usurpant officia sacerdotii, et thurificare et praedicare*¹⁵²). Além de obterem indulgências e dispensas após terem cometido incesto. Da mesma forma, o filho

¹⁴⁶ *Ibid*, v. I, p. 363.

¹⁴⁷ PACAULT, Marcel. *Op. cit.*, p. 207-210.

¹⁴⁸ PHILLIPS, Georges. *Op. cit.*, t. III, p. 178.

¹⁴⁹ *Ibid*, t. III, p. 178.

¹⁵⁰ CAWSEY, Suzanne F. *Royal Eloquence, Royal Propaganda and the Use of the Sermon in the Medieval Crown of Aragon, c. 1200-1410*. In: *Journal of Ecclesiastical History*. Reino Unido: Cambridge, v. 50, nº 3, jul. 1999, p. 443. Disponível em: < <http://journals.cambridge.org>>.

¹⁵¹ RUCQUOI, Adeline. *Histoire Médiévale de la Péninsule Ibérique*, p. 361.

¹⁵² PAIS, Álvaro. *Espelho dos Reis*. Lisboa: M. Pinto de Meneses, 1955-63, i, 260 *apud* CAWSEY, Suzanne F. *Op. cit.* p. 443, nota 1.

de D. Dinis, D. Afonso IV (1325-1357), entrou em choque com esse bispo por conflitos jurisdicionais¹⁵³.

Algumas leis canônicas são centrais no estabelecimento do poder papal e sobre elas nos deteremos mais. É o caso da decretal *Alius*, citada pelo bispo de Silves¹⁵⁴, que consideramos a base máxima do poder em que se alicerçava a Igreja. Esta só poderia ser a possibilidade que possuía o Papa de quebrar o sagrado juramento de fidelidade vassálica, acarretando na completa perda de autoridade dos reis e imperadores sobre seus territórios. Era o que geralmente acarretava a derrota das autoridades seculares nas disputas com Roma. Significava uma declaração de ilegitimidade do soberano, em um pronunciamento que latentemente ordenava a deposição. (Isso deveria, porém, sempre depender de contextos políticos que fossem favoráveis à atuação do Sumo Pontífice, como um descontentamento dos súditos e em um amplo apoio da Igreja local) Assim diz a lei canônica:

*Alius item Romanus Pontifex, Zacharias scilicet regem Francorum non tam pro suis iniquitatibus, quam pro eo, quod tantae potestati erat inutilis, a regno deposuit, et Pipinum, Karoli imperatoris patrem, in eius locus substituit, omnesque Francigenas a iuramento fidelitatis absoluit. Quod etiam ex frequenti auctoritate agit sancta ecclesia cum milites absoluit a uinculo iuramenti, quod factum est his episcopis, qui apostolica auctoritate a pontificali gradu deponuntur*¹⁵⁵.

Essa norma relembra que o rei franco Childerico III (714-751) foi deposto¹⁵⁶ pelo Papa Zacarias (741-752) por incompetência e fraqueza. O último rei merovíngio foi destronado porque não cumpriu com sua função de monarca,

¹⁵³ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *D. Álvaro Pelayo O. Min. y D. Afonso IV de Portugal y las Relaciones de Poder*. In: *Annales del Seminario de Historia de la Filosofia*, 2003, p. 51-67. Disponível em: <<http://www.ucm.es/BUCEM>>.

¹⁵⁴ PAIS, Álvaro. *Op. cit.*, v. 1, p. 351.

¹⁵⁵ c. 3, C. XV, q. 6. “También, outro Pontífice romano, que é Zacarias, depôs um rei dos francos de seu reino, não porque de sua iniquidade, mas porque ele era incompetente em seu poder, e em seu lugar lhe substituiu Pepino, pai do imperador Carlos, e ele absolveu todos os francos de seu juramento de fidelidade. Que ainda a Santa Igreja conduz com freqüente autoridade quando livra os vassallos do vínculo de juramento, feito pelos bispos, os quais são depostos pela autoridade apostólica com posição pontifical”.

¹⁵⁶ Na verdade, em termos de análise histórica, houve um acordo entre Pepino e o Papa. Pepino já detinha o poder nos bastidores, porém não tinha legitimidade: *Sentant qu’il ne pouvait réaliser son désir en sollicitant une élection pars les grands, qu’il n’aurait pas obtenu sans oposition, il se tourna vers ‘Église et demanda au pape Zacharie qui était le plus digne de porter le titre royal: celui qui dirigeait effectivement le royaume, ou celui qui ne s’en occupait pas? Le pontife ayant réponde ‘qu’il valait mieux appeler roi celui qui avait le pouvoir royal”* (PACAULT, Marcel. *Op. cit.*, p. 35-36).

que Deus lhe teria concedido. Um dado que nos parece estranho é o fato de o texto canônico não mencionar nenhuma excomunhão ou interdito anterior, ou seja, inexistir qualquer referência à contumácia na prática em algum delito canônico. Parece-nos aqui que o princípio eletivo germânico ainda era muito forte e, por isso, a legitimidade dependia de um consentimento geral. Outro destaque a ser feito é o fato de que, embora a decretal fosse compilada durante a Reforma Gregoriana, ela foi escrita em um período bem anterior. Isso demonstra que antes da Reforma, a Igreja não detinha uma autoridade tão fraca sobre os poderes seculares como poderíamos pensar.

Nessa determinação canônica, a Igreja se arroga no direito de legitimar e deslegitimar os reis. Em Portugal mesmo ocorrerá uma deposição de um monarca. Trata-se do tio de D. Dinis, D. Sancho II (1223-1247), deposto no concílio de Lyon (1245) por Inocêncio IV, sob a acusação de ser *rex inutilis*, ou seja, que não sabia governar e aplicar a justiça, após ter sido advertido anteriormente. O Papa livrou seus vassallos do juramento de fidelidade, causando uma guerra civil. O mesmo Papa nomeou seu irmão D. Afonso III como sucessor. Era, portanto, muita temeridade qualquer desobediência ao poder papal por parte de D. Dinis.

Outra decretal importante é a *Solitae*¹⁵⁷, que foi uma carta escrita por Inocêncio III em 1200 em resposta ao ato do imperador de Constantinopla, Alexis III, que fez com que o patriarca de Bizâncio sentasse em um escabelo aos pés do imperador à esquerda do trono¹⁵⁸. Alexis III justificou-se alegando o exemplo dos juízes Moisés e Josué e do rei Davi, os quais revestidos de autoridade temporal estavam, entretanto, mais elevados em honra e dignidade que o sumo sacerdote, o chefe supremo do poder espiritual no antigo Israel. Na carta, Inocêncio III o admoesta dizendo que, na verdade, Moisés era também sacerdote, que Josué era a figura de Jesus (Josué e Jesus podem ser traduzidos pelo mesmo nome) e que Davi havia usufruído dessa dignidade antes como profeta do que como rei. Além do mais, Jesus Cristo viera para inaugurar uma nova ordem e morreu como Pontífice supremo, deixando como seu vicário a S. Pedro. Inocêncio III exorta ao imperador romano oriental para que fornecesse aos arcebispos e bispos gregos um lugar de honra junto a si. Diz ainda que, como chefe da Igreja, lhe pertence

¹⁵⁷ c. 6, X, I, 33.

¹⁵⁸ PHILLIPS, Georges. *Op. cit.*, t. III, p. 103-105.

apontar os erros e faltas aos reis e imperadores, porque os papas respondem diante de Deus pela salvação de seu rebanho. Em resumo:

*Imperium non praeest sacerdotio, sed subest, et ei obedire tenetur. Vel sic: Episcopus non debet subesse principibus, sed praeesse*¹⁵⁹.

Cabia ao Pontífice também aprovar o imperador eleito pelos príncipes germânicos. Assim diz uma carta publicada em 1202 por Inocêncio III no contexto da disputa entre Felipe da Suábia e Otão pelo trono imperial. Felipe havia sido escolhido pela maioria dos príncipes da Germânia e Otão pelos demais. Para alcançar a paz no império Inocêncio III opta por escolher a Otão, porque Felipe era excomungado por causa de diversos crimes, entre eles o perjúrio. Os defensores de Felipe reclamam da interferência papal. O Pontífice faz lembrar em sua mensagem que pelo seu cargo apostólico ele deve a todos uma justiça imparcial e que não deseja que ninguém usurpe os seus direitos de Papa, que são os de confirmação do imperador alemão. Assim diz o cabeçalho da decretal *Venerabilem*, posto por S. Raimundo de Penhafort, encarregado por Gregório IX, contida nas *Decretais de Gregório IX*, sobre como deveria se organizar uma eleição imperial:

*Electio imperatoris, spectat ad principes Germanos, tres praelatos, et quatuor laicos, et electio facta per eorum maiorem partem, ceteris non contemptis, tenet. Et ad Papam pertinet electum examinare, approbare, et inungere, consecrare, et coronare, si est dignus; vel reiicere, si est indignus, ut quia sacrilegus, excommunicatus, tyrannus, fatuus et haereticus, paganus, periurus, vel ecclesiae persecutor. Et electoribus nolentibus eligere, Papa supplet. Et data paritate vocum eligentium, nec accedente maiori concordia, Papa potest gratificari cui vult*¹⁶⁰.

¹⁵⁹ c. 6, X, I, 33. “O império não comanda ao sacerdócio, mas está abaixo e a este é tido de obedecer. Ou ainda: o bispo não deve estar abaixo do príncipe, mas acima.”

¹⁶⁰ c. 34, X, I, 6. “A eleição do imperador compete aos príncipes germânicos, três prelados, e quatro laicos, e eleição feita pela maior parte deles, e outros não desprezados, mantidos. E concerne ao Papa examinar, se é digno, aprovar, e ungir, consagrar, e coroar o eleito, ou rejeitar se é indigno, ou seja, sacrílego, excomungado, tirano, idiota e herético, pagão, perjuro ou perseguidor da Igreja. E não querendo a escolha dos eleitores, o Papa fornece [novo eleito]. E dado em paridade de vozes dos eleitores, e não sobrevivendo em maior concórdia, o Papa pode felicitar aquele que desejar”.

A razão da necessidade de confirmação do Pontífice reside no fato de que a coroa imperial havia sido originariamente transferida por arbítrio papal dos basileus bizantinos a Carlos Magno e, deste pela mesma autoridade, em 962, a Otão I (936-973)¹⁶¹. Assim, o poder tinha uma origem eclesiástica e, portanto, os imperadores deveriam ser confirmados pelo Pontífice. Estabeleceu-se um pacto na fundação do Sacro Império Romano Germânico em que os imperadores se encarregavam da proteção dos bens e direitos eclesiásticos em troca de os papas se submeterem à aprovação imperial e de prestarem um juramento de fidelidade ao imperador. “A coroa imperial só poderia existir se ungida pelo Papa, e este só se sentaria no trono de S. Pedro se referendado pelo imperador”¹⁶². Logicamente que esse acordo tornou-se a favor do Papa após a Reforma Gregoriana e deixou-se de interferir nas eleições dos pontífices. Ao mesmo tempo, os papas começaram a usar o dispositivo da unção para só concedê-la como meio de confirmação da eleição imperial, escolhendo um imperador que não fosse alguém que desrespeitasse a liberdade eclesiástica, um excomungado, tirano, herético, pagão, corrupto ou um homem desprovido de sentido e inteligência¹⁶³.

Veja-se, no entanto, que a decretal assegura os direitos de Roma e confirma os direitos dos príncipes. Vejamos esse trecho do interior da decretal:

*Verum illis principibus ius et potestatem eligendi regem, in imperatorem postmodum promovendum, recognoscimus, ut debemus, ad quos de iure ac antiqua consuetudine noscitur pertinere; praesertim, quum ad eos ius et potestas huiusmodi ab apostolica sede pervenerit, quae Romanum imperium in personam magnifici Caroli a Graecis transtulit in Germanos. Sed et principes recognoscere debent, et utique recognoscunt, sicut iidem in nostra recognovere praesentia, quod ius et auctoritas examinandi personam electam in regem et promovendam ad imperium ad nos spectat, qui eum inungimus, consecramus et coronamus*¹⁶⁴.

¹⁶¹ PHILLIPS, Georges. *Op. cit.*, t. III, p. 92-93.

¹⁶² ROIO, José Luiz Del. *Igreja Medieval. A Cristandade Latina*. São Paulo: Ática, 1997, p. 42-43.

¹⁶³ PHILLIPS, Georges. *Op. cit.*, t. III, p. 100.

¹⁶⁴ c. 34, X, I, 6. “Verdadeiramente por aqueles príncipes em direito e poder deve ser escolhido o rei, em imperador logo após deve ser promovido, reconhecemos como devemos, para os quais em direito e antigo costume é reconhecido pertencer; principalmente, uma vez que para aqueles desse modo tenha vindo o direito e o poder da Sé Apostólica, que transferiu o império Romano para a pessoa do magnífico Carlos dos Gregos [Império Romano Oriental ou Bizantino] aos Germanos [Francos]. Mas, e os príncipes devem reconhecer, e certamente reconhecem, assim como o mesmo reconheceram em nossa presença, que deve ser examinada em direito e autoridade a pessoa eleita como rei e a nós compete dever ser promovido ao império, que a ele unguimos e consagramos e coroamos”.

É dessa passagem que podemos afirmar que a escolha do rei da Alemanha cabia aos príncipes, mas a eleição do rei em imperador era feita pelos eleitores por concessão de Roma. E, se aquele rei quisesse tornar-se de fato imperador deveria ser ungido e coroado pelo Papa, ou seja, deveria ter a confirmação papal. E foi assim que se sucedeu realmente na prática e na vida política nesse período teocrático. Não estamos tratando de teorias legitimistas ou teológicas. A legitimidade só poderia advir da unção pontifícia. A decretal *Venerabilem* defende duas idéias: a primeira é que o direito eleitoral dos príncipes é um antigo costume do reino e a segunda que o direito de confirmação do rei como imperador emana da Santa Sé. As duas afirmações se conciliam e são igualmente verdadeiras porque os príncipes alemães elegiam seu rei assentados em seu costume, enquanto que a escolha do imperador era um direito delegado de Roma¹⁶⁵.

Podemos inferir dessa passagem que o Papa envolvia-se na eleição imperial por um direito temporal e, ao mesmo tempo eclesiástico. O caráter temporal advém do fato de ele interferir em um processo político totalmente secular e o aspecto religioso está presente por ele resguardar um direito de depor o imperador garantido pela unção imperial. Também retiramos dessas informações que a preeminência espiritual sobre o poder secular era fundamentada sempre em um direito e não somente na essência religiosa ou secular das duas esferas opostas. A Igreja interfere na eleição imperial e não na eleição do rei da Germânia ou de qualquer outro rei. Parece-nos que a legitimidade está amparada sempre no direito e na tradição, que é a matriz reprodutora dessas prerrogativas. Esse tema vai aparecer várias vezes em nosso trabalho e sempre vai ser um empecilho para o desenvolvimento da aplicação das normas eclesiásticas, da mesma forma que a pode favorecer¹⁶⁶. Enquanto que no oriente a Igreja se via obrigada a coroar o imperador escolhido, no ocidente *le pouvoir impérial était l'oeuvre exclusive du pape, qui avait conçu et réalisé la grande pensée de relever le trône de Constantin auprès du siège de Pierre*¹⁶⁷.

¹⁶⁵ PHILLIPS, Georges. *Op. cit.*, t. III, p. 92-97. *Les princes allemands élisent leur roi, en vertu de l'ancien droit national et de la coutume; mais le droit d'élire l'empereur dans leur roi leur est venu du siège pontifical* (p. 97).

¹⁶⁶ Tema analisado na seção: "Sobre o Valor do Costume no Direito Canônico", do capítulo II.

¹⁶⁷ PHILLIPS, Georges. *Op. cit.*, t. III, p. 97-98. Da mesma forma que se eleger um imperador tornou-se um costume, havia, porém o costume concorrente de o Papa o confirmar: *En consequence, et non obstant la coutume érigée en droit, qui voulait que les élus du collège des princes fussent promus a l'empire, il ne pouvait y avoir pour le pape obligation rigoureuse d'*

A decretal *Venerabilem* é também geralmente invocada pelas autoridades eclesiásticas como a que estabelece ser de competência do poder religioso as jurisdições sobre os juramentos. Sobre isso estudaremos no capítulo II, em seção específica. No entanto, como a alegação do Papa para que Felipe da Suábia não fosse coroado era de que, além de desrespeitador das liberdades eclesiásticas, era ainda um perjuro, citaremos aqui apenas um trecho que é relevante:

*Sunt enim notoria impedimenta ducis Suaviae, scilicet excommunicatio publica, periurium manifestum, et persecutio divulgata, quam progenitores eius et ipse praesumpserunt in apostolicam sedem et alias ecclesias exercere. [...] Idem etiam contra proprium iuramentum, super quo nec consilium a sede apostolica requisivit, ambitionis vitio regnum sibi usurpare praesumpsit, [...]*¹⁶⁸.

Mais adiante, na extensa decretal, Inocêncio III estabelece a competência da Igreja em tal questão. De fato, vemos como o duque da Suábia teve sua eleição rejeitada pelo Papa, o que levou a muitos príncipes alemães a abandonarem o partido do duque.

Do mesmo ano e do mesmo Pontífice é a *Per venerabilem*, uma carta-resposta de Inocêncio III ao conde Guilherme de Montpelier que pleiteou diante de Inocêncio III pela *dispensatio* dos seus filhos bastardos, que fossem tornados legítimos tanto no espiritual quanto no temporal¹⁶⁹. O conde invoca como precedente de seu pedido uma decisão favorável do Papa ao rei da França Felipe Augusto sobre uma questão do mesmo tipo. A resposta fornecida é reveladora de como as duas esferas deveriam estar separadas, cabendo, no entanto, à Santa Sé um envolvimento no plano secular em determinadas circunstâncias.

A declaração dada na decretal é que, nesse caso, o Pontífice não poderia se envolver na legitimação temporal, apenas na religiosa. Quando tratou da questão de Felipe II isso pôde ser feito porque esse monarca não possuía superior dentro

accepter indistinctement pour empereur quiconque il avait plu aux princes de donner pour roi à l'Allemagne (p. 97-98).

¹⁶⁸ c. 34, X, I, 6. “Ora, são notórios os impedimentos do duque da Suábia, certamente a excomunhão pública, o perjúrio manifesto, e a perseguição conhecida, que seus antepassados, e ele próprio ousaram exercer contra a Sé Apostólica e outras igrejas. [...]. O mesmo ainda contra o próprio juramento sobre o que nem o conselho da Sé Apostólica requisitou, em vício de ambição ousou usurpar o reino para si [...]”.

¹⁶⁹ Essa decretal, além de outras que a antecedem, bem como as prerrogativas da autoridade eclesiástica na matéria das legitimações e a divisão da competência que cabia a cada esfera, são estudados no capítulo II, item: “As Legitimações dos Bastardos: a ‘dispensatio’ papal e a despenção régia”.

de sua esfera de poder. A decisão papal não prejudicava, portanto, a autoridade de ninguém. Algo diverso ocorria, porém, na circunstância do conde, que possuía como suserano o rei da França Felipe II.

Todavia, o Pontífice não renega totalmente o seu envolvimento nas legitimações temporais. Para isso ele escreve um verdadeiro tratado sobre a preeminência do poder eclesiástico sobre o poder secular. Jesus Cristo, S. Pedro e seus sucessores são definidos por Inocêncio III com atributos semelhantes à figura de Melquideseque do Antigo Testamento, o qual era sacerdote e rei ao mesmo tempo. Invoca uma passagem de *Deuteronomio*¹⁷⁰ para demonstrar a precedência da ordem sacerdotal. Diversos outros exemplos bíblicos - os quais não podemos enumerar todos aqui - são citados pelo Papa¹⁷¹. Todos eles servem de justificativa para que o Sumo Pontífice possa envolver-se em questões temporais, quando a necessidade assim exigir. É por não existir ninguém superior ao Papa também na esfera temporal que o Sumo Pontífice pode “casualmente e em determinados casos” legitimar os cristãos temporalmente em terras que não sejam da Santa Sé:

[...] *causam tam ex veteri quam ex novo testamento trahentes, quod non solum in ecclesiae patrimonio, super quo plenam in temporalibus gerimus potestatem, verum etiam in aliis regionibus, certis causis inspectis, temporalem iurisdictionem casualiter exercemus, non quod alieno iuri praeiudicare velimus, vel potestatem nobis indebitam usurpare, quum non ignoremus, Christum in evangelio respondisse: “Reddite quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo. [...]”*¹⁷².

¹⁷⁰ Deut. 17:8-12. Citamos essa passagem por ser reveladora da permanência das leis judaicas no meio cristão e demonstrar a preeminência da autoridade pontifícia: “Se aparecer uma questão cujo juízo te seja muito difícil de fazer: assassinato, disputa, ferida, um processo qualquer em tua cidade, terás o dever de subir ao lugar escolhido pelo Senhor, teu Deus. Irás ter com os sacerdotes da linhagem de Levi [tribo escolhida para fornecer os sacerdotes a Israel] e com o juiz que estiver em exercício nesse momento; consultá-los-ás, e eles te dirão a sentença (a pronunciar). Procederás conforme a decisão que eles te comunicarem no lugar escolhido pelo Senhor, e cuidarás de conformar-te às suas instruções. Agirás segundo as instruções que te tiverem dado, e conforme a sentença que te tiverem ditado, sem te apartares do seu parecer nem para a direita nem para a esquerda. Aquele que, por orgulho, recusar ouvir o sacerdote que estiver nesse tempo a serviço do Senhor, teu Deus, ou o juiz, esse homem será punido de morte. Assim tirarás o mal do meio de Israel (*Bíblia Ave Maria*)”.

¹⁷¹ PENNINGTON, Ken. *Pope Innocent III's Views on Church and State: A Gloss to “Per Venerabilem”*. In:

<<http://faculty.cua.edu/pennington/Medieval%20Papacy/InnocentPerVen.htm>>. p. entre as notas 40 e 49. Acesso em janeiro de 2008.

¹⁷² c. 13, X, IV, 17. “[...] tanto no Velho quanto no Novo Testamento explica a causa, que não somente no patrimônio da Igreja é sobre o que administramos poder pleno no temporal, verdadeiramente também em outras regiões, em determinadas causas examinadas, exercemos casualmente a jurisdição temporal, não que desejamos prejudicar ao direito alheio, ou usurpar

Assim, em determinados casos (*certis causis inspectis*), a interferência do poder pontifício é justificada. O Papa não deveria se intrometer em questões seculares, mas sua preeminência em todas as esferas dada para garantir o bem cristão o permitiria fazer isso circunstancialmente, sem no entanto enumerar quais casos seriam.

Podemos inferir que essas situações dizem respeito à negligência do poder secular em aplicar corretamente a justiça. É o que diz D. Egas de Viseu e duas leis canônicas invocadas por ele:

Item per negligentiam iudicis secularis deuoluitur iurisdictio ad iudicem ecclesiasticum, “extra de foro comp. Ex transmissa” et c. “Ex tenore, xxiii. q.v. Iustitiam clericum”.
Item si iudex est suspectus debet causa per ecclesiasticum iudicem tractari, in “Auth”. different. iudic. § i. et ii., ult. et penult. coll. ix. Non tamen propter negligentiam uel suspicionem ecclesiastici iudicis potest clericus conuenire coram laico, ut “extra de foro compet. Qualiter ad finem”¹⁷³.

A primeira decretal invocada pelo bispo de Viseu diz respeito ao fato de que somente em questões de direito feudal o foro e imunidade judicial dos clérigos ficavam afetados, a não ser que o juiz feudal fosse negligente: *sed eo negligente cognoscet delegatus Papae*¹⁷⁴. Na segunda lei invocada, a Igreja encarrega o Estado de velar pelos órfãos e viúvas e de lhes conceder justiça, mas se assim não fizer a Igreja pode fazer com que seus pleitos sejam julgados no tribunal eclesiástico: *nisi super causa ecclesiastica, vel in defectum iudicis saecularis*¹⁷⁵. E, na lei compilada por Graciano destaca-se o papel do Estado em socorrer os órfãos e viúvas e fazer justiça¹⁷⁶.

Mas, é interessante que essa faculdade dos bispos veio do direito romano, como diz o *Autêntico* ou *Novelas* de Justiniano (529) invocado por D. Egas:

um poder indevido, visto que não ignoramos, Cristo no Evangelho respondeu: ‘Entregai as coisas que são de César a César e as coisas que são de Deus a Deus. [...]’ ”.

¹⁷³ *Summa de Libert. Eccl.*, p. 279. “Também por negligência do juiz dos seculares é devolvida a jurisdição para o juízo eclesiástico, *extra de foro compet. Ex transmissa* e c. *Ex tenore*, xxiii. q. v. *Iustitiam clericum*. Também se o juiz dos seculares é suspeito a causa deve ser tratada pelo juiz eclesiástico, *in Auth. different. iudic. § i. e ii., ult. e penult. coll. ix*. Não contudo por causa da negligência ou da suspeita do juiz eclesiástico pode o clérigo ser citado [em juízo] diante do laico, como *extra de foro compet. Qualiter ad finem*.

¹⁷⁴ c. 6, X, II, 2. “Se ele for negligente conhece [da questão] o delegado do Papa”

¹⁷⁵ c. 11, X, II, 2. “A não ser sobre causa eclesiástica ou em ausência do juiz secular”.

¹⁷⁶ c. 23, C. 23, q. 5.

*Si vero, dum aliquis adierit iudicem provinciae, non meruerit iustitiam, tunc iubemus eum adire secundum locum sanctissimum episcopum et ipsum mittere ad clarissimum provinciae iudicem, aut per se venire ad eum et praeparare eum, ut omnibus modis audiat interpellantem [...]*¹⁷⁷.

*Si vero contingerit quendam nostrorum subiectorum in dubitatione habere iudicem, iudicem, iubemus, sanctissimum episcopum audire cum clarissimo iudice, ut ambo aut per amicabilem conventum dissolvant, quae dubia sunt, aut per annotationem scriptis factam, aut cognitionaliter iudicetur inter litigantes, et forma detur iustitiae legibusque conveniens, ut non cogantur nostri subiecti propter huiusmodi causas recedere a propria patria*¹⁷⁸.

*Si tamen contigerit quendam nostrorum subiectorum ab ipso clarissimo provinciae iudice laedi, iubemus eum adire sanctissimum illius civitatis episcopum, et ipsum iudicare inter clarissimum illius provinciae iudicem et eum, qui putatur laedi ab eo. Et si quidem contigerit iudicem legitime aut iuste iudicari a sanctissimo episcopo, satisfacere eum omnibus modis ei, que interpellavit adversus eum*¹⁷⁹.

Era o próprio poder secular que nas leis gregas se aproveita da organização administrativa da Igreja e da confiança em sua moral para exercer a correta aplicação da justiça. Vemos que não somente as monarquias se utilizavam do direito romano, mas também o direito canônico nessa e em muitas outras leis que eram favoráveis ao clero. Movido por uma legitimidade ancestral os papas poderiam interferir na esfera secular quando as autoridades temporais fossem

¹⁷⁷ N. (Justiniano), t. VI, CXXIX, I ou Aut., col. IX, tit. 10, cap. 1. *Pero si habiéndose dirigido alguien al juez de la provincia no hubiere obtenido justicia, en este caso mandamos que se dirija el al santísimo obispo de la localidad, y que éste envíe misiva al mismo esclarecido juez de la provincia, o por si vaya á ele, y le ordene que de todos modos oiga al recurrente [...]*.

¹⁷⁸ N. (Justiniano), t. VI, CXXIX, II ou Aut., col. IX, tit. 10, cap. 2. *Pero si aconteciere que alguno de nuestros súbditos tiene dudas respecto al juez, mandamos que el santísimo obispo oiga el negocio juntamente con el muy esclarecido juez, de suerte que o por amistoso convenio, o por anotación hecha por escrito, o en forma de conocimiento se juzgue entre los litigantes, y se dé la resolución que convenga á fin de que no se vean obligadas nuestros súbditos a alejarse, de su propia pátria por razón de tales causas.*

¹⁷⁹ N. (Justiniano), t. VI, CXXIX, IV ou Aut., col. IX, tit. 10, cap. 4. *Mas si aconteciere que alguno de nuestros súbditos fuese perjudicado por el mismo muy esclarecido juez de la provincia, mandamos que aquél se dirija al santísimo obispo de aquella ciudad, y que éste juzgue entre el muy esclarecido juez de aquella provincia y el que se cree que fué perjudicado por él. Y si verdaderamente aconteciere que el juez fuera legítimo o justamente condenado por el santísimo obispo, satisfágale él de todos modos al que contra él recurrió.*

negligentes. As leis romanas servem de suporte ao poder pontifical, da mesma forma que ao poder absolutista.

Outro fundamento desse poder teocrático é a decretal *Ad Apostolicae*¹⁸⁰, uma bula elaborada em 1245 pelo Papa Inocêncio IV (1243-1254), incluída no *Liber Sextus* de Bonifácio VIII. É uma sentença feita contra o imperador Frederico II (1220-1250), na qual este governante é declarado deposto por ter prendido autoridades da Igreja, por suas relações com os muçulmanos e por tentar usurpar os Estados pontifícios. Todos os vassallos do imperador ficam livres do juramento de fidelidade e inicia-se uma guerra civil entre partidários do Papa e aliados de Frederico II. Percebemos que seus fundamentos são semelhantes à decretal *Alius* do Papa Zacarias que depôs Childerico III. Tanto em um fato como em outro o princípio eletivo abre brechas muito mais fáceis do que se fossem regimes hereditários. Além do mais, como vimos, a unção e a confirmação do imperador pelo Pontífice jogavam um papel determinante também. Sabemos que foi no mesmo ano e ocasião (concílio de Lyon) que também D. Sancho II de Portugal foi deposto pela bula *Inter alia desiderabilia e Grandi non emmerito* (Pela importância comparativa dos casos, somente a bula da deposição do imperador foi inserida nas compilações canônicas, ainda que somente a destituição do rei português tenha se concretizado de fato). Nos dois casos seguiu-se uma guerra civil em que se demonstra todo o poder da Igreja. Em Portugal o rei é efetivamente deposto. No Sacro Império, depois de vários reveses militares de ambas as partes – romana e imperial, morre Frederico II, dando fim ao conflito com esse soberano, o qual continuou com seu filho Conrado IV, que foi excomungado e nunca se tornou imperador, sendo apenas rei da Sicília (1250-1254).

Em outro caso, Inocêncio III envia uma carta (*Novit*¹⁸¹, inserida nas *Decretais de Gregório IX*) em 1204 ao rei da França, Felipe Augusto (1180-1223), e aos bispos franceses, justificando sua conduta por se envolver em resolver um conflito entre aquele monarca e o rei da Inglaterra, João Sem Terra Plantageneta (1199-1216). O monarca inglês tinha a Normandia como feudo do rei da França desde que Guilherme, duque da Normandia, havia conquistado a Inglaterra. Nos reinados seguintes Henrique Plantageneta uniu a Inglaterra e a

¹⁸⁰ c. 22, in VI^o, II, 14.

¹⁸¹ PHILLIPS, Georges. *Op. cit.*, t. III, p. 117-118 (c. 13, X, II, 1).

Normandia à Irlanda, tornando-se um vassalo perigoso à monarquia francesa. Felipe Augusto cita João Plantageneta a comparecer no seu tribunal para responder pelo assassinato de seu sobrinho. João não comparece e Felipe envia um exército à Normandia. O rei inglês reclama ao Papa de ter atacado antes do fim de uma trégua que havia se estabelecido. A acusação de João era que Felipe havia quebrado um juramento de paz que havia feito, incorrendo, assim, em perjúrio¹⁸². Inocêncio III havia obrigado os dois soberanos a esse juramento ainda em 1198 para acabar com cruel guerra que se estava travando. Se em dois meses não celebrassem a paz ou fizessem uma trégua de pelo menos cinco anos seriam-lhes aplicadas as penas de excomunhão e interdito. Portanto, a decretal *Novit* tratou de condenar a quebra do juramento de paz¹⁸³.

O Papa declara que ele tem afeição ao rei da França, apesar de ter descumprido as normas canônicas. Também diz que a Igreja reconhece que ele possui independência nos assuntos seculares. Mas, afirma que todo cristão está submetido ao tribunal da Igreja pela infração das normas espirituais criadas para dar garantias aos homens e para proteger suas almas e seus corpos:

*Non enim intendimus iudicare de feudo, cuius ad ipsum spectat iudicium, nisi forte iuri communi per speciale privilegium vel contrariam consuetudinem aliquid sit detractum, sed decernere de peccato, cuius ad nos pertinet sine dubitatione censura, quam in quemlibet exercere possumus et debemus*¹⁸⁴.

Deter-nos-emos mais sobre essa decretal quando estudarmos a jurisdição sobre os juramentos no capítulo II. Ali perceberemos como os juramentos, *ratione peccati*, eram de competência dos tribunais episcopais e papais, como nesse caso.

Assim, nos fala da importância dessa decretal, Georges Phillips:

Il résulte de cette déclaration que, si le pape s'ingère dans le débat des deux rois, c' est en s'appuyant sur un droit inhérent à sa dignité même de chef de l'Église. C'est ce droit qu'Innocent

¹⁸² *Ibid*, t. III, p. 121-124.

¹⁸³ OTT, Michael. *Pope Innocent III*. In: *Original Catholic Encyclopedia*. Disponível em: <http://oce.catholic.com/index.php?title=Pope_Innocent_III>.

¹⁸⁴ c. 13, X, II, 1. “Ora, não pretendemos julgar sobre feudo, cujo juízo para o mesmo compete - a não ser que seja subtraído por algum costume contrário para o direito comum por privilégio especial - mas determinar sobre pecado, o qual para nós concerne sem dúvida dever ser julgado, que em qualquer um podemos e devemos exercer”.

*établit dans le chapitre “Novit”. Ce chapitre est d’une telle importance, pour une appréciation sérieuse des rapports existant entre la juridiction ecclésiastique et la juridiction séculière, qu’il est impossible d’éclaircir toutes les difficultés de cette matière, un peu confuse, sans en faire un examen approfondi*¹⁸⁵.

De fato, era preciso elaborar uma explicação jurídica para o envolvimento da Sé de Roma porque a questão parecia dizer respeito à jurisdição do direito feudal. E a justificativa é dada pelo fato de que todos os juramentos são de competência do poder espiritual. Também René Wehrlé, ao tratar do mesmo tema nos diz que essa justificativa era reconhecida pela Igreja como indo contra o direito consuetudinário, *là où il y a serment violé, son intervention est légitime*¹⁸⁶. George Phillips¹⁸⁷ acredita que foi por causa dessa decretal que se proibiu na França os juramentos nos contratos para que as causas civis fossem subtraídas dos tribunais eclesiásticos. Estudaremos fato semelhante em Portugal, em que D. Dinis cria lei semelhante¹⁸⁸, mas não apresentando justificativa alguma sobre a sua proibição dos juramentos nos contratos além de que a sua prática levava aqueles que incorriam em perjúrio a cair em desgraça diante das leis do reino.

As garantias de paz eram, portanto, preservadas pela Santa Sé. A condenação do perjúrio era uma salvaguarda contra traições e descumprimentos de qualquer promessa jurada.

A história, porém, faz com que o fato se repita com conseqüências totalmente opostas durante o reinado de Felipe o belo (1285-1314), quando do conflito com Eduardo I (1272-1307) da Inglaterra¹⁸⁹. Os princípios da decretal *Novit* não puderam, todavia, ser aplicados por Bonifácio VIII. Outra decretal que também foi retomada por esse Pontífice e muito conhecida foi a *Clericis laicos*, que foi promulgada e, ao mesmo tempo também compilada (*Liber Sextus*), justamente em uma época em que a monarquia francesa se preparava para controlar a instituição do papado. É o que analisaremos na seção seguinte.

¹⁸⁵ PHILLIPS, Georges. *Op. cit.*, t. III, p. 119.

¹⁸⁶ WERLÉ, René. *De la Coutume dan le Droit Canonique. Sai Historique S’Étendant des Origines de l’Église au Pontificat de Pie XI*. Paris: Recueil Sirey, 1928, p. 109.

¹⁸⁷ PHILLIPS, Georges. *Op. cit.*, t. III, p. 124-125.

¹⁸⁸ No capítulo II, seção: “A Jurisdição sobre os Juramentos”.

¹⁸⁹ PHILLIPS, Georges. *Op. cit.*, t. III, p. 124-125.

2.2 O Pontificado de Bonifácio VIII e o Período Posterior até 1325: Fim da Supremacia da Santa Sé em Portugal?

Em 1296, ante os protestos da cobrança de impostos por Felipe o Belo (devido à sua necessidade em buscar recursos financeiros em sua luta contra a Inglaterra) por parte dos clérigos franceses, Bonifácio VIII (1294-1303) publica a bula *Clericis Laicos*¹⁹⁰, em que o Papa, fundamentado no ancestral direito canônico, contesta a taxação dos membros da Igreja para financiar uma luta entre cristãos.

A *Clericis laicos* não possui novidade alguma. É a reprodução da decretal *Adversus*¹⁹¹, proclamada pelo IV concílio de Latrão (1215) que, por sua vez, veio limitar a independência dos prelados presente na decretal *Non Minus*¹⁹² (1179). A *Non Minus* estipulava que os bispos poderiam ajudar financeiramente as autoridades laicas na construção e reforma de obras que fossem de utilidade comum, desde que os poderes públicos estivessem com dificuldades. A decretal *Adversus* coloca como condição dessa ajuda o consentimento papal. A *Clericis laicos* apenas reproduz esse princípio tendo em conta a arbitrariedade de Felipe IV em cobrar impostos sem a licença do Papa para algo que não era de proveito comum, que matava cristãos espalhando guerras e destruições e gerando mais órfãos e viúvas para os hospitais que a Igreja mantinha com os mesmos recursos que Felipe IV queria usurpar e de que o Estado que buscava a centralização não se ocupava. É interessante que encontramos esse princípio no direito romano¹⁹³ cristão, mas ao mesmo tempo que obrigava o clero à contribuição colocava como condição a utilidade comum que o Estado francês que tentava reproduzir o poderio imperial não respeitava, utilizando as coletas unicamente para as guerras. Sobre essa origem falaremos melhor em seção apropriada.

¹⁹⁰ PHILLIPS, Georges. *Op. cit.*, t. III, p. 130-131 (c. 3, in VIº, III, 23).

¹⁹¹ *Ibid*, t. III, p. 130-131 (c. 7, X, III, 49). Reproduzimos essa lei, a *Non minus* e leis do direito romano que as antecederam no próximo capítulo, item: “A *communis utilitas*: uma violação relativa da liberdade eclesiástica”.

¹⁹² *Ibid*, t. III, p. 130-131 (c. 4, X, III, 49).

¹⁹³ C., I, 2, 7; N. (Justiniano) ou Authentico (col. IX, tít. 6) CXX, 5 (v. 6, pt. 2).

No decorrer da disputa com o monarca francês, Bonifácio VIII lançou ainda a bula *Unam Sanctam*¹⁹⁴, a última grande manifestação do poder teocrático papal, inserida séculos depois nas *Extravagantes Comuns*. É importante salientarmos que, se verificarmos o direito canônico anterior, descobriremos que também não há nada de novo nessa bula. Ela reafirma antigos princípios de autoridade da Santa Sé de *potestas indirecta* sobre o poder monárquico e imperial. Ainda que existam disputas sobre a interpretação desse documento, se proclamava a *potestas indirecta* ou *directa*, devemos ter em conta que nem mesmo os sucessores de Bonifácio VIII, que eram pró-França, a anularam. E por quê? Porque seus princípios constituíam um dogma da Igreja Cristã que eram afirmados desde há muito tempo¹⁹⁵. Dessa forma, Bonifácio VIII não tentou acrescentar autoridade ao poder da Santa Sé. Assim como nos anos anteriores, proclamava que existia uma independência entre os dois poderes, mas a Igreja, pela superioridade concedida por Jesus Cristo para governar todos os cristãos, poderia interferir na jurisdição laica para o bem da Cristandade. Georges Phillips¹⁹⁶ diz que a *Unam Sactam* reproduz escrupulosamente a decretal *Novit* de Inocêncio III, que analisamos acima. E, Nicolas Boer afirma que as imagens e citações da bula já haviam sido todas utilizadas anteriormente por diversos escritores¹⁹⁷. Bonifácio VIII reconhece a existência de dois poderes na sociedade cristã, representados por duas espadas de S. Pedro. Interpretando passagens bíblicas, o poder espiritual aparece como superior ao poder secular, representando a ordem dada por Deus. Ainda que não tenha sido incluída em nenhuma coleção canônica imediatamente – somente séculos depois como uma extravagante nas *Extravagantes Comuns* – ela representa exatamente como o Papa e o direito canônico possuíam supremacia sobre o Estado.

É notório que, ainda que os papas defendessem a *potestas indirecta* sobre o temporal, suas ações, tanto de Inocêncio III, quanto de Bonifácio VIII eram do tipo *potestas directa* (acreditamos que excluindo o caso da taxaço da Igreja,

¹⁹⁴ c. 1, Extr. Comm., I, 8.

¹⁹⁵ PHILLIPS, Georges. *Op. cit.*, t. III, p. 144; BOER, Nicolas. *A Bula “Unam Sanctam” de Bonifacio VIII sobre as Relações entre a Igreja e o Estado*. In: *Semana de Filosofia da Universidade de Brasília*. São Paulo: Loyola, p. 125-143, 1983; RIVIÈRE, Jean. *Le Problème de l’Église et de l’État : au Temps de Philippe le Bel*. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1926, p. 79-91.

¹⁹⁶ PHILLIPS, Georges. *Op. cit.*, t. III, p. 137-138.

¹⁹⁷ BOER, Nicolas. *Op. cit.*, p. 126.

porque a renda é eclesiástica)¹⁹⁸. Mas, isso não pode ser dito de forma muito simplista, visto que para cada caso havia uma defesa da sociedade, de indivíduos e instituições atacados pelo poder secular, por autoridades que haviam sido unguidas como cristãs. É muito importante que retenhamos que a bula *Unam Sanctam*: “Montou o ponto de transição da Idade Média para a Idade Moderna, ao defender os ideais e os tesouros da época passada e declarar guerra aos ideais emergentes”¹⁹⁹. De fato, nela encontramos a síntese do poder teocrático. Relevante é também que:

O poder temporal dos papas desapareceu do palco da história justamente quando os seus direitos políticos se cristalizaram na pena dos doutores. Quando a bula *Unam Sanctam* expressou as grandes realidades e os ideais da Idade Média, estes já haviam perdido a sua vitalidade²⁰⁰.

Prova disso é que as obras de Álvaro Pais, Egídio Romano (ou Giles de Roma, *De Ecclesiastica Potestate*, que serviu de inspiração à bula *Unam Sanctam*), Agostino Trionfo (*Summa de Potestate Ecclesiastica*, 1320) são todos dessa época. Mas, o mecenato real atraiu muito mais os teóricos do poder monárquico na disputa com o papado no início do século XIV (Marsílio de Pádua, Guilherme de Ockam, Lupold de Bebenbourg, Jean Quidort ou João de Paris, etc).

Bonifácio VIII não pode ser visto como um Pontífice que tenha extrapolado de sua autoridade. Isso por dois motivos: pelo o que já apresentamos, que as bulas que ele emitiu eram apenas reafirmações do que o direito canônico já estipulava (incluindo a decretal *Clericis laicos*), e porque ele foi responsável por reduzir certas liberdades do clero e o poder da Igreja. Sobre o primeiro ponto já demonstramos acima. Quanto ao segundo, podemos afirmar que para o *Liber Sextus* foram duas decretais de sua autoria que tratam dessa limitação legal da liberdade e da autoridade eclesiástica, ainda antes do conflito com o rei francês. Na primeira delas, os clérigos casados tiveram seu privilégio judicial reduzido e de ora em diante somente aqueles que tivessem contraído matrimônio com mulher virgem, devendo também usar cercilho e vestimenta sacerdotal, é que usufruíam

¹⁹⁸ *Ibid*, p. 139.

¹⁹⁹ *Ibid*, p. 139.

²⁰⁰ *Ibid*, p. 140.

da imunidade²⁰¹. Lei que foi, aliás, invocada por D. Dinis para contestar um privilégio do bispado de Lisboa²⁰². Na segunda decretal, Bonifácio VIII limita a ação dos interditos, permitindo doravante que se celebrasse missa cinco vezes ao ano em portas fechadas, que se pregasse uma vez por semana, se administrasse os sacramentos e que se concedesse um enterro cristão aos defuntos²⁰³.

O conflito com Felipe IV só terminará em 1303, quando o Apostólico é preso em seu palácio durante alguns dias, vindo a falecer pouco tempo depois, vítima das violências que sofreu. Assim é que se diz que Bonifácio VIII sairá derrotado diante do poder real francês. Mas porque, perguntamos, que pode se marcar a partir daí a queda da autoridade papal? Não havia acontecido caso semelhante até mesmo com o reformador S. Gregório VII, que teve de fugir de Roma por duas vezes?

Acreditamos que os autores assim delimitam as fases da supremacia do poder papal muito mais pelo o que virá dois anos depois, com as interferências do rei Felipe o belo na eleição de Clemente V e na transferência da sede do papado de Roma para Avinhão (na época território de Nápoles que sofria muita influência francesa, 1305-1378), e ao Grande Cisma ocasionado na Igreja em que chegou a existir até mesmo três papas (1378-1417).

Entretanto, defendemos que o período de supremacia da Igreja engloba ainda o pontificado de Bonifácio VIII, apesar de ele já não obter mais o mesmo sucesso que seus antecessores. Ele morreu pouco antes de decretar o fim dos laços de obediência a Felipe o Belo. Não sabemos o que teria acontecido realmente se tal bula tivesse sido publicada. O Papa foi preso em seu palácio por um grupo de subordinados do rei e de cardeais franceses. Um exército não teria consenso popular de atravessar a Itália para prender o Papa. Vemos que foi a ausência de unidade do clero que determinou o evento e também toda a crise que ocorrerá anos depois. O Pontífice foi libertado porque o povo de Roma se revoltou. A Igreja quase nunca podia contar com o apoio do clero francês de tendências galicanas. Este preferiria defender seus interesses particulares de favorecimento real e apoio à uma guerra entre cristãos, financiada por recursos que poderiam ir para hospitais, órfãos e viúvas dos combatentes, dos quais o Estado não se

²⁰¹ ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. I, p. 349 (c. 1. in VI^o, III, 2).

²⁰² OA, II, IV, art. XVI.

²⁰³ ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. I, p. 466 (c. 24, in VI^o, 11).

encarregaria e que até mesmo após a implantação do Estado laico, ocorrido após a Revolução Francesa, muito a contragosto fornece e orgulhando-se muito de ter abolido com as propriedades eclesiásticas, depreciando-as como retrógradas propriedades feudais.

Mas com certeza o que talvez possa marcar os inícios dos novos tempos é o grande grupo de apoiadores de Felipe o Belo. Isso denota lealdade ao rei, traço da presença de um Estado moderno em formação. Esse é um dado que pode levar a acreditarmos que uma deposição do rei francês não teria efeito e, talvez por isso, é que tenha se demorado Bonifácio VIII em aplicar tal sentença.

Ainda outros fatores precisam ser levados em conta. Não acreditamos que o pontificado de Bonifácio VIII fosse marcado apenas pela derrota. Foi no conflito com Felipe IV que ele não obteve sucesso. Derrotado seria muito mais, portanto, seus sucessores, ou melhor, a Igreja que escolheu os novos pontífices, pelo menos os dois seguintes. O rei francês obtém sucesso porque em seu reino o absolutismo estava em um processo de formação muito adiantado. Apesar de ser comum em muitos aspectos aos demais reinos europeus, ainda mantém sua particularidade. Não são as diversas monarquias européias que vão desobedecendo ao comando da Santa Sé. O que ocorreu no período foi um controle muito grande da França sobre as decisões que o Papa poderia tomar e que afetassem o reino.

O sucessor de Bonifácio VIII, Bento XI (1303-1304), restringiu o alcance da decretal *Clericis laicos*, através da decretal *Quod Olim*²⁰⁴, inserida nas *Extravagantes Comuns* séculos depois. Seus princípios fundamentais foram mantidos. A Igreja não poderia ser taxada sem a autorização apostólica e o princípio da *communis utilitas* foi preservado. Porém, as censuras de Bonifácio VIII são lançadas por Bento XI apenas sobre os indivíduos que aplicam os tributos sobre a Igreja e não sobre aqueles que pagam os impostos e os que recebem as contribuições livremente oferecidas. Medida que evidentemente livrava o insubordinado clero francês.

Clemente V (1305-1314) foi mais longe. O arcebispo de Bordeaux teria chegado a prometer o acatamento de cinco demandas de Felipe IV para que ascendesse à cadeira da Santa Sé, além de se comprometer a uma sexta que seria

²⁰⁴ c. 1, Extr. comm., III, 1.

livremente formulada pelo monarca posteriormente. Dois desses pontos teriam sido a extinção da ordem dos templários e a condenação póstuma de Bonifácio VIII como herege e a queima de seus ossos. Em nem todos os pontos teria cedido o Papa, apesar de ter se comprometido. Para contrabalançar as ameaças do rei dizem alguns historiadores que teve que ceder com respeito às acusações que os conselheiros reais impetravam à Ordem do Templo que, aliás, eram em essência as mesmas daquelas feitas a Bonifácio VIII e formuladas pelos mesmos acusadores, como Guillaume de Nogaret, responsável pela prisão de Bonifácio VIII²⁰⁵. Contudo, isso deve ser corrigido. O arcebispo de Bordeaux deve ter ficado com o apoio de Felipe IV e em troca o Pontífice deve ter prometido investigar as questões, e não simplesmente “condenar”, assim como cabe ao Sumo Pontífice atender à análise dos pleitos que os monarcas lhes enviavam tão regularmente contra o clero de seus reinos. Isso é corroborado pelas decretais feitas por Clemente V. Em todos os pontos o Papa age humildemente, declarando que em nada os decretos de seus antecessores deveriam atacar os direitos do rei da França. E nada de contraditório havia em fazer tais declarações. Segundo Georges Phillips:

La modification que Benoît XI avait apportée au chapitre “Clericis laicos” avait été encore loin de satisfaire Philippe; il fallut que Clément le déclarât abrogé avec toutes les déclarations qui s’y rapportaient²⁰⁶.

A decretal *Quoniam* foi responsável pela anulação da *Clericis laicos* em todos os pontos em que se relacionava ao rei francês. Assim diz a nova lei, inserida em 1317 na coleção autêntica das *Clementinas* e estabelecida no concílio de Viena (1311-1312), de que participou Felipe IV, pressionando pela extinção da Ordem do Templo:

Quoniam ex constitutione Bonifacii Papae VIII. praedecessoris nostri, quae incipit “Clericis laicos”, et ex declaratione seu declarationibus ex illa postmodum subsequitis nonnulla scandala, magna pericula et incommoda gravia sunt secuta, et ampliora sequi, nisi celeri remedio succurratur, praesumitur verisimiliter in futurum: nos de consilio fratrum nostrorum constitutionem, et declarationem seu declarationes praedictas,

²⁰⁵ PHILLIPS, Georges. *Op. cit.*, t. III, p. 141-143; *Crón. Rui de Pina*, p. 86-89.

²⁰⁶ PHILLIPS, Georges. *Op. cit.*, t. III, p. 143.

et quicquid ex eis secutum est vel ob eas, penitus revocamus, et eas haberi volumus pro infectis, volentes et firmiter statuentes, illud contra quoscunque laicos, exigentes seu extorquentes ab ecclesiis ecclesiasticisque personis tallias seu collectas aut exactiones quascunque, et contra dantes ad id faciendum consilium, auxilium vel favorem, nec non et circa praestandas subventiones laicis ab ecclesiarum praelatis et aliis viris ecclesiasticis, inviolabiter observari, quod super his a praedecessoribus nostris in Lateranensi et generali conciliis, quae nos sub obtestatione divini iudicii praecipimus observar districte, salubriter est provisum²⁰⁷.

Observamos, assim, que em nome da paz a Igreja cedia em não condenar de forma alguma a Felipe IV, nem mesmo em lembrar que em algum dia lhe tivessem sido feitas admoestações. E os princípios da isenção fiscal da Igreja, que só poderia ser quebrada por licença pontifícia, decretados pelo concílio de Latrão, foram preservados pela norma. Mas, não deixa de estranhar a inclusão, por Clemente V, dessa bula no direito canônico (*Clementinas*), uma vez que não aparenta utilização alguma nos meios jurídico, parecendo ser antes apenas uma declaração. Indicaria, quem sabe, uma necessidade de deixar bem esclarecido o assunto e também para fazer uma contraposição à *Clericis laicos*, que foi inserida na coleção de Bonifácio VIII (*Liber Extra*) e agradar ao monarca, deixando bem clara a importância equivalente de ambas. E, foi vontade de Clemente V, cumprida por João XXII no segundo ano de seu pontificado (1317), que sucedeu a aquele, que as resoluções do concílio de Viena fossem reunidas em um livro²⁰⁸. Tornou-se, de fato, a compilação que menor espaço temporal abrangeu, visto que o *Liber Sextus* havia sido redigido ainda em 1298.

²⁰⁷ c. 1, Clem, IV, 17. “Porque por causa da constituição do Papa Bonifácio VIII, nosso predecessor, a qual começa “Clericis laicos” e por causa da declaração ou pelas declarações, por razão dela diversos escândalos que se seguiram depois, grandes perigos e graves incômodos são seguidos, e grandes que seguem, a não ser que rapidamente com remédio seja socorrido; é predeterminado com verossimilhança para o futuro: nós, de acordo com o conselho dos nossos irmãos, a constituição e a declaração ou declarações mencionadas, e qualquer coisa que por causa disso é seguido, ou por causa dessas, revogamos internamente/com profundidade, e essas desejamos ser considerado como incompletas, [ao mesmo tempo] desejando e firmemente estatuinto, aquilo contra quaisquer laicos, que exigem ou extorquem das igrejas e pessoas eclesiásticas talhas ou coletas bem como quaisquer exações, e pagando contrariamente para isso deve ser feito conselho, auxílio ou favor/apoio, também com respeito às subvenções que devem ser prestadas aos laicos pelas igrejas pelos prelados e pelos outros homens eclesiásticos, inviolavelmente é observado, que sobre isso pelos nossos predecessores no concílio geral de Latrão, o qual nós sob súplica de juízo divino ordenamos observar estritamente, salutarmente é provido”.

²⁰⁸ Demonstrado pela bula de publicação das *Clementinas* no próêmio da obra: *Haec sane felicitis recordationis Clemens Papa V. praedecessor noster prudenter attendens [...]*.

Felipe IV foi capaz também de fazer com que Clemente V desconsiderasse ou destruísse todas as bulas que dissessem respeito ao monarca, ainda que elas fossem conservadas na França, nas sedes catedrais para onde foram enviadas. Assim, todas as decretais de Bonifácio VIII que não foram inseridas no *Liber Sextus* e que fossem contra o interesse de Felipe IV foram declaradas sem valor. As duas únicas exceções foram a bula *Rem non novam* e a *Unam Sanctam*, porque revelavam verdadeiros dogmas da Igreja²⁰⁹. Porém, como Felipe o belo se sentia lesado em sua soberania pelo poder papal proclamado nesses documentos, Clemente V redige uma nova decretal, chamada *Meruit*²¹⁰ durante o concílio de Viena (que não foi incluída em sua compilação autêntica, somente nas *Extravagantes Comuns*, séculos depois). Ali se diz que o rei da França, seus súditos, e até mesmo a igreja local, não são sujeitos ao Papa da forma como a *Unam Sanctam* teria se referido. O novo documento evitava que qualquer prejuízo afetasse essas instituições²¹¹. É revelador o que conclui Georges Phillips, que diz que a bula *Unam Sanctam* não estabelece relação alguma com a França e se ela tivesse colocado o reino sob a dependência da Igreja Romana ela teria posto ao mesmo tempo todos os outros Estados da Cristandade. E, foi somente Felipe o belo que concluiu dessa maneira. Logo:

*Ainsi donc le chapitre “Meruit” laisse subsister cette bulle dans tout sa teneur, et aboutit uniquement à l’épurer de la fausse signification qu’en France on y avait introduite si gratuitement*²¹².

Seria uma bula que não afetaria em nada o conteúdo da *Unam Sanctam*, porque retira desse documento declarações que nunca foram ditas. Se os conselheiros do monarca sabiam disso, porque é que se desejou tanto o pronunciamento da *Meruit*? Talvez para que não ficassem dúvidas quanto à integridade cristã de Felipe IV, já que ele não temia nenhuma ameaça de sanção temporal do Papa.

Assim, o poder absolutista do monarca francês parece mais do que nunca despontar nos horizontes, bem como as liberdades da igreja galicana, a qual, se

²⁰⁹ PHILLIPS, Georges. *Op. cit.*, t. III, p. 143.

²¹⁰ c. 2, Extr. comm., V, 7.

²¹¹ PHILLIPS, Georges. *Op. cit.*, t. III, p. 143-144.

²¹² *Ibid*, t. III, p. 145.

não vai se separar da Santa Sé como a anglicana, vai humilhar o papado até que os revoltosos de 1789 o acusem de se ingerir nos negócios de Estado, quando era o inverso o que ocorria, seja pelo desrespeito à autoridade pontifícia (até mesmo e principalmente espiritual), seja pela formação de uma igreja ligada ao monarca que colaborava nas guerras entre os cristãos no período absolutista. Tese essa adotada pelos movimentos francófilos que derrubaram a monarquia no Brasil e em Portugal. Tamanha era a ingerência do poder absolutista nos negócios espirituais que não é errado afirmar que com a limitação dos poderes dos reis ou sua extinção a Igreja se libertou e a autoridade pontifícia foi ampliada, nesse aspecto, no século XIX.

É muito esclarecedor da manutenção da potência teocrática da Igreja nesse período pós-Bonifácio VIII, da qual podemos fazer inferências para Portugal e toda a Cristandade, o fato de que seus sucessores (ao menos aqueles que dizem respeito ao reinado de D. Dinis: Clemente V e João XXII) continuaram com as disputas, utilizando-se de todo seu poder, com o Sacro Império Romano-Germânico que vinham desde o início da Reforma Gregoriana e da Querela das Investiduras. E ainda a Igreja preservava a sua superioridade com relação aos imperadores alemães. Mas, ocorria que, no período de Clemente V, essa superioridade vinha ao encontro dos interesses do rei da França Felipe IV. Seguimos mais uma vez as informações prestadas por Georges Phillips²¹³ que pergunta: como pode o poder papal ter se enfraquecido se Clemente V – na decretal *Pastoralis*²¹⁴, promulgada no concílio de Viena (1311-1313) – coloca o poder papal acima do imperador? E a luta que houve entre o imperador Henrique II (ou VII, 1308-1313) e Clemente V? Tudo começou quando Henrique VII tentou restabelecer sua autoridade sobre a Itália, exigindo a obediência do rei Roberto de Nápoles, mas que era vassalo da Sé de Avinhão. Seguindo um pedido de Felipe IV, Clemente V proíbe, sob pena de excomunhão, a guerra movida pelo imperador ao rei de Nápoles. Henrique VII ataca o Papa publicando as constituições *Quomodo in laese maiestatis*, inseridas como extravagantes no *Corpus Iuris Civilis* e condena o rei Roberto como ‘rebelde, traidor, inimigo do império, culpado do crime de lesa-majestade’ à perder a vida pela espada e ao confisco de todos seus bens e jurisdições. Em vista disso:

²¹³ *Ibid*, t. III, p. 145-159.

²¹⁴ c. 2, Clem., II, 11.

[...] *Philippe IV prouva que, lorsque son intérêt le demandait, il savait reconnaître toute l'étendue de la puissance pontificale. Il pria le pape d'annuler sans délai l'inique décision de l'empereur, et Clément s'empessa de obtempérer a cette demande, en sommant Henri d'avoir a révoquer son arrêt [...]*²¹⁵.

Clemente V exigiu na decretal *Pastoralis* a revogação de suas leis invocando a superioridade do poder pontifical sobre o poder imperial e os poderes que Jesus Cristo havia transferido a S. Pedro. O conflito termina quando Henrique VII morreu em sua preparação para marchar sobre Nápoles e o Papa estava prestes a lhe aplicar a pena de excomunhão²¹⁶.

A mesma defesa do poder papal sobre o imperial é feita pelo sucessor de Clemente V, João XXII (1316-1334). Dessa vez não foi com a pressão de Felipe IV desejando barrar o avanço alemão. Na decretal *Si fratrum*²¹⁷, de 1317, João XXII condena as pretensões dos príncipes alemães que se apresentavam como vicários imperiais durante a vacância do império. De fato, o direito canônico colocava a regência do império sob controle do Apostólico. A decretal *Si fratrum* condena todos os vicariatos usurpados com a ameaça do interdito, considerando-os atentatórios aos direitos da Santa Sé e anulou todos os juramentos tomados até ali, porque a fidelidade jurada não poderia ser um laço de iniquidade. O trono vacante deveria ficar sob controle da Santa Sé. E, na luta entre dois imperadores eleitos, Luis II (ou IV) da Baviera (rei dos romanos:1314, imperador do Sacro- Império Romano-Germânico: 1328-1347), e Frederico III da Germânia (co-regente: 1314-1326), o Papa excomunga Luis da Baviera por pretender dominar a Itália e declara que ele não poderia ser eleito rei dos romanos sem a permissão papal²¹⁸. João XXII declara o império vacante e nomeia o rei Roberto de Nápoles como vicário para a Itália. Diante da situação Frederico pactua com Luis da Baviera para reinarem conjuntamente e o Papa convida os príncipes alemães a procederem a uma nova eleição. Luis IV da Baviera vence seu oponente em 1322 e o Papa o excomunga e o depõe em 1324. Em 1328 o imperador declara o Papa deposto e se faz coroar por um anti-papa, porém toda a Cristandade permanece fiel ao Sumo Pontífice. Segue-se a morte de João XXII, sendo que a questão não é

²¹⁵ PHILLIPS, Georges. *Op. cit.*, t. III, p. 158.

²¹⁶ *Ibid*, t. III, p. 158.

²¹⁷ c. 1, Extr. Ioh. 5.

²¹⁸ PHILLIPS, Georges. *Op. cit.*, t. III, p. 159-160.

resolvida nem no pontificado seguinte, de Bento XII (1335-1342). Esse seria, contudo, o último conflito do papado com o império²¹⁹.

Concluimos da narração desses eventos que houve um período de supremacia muito forte da França sobre a Santa Sé durante o reinado de Felipe IV, demonstrador do absolutismo que despontava. Mas, não era um absolutismo nacional, porque as intenções desse monarca diziam respeito a toda a Cristandade, na derrubada do Pontífice, na forte influência ou determinação nas questões dos templários (que estudaremos adiante), na beligerância entre Roma e a Alemanha e outras decisões do concílio de Viena, as quais Felipe IV influenciou determinadamente. Porém, para o período restante de D. Dinis, a teocracia continuou com seu vigor nos conflitos com o império ainda que, porventura reduzido.

Não podemos responder agora a questão posta no título deste item. A verificação da supremacia da Santa Sé em Portugal depende da análise das relações entre Portugal e Roma. Nas próximas seções perceberemos que o enfraquecimento do poder papal caminhava muitíssimo lentamente nesse período no reino de Portugal, tendo em vista a devoção do rei cristão D. Dinis. A preocupação desse monarca é com relação aos senhores eclesiásticos e, ainda que dependesse do Papa para resolver várias questões, ele nunca deixará de acatar as suas determinações, negando peremptoriamente.

Se houve intransigência, que levou o Papa a alterar a aplicação do direito canônico, isso não ocorreu no período que corresponde ao pontificado de Bonifácio VIII e posterior a ele até 1325. Nessa fase, D. Dinis se comportou exemplarmente como um fiel cristão, sem deixar de defender seus interesses, mas deixando sempre a palavra final ao Papa. Claro, isso não quer dizer que não tenha violado a liberdade do clero português. Para o monarca, os bispos que ele atacava não estavam representando dignamente a santidade da Igreja. Se ele se sentia incomodado por alguma decisão episcopal ele tomava providências administrativas, mas também recorria à Santa Sé, como veremos no segundo capítulo. Paradoxalmente, se podemos suspeitar de alguma intransigência da Coroa portuguesa no período dionisino, devemos analisar a década de oitenta do século XIII. Logo, em um período anterior a Bonifácio VIII, correspondendo aos

²¹⁹ PACAULT, Marcel. *Op. cit.*, p. 198-199.

efêmeros pontificados de Nicolau III (1277-1280), Martinho IV (1281-1285), Honório IV (1285-1287), Nicolau IV (1288-1292). Trata-se da defesa real de leis e costumes do reino frente ao amparo dos papas ao direito canônico, se concretizando em 1289 em uma concordata com a Santa Sé que prefigura os acordos feitos entre esta e as monarquias absolutistas e também com os Estados republicanos das idades moderna e contemporânea. Em três das queixas dessa concordata Nicolau IV é obrigado a aceitar a infração dos mesmos princípios canônicos que são o fundamento da decretal *Clericis laicos* de Bonifácio VIII. E isso porque o direito canônico não pôde ir contra um costume da Hespanha (e, logo, de Portugal). Demonstraremos que em 1289 D. Dinis impõe a força de um costume senhorial em artigos que não estão incluídos nem sequer entre os controversos. Significou um consentimento da Santa Sé a uma violação canônica. Sobre o conteúdo das concordatas nos deteremos, porém, somente no capítulo II²²⁰. No item seguinte nos ocuparemos dos reveses políticos para o estabelecimento da concordata de 1289, a única dos três acordos celebrados com os prelados que foi submetido à aprovação papal, porventura porque a primeira serviu de fundamento e de guia para aquelas que a sucederam.

2. 3 As Vicissitudes Políticas com Roma que Levaram ao Firmamento da Concordata de 1289

2.3.1 Antecedentes no Reinado de D. Afonso III

Como sabemos, D. Afonso III (1245-1279) ascendeu ao trono português porque o Papa Inocêncio IV depôs o irmão daquele no concílio de Lyon (1245) ao mesmo tempo em que nomeava D. Afonso como o novo rei português. D. Sancho II (1223-1245) foi deposto porque não aplicava a justiça, não protegia seus súditos e os clérigos das violências que agitavam enormemente a sociedade.

²²⁰ Ver o item do próximo capítulo “A *communis utilitas*: uma violação relativa da liberdade eclesiástica”. Trata-se de nosso ensaio sobre as queixas apresentadas nos artigos IX, XI e XII de 1289 (dos quarenta) e o VI de 1309, em confronto com as transformações dos princípios jurídicos no direito canônico, as *Siete Partidas* pró-monarquia (nesse caso) utilizadas por D. Dinis somente em 1309, o direito romano e a versão ocultadora do princípio canônico da *communis utilitas* por D. Egas na sua *Summa*.

Essa crise social havia sido causada por um acelerado crescimento demográfico nos séculos XI e XII que gerou uma multiplicação dos herdeiros e o empobrecimento das famílias. Como meio de evitar o exagerado fracionamento das propriedades, a nobreza começa a fazer uso do sistema de sucessão agnática ou linhagística, que permite apenas os primogênitos como herdeiros. É a ausência de meios através dos quais possam ascender socialmente que faz com que os secundogênitos rejeitados causem distúrbios sociais em busca de riquezas. Um dos alvos acabam sendo as propriedades da Igreja, cuja defesa D. Sancho II não realizou²²¹.

Tendo em vista isso, para evitar novas decepções com o novo monarca português, o Papa obriga D. Afonso III, antes de sua entronização, ao *Juramento de Paris*²²². Nesse documento, o futuro soberano se compromete a cumprir tudo aquilo que seu irmão não havia feito e que foram causa de sua deposição. Assim sendo, obriga-se a fazer justiça no reino e a combater a anarquia que então imperava, prejudicando todos os seus súditos e notadamente os clérigos. De acordo com Maria Alegria Fernandes Marques, os quatorze artigos que formam esse documento “dizem respeito maioritária e essencialmente ao estado eclesiástico, aos seus anseios e pretensões”²²³.

Contudo, para combater a crise social, D. Afonso III vai tentar um processo de centralização política que entrará em atrito com as prerrogativas jurisdicionais dos bispos portugueses. Em 1268 esses prelados apresentam pessoalmente em Roma, na qual ficam como refugiados políticos na corte do Papa Clemente IV (1265-1268), quarenta e três artigos que tratavam das infrações cometidas no foro eclesiástico pelo monarca português²²⁴. Os pleitos movidos pelos bispos na Sé romana nunca chegarão ao fim em seu reinado. Esquivando-se sempre e usando de muitas artimanhas, D. Afonso III vai conseguir atrasar a demora da reparação dos danos causados até sua morte. Ainda em 1272, no pontificado seguinte, de Gregório X (1271-1276), quando já tinham morrido três dos cinco prelados que para lá se dirigiram, faz o clero português novas queixas.

²²¹ FERNANDES, Fátima Regina. *Comentários à Legislação Medieval Portuguesa de Afonso III*. Curitiba: Juruá, 2000, p. 23-29.

²²² Este documento foi descrito por Herculano em sua obra (*História de Portugal*. Lisboa: Casa da Viuva Bertrand e Filhos, 1864, t. II, p. 403-405). António Caetano do Amaral (*op. cit.*, na nota a da p. 108, v. V) também o traduziu na íntegra praticamente.

²²³ MARQUES, Maria Alegria Fernandes. *Op. cit.*, p. 180.

²²⁴ HERCULANO, Alexandre. *Op. cit.*, Tavares Cardoso e Irmão, 1903, t. III, p. 98 (essas queixas foram depois apresentada pelo Papa na bula *Qui salute* de 1268).

As ameaças de interdito, excomunhão e absolvição do juramento dos vassallos fazem com que o rei se preocupe com a questão, visto que tenta de todas as formas se aproveitar da constante troca de papas e de tentar mudar os artigos do acordo.

A situação era tão prejudicial aos clérigos que em 1275 o Papa Gregório X expediu a bula *De regno Portugaliae*²²⁵ que era um ultimato a D. Afonso III. Este tinha três meses, ou se viesse a morrer, seu sucessor teria um ano para reparar os danos causados aos prelados. Se não cumprisse seriam aplicadas as penas canônicas usuais: o interdito local, a excomunhão, o interdito geral para todo o reino e, finalmente, a quebra do juramento de fidelidade de seus súditos e a deposição do rei. D. Afonso III descumprir os mandados da bula, o que acarreta sua excomunhão e o interdito sobre todo o reino cinco meses depois. Um ano após isso o rei adoece gravemente e vinte dias antes de falecer promete em seu leito de morte, para não morrer excomungado, com a aprovação do infante herdeiro, D. Dinis, reparar os danos que tenha causado a Igreja.

Os artigos apresentados contra D. Afonso III contêm, em sua grande maioria, segundo José Mattoso²²⁶, as mesmas queixas que serão apresentadas diante de seu filho D. Dinis na concordata de 1289. A soma dos 43 pleitos apresentados a Clemente V em 1268 e aqueles defendidos perante Gregório X serão, assim, quase os mesmo que estudaremos no próximo capítulo. Apesar de não terem origem no governo de D. Dinis, a forma como este responde às queixas demonstram sua disposição ou não em repará-las. E, em confronto com as concordatas seguintes de 1292 e 1309, sabemos se o filho de D. Afonso III cumpriu ou não com suas promessas, demonstrando, portanto, uma permanência ou não nas infrações cometidas às liberdades eclesiásticas.

Alexandre Herculano inseriu essas demandas em sua obra e, nelas, podemos perceber, como as queixas que seriam apresentadas a D. Dinis vinham de tão longa data²²⁷. Percebemos leis anteriores a 1268 que teriam sido o motivo das grandes reclamações feitas ao rei. Exemplo disso é um decreto que D. Dinis

²²⁵ Bula essa descrita por Garcia y Garcia (*Estudios sobre la Canonística.*, p. 223). Utilizamos aqui a cronologia das concordatas de D. Dinis presente nessa obra (p. 223-228) e no LLP, p. 332-340.

²²⁶ MATTOSO, Jose. *Identificação de um país*, v. II, p. 157-159.

²²⁷ HERCULANO, Alexandre. *Op. cit.*, t. III, p. 98. As 43 queixas apresentadas a Clemente V estão nas páginas 101 a 108. E, aquelas depois acrescentadas no pontificado de Gregório X em 1272 (mais 8) estão nas páginas 127 a 129. Em Maria Alegria Fernandes Marques (*Op. cit.*, p. 182) também há uma descrição desses artigos.

vai retomar em seu reinado, como a lei de abril de 1265 que tentava impedir a venda ilegal de terras do patrimônio real à Igreja por particulares. Outro fato que desagradou a Igreja e que ocorreu tanto no reinado de D. Afonso III quanto no período de D. Dinis (e nesse mais ainda) foram as inquirições²²⁸. Estas, como vimos, eram investigações efetuadas por funcionários reais, sobre a legalidade das isenções fiscais que muitos proprietários no reino forjavam. Identificando laicos e clérigos que usurpavam a jurisdição real, os funcionários tinham a obrigação de proceder à correção, de acordo com o mandado real. Tudo leva a crer que essas correções acabavam sendo entendidas pelo clero como confisco de propriedades eclesiásticas e, assim, consideradas como infração ao direito canônico.

2.3.2 A Concordata de 1289 – Os Quarenta Artigos e os Onze feitos em Separado

A intermediação do Papa foi um fator fundamental para determinar a aceitação desses artigos que os prelados apresentavam. A demora de dez anos para se fazer um acordo desde que D. Dinis sobe ao trono - e de treze desde que D. Afonso III foi excomungado - teria se devido à falta de acerto entre as partes e a freqüente troca de papas²²⁹. De fato, só no ano de 1276, três pontífices foram escolhidos pelo conclave. Essa poderia ter sido a explicação de porque D. Afonso III não sofreu uma punição mais severa, que sucede a excomunhão. Houve uma freqüência muito grande de sucessões apostólicas que só vieram a favorecer - como sempre nas disputas entre Estado medieval e Igreja - as pretensões do poder temporal. Contudo, acreditamos que essa sentença poderia ser aplicada por Nicolau III que permaneceu três anos na Santa Sé (1277-1280)²³⁰. Da mesma

²²⁸ GARCIA Y GARCIA, Antonio. *Estudios sobre la Canonística Portuguesa Medieval*, p. 222.

²²⁹ Após Gregório X (1271-1276), foram papas no reinado de D. Afonso III: Inocêncio V (1276), Adriano V (1276), João XXI (1276-1277), Nicolau III (1277-1280). E, no período de D. Dinis: Nicolau III (1277-1280), Martinho IV (1281-1285), Honório IV (1285-1287), Nicolau IV (1288-1292).

²³⁰ Temos ainda o Papa João XXI (set. 1276-maio 1277) que era português e foi arcebispo de Braga de 1272 a 1274. Viveu e foi peça chave nesse período de infrações de D. Afonso III às liberdades da Igreja. Se não tivesse morrido tão prematuramente, vitimado por um acidente, o desenrolar do conflito poderia ter sido outro. Segundo Herculano, em seu curto pontificado ainda deu tempo, todavia, de enviar um núncio apostólico que se encarregou da aplicação das

forma, D. Dinis poderia ter sido punido pela demora em cumprir as determinações canônicas por Martinho IV, que foi Papa por quatro anos (1281-1285). Fato é que Nicolau IV, em apenas um ano após subir ao sólio (15 fev. 1288 a 4 abr. 1292), conseguiu realizar a concordata de 1289.

Sendo assim, essa troca freqüente de papas precisa ser relativizada, ainda mais que o arcebispo de Braga e os bispos de Coimbra, de Silves e de Lamego ficaram durante muitos anos em Roma pressionando diretamente os pontífices que por ali passavam. Não esperamos, por ventura, que tivesse havido uma punição mais severa, uma vez que estar o reino todo sob interdito eclesiástico já seria uma pena muito dura. Os defuntos sem serem sepultados com as costumeiras cerimônias religiosas e a ausência das demais tarefas executadas pela clerezia por treze anos já seria uma punição muito extrema. Se D. Afonso III não foi deposto poderia ter sido apenas porque a Santa Sé estava sendo apenas mais diplomática e também porque tendo em vista a iminente morte de um rei doente, esperava um novo contexto sob D. Dinis.

Mas, mesmo assim, por dez anos Roma e os prelados tiveram paciência? Com esse longo período, descumpria-se em muito o prazo estabelecido de apenas um ano para D. Dinis. Era como se a Igreja houvesse perdido a força completamente nesse período, muito diferente do que havia ocorrido na crise política de 1245, em que apenas quatro meses após a ameaça feita por Inocêncio IV a D. Sancho II, este já estava deposto.

Se a sucessão constante de papas não pode ser explicação suficiente e, talvez, nem seja razão alguma, as causas só poderiam estar na controvérsia dos artigos e na diplomacia de D. Dinis, que sempre enviava embaixadores a Roma, demonstrando seu lado na disputa com o clero português e também a sua boa vontade em que tudo se resolvesse logo, ainda que tenha temorado tanto. Vejamos

penas alertadas por Gregório X Estas foram o interdito geral, a excomunhão e, talvez a quebra dos vínculos de vassalagem. Essa última sentença não é relatada pelos demais autores, os quais apenas referem a excomunhão. O autor diz que o prazo para a última pena já havia expirado e que, em uma audiência com D. Afonso III, dois meses após a morte de João XXI, o legado do Papa, frei Nicolau, disse que João XXI o ordenou cumprir todas as providências de seus antecessores, sendo que o interdito já havia sido lançado por ele. Após isso não subsistem documentos, mas Herculano encontra vestígios de lutas civis em 1277, o qual diz ser de grupos que derrotados na época de D. Sancho II queriam agora revanche. Essa seria a prova da aplicação da sentença da quebra do juramento de vassalagem. No entanto, afirma que foram com muito pouco efeito, porque faltava um Papa com a energia de Inocêncio IV. (HERCULANO, Alexandre. *Op. cit.*, t. III, p. 143-150).

o desenrolar dos acontecimentos para que possamos entender melhor tanta demora.

D. Dinis começou a tratar das negociações da reparação à Igreja lesada em seus direitos somente a partir do pontificado do Papa Martinho IV (1281-1285)²³¹. Não sabemos exatamente em que ano, mas foi a partir de 1281, três anos após o início do seu governo. As respostas dada pelo rei com o conselho das cortes do reino não agradaram a Martinho IV, apesar de terem sido aceitas pelos prelados do reino. Em bula de Nicolau IV (1277-1280), feita após a realização da concordata de 1289, este narra os reveses que levaram finalmente a um acordo nessa data e nela lemos que, no pontificado de Martinho IV, após o acordo estar já firmado pelos prelados e o rei:

Depoys o dicto arcebispo e prelados e o dauandicto Rey dom Donis pediram ao dito Papa Martinho que confirmasse esta possiçom que fora trauctada antre elles e que a confirmasse en tal guisa que durasse pera todo o senpre. Entom esse papa Martinho examinou as dauandictas respostas e porque achou algũas delas como quer que fossem compridauijs a dereito empoeram (?) uoltas com muytas cauilações. e feze as tornar a forma de dereito e talhou as cauilações por tal que as podesse confirmar com bõa consciencia sse peruentura esto lhe fosse pedido. Outras achou tam sem dereito e tam minguidas que as nom podia confirmar com bõa consciencia²³².

Além de percebermos a necessidade da confirmação papal, vemos que o parecer do Pontífice não é favorável a um acordo. O que desagradou a Martinho IV foi a forma capciosa das respostas fornecidas por D. Dinis e das infrações evidentes ao direito canônico. Como veremos ao estudarmos as concordatas, principalmente nas respostas que o rei afirma nos onze artigos – que devem ser justamente estes de que Martinho IV reclama e que Nicolau IV vai acabar aceitando – o rei muitas vezes se utiliza de uma linguagem de que faz entender à primeira vista que está prometendo reparar os danos ao clero, mas que na verdade está apenas afirmando uma pequena exceção em detrimento da causa principal. Foi por isso, acreditamos, que o Papa Martinho IV acusa o rei de usar de cavilações.

²³¹ LLP, p. 333.

²³² LLP, p. 334.

Martinho IV nomeia como seus legados o deão e o arcediogo de Ledesma salamantinense do reino vizinho com o encargo de apresentarem os artigos *assy como os el* (Martinho IV) *corregeu* a D. Dinis²³³, uma vez que os prelados queixantes estavam em Roma. No ínterim, contudo, morre Martinho IV e, alegando que a missão havia se expirado com a morte do Papa, recusa-se D. Dinis a acatá-los. Isso, com certeza, deve ter sido aconselhado pelos colaboradores de do rei para que ele “contasse com a sorte” de que o sucessor de Martinho IV fosse mais tolerante e não impusesse artigos corrigidos de acordo com os princípios canônicos. Gama Barros, citando as cortes de 1285, nos diz que o soberano se baseou no pretexto de que seriam as cortes que o não permitiam a aceitação dos artigos. Aconselhavam-no que se os aceitasse:

“a coroa de Portugal, enquanto os outros reis e principes eram livres, ficaria ligada por tal maneira que nem uma hora poderia viver sem escrupulos de consciencia, e soffreriam gravissimo prejuizo e offensa os direitos da mesma coroa e os privilegios dos nobres e concelhos”²³⁴.

Nicolau IV complementa a descrição da justificativa que teria sido dada para a não aceitação total dos artigos:

*Entom o dicto Rey dom Denis disse que era muy agrauado en algũus dos dauandictos Artigoos os quaes lhes foram mostrados pelos Dayam e pelo arcidiagoo segundo o mandado do papa e specialmente em na dureza das penas das Semtenças e sobre estes agrauamentos Rogou a egreia de Roma que lhj prouesse en tempo do papa Onorio iiijº nosso antecessor e enuyou sobre esto a eygreia de Roma Martim perez chantre de Euora e Steuam lourenço seus clérigos*²³⁵.

Parece que seria de ficar preso às ameaças de castigos canônicos que mais se sentia descontente D. Dinis. Não deixa de parecer estranho, uma vez que o reino todo já estava sob interdito e D. Dinis à beira de uma excomunhão sem demonstrar muita pressa. Como logo veremos, no entanto, os fatos que se desenrolam no pontificado seguinte aos de Martinho IV e de Honório IV

²³³ LLP, p. 334.

²³⁴ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 265.

²³⁵ LLP, p. 335.

confirmam que realmente seria o receio das sentenças de excomunhão que temia o rei.

Os eventos do pontificado de Honório IV (1285-1287) não foram suficientes para pôr fim à disputa. A bula de Nicolau IV, ao continuar o relato dos eventos, diz que o Pontífice encarregou três cardeais italianos de analisarem o caso, o que indica que os artigos corrigidos por Martinho IV não foram impostos a D. Dinis sem uma outra verificação do seu conteúdo. Mas, isso se deve, com certeza, à ação dos procuradores de D. Dinis que foram reclamar em Roma da atitude do Pontífice anterior²³⁶. (Entre os quais, paradoxalmente, estava o responsável pela concordata de 1309, João Martins de Soalhães, cônego de Coimbra, futuro bispo de Lisboa e arcebispo de Braga). Tendo morrido Honório IV em apenas dois anos de pontificado, os procuradores de D. Dinis pedem ao seu sucessor, Nicolau IV (1288-1292), que retire os *agrauamentos* que havia posto Martinho IV nas respostas de D. Dinis às queixas dos bispos. Não podemos dizer que Nicolau IV apenas cedeu aos *rogos* de D. Dinis porque também tinha percebido o estado em que estava a população portuguesa a qual estava sem ser administrados os sacramentos por quase uma década. Tudo isso, causado pela não aceitação dos artigos e respostas por Martinho IV que foram estabelecidos originalmente entre D. Dinis e os prelados. Também, os procuradores do monarca devem ter fornecido informações extras ao novo Pontífice. Para implorarem ou imporem (eram sujeitos ao Papa) alguma coisa é que não deveria constituir tal embaixada.

Na verdade, o envio de dois procuradores - membros de catedrais cujos bispos pleiteavam na cúria - a Roma demonstra a boa vontade do monarca e seu temor perante a Igreja. E esse é um dado que não deve ser negligenciado.

Nicolau IV, o autor da bula na qual nos baseamos, sucessor de Martinho IV e Honório IV, querendo acabar de vez com a discórdia aplicou um plano para resolver tudo pacificamente. Nomeou o arcebispo de Braga e os bispos de Coimbra, Silves e Lamego que estavam na corte de Roma como representantes dos demais prelados portugueses nas negociações diretas dos artigos com o monarca.

²³⁶ LLP, p. 335.

Os quarenta artigos foram confirmados pelo Pontífice nessa mesma bula em que narra os acontecimentos anteriores e em que também ameaça o rei e seus sucessores com as penas que lhes poderiam advir em caso de não cumprimento dos artigos. Tendo infringido algum dos itens firmados, o bispo do local onde ocorresse a infração, com conselho e autorização do arcebispo de Braga ou com o conselho e autorização de dois bispos do reino, poderia advertir o rei. Passados dois meses, se o soberano não corrigisse seus atos, a capela do rei ficaria em interdito. Depois de mais dois meses, se o rei perseverasse no erro, após nova admoestação, todo lugar onde ele fosse deveria cair em interdito. E, se depois de quatro meses, após nova advertência, se o soberano persistisse, deveria ser excomungado. E, coisa pior poderia temer o rei se ainda assim não reparasse seus erros:

E se peruentura cousa que deus non mande algũu Rey de Portugal en tal maneira amoestando desprezar as dictas coussas penas podera temer que non tam soamente a eygreia de Roma yra contra ele poendo geeral antedicto em todo o dicto Reyno. e em toda ssa terra. Mays ainda yra contra elle aabsoluendo os vassalos da menagem e do Juramento que lhj som tiudos de guardar e yra contra ele que lhj porra antredicto que non possa hussar do padroado. que ha em nas eigreias desse Reyno. esto fara a eygreia de Roma segundo a natura do facta e segundo como uyr que lhj seera mester. E por esto que aqui fazemos non tolhemos aos prelados poder que non ussen liuremente assy como o dereito manda do seu poder e do seu ofizio en aquelas cousas que non som contheudas. en esta composiçom²³⁷.

Pode-se entender o receio do rei com relação às ameaças papais, visto que seu tio D. Sancho II havia sido deposto por sentença semelhante e a memória deveria estar ainda viva no reino e na mente do monarca, porque foi graças a isso que seu pai obteve a coroa da Santa Sé e era devido a esse fato que D. Dinis ora reinava. A possibilidade de que o irmão de D. Dinis, D. Afonso, lhe tomasse o poder deveria lhe preocupar. Ainda mais que justamente nesse período havia estourado um conflito entre D. Dinis e seu irmão, porque este se negava a lhe prestar obediência²³⁸. É com relação a essa ameaça vinda de Roma que temia D.

²³⁷ LLP, p. 338.

²³⁸ *Crón. 1419*, p. 97-100. Sobre esse conflito, suas causas e demais relações com a Igreja ou com o direito canônico, continuamos a analisar nas seções do capítulo II: “As Legitimações: a *despençaçom* papal e a *despençaçom* régia” e “O Direito de Padroado”.

Dinis e não dos prelados de seu reino. Os bispos é que temiam o rei e não o inverso. Somente o poder papal poderia sobrelevar a autoridade monárquica. A segunda parte da ameaça, porém, nunca chegou a ser cumprida por nenhum bispo. Estes preferirão os acordos, as novas concordatas que se realizarão sem a confirmação pontifícia, que seria a forma de os bispos *admoestarem* o rei.

No mesmo ano de 1289 onze artigos são celebrados em separado. E por quê? Responde Nicolau IV:

[...] *porque eram caros e sobre estes non foy posta pena. e ouuerom os bispos que presentes. forom / pera fazerem aueença na Corte poder do papa. pera poderem compoer sobre todos os artigos en nome seu e de todos os outros prelados que presentes non eram*²³⁹.

Está aí confirmado o motivo da recusa de se aceitar todas as demandas dos bispos. Esses onze artigos foram feitos separadamente porque neles o rei não demonstra uma aceitação total dos pleitos que são movidos à Coroa portuguesa. Eles estão apartados – e aprovados da mesma forma pelo Pontífice²⁴⁰, mas sem as ameaças canônicas - para que finalmente se chegasse a um acordo que não prejudicasse a obrigação do acatamento das queixas principais ao menos. Se fossem incluídos com as demais quarenta demandas não poderia D. Dinis se comprometer a aceitar os artigos.

O rei tinha reclamado das duras sentenças que o ameaçavam em caso de descumprimento. Dito assim, poderia parecer que o monarca não estava interessado em obedecer aos artigos ainda antes de serem entabulados. Esses onze artigos do conjunto da concordata envolviam exceções nas respostas que o rei dava aos prelados. Exceções estas que eram muito polêmicas e dependiam muito da interpretação que se dava em cada caso específico. Se os prelados ficassem resguardados pelas poderosas ameaças papais, a forma como os artigos fossem

²³⁹ LLP, p. 363. *Compoer*: fazer acordo (Conforme *Dicionário de Verbos do Português Medieval*. In: <http://cipm.fesh.unl.pt/verbos/listaverbos.jsp>).

²⁴⁰ Em carta enviada em 1334 ao rei D. Afonso IV, o Papa João XXII (1316-1334) relembra esse rei que os onze artigos, feitos em separado com D. Dinis em 1289, foram ratificados, aceitos e aprovados por Nicolau IV: *Nos itaque dictam compositionem et omnia et singula quae cum archiepiscopo et episcopis per eosdem procuratores nostros acta sunt nostro nomine in premissis rratificamus et acceptamus et aprobamus ex certa scientia tanquam nomine nostro acta [...]* (LLP, p. 393).

interpretados poderia representar um grande risco. Era desses onze artigos que o rei reclamava mais, por isso foram retiradas suas proteções canônicas.

Não somente as ameaças papais, mas o conteúdo dos artigos também foi motivo de não aceitação da concordata que se tentava estabelecer. Quando, no capítulo seguinte, verificarmos esse conteúdo, perceberemos que o direito canônico teve que ceder aos costumes do reino em vários casos. Os prelados, residentes em Portugal e familiarizados com muitos dos costumes²⁴¹ dali não colocaram entraves ao que não entendiam como afrontas graves ao direito da Igreja. De fato, é provável que os costumes fossem anteriores às normas canônicas e nunca tenham sido muito questionados em Portugal, sendo lembrados apenas para aumentar as queixas ao monarca.. As exceções de cada local do reino às leis canônicas os prelados já deveriam conhecer. O que eles queriam era que o rei reconhecesse e se obrigasse a cumprir essa leis *assim como eram antes*. Só pode ser por isso que eles ainda em 1284 já haviam estabelecido um acordo com D. Dinis. O Papa Martinho IV, contudo, não conhecia esses costumes e, por isso, não quis aceitar a primeira concordata. Deve ter sido o reconhecimento dessas disparidades entre o direito consuetudinário e o direito canônico que fez com que o sucessor de Martinho IV e de Honório IV, Nicolau IV, concedesse liberdade para que os prelados estabelecessem os onze artigos vistos pelo Papa anterior como *sem direito e tam minguadas*.

Quem ganha ao final de contas essa disputa que perdurou tantos anos? Esses últimos dois trechos da bula papal podem nos levar à conclusões contraditórias. O primeiro trecho revela a subordinação do poder real à autoridade da Santa Sé em época de D. Dinis. Como bem sabemos, isso era normal e não devemos estranhar. Mas, com relação à segunda passagem da bula, com respeito à própria segunda parte da concordata de 1289, os onze artigos que foram feitos separados e sem as ameaças de excomunhão e deposição? Será que as prerrogativas eclesiásticas sobre as quais os prelados ali se queixam não seriam relevantes para a Igreja? Há que considerar dois fatores:

- Nicolau IV diz que eram importantes sim os referidos artigos (*porque eram caros*), mas não diz que eram importantes para a Igreja, tudo levando a crer que eram caros no sentido de que

²⁴¹ Nem todos os costumes, porque entre os quarenta artigos há três queixas sobre a presença de uma tradição: a construção e reforma de muros em terras senhoriais do monarca.

entravavam o firmamento da concordata e que eram os mesmos artigos que Martinho IV havia encontrado muitos atentados contra o direito canônico e que também D. Dinis se negava a aceitar das mãos do mesmo Papa o texto corrigido;

- os onze artigos revelam muito mais intransigências de D. Dinis do que os quarenta primeiros, sobre o que discutiremos no segundo capítulo.

E, quanto à resposta sobre a infração ou não ao direito canônico nos onze artigos, temos mais três elementos que devemos considerar:

- somente o confronto com o as leis canônicas pode fazer com que possamos responder corretamente à essa questão. E isso será feito somente no capítulo II;
- mesmo que violem as normas sagradas – o que de fato ocorre, conforme demonstraremos – foi uma infração consentida pelo Papa;
- a aprovação da concordata por Nicolau IV inevitavelmente nos leva a concluir que o Papa cedeu à intransigência do monarca. Não foi uma imposição de D. Dinis – como fez Felipe IV da França - , mas também não foi algo que não tenha sido feito sem a pressão política sobre Roma – através do maltrato dos seus ministros -, causando prejuízo à Igreja.

Logo, temos uma desobediência relativa do monarca à Santa Sé e que ocorre ainda antes da derrocada de Bonifácio VIII diante da França. Mas é algo tão relativo que submete D. Dinis aos acordos feitos por todo seu reinado. Mesmo que não os cumpra totalmente, ele respeita os artigos. É temendo o poder de Bonifácio VIII o que o leva a estabelecer um novo acordo em 1292, em grande medida para reafirmar o cumprimento desses artigos de 1289, que os bispos acreditavam que não estavam sendo cumpridos. Da mesma forma aquele de 1309. Ainda, nos informa D. Rodrigo da Cunha²⁴² de um envio de nova embaixada no tempo de Bonifácio VIII para responder às queixas dos prelados e evitar as censuras de que o Pontífice o ameaçava. Se D. Dinis sempre enviava clérigos com

²⁴² CUNHA, Rodrigo da. *Op. cit.*, cap. LXXVII, p. 223a.

formação canônica para advogar junto aos papas, Felipe o belo encarregava clérigos com a mesma formação canônica, mas para encarcerar e esbofetear Bonifácio VIII.

2.4 O Papa: o Árbitro e Pacificador das Guerras entre os Reinos

A função de garantidor da paz na Europa era preservada com muita força e tradição cristã pelo Apostólico. Sem as suas intervenções a idade média teria conhecido muito mais guerras e desrespeitos à vida humana. As violências aparecem na idade média em muito menor grau e quantidade do que nos primórdios da história, ainda que não possamos comparar a diferença de espaço temporal entre a antiguidade e o período medieval. E isso se devia muito à concepção de que o poder descendia de um deus cristão, de uma religião fundada por Alguém cansado das guerras, violências, pobreza, egoísmos, roubos e estupros da Judéia e do mundo em torno. De fato, o que fazemos é uma análise da ideologia da religião. Sendo a Cristandade muito veneradora dos princípios de amor e paz criados por Jesus Cristo e de toda ideologia propagada pela Igreja, era natural que se respeitassem as autoridades e o poder estabelecido. Assim, as guerras travadas entre os reis cristãos, quando não impedidas pela Santa Sé e pelos prelados locais, muito raramente chegavam a excessos de violência, como a morte repetida e banal dos líderes políticos narrada pelos cronistas antigos. Da mesma forma, a garantia de vida de qualquer cristão era defendida arduamente por qualquer sacerdote através de ameaças de excomunhão e de penas no além morte, criados e fortalecidos pelo Cristianismo para manter a paz e o amor entre os homens²⁴³. A historiografia moldada e soldada pelos ideais que vem desde os

²⁴³ Exemplo: Alexandre III, no III concílio de Latrão (convocado em 1179), reafirmou para os tempos de guerra: *Innovamus autem, ut presbyteri, [clerici], monachi, conversi, peregrini, mercatores, rustici, euntes et redeuntes, et in agricultura existentes, et animalia, quibus arant et quae semina portant ad agrum, congrua securitate laetentur* (c. 2, X, I, 34: *Tregua et Pace*): “Restabelecemos ainda que igual segurança usufruam: os sacerdotes [clérigos], os monges, os conversos, os peregrinos, os mercadores, camponeses, aqueles que vão e aqueles que retornam,

séculos XVIII e XIX, reformulada no início do século XX, esquece de escrever a sua própria história em que é determinada pelo louvor ao Estado republicano laico, combativo de um tipo de sociedade em que quem controlava as decisões religiosas era o despotismo.

O ser humano não faz o bem por fazer. Não haveria sentido nisso, visto que o bem é a sua vontade e, por isso, obviamente, outro. Sempre foi preciso uma ideologia, por isso o Cristianismo. O problema é quando a ideologia escolhida não é realmente defensora da comunidade, como pode acontecer com teorias laicistas levadas ao extremo e com religiões que praticavam o sacrifício humano. O surto de aceitação das idéias cristãs na antiguidade, sem o uso da espada, é revelador da preocupação do homem pela sua família e sua comunidade. Haveria que se manter a unidade das idéias para que elas fossem universalmente aceitas. Por isso, quem pertencia ao universo cristão deveria obedecer a um líder religioso, antes que a uma autoridade política. Esta deveria, por seu turno, zelar por essas idéias, por sua fé, por sua confiança, como seja traduzido. Ainda mais que o César da passagem “Dai a César o que é de César”, não era mais um pagão e sim um Davi, um Salomão, um Saul ou um Josué. E reaparecem os profetas que condenavam o poder político corrupto no Antigo Testamento; ressurgem o reino de Israel ou o dividido reino de Judá. De fato, como não excomungar um rei que havia sido batizado? Os imperadores da época de Jesus não haviam sido e, por isso, não poderiam ser condenados por suas ações.

Assim, não era porque Bonifácio VIII havia sido esbofetado e preso por um herético que o Papa sucessor deixaria de defender a paz. Foi assim com Bonifácio VIII e continuará sendo durante o efêmero pontificado de Bento XI e também de Clemente V e João XXII, em fatos ocorridos na Europa, ainda que a documentação revele um eclipse dessa prerrogativa na Península Ibérica ou ao menos a falta de documentação confiável. Sobre isso estudaremos agora.

Em 1304, na discórdia havida entre o rei D. Fernando IV (1295-1312) de Leão, Galiza, Toledo, Algecira, Sevilha, Córdoba, Múrcia, Jaén e Castela e o rei D. Jaime II de Aragão, Valência, Córsega, Sardenha e conde de Barcelona (1291-1327), o Papa teria intercedido a favor da paz. O Pontífice teria pedido aos reis beligerantes que escolhessem um juiz. O juiz escolhido teria sido o rei de Portugal

e vivem na agricultura, e os animais, com os quais arram e que transportam as sementes para o campo”.

e Algarve. Então, o Papa teria pedido ao rei português que fosse o árbitro. Vejamos a causa da necessidade dessa arbitragem e polêmicas advindas das diferenças de narração entre as crônicas.

Ainda em vida, D. Afonso X (1252-1284) havia enfrentado uma guerra civil liderada por seu filho, o futuro D. Sancho IV (1284-1295). Este lutava por sua ascensão ao trono questionando que seu sobrinho, D. Afonso de Lacerda, filho do príncipe herdeiro reinasse, conforme o que foi determinado em testamento de D. Afonso X. D. Afonso de Lacerda era neto de D. Afonso X e filho de D. Fernando de Lacerda com a rainha Dona Branca, filha do rei francês S. Luis. D. Fernando de Lacerda havia sido jurado como herdeiro da coroa, uma vez que era o primogênito, mas havia falecido ainda em vida de D. Afonso X, não sendo respeitada a sua descendência pela revolta do irmão. A guerra civil causada por D. Sancho contra seu pai desde 1283 teve como resultado a usurpação da coroa do legítimo herdeiro. Sobre isso se envolveu o Papa Martinho IV, condenando a revolta de D. Sancho, da mesma forma como se envolverá João XXII em Portugal censurando a rebelião do filho de D. Dinis, o futuro D. Afonso IV, na década de 20 do século XIV, analisado por nós no item seguinte. Diz a crônica de D. Afonso X:

É otrosi ordenaron [D. Sancho e vassalos] y que porque el papa Martino, frances, avia dado cartas en que descomulgaba é entredicia todos los reinos de Castilla é de Leon, sinon obedesciesen al rey don Alfonso, mandaron que cualquier que estas cartas trojiese, que le matasen con ellas, é que non guardasen entredicho ninguno que el Papa pusiese²⁴⁴.

Os documentos da cúria de Martinho IV²⁴⁵ demonstram que ele chegou mesmo a excomungar D. Sancho e seus seguidores, mas não serviu para terminar com a guerra. A ausência de conseqüências da excomunhão para D. Sancho IV poderia ser demonstrada pela ausência de relatos de conflitos com a Santa Sé e porque a crônica diz que na hora de sua morte ele recebeu a extrema unção:

²⁴⁴ *Crónicas de los Reys de Castilla* (D. Afonso X), t. I, p. 65.

²⁴⁵ SORIA, José Manuel Nieto. *Tiempos y lugares de la "realeza sagrada" en la Castilla de los siglos XII al XV*. In *Actes du colloque tenu à la Casa de Velásquez*. Madrid: Casa de Velásquez, v. 15, 2003, p. 268 e nota 15, em que cita *Les Registres de Martín IV (1281-1285)*. Paris: De Boccard, 1901, doc. 300 e 479.

*Veyendo que non podia escapar de la muerte, confesóse é tomó el cuerpo de Nuestro Señor, é fizose ungir, é rescibió todos los sacramentos de Santa Iglesia como rey muy católico*²⁴⁶, a menos que o trecho indique sua remissão por um sacerdote, o que era permitido *in extremis*.

Porém, a inimizade de D. Sancho IV com a Santa Sé fica provada em um acordo feito com D. Jaime II de Aragão, em que o primeiro estipula que o segundo:

*[...] y que teniendo guerra con el Rey de Francia, le ayudaria en ella: y que sin su consentinimiento, no haria paz ni tregua con la Iglesia, ni con otro Principe, con quien tuuiesse guerra*²⁴⁷.

*[...] y se tornò a obligar el rey dō Sancho al Rey, que no concordaria ninguna cosa con el Papa, ni con los Reyes de Francia [...]*²⁴⁸.

Portanto, a ameaça representada por Roma para o rei excomungado era como o de um ataque de um inimigo. É de se notar os desastres causados em Castela pelo desrespeito aos apelos de paz e obediência ao pai feitos pelo Papa, apelos escorados nas ameaças de excomunhão e interdito do reino. A usurpação também terá conseqüências na tranqüilidade entre os reinos durante o reinado de D. Fernando IV, que governou na minoridade questionado por D. Afonso de Lacerda e seus aliados. É de se notar também que o mesmo Papa que recusou as respostas de D. Dinis aos artigos dos prelados não conseguiu acabar com a revolta civil, mesmo tendo efetivamente aplicado a excomunhão. Se já nessa época a autoridade do Pontífice era muitas vezes desrespeitada pelos soberanos, quanto mais não seria no período absolutista.

Mesmo desterrado em Aragão, D. Afonso de Lacerda se intitulou rei de Castela e o título de rei de Leão ele o deu ao infante D. João, seu tio. E, como havia ganhado de seu avô os direitos sobre o reino de Múrcia, reconquistado dos mouros, ele o entregou ao rei de Aragão, que era seu tio também. Tudo isso para obter a ajuda necessária para ser coroado rei de Castela, além do apoio de Felipe

²⁴⁶ *Crón. de los Reys de Castilla* (D. Sancho IV), t. I, p. 89-90.

²⁴⁷ ZURITA, Jerónimo. *Anales de la Corona de Aragón. Saragoça*: Colegio S. Vicente Ferrer, t. I, livros IV e V, 1610.

²⁴⁸ *Ibid*, t. I, liv. IV, p. 351.

IV da França que era seu parente também. Ao mesmo tempo, o entronizado D. Sancho IV firmou um contrato de casamento em que se prometiam as núpcias de seu filho herdeiro, D. Fernando, com a filha de D. Dinis, D. Constança. Como penhor do casamento, como era costume, ElRei recebeu algumas cidades, para garantir também que o monarca castelhano não voltasse atrás de sua decisão. Porém, ele não somente retrocedeu como ainda tomou os castelos e cidades de Portugal com muita violência. Inicialmente D. Dinis tentou resolver a situação diplomaticamente, contudo, a quebra do juramento de D. Sancho IV era completa. Se D. Sancho IV ocupa Guarda e Pinhel, D. Dinis invade Castelo Branco, Alfaiates, Almeia, Castelo Melhor, Castelo Monforte, Cidade Rodrigo, Sabugal e Vila Maior. Quando D. Dinis, para preservar a sua honra, reunia mais tropas para invadir outras cidades de Castela, morreu D. Sancho IV (1295) e ascendeu ao trono seu filho ainda menor, D. Fernando IV, tutelado por sua mãe D. Maria e por seu tio D. Henrique²⁴⁹.

Assim como fora no início do reinado de D. Dinis, o principio de qualquer governo hereditário é sempre envolto em muitos questionamentos de decisões tomadas nos tempos anteriores, ainda mais que o novo monarca era menor e, por isso, fraco, além de que seu pai havia usurpado a coroa. O reconhecimento de um novo rei depende de certa confirmação e aceitação de seus vassallos, embora a época eletiva dos príncipes germânicos houvesse ficado para trás desde a conquista muçulmana. Por isso, além do avanço das tropas portuguesas que retomaram as cidades postas em penhor de casamento, D. Fernando IV teve que enfrentar três grandes vassallos e o rei de Aragão D. Jaime II, todos incitados por D. Afonso de Lacerda. Além de ter que enfrentar a conquista de muitas cidades empreendida pelos infantes D. Afonso - que se proclamara rei de Castela, D. João - que se intitulara soberano de Leão, e pelo rei D. Jaime II - que tomara Múrcia - ainda havia a guerra movida por D. João Nunes de Lara, poderoso vassallo que auxiliava os infantes, travando mais batalhas em Castela, e D. Diogo Lopes de Haro que lutava por Viscaia. Da mesma forma, surgiam conflitos com o rei da França, Felipe IV, por causa de desavenças movidas entre o povo de Navarra (atualmente está dividida entre a Comunidade Foral de Navarra, pertencente à

²⁴⁹ *Livro Linhagens D. Pedro*, p. 256; *Relaçam da Vida de Santa Isabel*, p. 502; *Crón. Rui de Pina*, p. 34-47; *Crón. de 1344*, p. 297-300; *Crón. de 1419*, p. 131-134; *Crón. de los Reys de Castilla* (D. Sancho IV), t. I, p. 85; *Crón. de los Reys de Castilla* (Fernando IV), t. I, p. 93-102; BRANDÃO, Francisco. *Op. cit.*, v. 6, p. 1-3.

Espanha, e o departamento de Pirenéus-Atlânticos, na França), sobre a qual o rei francês possuía jurisdição (desde o casamento deste rei com Joana I) e os castelhanos, motivados também pelo apoio francês a D. Afonso de Lacerda. Finalmente, também D. Dinis havia invadido Castela para exigir seus direitos sobre o acordo de casamento, apoiando os vassalhos rebeldes²⁵⁰.

Embora D. Dinis estivesse apenas tentando fazer cumprir o acordo que havia sido feito com D. Sancho IV, cuja quebra o desonrava, a crônica de D. Fernando IV o coloca como um ambicioso monarca que havia tomado cidades castelhanas e que mesmo depois de D. Fernando IV prometer novamente o casamento, continuar se aliando com seus inimigos e atacar Castela²⁵¹. Da mesma forma, porém, que as crônicas portuguesas, a força militar de D. Dinis é muito disputada pelos dois lados que guerreiam em Castela.

A paz entre Portugal e Castela finalmente é arranjada em 1297 com o cumprimento do acordo feito anteriormente, ou seja, o casamento de D. Fernando IV com a filha de D. Dinis e a irmã daquele monarca com o infante D. Afonso. D^a. Branca leva D^a. Constança para sua corte e D^a. Isabel traz a infanta D^a. Beatriz, até que completassem a idade de casar²⁵². Assina-se ao mesmo tempo o tratado de Alcañises (1297)²⁵³ em que se definem as fronteiras entre os dois reinos até a atualidade, com muitas poucas alterações. Como afirmam os historiadores, o

²⁵⁰ *Cronicas de los Reys de Castilla* (D. Fernando IV), t. I, p. 121-122; *Crón. Rui de Pina*, p. 34-47; *Crón. de 1344*, p. 297-300; *Crón. de 1419*, p. 131-134.; BRANDÃO, Francisco. *Op. cit.*, v. 6, p. 2-3.

²⁵¹ Comparar a *Crón. 1419* (p. 101-115), *Crón. 1344* (p. 295-296), *Crón Rui de Pina* (p. 39-43), com a *Cronicas de los Reys de Castilla*, t. I, p. 96, 103-106; 122-123 (versão de que o rei D. Dinis não queria entregar as cidades até que D. Fernando IV não devolvesse também, mesmo após a troca de infantas), p. 128-129 (indignação da rainha D. Maria pelas cidades tomadas por D. Dinis). É importante percebermos essas discrepâncias entre as crônicas, dado às dúvidas sobre a arbitragem papal que apresentaremos mais adiante.

²⁵² *Crón. 1344*, p. 297; *Crón. 1419*, p. 126-128; *Cronicas de los Reys de Castilla*, t. I, p. 108-109; *Crón. Rui de Pina*, 59-60.

²⁵³ *Crón. 1344*, p. 297; *Crón. 1419*, p. 122-125; *Crón. Rui de Pina*, 51-58; *Cronicas de los Reys de Castilla*, t. I, p. 108-109, 122-123; Para uma análise aprofundada desse assunto ver os artigos publicados pela IV Jornada Luso-Espanholas de História Medieval (Revista da Faculdade de Letras – História. Porto: Universidade do Porto, II série, t. II, v. XV, 1998): AMARAL, Luís Carlos; GARCIA, João Carlos. *O Tratado de Alcañices (1297): Uma Construção Historiográfica*, p. 967-966; FERNÁNDEZ, Manuel García. *La Política Internacional de Portugal y Castilla en el Contexto Peninsular del Tratado de Alcañices: 1267-1297. Relaciones Diplomáticas y Dinásticas*, p. 901-966; GARCÍA, José Manuel Rodríguez. *Relaciones Cruzadas entre Portugal y Castilla, 1250-1297*, p. 945-960; PALENZUELA, Vicente Angel Álvarez. *Relaciones Peninsulares en el Siglo de Alcañices (1250-1350). Regencias y Minorias Regias*, p. 1045-1070; MÍNGUEZ, César González. *La Minoría de Fernando IV de Castilla (1295-1301)*, p. 1070-1122; MENDONÇA, Manuela. *D. Dinis e a Fronteira Sul: O Tratado de Badajoz*; p. 1123-1134; MARZAL, Miguel Ángel. *Proyectos de Revisionismo Geopolítico Portugues en la Coyuntura de las Vísperas Sicilianas (1281-91)*, p. 1196-1230.

tratado foi muito vantajoso para Portugal, porque enquanto Castela fica com cidades que há muito tempo haviam sido tomadas de Portugal, D. Dinis ocupa novas cidades, em maior número e estrategicamente situadas, de acordo com sua vontade. De fato, Algarve não foi a última conquista do reino lusitano. O Tratado de Alcañises somente há pouco tempo vem sendo objeto de estudos em que se comprova a sua importância para a história da definição do território português.

Chegamos agora ao evento histórico que é o objeto desse item. Após D. Dinis ter resolvido sua questão com D. Fernando IV este poderia contar não somente com o apoio do sogro, mas também com uma redução de conflitos no seu reino. Isso é explicado pelo fato de que, como demonstram as crônicas da época, esse grau de parentesco parece ser o que mais tornava possível um auxílio durante as guerras com os inimigos e constituía também um meio de se extinguir um conflito tornando seu adversário um novo parente. De fato, não poderia haver maior desonra do que a recusa de proteção ao genro de um monarca, porque se estaria ameaçando também a filha entregue em casamento. O genro era tornado filho do sogro²⁵⁴. A falta de auxílio seria visto como uma grande afronta à honra tanto por parecer revelar a impotência militar e fraqueza do pai e sogro, quanto pelo descumprimento do acordo de paz e falta de cuidados à sua família. Até poderiam ocorrer conflitos entre genro e sogro (como sucederá entre D. Afonso IV e D. Afonso XI, filhos respectivamente de D. Dinis e de D. Fernando IV, também neto de D. Dinis, unidos pelo casamento da filha do primeiro com a filha do segundo), assim como ocorriam frequentemente entre o monarca e seu filho herdeiro (desde Absalão contra o rei Davi, D. Sancho IV contra D. Afonso X, D. Afonso IV contra D. Dinis, D. Pedro I contra D. Afonso IV até D. Pedro contra D. João VI que preferiu ser o I do Brasil ao invés de o IV de Portugal). De fato, nada de desonroso havia nisso, muito pelo contrário, revelava a habilidade militar e a potência daquele que deve demonstrar força como o ideal de um guerreiro: o filho que sucederá o pai, tendo que igualá-lo e o genro que protegerá a filha do sogro. Assim, D. Fernando IV poderia contar agora com o apoio quase irrestrito de D. Dinis para legitimar sua situação de monarca de Castela e subjugar o infante

²⁵⁴ Isso é corroborado não somente pela essência dos documentos da época como diretamente por uma carta enviada ao rei D. Dinis, por D. Fernando IV, após o casamento da filha do primeiro com o segundo, em que no preâmbulo diz: *Salud assi como a Rey que tengo en lugar de padre, que amo de mi coraçõ, y en que mucho fio [...]* (BRANDÃO, Francisco. *Op. cit.*, liv. 18, p. 39).

usurpado e todos aqueles que se levantaram ao lado dele em troca de favorecimentos territoriais. Com o apoio militar de Portugal ao mesmo tempo em que este também deixava de auxiliar os rivais do monarca castelhano abriu-se mais facilmente o caminho para o fim das guerras, embora as crônicas não estabeleçam uma relação tão direta. Temos a narrativa da arbitragem para o fim de dois conflitos: entre os reis de Castela e Aragão e entre esse primeiro e o infante D. Afonso de Lacerda. Enquanto que as crônicas portuguesas – a maioria seguindo a *Crónica de 1344* - salientam o papel do Papa que teria pedido aos monarcas de Castela e Aragão que elessem um árbitro para pôr fim aos conflitos entre eles, tendo sido escolhido D. Dinis, a crônica de D. Fernando IV e o registro documental do armistício falam de mais dois árbitros e não mencionam a função pacificadora de Bento XI. Essa constatação é feita por Lindley Cintra²⁵⁵, o qual ao partir do momento em que comprova que não somente D. Dinis foi árbitro nas questões, além de outros exageros das crônicas portuguesas, infere ser mais lógico também crer que o Papa não teria se envolvido, ainda mais que não vem mencionada a sua participação no documento firmado entre os reinos e infantes beligerantes.

O que afirma Lindley Cintra é tão importante para o que ora estudamos que é preciso reconstruir o caminho por ele perseguido, acrescentando além da crônica de D. Fernando IV, referida por ele, também informações de documentos e crônicas sobre Aragão, também envolvido no tratado de paz. Foi o filho de D. Dinis, autor da *Crónica de 1344*, quem informa da participação papal, sendo que os cronistas que lhe seguem apenas reproduzem a informação. Contudo, há que se notar que a *Relaçam da Vida da Gloriosa Santa Isabel*, escrita em 1337 e também referida por Lindley Cintra, da mesma forma informa sobre a arbitragem papal. Vejamos como cada crônica narra o evento:

[...] *mas o papa sabendo esto mādou lhes dizer que não levantassem guerra mas que escolhesem antre si hũ Juiz que vise a cõtenda que antre elles avia e que a detriminase e a sentença que elle hi dese que elle a faria comprir e elles vendo o maõdado do papa ouverão acordo cada hũ com seus cõcelheiros acharão ãntre si em acordo dambas as partes que em toda espanha não hera homẽ a que esto tanto pertensesse como a el Rey dõ denis de portugal por Rezoẽs a primr^a porque era muy boõ Rey e muy drt^o e a seg^{da} porque avião ambos cõ*

²⁵⁵ CINTRA, Lindley. *Op. cit.*, v. I, p. CXL-CXLII e notas 33 e 34.

elle grãde devido ca el Rey dom fernando hera seu genro e el Rey dõ James hera seu cunhado irmão da R^a dona Izabel sua molher e cada hũ delles mōdou dizer ao papa que el Rey dom denis de portugal hera muy drt^o e muy boõ e que naõ avia em espanha outro tal como elle e que tiuesse por bem de lhe emviar seu Recado que o fizese [...] e o papa vendo a boa emformaçã que lhe os Rey delle maõdauã dizer maõdou lhe por suas cartas Roguar que tomase aquelle emcarguo e que faria em ello boa obra e sancta mas que primeiramente lhes maõdase dizer se se cõsertavaõ do Juizo que elle fizesse e que fosse cõtentes e cada hũ lhe mandase seu serto Recado como punhão o tal f^o em sua maõ e que se o fizessem que lhe Roguava como a muy fiel membro da sancta igr^a que chegase ao lugar onde partiaõ os termos dos Reynos de castella e daragõ e que partise e detremine esta cõtenda ca inda que fosse a jeruzalem nõ podia melhor Romaria fazer el Rey dom denis [...] e despois que el Rey don denis teue o Recado e firmeza dos Reys ouve por bem de cõprir o maõdado do papa e seus Roguos delles. [...] nesta sazõ andaua fora da terra muy pobrem^{te} dom a^o filho do infante dom fernaõdo guedelha [Lacerda] porque se chamava Rey de castella dizendo que era Rey direito falou el Rey dom denis com elle e feze lhe leixar o nome e vos de Rey de castella e o pendõ e as armas que trazia e fêz a el Rey que lhe desse villas e castellos e muy grandes erdades em castella e muy grande contia de dinheiros²⁵⁶.

Somente com sua leitura é difícil não acreditarmos no que informa a crônica. Se aceitássemos desde logo o que propõe Lindley Cintra seria acreditarmos na grande imaginação que o cronista teria. Ele era filho de D. Dinis e foi com ele até Aragão determinar a sentença de paz. Uma coisa é ele interpolar que o Papa convidou seu pai e outra é fazer tão minucioso relato, como de uma testemunha ocular, como de fato foi. A expressão: *inda que fosse a jeruzalem nõ podia melhor Romaria fazer el Rey dom denis*, nos parece ser retirada de uma carta papal, visto que nelas eram típicas essas comparações e alusões à fé. Como crer que fosse invenção essa expressão? D. Pedro ainda diz que o Papa *maõdou lhe por suas cartas Roguar que tomase aquelle emcarguo*. Era como se o conde D. Pedro estivesse presente ou soubesse das novidades que chegavam ao reino, das notícias da grande honra que era um pedido do Sumo Pontífice em ser árbitro de uma questão entre dois reinos.

Ainda que esteja provado por documentos (citados adiante) que D. Dinis não sentenciou sozinho e que era um dentre três árbitros, acreditamos que isso não

²⁵⁶ *Crón. 1344*, p. 299-302.

é um argumento da não participação do Papa na arbitragem (outros argumentos são apresentados e são mais válidos), porque D. Dinis era o único rei dentre os árbitros. É necessário que pensemos como as pessoas da época. Entre os reinos vizinhos o monarca de Portugal é convocado como árbitro e com ele também participarão o infante D. João de Castela, que é tio de D. Fernando IV e o arcebispo de Saragoça. Como se equiparar de alguma forma a esses indivíduos se D. Dinis era o único monarca²⁵⁷? Durante a sentença os outros juízes estavam em posição muito inferior ao rei português. Mesmo o arcebispo, porque embora até aqui tenhamos defendido a autoridade da Igreja como estando acima da monárquica, isso é dado no conjunto dela e com a suprema posição do Pontífice. Os bispos portugueses - que em nada se diferenciavam dos arcebispos, como o de Braga, apenas em termos de primazia eclesiástica - temiam muito a figura do monarca e lhe prestavam muito respeito. De fato, é impossível qualquer comparação entre o rei de Portugal e qualquer soberano hispânico com qualquer prelado da península. Por isso, o entendimento de que a ocultação da informação de que existiam três árbitros precisa ser relativizado quando for utilizada como argumento da glorificação do soberano. Para isto existem outras passagens da crônica como a grande liberalidade de D. Dinis quando entrega presentes aos seus parentes, reis de Castela e Aragão²⁵⁸.

Todavia, no trecho em que deveria descrever a arbitragem de D. Dinis e D. Jaime II sobre a disputa entre D. Fernando IV e D. Afonso de Lacerda, D. Pedro descreve a sentença dada pelos dois monarcas como se fosse apenas um auxílio magistral do pai. Não trata nem como uma arbitragem e nem fala do outro soberano que participou também. Mas, ao invés de utilizarmos esse fato como um argumento contra a genuinidade da escrita do cronista, fazemos o contrário, entendemos como sendo algo que contribui para o eximir da ocultação dos demais juízes na disputa entre os reis hispânicos. Por quê? Porque se ele estivesse querendo intencionalmente engrandecer as ações do pai ele relataria como mais

²⁵⁷ Em carta enviada por D. Fernando IV a D. Dinis (BRANDÃO, Francisco. *Op. cit.*, liv. 18, p. 41), aquele roga a este que proceda em seu julgamento da forma como ele deseja no conteúdo da referida carta. A divisão do reino de Múrcia entre D. Jaime II e D. Fernando IV é defendida que seja da forma como o segundo rei expõe. Disso se deduz, ao menos, o papel muito importante do monarca português na resolução do conflito, uma vez que não se sabe se cartas semelhantes foram enviadas aos outros árbitros. Mas a especificidade da carta fica demonstrada em passagens em que o monarca castelhano se coloca como filho do rei português, pelo fato do primeiro ser genro do segundo.

²⁵⁸ *Crón. 1344*, p. 303

uma arbitragem feita pelo rei. Ele escreveria que o monarca fora chamado para resolver dois litígios ao invés de apenas um. Ainda que o relato continue engrandecendo o monarca, ao falar de uma ação exclusiva e benévola, o cronista poderia ter colocado o monarca na função de mais uma arbitragem de um grande conflito civil, o que não fez. Isso revela que o autor da crônica só escreveu do que via e ouvia e as informações não lhe chegavam muito completas. Mas ele não trata de preencher lacunas com sua imaginação, como faziam muitos escritores da antiguidade, porque suas descrições são sempre muito breves e secas. Como afirma Lindley Cintra, D. Pedro descreve melhor somente os eventos de que participou. E como descreveu minuciosamente a participação do Pontífice na arbitragem! Contudo, aqui tentamos apenas analisar corretamente os dois lados de uma questão. Mais adiante veremos como o apontamento desse cronista não se coaduna muito com a documentação.

É de se frisar que o *Livro de Linhagens*, do mesmo escritor, em sua curta narração, omite, contudo, o papel do Papa na arbitragem:

Este rrey dom Denis foy a Castella e chegou a Aragom a huuma villa que dizem Taraçona com a rainha dona Isabell sa molher a meter pazes amtre elrrey dom James d'Aragom filho delrrey dom Pedro seu padre, e amtre elrrey dom Fernamdo de Castella filho delrrey dom Samcho: esto foy no mes d'agosto da era de mill CCCXLL annos. E por quamto foy, tanto emderemçou, e veo pera seu rreyno com grandes vitorias²⁵⁹.

Ainda, afirma a narrativa da esposa de D. Dinis, a *Relaçam da Vida da Gloriosa Santa Isabel*, de 1337, transcrita e publicada no século XVII:

Havendo discordia grande entre ElRey Dom Fernando de Castela, genro desta Rainha, e ElRey Dom James de Aragom, irmão desta Rainha, por razom de alguns logares que ElRey de Aragom tinha filhado, os quais ElRey de Castela dizia que erom de sa conquista, El Rey de Aragom dizendo o cõtrario [...] Esta Rainha Dona Isabel consirando quanto dano, e mal por esta guerra em Espanha hauia, e se seguiriam muitas mortes de muitos, e de muitas demeremento em Reyno de Castella, e de Aragom, e d'outros muitos senhorios [...] esta Rainha tanto trabalhou por si, e por outros, que os ditos Reys de de Castela, e de Aragom elegerõ, e comprometerom que ElRey Dom Dinis de Portugal fosse Juis sobre este feito, e prometerom so certas penas a estar a qualquer juizo que ElRey de Portugal amtre

²⁵⁹ *Liv. Linhagens Conde D. Pedro*, p. 256.

*elles fizesse, e a qualquer sentença que elle desse. E foraõ ElRey Dom Dinis, e esta Rainha D. Isabel em sembra com el à cidade de Tarraçona em senhorio delRey de Aragom [...] E ElRey Dom Dinis seue entre elles para liurar seus feitos, e fazer sás pazes, segundo achasse de direito*²⁶⁰.

Mais adiante confirmaremos através de documentos o papel pacificador da rainha nesse conflito. Por ora é necessário salientarmos a ausência do Papa na pacificação entre os reinos nesses dois últimos relatos. Por que estaria ausente? No decorrer de nossas análises poderemos fornecer uma explicação porventura cabível. É de se notar que Lindley Cintra afirma que tanto o autor da crônica de Santa Elisabeth quanto o filho de ElRey teriam não “uma maneira individual”, mas “uma maneira nacional de ver os acontecimentos de 1304”, porque ambos omitem o papel dos outros dois árbitros escolhidos para darem a sentença de paz²⁶¹. Porém, acreditamos que, como defendemos acima, a dignidade real não poderia permitir que se registrasse também que outros árbitros que não possuíam essa primazia fossem equiparados ao monarca. E é de se crer que durante a arbitragem essa preeminência real fosse levada em conta.

A *Crónica de 1419* utiliza de forma crítica a *Crónica de 1344*:

*Depojs destas cousas, recreceo gram discordia amtre elRey D. Fernando de Castela e elRey D. Gemes d Aragão [...] E dila Coronjqua,. que soube o Papa o grande desamor amtre eles, e que lhe emvyou a dizer, que não ouuesem amtre sy guera sobre esta rezão, mas que escolhesem hum juiz, que vyse ho direyto, que cadahum tinha, e que detrjmjnase a comtemda, que amtre eles auya, e que a sentença que ele dese, ele ajudarja a comprir*²⁶².

Em seguida o cronista reproduz o que é dito pelo conde D. Pedro sobre como o Papa teria pedido a arbitragem de D. Dinis e também o que é mencionado sobre a rainha Santa na *Relaçam*. E, após isso, estabelece um juízo:

E não embargando que esta estorja alguns outros digão, que estando os Rejs pera auerem amtre sy guera, como dito he, lhe emujou dizer o Papa, que a não ouuesem, e que escolhesem juiz amtre sy, que os tyrase daquela comtenda. E que o foy elRey D.

²⁶⁰ *Relaçam da Vida da Gloriosa Santa Isabel*, p. 502-503.

²⁶¹ CINTRA, Lindley. *Op. cit.*, v. I, p. CXLI-CXLII, nota 34.

²⁶² *Crón. 1419*, p. 131-132.

Denjs, he çerto, por que ho achamos em outras estorjas, asaz antigas e verdadejas. [...]

E a Rainha D^a Jsabel, molher delRey D. Denjs, vendo o mal que se seguja desta guera, trabalhou mujto por virem a tal avemça, e que sua comtenda fose livre por juiz, e não por armas. [...] E majs arezoada cousa parece, em durando a guera amtre estes Senhores, fosem escolheitos dous ou trres jujzes, que os tirassem de suas comtendas, ante que a ouuesem, escolherem hum jujz soo. Como quer asy forrom, e majs prouejtosso. Mas nos vemos sempre ho contrayro desto, e por qualquer destas rezões que fose, a verdade he, que elRey D. Fernando, e elrey d. James d Aragão, por sy e por seus soçesores todos, se louuaram em elRey D. Denjs, e no Jffamte, filho delRey D. Afonso, que foy de Castela, e Amtam Xemeniz, Bispo de Çeragoça, que eles todos tres vysem ho direyto que cadahum tinha, e asy o julgassem segundo suas comçiemcias, e que toda cousa, que eles detrmjnassem, fose valyosa amtre eles pera todo sempre.

E pera detrmjnar a comtenda que avya amtre elRey D. Fernando, e o Jffante D. Afonso [...] foram escolheitos por jujzes, elRey D. Denjs por a parte delRey D. Fernando, e elRey de Lyam pela parte delRey D. Afonso²⁶³.

Assim, o autor da *Crónica de 1419* vê como sendo lógica a sentença dada por mais de um juiz nas duas querelas: *E majs arezoada cousa parece [...]*, citando em seguida o nome desses juízes. E isso porque ele deve ter consultados os documentos do acordo. O trecho, como alerta Lindley Cintra²⁶⁴ é pouco claro, mas o que o cronista quer dizer é que a informação da participação de D. Dinis é certa e verdadeira, mas que deve ser complementada com a inclusão de mais dois juízes. Essa informação foi retirada, de acordo com Cintra, dos documentos conservados na Torre do Tombo²⁶⁵.

²⁶³ *Crón. 1419*, p. 132-133.

²⁶⁴ CINTRA, Lindley. *Op. cit.*, v. I, p. CXLI-CXLII, nota 34.

²⁶⁵ Porém, sobre essa fidedignidade, com relação ao nome dos juízes escolhidos para a arbitragem entre D. Afonso de Lacerda e D. Fernando IV, a crônica diverge da documentação, a qual, segundo Lindley Cintra (*op. cit.*, v. I, p. CXLI), ignora o nome do rei de Leão (como se intitulava o infante D. João) e coloca apenas D. Dinis e o rei de Aragão. Contudo, Lindley Cintra se equivoca ao afirmar que a *Crónica de 1419* enumera corretamente os juizes do pleito entre D. Fernando IV e D. Afonso de Lacerda. Como vemos na *Crónica de 1419*, os árbitros referidos são D. Dinis e aquele que se intitulava rei de Leão (D. João) e, no entanto, o próprio Cintra afirma que a documentação fala de D. Dinis e D. Jaime II. Da mesma forma, Cintra (*op. cit.*, v. I, p. CXLI-CXLII, nota 34) se equivoca ao dizer que a *Crónica de D. Dinis* de Rui de Pina seguiria nesse ponto a *Crónica de 1419*. Como demonstraremos adiante, Rui de Pina cita para esse evento a arbitragem de D. Dinis e D. Jaime II. Da mesma forma, demonstraremos que a crônica de D. Fernando IV coloca como juizes D. Dinis, D. Jaime II e acrescenta o infante D. João, como faz a *Crónica de 1419* (engana-se ainda o cronista ao falar da participação arbitral do arcebispo de Santiago, ainda que depois corrija mencionando o prelado de Saragoça). Cintra diz que a crônica de D. Fernando IV indicaria apenas D. Dinis e D. Jaime II, porém não sabemos se nesse caso trata da mesma fonte ou se seria outra crônica de D. Fernando IV.

É de se notar que ele relata também a participação papal, mas sem fazer nesse caso nenhuma crítica. É mais um argumento a favor da atuação da Igreja romana, ainda que isso se deva com certeza à omissão dos documentos, preferindo Fernão Lopes confiar na informação prestada por aquilo que ele chama de *Coronjqua*.

A *Crónica de D. Dinis* de Rui de Pina, afirma as mesmas coisas que as crônicas anteriores, mas coloca como árbitros da questão entre D. Afonso de Lacerda e D. Fernando IV a D. Dinis e D. Jaime II, diferente do que faz a *Crónica de 1419*, que ao invés do D. Jaime II fala daquele que se intitulava rei de Leão, o infante D. João. Além do mais, acrescenta a participação de um núncio, fato que não sabemos se deduzido da *Crónica de 1344* ou fundamentado em algum documento. Vejamos alguns trechos do relato:

[...] *sendo aeste tempo presidēte na Jgreja de Roma ho pp^a benedito xj que era homẽ santo e que sobre todos mais desejou e procurou a paz e Amizade amtre estes Reys avya. lhe emujou huĩ numçio cõ seus breues ãcomẽdãdolhe cõ sanctas rezões que desistissẽ do mal da guerra e escolhessem obẽ da pãz [...]*²⁶⁶.

Em seguida narra o que diz a *Crónica de 1344* sobre como pediu o Apostólico a ajuda do monarca. E sobre quais juízes foram diz que:

*asẽtaraõ que no que tocaua a elRey dom fernãdo cõ elRey dom James sobre o Reyno de murçia fosẽ juizes elRey dom dinis e o dito Jffante dom Joã e dom ximeno bispo de caragoça. E que na cõtenda e da deferença que era antre os ditos Rey dom fernãdo e dom a^o de laçerda, fosẽ juizes o dito Rey dõ dinis e dom James som^{te} [...]*²⁶⁷.

Tendo em vista o relato das crônicas e histórias portuguesas mais antigas, é contrastante esses relatos da participação do Pontífice na paz quando lemos o que afirma a crônica de D. Fernando IV, relatando minuciosamente a questão e omitindo a participação da Santa Sé:

[...] *la pleitesia que queria el rey de Aragon que era esta: Que el su pleito é del Rey que lo pornia en mano del rey de Portugal, é del mesmo infante don Juan é del arzobispo de*

²⁶⁶ *Crón. Rui de Pina*, p. 65-66.

²⁶⁷ *Crón. Rui de Pina*, p. 67.

*Santiago, é que estudiesen amos los reys por quanto estos mandasen, é que non valiesse el mandado de los dos, si todos tres non acordasen en uno. É otrosí que el pleito de don Alonso, fijo del infante don Ferrando, que lo pornia en mano é en poder del rey de Aragon, é del rey de Portogal é del infante don Juan, é el Rey que lo pusiese destes mesmos, é que estoviesen amos por quanto ellos mandasen. [...]. É en esta manera dieron la sentencia el rey de Portogal é el infante don Juan é el Arzobispo de Zaragoza [...] É el pleito de don Alfonso, fijo del infante don Fernando, fué librado en esta guisa [...]*²⁶⁸.

Portanto, a história castelhana, como afirma Lindley Cintra, não fala nada do envolvimento da Igreja de Roma. A idéia da arbitragem aparece como sendo do rei de Aragão. O silêncio da crônica de D. Fernando IV e do documento que citaremos abaixo constitui os argumentos nos quais Cintra se fundamenta para acreditar ser mais verossímil a não participação do Pontífice. Após terem sido dadas as sentenças, foi firmada uma aliança entre os três monarcas: de Portugal, Aragão e Castela. O documento de tal aliança foi reproduzido por Francisco Brandão no sexto volume da *Monarchy Lusitana*, obra de 1672, do qual retiramos alguns trechos que julgamos mais pertinentes:

En nombre de Dios Amen. A quantos esta carta vieren, nos D. Fernando por la gracia de Dios Rey de Castilla, D. Jaimes por la misma gracia Rey de Aragon, D. Dinis por essa misma gracia Rey de Portugal, y el infante D. Joan [...] e desta guerra, y discordia nos ditos Reys de Castilla y de Aragon veniessemos a paz, e auenencia por la obra de los dittos Rey de Portugal, e Infante D. Ioan, que en feito desta paz, e desta auenencia por la obra de los dittos Rey de Portugal, e Infante D. Ioan, que en feito desta paz, e desta auenencia trabajaron a gran seruiço de Dios, a gran pro nostra, y de los nostros senhorios, y como arbitros ellos, y D. Ximeno Obispo de Çaragoça pusieron en assossiego dando hi sentencias, assi como es contenido en las cartas de las dittas sentencias.

[...] Primeiramente, nos, y cada uno de nos prometemos a buena fe por nos, y por nostros sucessores, y todos quatro fazemos pleito, y omenage, prometemos, y juramos sobre la Cruz de nostro Senhor, y los santos Euangelios delãte nos puestos corporalmente taiñudos, que seamos leales y verdadeiros amigos entre nos, y que nos amemos bien, y lealmente sin ningun engaño [...] Aun queremos que aquestas posturas que son entre nos feitas, sean confirmadas por el Apostoligo de Roma, y sentencia de excomungamiento dada por

²⁶⁸ *Cronicas de los Reys de Castilla* (D. Fernando IV), t. I, p. 134-136.

*el contra aquel, o aquellos que contralas dittas posturas o alguna daquellas viniesses, o fiziesse*²⁶⁹.

Em nenhum trecho do documento encontramos a iniciativa da paz por Bento XI. A aliança entre os monarcas deveria ser confirmada por Bento XI, mas seu papel no acordo não é mencionado. Brandão, contudo, mesmo assim afirma a partir dessa informação que:

[...] daqui infiro ser certo o que dis a Historia antiga Portuguesa allegada por mim algumas vezes, e o Chronista Ruy de Pina, que as vistas destes Reys foraõ ordenadas pelo mesmo Papa inuiando Nuncio a Espanha, que os persuadio a concordia, e a aceitar os arbitros de que se deu noticia, ainda que as Historias Castelhanas não falaõ nisto. Ieronimo de Zurita acrecenta que [...] ²⁷⁰.

Lindley Cintra²⁷¹ acredita ser errônea essa dedução do historiador por causa do silêncio dos documentos. Deixamos a citação de Jerónimo Zurita em aberto, mesmo que o que Brandão diga em seguida não tenha a ver com o assunto que ora nos ocupa, para demonstrarmos que Brandão o utilizou em sua obra. E porque faremos também uso da pesquisa desse historiador²⁷² para verificarmos como foi a percepção do acordo em Aragão, ainda que não se trate de um registro contemporâneo, mas de um árduo trabalho de pesquisa realizado sobre uma grande massa documental que utilizou. Visto que fez parte da corte do império de Felipe II da Espanha, teve acesso aos documentos trazidos de toda a Espanha, incluindo Portugal, Roma, e reinos italianos, sendo que todas aquelas fontes italianas que diziam respeito à Espanha foram incorporados no *Archivo de la Corona de Castilla* em Simancas²⁷³.

²⁶⁹ BRANDÃO, António. *Op. cit.*, v. 6, p. 51-52. Citações dessa aliança são encontradas ainda em Fernão Lopes e Rui de Pina, mas não integralmente (*Crón. 1419*, p. 140-141; *Crón. Rui de Pina*, p. 72). A *Crónica de 1344* (p. 302) não faz alusão à proteção papal no acordo, citando-o como se o narrador apenas soubesse pelo o que ouviu e presenciou (como de fato foi), apenas registra seus pontos principais. Da mesma forma o faz a *Relaçã da Vida da Gloriosa Santa Isabel* (p. 503). A *Crónica de los Reyes de Castilla*, ainda que com muito mais pormenores dos conflitos que qualquer crônica portuguesa, nem sequer cita o acordo de paz.

²⁷⁰ *Ibid.*, v. 6, p. 50.

²⁷¹ CINTRA, Lindley. *Op. cit.*, v. I, p. CXLI e nota 33.

²⁷² ZURITA, Jerónimo. *Anales de la Corona de Aragón*. Saragoça: Colegio S. Vicente Ferrer, t. I, livros IV e V, 1610 (primeira edição em 1580).

²⁷³ BERLANGA, José Luis Villacañas. *Zurita, Jerónimo. Anales de la Corona de Aragón: Reseña*. In: *Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico*. In: <<http://saavedrafajardo.um.es/biblioteca/biblio.nsf>>.

No decorrer do reinado de D. Jaime II Zurita descreve diversos tratados de paz feitos por obra da Santa Sé. A Coroa de Aragão desenvolvia no reinado desse soberano muitas relações com o papado por causa das diversas possessões que D. Jaime II tinha na Itália, levando-o a que entrasse em choque muitas vezes com o rei da França e outros soberanos locais. O Pontífice o chamava em seu apoio porque Aragão foi entregue como feudo à Santa Sé desde o século XI e também por causa da confiança depositada nele. Assim, na obra de Zurita por diversas vezes os pontífices – principalmente Bonifácio VIII, que administrou a Igreja durante o período - aparecem intermediando a paz: entre o rei da França e seu irmão Carlos de Valois, entre o rei da Sicília e o rei de Aragão, entre o rei de Aragão e o rei de Maiorca²⁷⁴. Contudo, quando o historiador estuda os conflitos entre Aragão e Castela ele afirma que a iniciativa de paz teria partido de D. Dinis e do infante D. João, além de latentemente indicar a rainha de Portugal, conforme demonstraremos. Mas, a presença do Papa é omitida ao mesmo tempo em que ele confessa que utilizou as crônicas portuguesas. E ele cita passagens que somente a *Crónica de 1344* narra, visto que essa crônica portuguesa parte do testemunho ocular do conde D. Pedro, revelando informações que os documentos de que se utiliza Zurita jamais poderiam revelar. Diz que para a cidade de Tarragona, local da sentença de arbitragem, se dirigiram todos os soberanos envolvidos, incluindo D. Dinis:

*Vino el Rey don Dionys de Portogal con la Reyna doña Ysabel su muger, y traia grande caualleria de sus reynos en su acompañamiento: aunque escriue vn Autor Portogues de aquellos tiempos, que no quiso traer consigo mas de mil caualleros de linage [...] Pero vso el Rey de Portogal de tanta autoridad y punto que no se quiso aposentar en ningun lugar ni villa, por donde passaua, por principal que fuesse [...] y como medianero entre aquellos Principes, parecia que venia a punto de guerra*²⁷⁵.

O *Autor Portogues de aquellos tiempos* só pode ser o conde D. Pedro por vários motivos. O primeiro é que essa narrativa é idêntica ao que D. Pedro escreve

²⁷⁴ ZURITA, Jerónimo. *Op. cit.*, t. I, liv. V, p. 359-359.

²⁷⁵ *Ibid*, t. I, liv. V, p. 420b.

na *Crónica de 1344*²⁷⁶. O segundo é porque o filho de D. Dinis é o único autor “daquele tempo” ou contemporâneo. Por último, porque somente uma testemunha ocular poderia registrar o que é dito sobre as atitudes do monarca durante uma viagem – a qual D. Pedro acompanhou, conforme diz a *Crónica de 1344*²⁷⁷ – e que não poderia ficar registrado em documentos. Como registrar um comportamento humano?

Expressões como “cavaleiros de linhagem” foram retiradas da *Crónica de 1344*. Só que o cronista português explica a informação de D. Dinis não querer pousar nas cidades pelo fato de não causar conflitos com os moradores, visto que levava muita gente e isso é facilmente deduzível, ainda que Zurita ironize a informação, visto que realmente armar tendas em voltas das cidades é ato de cavaleiros em guerra (mas justificado para tornar imparcial o julgamento do soberano português, isentando-o de favorecimentos materiais).

Mas por que o uso da *Crónica de 1344* por Zurita pode nos interessar? Pelo importantíssimo fato de que, embora a tenha utilizado, Zurita a ignorou em sua minuciosa análise da questão que nos ocupa. D. Pedro fala do apelo do Papa a D. Dinis em arbitrar a guerra entre Castela e Aragão e entre D. Fernando IV e D. Afonso de Lacerda e, porém, Zurita não menciona essa informação, ainda que, como vimos, tenha utilizado a *Crónica de 1344* de forma tão direta e relatando fatos que tem a ver com a arbitragem, como foi a viagem de D. Dinis e seus mil cavaleiros de linhagem até Tarragona, local onde ele firmou suas sentenças.

E Zurita sempre mostrou as intervenções do Papa nos conflitos europeus, deixando, contudo, de lado nesse evento. Esse fato constitui para nós um poderoso argumento que vai contra a participação do Papa na arbitragem.

Há que salientar também o papel de D. Dinis e do infante D. João de Castela nas iniciativas da paz:

Desto embio el Rey [de Aragão] a dar auiso al Rey de Portogal con Gonçalo Perez Comendador de Santarém, y con Ramon de Mõros, que auian venido a el de su parte, escusandose, que no pudo dexar de yr a las vistas, ni admitir la tregua, porque el Rey de Portogal, y el Infante don Ioan, tio del Rey don Fernando le embiaron a rogar, que les hiziesse saber su

²⁷⁶ *Crón. 1344*, p. 300-301.

²⁷⁷ *Crón. 1344*, p. 300.

*voluntad en el hecho de la guerra: diciendo que ellos entendian de interponerse para tratar de paz [...]*²⁷⁸

A partir daí o rei de Aragão deixa de fazer os acordos que estava fazendo com os vassalos rebeldes de Castela e resolve aderir à paz. Interessante é o fato de que o Ramón de Montros referido no texto é a prova da participação da paz por parte de Santa Isabel. Em uma carta da rainha Isabel endereçada ao seu irmão D. Jaime II - descoberta pelo próprio Zurita²⁷⁹, mas que ele não utiliza diretamente aqui, visto que não cita a rainha portuguesa - e publicada por Figanière, percebemos como é que se desenrolou o trecho acima:

*Ao my alto, e muy noble Dom Iame [...] Rey Irmaao, fazemosvos saber, que vimos vossa carta de creença que nos envyastes por Remon de Montros [...] e gradescemos muyto quanto nos por el envyastes dizir [...] e quiseramos y falar sobre vista [encontro de (paz)] de el Rey D. Fernando, e vossa, e de el Rey de Portugal; que vos vissedes todos tres dissiamos; e que veessem vosso feyto, e o del Rey D. Fernando a bona aviniça E esto tenho en que seria gran serviço de Deus, e grande prol vossa [...] E ora Remon de Montros vayse a vos, e sobre esto nos avemos con el falado cousas que vos dissesse [...]*²⁸⁰.

De acordo com Lindley Cintra²⁸¹, e com o conteúdo dessa carta, a rainha Isabel e D. Dinis tiveram o papel de levar a que os beligerantes entrassem em acordo. Se for assim, deve ser por causa de sua iniciativa que os monarcas ibéricos o escolheram. Há que se conciliar essa informação ainda com o que diz a crônica de D. Fernando IV, que fala do papel do rei de Aragão, como vimos acima. Também, o que revela o documento da aliança firmada entre os reis ibéricos, citado acima, além da história de Zurita, que acrescentam a intermediação do infante castelhano D. João²⁸².

²⁷⁸ ZURITA, Jerónimo. *Op. cit.*, t. I, liv. V, p. 412b-413.

²⁷⁹ FIGANIÈRE, Frederico Francisco de la. *Op. cit.*, p. 263.

²⁸⁰ *Ibid*, p. 263-264.

²⁸¹ CINTRA, Lindley. *Op. cit.*, v. I, p. CXXI e nota 33.

²⁸² O papel do infante D. João é salientado também por Francisco Brandão (*op. cit.* v. 6, liv. XVIII, p. 38), que lhe atribui a iniciativa da paz com o rei de Aragão, sendo que após isso é enviado um convite de arbitragem ao rei D. Dinis, ao bispo de Saragoça, sendo também participante o próprio infante D. João, no caso da divisão do reino de Múrcia entre Castela e Aragão. Com relação aos conflitos entre D. Fernando IV e D. Afonso de Lacerda afirma que participaram apenas D. Dinis e D. Jaime II. Em outra passagem ainda, Brandão chama D. João de “medianeiro de tudo” (*op. cit.* v. 6, liv. XVII, p. 45).

Até mesmo João XXII em bula dirigida ao infante D. Afonso (analisada quando tratarmos do conflito entre este e D. Dinis), vai lembrar de seu papel como árbitro: *que hum Rey tão nobre, ao juízo do qual os Reys das outras terras se omjldão com grande vontade [...]*²⁸³. Pelo menos é o que acreditamos que se pode inferir desse trecho.

Tendo em vista todos esses apontamentos é mais plausível concluirmos pela ausência do Pontífice nessa questão, levando-se em conta os problemas que o papado enfrentava no período. Porém, como afirma Lindley Cintra ao falar da descoberta da carta da rainha Isabel: “Não aparecerão porventura ainda documentos que provem ter também intervindo nessa preparação a Santa Sé, como pretende a *Crónica Geral?*”²⁸⁴

De fato, Lindley Cintra fala dos “documentos”, mas apenas cita aquele que criou uma aliança entre os reis ibéricos após ser dada a sentença de paz. Por isso, a ausência do Pontífice nesse documento não pode conclusivamente revelar que ele não tenha participado. Apenas pode nos inclinar a pensar assim. A sentença dada pelos árbitros, como diz o tratado de aliança está declarada em documentos que não sabemos onde estão: *assi como es contenido en las cartas de las dittas sentencias*. Da mesma forma, a carta da rainha ia acompanhada daquilo que D. Dinis e a rainha Isabel propunham ao rei de Aragão, que não sabemos também se foi conservado ou está perdido.

É interessante que Jerónimo Zurita²⁸⁵ narra mais adiante um caso desconsiderado pelas crônicas portuguesas e que voltou a sacudir a península, ainda que nenhum reino tenha entrado em guerra. Em 1312 D. Fernando IV quis anular o tratado de Alcañices feito entre ele e D. Dinis quando do casamento com D. Constança de Portugal. Alegava que quem havia firmado o contrato eram seus tutores D. Maria de Molina, sua mãe, e seu tio D. Henrique. Por ter sido feito na sua menoridade não teria validade. E ameaçava Portugal com a guerra. Contudo, dessa vez foi D. Jaime II que interveio a favor da paz. Colocou-se como árbitro dos reinos e dando razão a D. Dinis dado que os territórios de que reclamava o rei

²⁸³ *Crón. 1419*, p. 231-232. Desse trecho se poderia inferir que a cúria romana teria em mente e registrado seu pedido de arbitragem ao rei português. Mas também, poderia se concluir pela participação do monarca sem o auxílio da Santa Sé. Em outros trechos da bula se percebe bem que foi algum prelado do reino que elogiou o rei ao Papa.

²⁸⁴ CINTRA, Lindley. *Op. cit.*, v. I, p. CXXI e nota 33.

²⁸⁵ ZURITA, Jerónimo. *Op. cit.*, t. I, liv. V, p. 446-447b. Ainda: BRANDÃO, Francisco. *Op. cit.*, v. 6, liv. XVIII, p. 169-172.

castelhano de fato haviam sido tomados por D. Afonso X do pai de D. Dinis, em período de convulsão política em Portugal pela deposição de D. Sancho II. Com o casamento da filha bastarda de D. Afonso X com D. Afonso III (que, para isso, repudiou a sua esposa, condessa de Bolonha) o rei castelhano havia prometido entregar ao seu neto D. Dinis quando completasse certa idade, sendo apenas parcialmente atendido. Durante o não cumprimento do acordo de casamento da filha de D. Dinis com D. Sancho IV, D. Dinis aproveitou para recuperar essas terras, sendo legalizado no tratado de Alcañises e reafirmado em 1304, quando foi firmada aquela aliança entre os reis castelhanos que já analisamos. A sentença de D. Jaime II, segundo Zurita²⁸⁶, ainda não havia sido dada, visto que D. Fernando IV acabou morrendo e em seu lugar governou uma regência. Esse fato constitui outro argumento que prova que a atuação da Santa Sé nas arbitragens das guerras poderia ser substituída pela ação dos próprios reinos, que deveriam imitá-la quando não pudessem contar com ela, dado os contextos difíceis por que ela passava muitas vezes.

Concluimos, assim, que, embora a Santa Sé sempre participasse nas arbitragens de paz, é mais verossímil acreditarmos que não tenha se envolvido nesse caso. A *Crónica de 1344* fornece um registro minucioso de algo que é, porém, muito duvidoso quando comparado com a documentação e com outras crônicas. Contudo, pudemos perceber que a Santa Sé foi invocada como guardiã do acordo de paz de 1304 e isso demonstra a confiança na instituição máxima da Cristandade. Fica claro que, ao escolher o Sumo Pontífice como juiz de uma aliança entre reinos, dando-lhe capacidade punitiva, colocaram esses reis e, entre eles D. Dinis, Roma como autoridade internacional por excelência. Por isso, ainda assim é válido para os casos que analisamos o que escreve Walter Ulmann:

*La función del Papa en calidad de supremo monarca explica también por qué se sometían a su aprobación, confirmación y ratificación algunos tratados entre los reys, así como la aprobación de sucesiones, que pudiera anular los pactos; que los tratados de paz entre reys beligerantes fueran confirmados por él o que pidiera a las contendientes entrar en negociaciones de paz o establecer una tregua*²⁸⁷.

²⁸⁶ *Ibid*, t. I, liv. V, p. 447b.

²⁸⁷ ULMANN, Walter. *Op. cit.*, p. 81.

E em outros casos, internamente ao reino de Portugal, a arbitragem e auxílio papal não somente será necessária como é invocada por D. Dinis. É o que demonstraremos na seção seguinte.

2.5 O Papa como Árbitro no Reino e Juiz da Sucessão Real

Esta seção é, na verdade, parte integrante de outra pertencente ao capítulo II, na qual estudamos todas as implicações canônicas do poder de dispensa de nascimentos feito pelo Papa e as legitimações feitas pelo monarca²⁸⁸. Porém, como o fato narrado aqui envolveu a participação determinante do Pontífice, faremos algumas considerações, mas as quais não podem ser plenamente entendidas sem as conclusões que são apontadas naquele capítulo.

Durante a rebelião do filho herdeiro de D. Dinis, D. Afonso, corriam boatos no reino, que D. Dinis havia pedido ao Papa o deserdamento do direito de seu filho herdeiro ao trono e a legitimação do filho bastardo D. Afonso Sanches. Para desmentir tais boatos o rei pediu ao Papa João XXII (1316-1334) uma declaração de que não havia pleiteado nada a ele. Assim, escreveu o Papa uma carta em 1320, depois publicada pelo monarca em todo reino:

No outro dia veyo a nosas orelhas [...] se trabalhão per falsos acometimentos de semear semente de descordiaas antre o muyto amado noso filho D. Denjs, nobre Rey de Portugal, e ho homrado barão D. Afonso, seu filho, primogenjto, e amtre o dicto Jffante D. Afonso Sanches, filho natural [isto é, não legítimo] do dicto Rey D. Denjs, que ese Rey nos sopricara que descompemçamos (sic) com ho dicto Afonso Sanches, seu filho natural, que lhe não competeçe des faleçimento da naçemça, que puede erdar o Regno asy como se se fosse lidimo. [...] Quem he aquele, que posa sofrer, que lhe mal não pareça, mouerse hum filho lidimo contra seu irmão natural? [...] que numqua sobre tal despenção Nos foy soprjcado, per palavra, nem per esprito, da parte do dito Rey, nem doutro algum. E ajnda que nos fosse sopricado sobre tal cousa, trabalharemos de lho não comprjr, e faremos rezão. [...] fizemos ler os Registos

²⁸⁸ No item: “As Legitimações dos Bastardos: a *dispensatio* papal e a *despenção* régia.

do Papa Bonifácio VIIIº e do Papa Clemente Vº, e achamos fielmente per aqueles, que os mandamos catar, que em nenhum dos Registos nom he feyta memção de tal despenção, como esta de Afonso Sanches. [...] e outrossy que ho dicto Afonso Sanches syrua ho dicto Jffante como Senhor, asy como he rezão. E o Jffante ame e faça a Afonso Sanches como a seu jrmão natural²⁸⁹.

Portanto, retirar de um futuro rei a sua herança (o reino) era uma das capacidades do poder pontifical. Porém, como veremos no capítulo II, isso só poderia ser feito se fosse pedido pelo suserano. O Papa, de acordo com a decretal *Per venerabilem*²⁹⁰, escrita por Inocêncio III em 1202, que estudaremos no próximo capítulo, não deveria se intrometer nos assuntos temporais, a não ser em certos casos específicos. Cabia ao Sumo Pontífice apenas decidir sobre a legitimidade dos nascimentos, através da verificação dos casamentos. A partir daí, o poder secular decidia sobre o direito à herança.

Percebemos pela leitura do trecho que João XXII não considera estranho que se façam pedidos sobre legitimação a ele, é incomum apenas que se peça para legitimar um filho natural e deslegitimar aquele que por direito será o futuro rei. João XXII afirma sobre o direito daqueles que são filhos naturais (bastardos): *lhe [D. Afonso Sanches] não compete des falecimento da naçemça, que puede erdar o Regno asy como se se fose lidimo*. Assim é que pertence à Igreja determinar se é ou não direito que um filho bastardo governe e ela determina que desde o nascimento um rebento natural seja considerado ilegítimo e incapaz pelo direito de governar. Mais sobre isso entendemos ao mencionar que: *E ajnda que nos fose sopricado sobre tal cousa, trabalharemos de lho não comprjr, e faremos rezão*. A *razão* é o justo julgamento, feito através do direito canônico, da coisa que seria demandada, se assim fosse realmente pleiteado por D. Dinis. Se D. Dinis tivesse pleiteado, o Pontífice não concederia a dispensa para o temporal, visto que ela teria que retirar os direitos de outro filho, causando uma guerra civil maior ainda, indo contra os objetivos de pacificação da Cristandade que o Sumo Pontífice preservava.

Outro fato a considerar é que a interferência do Papa na esfera temporal ocorre sempre amparada na justiça. Quando de uma guerra, por exemplo, devido à mortes causadas e danos à Cristandade, ele pode ameaçar com a excomunhão. Em

²⁸⁹ *Crón. de 1419*, p. 201-203..

²⁹⁰ c. 13, X, IV, 17.

outras circunstâncias o Apostólico pode julgar uma causa temporal desde que as partes litigantes recorram à Roma, como ocorreu no caso da disputa entre D. Afonso II e suas irmãs, pelas terras que seu pai lhes havia deixado²⁹¹.

Após isso, a revolta do infante permaneceu, sendo necessário que João XXII o ameaçasse com a excomunhão, através de uma bula, assim como fez Martinho IV (entre 1283 e 1284) com D. Sancho de Castela quando havia se rebelado contra seu pai D. Afonso X. Esse primeiro caso era mais grave porque D. Sancho estava tentando tomar os direitos de seu sobrinho, o que de fato conseguiu. Na bula, faz um longo conselho moral e religioso para que o filho não guerreie contra o pai, e depois o ameaça de excomunhão e a todos que estiverem praticando destruições no reino:

Joane Bispo, Seruo dos Seruos de Deus ao amado em Christo filho D. Afonso.[...] E como primçipalmente çoou nas nosas orelhas tal fama de desobediencia, qual ja larguamente he espargida per toda a terra, fes nos grande auoreçimento e emcheo de mujta amargura a no/sa paternal afeçom. [...] E porque a palaura de Deus nao é legada na nosa boqua, mas falamos em espirito de liberdade, porem / não/ podemos emcobrjr tamanho mal, como he persegujres aqueles que te crjou e gerou, e estragares a terra que deuias de defemder [...] Em que te errou teu padre, ou de que o repreendes? E que te não fez de graças que deuese de fazer? Quem he aquele que sem trjsteza e dor pode recomtar os direitos de parentesco serem asy quebrantados amtre aqueles que são conjuntos com tanta neçesidade de diuido? Quem não comsemyra com amargoso coração o filho ante do tempo não soo querer abrjuiar os anos de seu padre, mas ajnda com maliçiosos cometimentos se trabalhe de os acabar mais cedo. O qual mais vyue por teu proueyto que pelo seu, que, qualquer cousas que faz e ajumta, toda he pera ty: Com mujtos trabalhos e grandes despesas confirmou seu Regno, por tu depojs de sua morte viveres grande e poderoso. Porque te triguas amte do tempo por uer aqujlo que te a natureza jnda não quer dar? Não sabes que diz Salamão que não avera a bemção no fim dos dias o que se trjgua a erdar primejro que deue?[...] teu padre mostra per voz e decrara as injurias que lhe per ty sam feytas: E não tamto majs syngularmente auemos compaixão dele, quanto a oupenção do pouo comunalmente diz [...]Tu não combates a vilas e fortalezas dos jmyguos, nem gamhas a terra alhea, mas destrues o Regno, que te he deuçdo por direyto. [...] que queres que nysto façamos? Por ventura calarmos hemos, e nom te daremos o são conselho que has mister? Çertamente não [...] E se ho teu reall resplandor, com prudemçya asy mostrado nam quyser pemsar em obedeçer a esto [...] Nos,

²⁹¹ AMARAL, Antonio Caetano do. *Op. cit.*, v. 5, p. 28-29.

porque com toda ha afeição desejamos paz e aseseguro dese Rey e de seu Reyno [...] Amoestamos logo so pena descomunham a ty e a todolos outros de qualquer estado que seja, asy pessoas eclesyasticas como seculares que toruando ou anojamdo hese Rey e seu Reyno, como não deuem, ou comtra ele em pubryco, ou em secreto te dam ajuda, comselho e fauor, que daqy em diamte se cavydem e nom façam. Ca em outra maneyra, ajmda que seja com grande door Nosa: sé çerto que pasado os oyto dias depois da pubrycaçam desta Nosa carta, Nos mandamos ao reueremdo Jrmão Bispo dEuora, que loguo escomungue a ty e aqueles que se a ty cheguaem [...] ²⁹².

Revela-se aí claramente o poder da Sé romana de ainda interferir nos assuntos internos dos reinos. E tal intervenção trazia consigo a ameaça de excomunhão, que poderia comprometer a ascensão ao trono de D. Afonso. Por pedido do monarca o Papa poderia retirar os direitos hereditários do infante. As ameaças do Pontífice não se efetivaram porque D. Dinis morreu logo em seguida, não restando tempo para se concretizar a paz no reino ou de se continuar a desrespeitá-la. Fica claro na carta que tanto o povo, certamente os prelados, quanto o monarca se queixaram à Santa Sé: *teu padre mostra per voz e dechrara as jnjurias que lhe per ty sam feytas: E não tamto majs syngularmente auemos compaixão dele, quanto a oupenção do pouo comunalmente diz*. Os elogios que aparecem dirigidos a D. Dinis com certeza foram feitos pelo prelado que clamou a João XXII.

Tendo em vista os rogos do monarca ao Pontífice bem como a confiança depositada no líder da Cristandade, podemos concluir que o poder e a autoridade dos papas continuava sendo respeitado em Portugal já tendo se passado duas décadas desde a morte de Bonifácio VIII. O papado continuava não somente como um organismo internacional que velava pela paz como também suas decisões poderiam afetar o destino da monarquia, ao menos a lusitana.

2.6 Portugal Vassalo de Roma

²⁹² *Crón. de 1419*, p. 231-237.

O reino de Portugal conseguiu sua independência do reino de Leão (reconhecida pelo rei de Leão D. Afonso VII em 1143 no Tratado de Zamora) graças em grande parte ao fato de o fundador da monarquia portuguesa, o rei Afonso Henriques, ter colocado Portugal sob proteção da Santa Sé, como um feudo. Para isso, pagava anualmente um censo à Igreja de Roma²⁹³. Diversos outros reinos da Cristandade tinham feito a mesma coisa: Aragão, Inglaterra, Portugal, Polônia e Sicília. Segundo Bernard Gueneé²⁹⁴, o pagamento do censo a Roma, em reinos como Aragão, Inglaterra, Portugal, Polônia e Sicília, representava uma proteção da Santa Sé a monarquias que não se sentiam muito seguras com relação aos Estados vizinhos. Assim, estes Estados ficavam súditos ou vassallos da Santa Sé no sentido de que se criava um laço de obediência maior ainda com relação às determinações papais.

Antonio Caetano do Amaral²⁹⁵ afirma que pagar o censo significava sujeição e por isso alguns reis fugiram ao seu pagamento, ainda que os pagamentos atrasados sempre foram quitados até o reinado de D. Afonso III. No final do reinado de D. Dinis, o Papa João XXII enviou uma carta cobrando o censo, mas quando tal carta chegou ao reino o rei já havia falecido. A partir daí não se registra mais nenhuma cobrança de tal contribuição²⁹⁶. Porventura, o que o monarca deixou em testamento para a Santa Sé - se bem que todos os reis também assim o fizeram - poderia ser entendido como uma forma de pagamento do tributo. Deixou D. Dinis 500 marcos de prata, quantia que nunca tinha sido tão grande até aquele momento²⁹⁷. Contudo, em nenhum momento essa pretensa maior dependência de Portugal com relação ao papado é invocada nas concordatas realizadas no reinado de D. Dinis. Por isso, não acreditamos que a vassalidade de Portugal fosse levada em consideração no sentido estrito que a vassalidade comporta.

²⁹³ AMARAL, António Caetano do. *Op. cit.*, v. 5, p. 23-29; FRANÇA, Eduardo D' Oliveira. *Op. cit.*, p. 57-69; SOARES, Torquato de Souza. *Enfeudação de Portugal à Santa Sé*. In: SERRÃO, Joel (org.). *Dicionário de História de Portugal*. Porto: Figueirinhas, 1984, p. 378-379.

²⁹⁴ GUÉNEE, Bernard. *Occidente durante los Siglos XIV y XV (los Estados)*. Calabria/Barcelona: Labor, 1973, p. 55.

²⁹⁵ AMARAL, António Caetano do. *Op. cit.*, v. 5, p. 23-29.

²⁹⁶ *Ibid.*, v. 5, p. 28.

²⁹⁷ MATTOSO, José. *Identificação de um País*, t. I, p. 164.

2.7 Interesses do Rei na Ordem de S. Tiago

A política dionisina com o papado se definirá melhor quando da interferência do rei nas ordens militares de S. Tiago e na dos Templários. Tratou-se de um envolvimento muito mais atuante junto a Roma, tentando resguardar a soberania e a segurança do reino frente aos inimigos externos.

As ordens militares possuíam um caráter jurídico que as tornavam jurisdicionalmente independentes das dioceses, ligadas diretamente à Roma, mas também ao reino português, através da ajuda econômica da Coroa e da fidelidade garantida pelo mestre da ordem ao monarca, nas lutas contra os mouros. Com isso, por outro lado, tendo elas uma atuação que não obedecia as fronteiras políticas, era natural que seus mestres favorecessem ou auxiliassem o monarca do país ao qual pertencessem que, no caso da maioria das ordens militares portuguesas - inclusive a de S. Tiago - era de Castela²⁹⁸.

A *Crónica de 1419* menciona que o soberano, vendo como os freires da ordem de S. Tiago reclamavam do descuido de seu mestre que vivia em Castela e vendo também

*Esto elRey D. Dinjs, como sempre desejava muito acreçentamento de toda sua terra, sopricou ao Papa Nicolao [...] que os Freyres e Comendadores de seu Regno pudessem amtre sy emleger Mestre de sua Ordem, a qual em nenhuma cousa fose sojeta ao Mestre de Castela. [...] a que todos obedecessem e ele a nenhum outro senão ao papa e a seu Rey*²⁹⁹.

Na verdade, o motivo alegado à cúria romana era de que pela distância da sede, ficava a parte portuguesa da ordem abandonada e entregue à negligência de seu mestre³⁰⁰. Mas, pela visão do cronista, vê-se aí também que o rei interveio numa questão entre religiosos defendendo os interesses de seu reino tendo em vista a ampliação de sua jurisdição, que pode ser entendida, além da *obediência*, o controle sobre as *terras* dos freires e sobre a própria instituição. Vemos que essa

²⁹⁸ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 376.

²⁹⁹ *Crón. 1419*, p. 149.

³⁰⁰ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 370; ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. I, p. 328.

obediência ao monarca era limitada, uma vez que os freires portugueses invocavam a intermediação do rei. Diferentemente do que aconteceu com as concordatas – conflito entre o rei e os prelados sob o julgamento de Roma – têm-se aqui divergências entre freires, ligados por sua função militar ao soberano, e julgados pelo Pontífice, após terem solicitado auxílio real. Esse grau de relação política, como constitui a obediência dos cavaleiros ao poder régio, se justifica na função de salvaguarda do reino contra ataques dos sarracenos que as ordens militares sempre tiveram na península. Assim, e somente assim, o rei poderia interferir, ainda que não tenha sido o mestre que tenha invocado o soberano. As ordens militares e o rei eram mutuamente dependentes à proporção que os reis tornavam possível a constituição econômica das ordens como retribuição ao auxílio militar que os freires davam ou ofereciam ao rei e a toda Cristandade.

O resultado do pedido a Nicolau IV (1288-1292) foi favorável ao soberano e aos freires³⁰¹. Poderiam, de ora em diante os cavaleiros portugueses de S. Tiago eleger seu próprio mestre, embora ainda ficassem sujeitos à visita e correição do mestre geral de Castela. D. Dinis conseguiu desse Papa que fosse eleito um mestre provincial português, sujeito ao mestre castelhano, mas parece que com elevado grau de independência à Castela e possibilidade maior de interferência pela Coroa portuguesa.

Celestino V (5 de jul. a 13 de dez. de 1294), porém, apesar de ter confirmado por duas vezes a bula de seu antecessor (*Pastoralis officii* de 1294 e *Diligentes justitiam* do mesmo ano), acabou voltando atrás diante dos protestos surgidos em Castela³⁰². Bonifácio VIII (1294-1303) confirma (*Ab antiquis*) em 1295 a revogação das bulas de Nicolau IV e a primeira de Celestino V. Dessa data até a vacância da Santa Sé ocorrida em 1314 com a morte de Clemente V, que durou até 1316, ficou novamente a ordem de S. Tiago dependente do mestre estrangeiro. Depois, nesses 24 meses de vacância, aproveitaram os freires portugueses para fazer valer novamente o que tinha conferido Nicolau IV e elegeram um mestre local. Após os resultados nulos da excomunhão aplicada pelo mestre castelhano aos freires rebeldes, aquele, junto com o rei de Castela D.

³⁰¹ Pela bula *Pastoralis officii* de 1288, de mesmo nome de uma outra que é expedida por seu sucessor, Celestino V (ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. I, p. 328, nota 1).

³⁰² BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 370; ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. I, p. 328-329. Sobre a existência dessa bula, declara Gama Barros que só se sabe dela através da confirmação feita por seu sucessor Bonifácio VIII, que a ela faz referência.

Afonso XI, recorre ao novo Papa, João XXII (1316-1334), que, através da bula *Inter caetera*, decreta em 1317 mais uma vez a sujeição dos dissidentes à autoridade castelhana³⁰³.

No entanto, D. Dinis volta mais uma vez à cena em 1318 e envia dois embaixadores até a cúria romana. Alega as mesmas razões que vimos acima, falando também que os bens que a ordem possuía eram devidos às doações régias. Também, argumenta a parcialidade dos mestres castelhanos a favor dos reis de seu país, colocando o reino em grande perigo. Afirmava ainda que as doações foram feitas para que os cavaleiros não protegessem o reino somente dos mouros, mas de qualquer inimigo exterior³⁰⁴. Citou exemplos da ordem estabelecida em Aragão e a Sicília, que apenas ficavam sujeitos à visita e inspeção do mestre geral, além do exemplo da ordem de Calatrava em Portugal em que assim se procedia³⁰⁵. João XXII decidiu, devido aos argumentos de D. Dinis, suspender temporariamente sua bula em 1319 (*Olim Felicis*) e encarregar os arcebispos de Compostela e de Braga para averiguarem melhor os fatos. Enquanto isso, a autonomia da ordem portuguesa permanecia e nunca mais cessará, embora somente em 1440 tenha sido decretada e tenha chegado ao fim a questão³⁰⁶.

De todos esses reveses podemos concluir em primeiro lugar que a autoridade máxima, mesmo em época de decadência do poder teocrático da Igreja, foi do Sumo Pontífice. Vimos como a cúria romana era o órgão de apelação, digamos similar à imperial, de uma questão que tinha muita relevância secular dado o comprometimento da segurança do território que as ligações da ordem de S. Tiago ainda mantinha com a sempre rival Castela, além da posse de patrimônios doados pelos reis com um fim estratégico. Por mais esse exemplo, podemos concluir ainda uma vez que a autoridade papal era manifestamente

³⁰³ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 370-371; ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. I, p. 328-331.

³⁰⁴ ALMEIDA, Fortunato. *Op. cit.*, t. I, p. 331. Não somente contra mouros, portanto, mas contra toda forma de inimigos, como os castelhanos, por exemplo. Também, na guerra civil entre D. Dinis e o futuro D. Afonso IV uma outra ordem militar, a de Calatrava, ajudou o rei no cerco de Portalegre e outros locais (MATTOSE, José. *Identificação de um País*, t. I, p. 163).

³⁰⁵ Quanto aos templários, tornaram-se independentes de Leão e Castela em 1288, sem haver mais dados, de acordo com Gama Barros (*op. cit.* t. I, p. 365, nota 2), do que aqueles fornecidos por Viterbo. Os hospitalários continuaram unidos à Castela (ALMEIDA, Fortunato. *Op. cit.*, t. I, p. 332). Estas informações são úteis para entendermos o próximo item de nosso estudo, em que D. Dinis se recusava que os bens da extinta ordem dos templários fossem para os hospitalários.

³⁰⁶ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 372.

reconhecida por D. Dinis. Disso se infere também, mas apenas teoricamente, que o direito canônico também deveria ser acatado.

Podemos elaborar uma segunda conclusão que complementa essa. A ordem independente de Castela que surgia ficaria agora ligada ao rei em termos militares, mas também como forma de reconhecimento da ajuda política. E isso valia todos os meios apelatórios em Roma ou em Avignão.

Mattoso vê na independência da ordem de S. Tiago uma vitória da Coroa e uma forma de “domesticação do poder sagrado”³⁰⁷. Parece que essa afirmação seria uma discrepância com o que concluímos acima. Mas, na verdade está de acordo com o que concluímos na segunda parte. O que o autor quer dizer é que, com relação às ordens militares, elegendo mestres ligados ao rei português e deste dependentes, contribuiu D. Dinis para “nacionalizar”, como dizem outros autores³⁰⁸, as ordens militares. Elas se tornam domésticas não apenas no sentido de serem doravante mais dóceis, mas também mais próximas do controle do poder real, estando no território português e a este devendo a sua independência, que também lhes favorecia; disto podemos imaginar e também inferir do fato de que foram os freires portugueses que pediram ao rei a sua autonomia.

2.8 Ações Políticas de D. Dinis durante o Processo Contra a Ordem do Templo na Cristandade e a sua Substituição em Portugal por uma Ordem Militar com Sede Local (1307-1320)

Neste item interessa-nos ver se o rei ainda se sujeitava às determinações da Santa Sé com respeito às resoluções desta quando da investigação e extinção da ordem dos Templários na Cristandade. Mais uma vez temos aqui a figura do rei da França, Felipe IV, pressionando o papado e atacando dessa vez uma das ordens

³⁰⁷ MATTOSO, José. *Identificação de um País*, t. I, p. 161-163.

³⁰⁸ ALMEIDA, Fortunato. *Op. Cit.* t. I, p. 326; SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal. Estado, Pátria e Nação (1084-1415)*. Lisboa: 1979, p. 254.

militares mais importantes da Cristandade, buscando apropriar-se de seus valiosos bens. Felipe o belo pôde, de fato, ao fim do processo obter a sua vitória mais uma vez. Na verdade, não seria exatamente uma vitória, mas quase uma consensualidade entre o monarca e Clemente V. Como sabemos, Felipe IV foi o responsável pela aceitação da eleição desse Papa. Não era pelo fato de ser francês, porque mesmo assim não era aliado do rei, mas pela pressão sofrida em sua eleição que denota a fraqueza papal e atuação nos bastidores deste monarca. E sabemos como a Igreja ficava frágil na época do conclave³⁰⁹.

Como vimos anteriormente, alguns historiadores³¹⁰ afirmam que o rei Felipe IV teria chegado à ousadia de exigir seis pontos em que o futuro Papa deveria se responsabilizar perante o monarca para ser aceito como Pontífice. No entanto, é mais lógico pensarmos que Clemente V aceitou investigá-los, o que era sua função, toda vez que os monarcas se queixavam do clero de seus reinos.

O fato de que se tenha comprovado a culpa de alguns templários através da confissão em interrogatórios feitos por autoridades eclesiásticas sem ameaças algumas³¹¹, explicam o porquê do fim da ordem militar ao invés de criar dúvidas a respeito. Se dúvidas surgem de porque Clemente V teria - mesmo com o perdão concedido a Jacques de Molay, grão-mestre da ordem - permitido que o prendessem posteriormente e permitido o fim da ordem, é porque não se entende o objetivo da Igreja quando algum clérigo tem sua culpa comprovada. As prisões de alguns desses interrogados feitas por autoridades seculares estão relacionadas com o fato de terem renegado as suas confissões, as quais foram feitas diante de juízes eclesiásticos e admitindo que o interrogatório era feito sem o uso de qualquer tipo de coação. E o perdão concedido aos infratores não eximiu da dissolução da instituição. Por tão pouco não seria necessário a sua extinção, contudo os escândalos haviam abalado a imagem da organização e da Igreja. Por isso que o concílio de Viena de 1311-1312 decretou o fim da ordem não porque tenha incorrido em falta grave ao direito (*non per modum definitivae sententiae*), mas através de uma provisão apostólica (*per modum provisionis seu ordinationis*

³⁰⁹ PHILLIPS, Georges. *Op. cit.*, t. III, p. 141-143; PERNOULD, Régine. *Os Templários*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1974, p. 125-149; *Crón. Rui de Pina*, p. 86-87; GUIMARÃES, Vieira. *A Ordem de Cristo*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1936, p.64-74.

³¹⁰ PHILLIPS, Georges. *Op. cit.*, t. III, p. 141-143; *Crón. Rui de Pina*, p. 86-89.

³¹¹ De acordo com a chamada descoberta do “Pergaminho de Chinon”, que na verdade nunca ficara tão escondido assim. Nesse interrogatório alguns cavaleiros e o grão-mestre confessam suas culpas e se redimem. As prisões posteriores têm a ver com o fato de que alguns voltaram atrás em suas confissões, caindo, portanto, na condenação da justiça secular.

apostolicae). Assim é que para o bem da Igreja era melhor o fim da Ordem do Templo e seus bens e cavaleiros passariam a outra ordem militar, que também lutava pelos mesmos objetivos, livrando-s da ignomínia do nome e da fama que haviam adquirido pela Cristandade. E, para quem acredita em uma conspiração, basta lembrar que isso era previsto pelo direito canônico antigo e até hoje é praticado. Aqueles sacerdotes e prelados que incorreram em grave erro se se penitenciam são transferidos de suas jurisdições para evitar o escândalo na Igreja.

Mas, isso não exime o monarca francês de ter propagado tantas coisas a respeito da organização e os ter perseguido. Em outras situações de investigação se procederia normalmente como se age contra clérigos infratores.

E se isso marcou mais uma vitória do monarca francês não significou o sucesso de outros reis. A França estava exercendo muita pressão diplomática sobre o pontificado de Clemente V (o mesmo não aconteceria no período seguinte, com a morte do rei francês e a postura mais firme de João XXII), mas este é um dado que sem dúvida parece não afetar as relações de D. Dinis com o Papa. Como veremos logo abaixo, D. Dinis não tinha poder suficiente para barrar as determinações de Avinhão, pôde apenas negociar. Além do mais, para os monarcas ibéricos a ordem dos templários tinha outra importância mais específica que aquela que tinha para o rei francês.

Para Portugal a idéia de unidade entre Igreja e Estado tinha ainda mais intensidade com relação às ordens militares. Portugal e os demais reinos da Hespânia necessitavam das ordens militares na sua luta contra os mouros e se, de fato, Portugal não parecia necessitar mais dado o fim da fronteira de conquista, não significava que para o reino não tivesse importância deveras muito grande. A ordem dos templários possuía possessões territoriais – dadas pelos reis anteriores a D. Dinis para defesa e conquista contra os mouros - realmente significativas no reino português. E a defesa do território ainda era necessária.

Cronologicamente, assim enumeramos. No ano de 1306 Clemente V encarregou ao arcebispo de Santiago a realização de um concílio provincial a fim de que se averiguasse sobre o comportamento dos templários na península. Contudo, nada se descobriu que os incriminasse³¹². Mesmo assim, através da bula *Regnans in coelis* de agosto de 1308, dirigida a todos os príncipes da Cristandade,

³¹² ALMEIDA, Fortunato. *Op. cit.*, t. I, p. 336-337.

Clemente V narrava os crimes de que eram acusados os templários, os meios que utilizara para descobrir a verdade e também das provas que tinha de suas ações. Ainda, que mandara os responsáveis eclesiásticos de cada local e a leigos que investigassem os freires e sua ordem. Por último, convocava para ser realizado um concílio geral em Viena no primeiro dia de outubro de 1310 em que se trataria da reforma da ordem, da aplicação de seus bens e de assuntos relativos à Terra Santa e à reforma da Igreja³¹³. Instruía também a bula a que os reis seqüestrassem os bens dos templários³¹⁴.

D. Dinis recebe, em outubro de 1308, uma carta de Felipe o belo exortando os reis europeus para que procedessem a investigações e expropriações da ordem do Templo em seus respectivos países, da mesma forma que ele tinha feito. Em seguida, o rei da Inglaterra, genro do rei francês, Eduardo II, escreveria a D. Dinis para que agisse de maneira bem pensada porque as acusações de Felipe IV lhe pareciam infames. O Papa, da mesma forma que o monarca da França solicita (bula *Callidis, serpentis vigil* em dezembro de 1308) diretamente a D. Dinis a prisão dos templários para que fossem entregues aos bispos locais³¹⁵. Gama Barros acredita que o tratamento que D. Dinis dispensou aos templários não poderia ter sido melhor. Foi somente um ano após a expedição da bula papal que D. Dinis anexou seu patrimônio, com a presença de prelados e não agindo de forma violenta. Foram confiscadas as vilas de Pombal, Soure, Ega e Redinha, com o arbítrio do arcebispo de Braga, D. Martinho, o bispo D. João de Lisboa, o custódio dos franciscanos de Lisboa, Fr. Estevão, o mestre João das leis e Ruy

³¹³ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 379; *Crón. 1419*, p. 161-165; *Crón. Rui de Pina*, p. 92-99.

³¹⁴ ALMEIDA, Fortunato. *Op. cit.*, t. I, p. 337. Gama Barros (*op. cit.* t. I, p. 378-379), ao descrever essa bula, não faz menção desse ponto importante. Praticamente todas as bulas do período anterior à extinção da Ordem do Templo encontram-se publicadas, de acordo, com Gama Barros e Fortunato de Almeida, no *Quadro Elementar*, t. IX (*Quadro Elementar das Relações Políticas e Diplomáticas de Portugal com as Diversas Potencias do Mundo, desde o Principio da Monarquia Portuguesa até aos Nossos Dias*. Ordenado e composto pelo Visconde de Santarém. Continuado por Luiz Augusto Rebello da SILVA. Paris: 1842, Lisboa: 1860), porém não tivemos acesso a essa obra.

³¹⁵ ALMEIDA, Fortunato. *Op. cit.*, t. I, p. 337; *Crón. 1419*, p. 161-162; *Crón. Rui de Pina*, p. 92-93. Gama Barros (*op. cit.*, t. I, p. 378) e Régine Pernoud (*op. cit.*, p. 134-135) menciona ainda outra bula de 22 de novembro de 1307 (*Pastoralis praeminentiae*) em que Clemente V teria recomendado (de acordo com Gama Barros) ou ordenado (palavras de Pernoud) a todos os reis cristãos que prendessem os templários. É mais correto acreditarmos em uma recomendação de investigação prévia antes de se efetuar prisões, porque o Pontífice estava em dúvidas ainda quanto à inocência dos templários, tanto é que em 1310 vai pedir que se realize em Salamanca mais um sínodo que averiguasse a respeito.

Nunes³¹⁶. A presença do arcebispo de Braga e do bispo de Lisboa demonstra o consentimento da Igreja, como ficou claro também da própria recomendação que fazia Clemente V para que fossem seqüestrados os bens dos templários pelo poder civil. Isso ocorreu ainda em outros países, como na França de Felipe o belo, e em Castela de Fernando IV. Não havia contradição na presença do bispo de Lisboa que participara ainda no sínodo de 1306 em que se ficou comprovada a inocência dos templários na Hespanha³¹⁷. Isso porque ele sabia da confissão dos templários em outras partes da Cristandade. Conforme veremos no próximo capítulo, esse bispo foi o responsável por pleitear vinte e dois artigos perante D. Dinis em julho do mesmo ano. E, entre as queixas, as mais comuns tinham a ver com a usurpação do patrimônio eclesiástico. Claro, diziam respeito apenas ao bispado de Lisboa, mas é certo também que, se não houvesse aprovação da Igreja na anexação dos bens dos templários, seria inadmissível pensarmos que D. João teria consentido em tal fato que atentasse contra a liberdade eclesiástica, ainda mais sendo o mesmo prelado responsável pela terceira concordata feita durante o reinado de D. Dinis. Além do mais, os bens foram seqüestrados para ficarem temporariamente sob controle da Coroa.

Clemente V não desejava que os bens da Igreja retornassem definitivamente para a Coroa portuguesa. Informa-nos D. Rodrigo da Cunha³¹⁸ que o monarca quis tomar para si o patrimônio dos templários de forma definitiva e se justificando. Alegava que, uma vez extinta a ordem, os bens deveriam retornar para a Coroa, de onde vieram pelas mãos dos seus antecessores doados com o objetivo de lutar contra os mouros. Com o fim do objetivo a que foram doados deveriam regressar ao patrimônio real. E Clemente V concedeu uma resposta - ou talvez uma condenação ao ato do monarca - que é emblemática do poder teocrático que ainda vigorava. Diz Clemente V que uma vez entregues à Igreja os bens já ficavam fora do domínio secular e eram totalmente incorporados

³¹⁶ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 380.

³¹⁷ Houve ainda outro sínodo realizado a pedido de Clemente V em 1310, em Salamanca, em que se ficou comprovada também incontestavelmente a inocência dos templários. E, também participou dessa vez o bispo D. João, embora tenha sido posterior ao confisco dos bens pelo monarca português (ALMEIDA, Fortunato. *Op. cit.*, t. I, p. 338; BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 380).

³¹⁸ CUNHA, Rodrigo da. *Historia Ecclesiastica da Igreja de Lisboa: vida e acçoens de seus prelados, e varões eminentes em santidade, que nella florecerão*. Lisboa: por Manoel da Sylua, 1642, v. I, parte I (paginação repetida).

ao patrimônio eclesiástico, podendo ser aplicados para qual destino lhe conviesse³¹⁹.

Assim, entendemos que o Papa queria apenas que os bens fossem tomados dos templários e protegidos temporariamente – como é função do braço secular nessas situações em que a Igreja necessita do Estado³²⁰. O apelo à justiça secular é, de fato, o ponto em que a jurisdição espiritual e a temporal se envolveram mais nessa questão. Daí decorre a possibilidade de o poder laico agir sobre os membros da Igreja, mas com uma capacidade de ação limitada por ela. Os pontos da regulamentação religiosa do apelo ao braço secular indicaremos aqui com base no que estudou R. Laprat³²¹. Este se baseou em todas as leis canônicas e em diversas obras de doutores eclesiásticos. Falaremos aqui da legislação religiosa, que é a que foi posta em prática e, dentre ela, das normas mais atualizadas para o período dionisino, visto que este tema passou por uma evolução significativa.

A *traditio curiae* significava a ação de os juízes eclesiásticos levarem o infrator laico ou eclesiástico, que tivesse cometido faltas espirituais no primeiro caso (heresia), e infrações temporais e espirituais no segundo caso, perante o tribunal secular. É também chamado de “apelo ao braço secular” porque é a Igreja que deve solicitar o auxílio ao Estado, cabendo a ela decidir sobre a sua necessidade ou não³²².

A decretal *Ad abolendam* (1184) de Lúcio III (1181-1185) determina a obrigação do poder secular em ajudar a Igreja em perseguir a heresia e o papel que deveria caber às esferas temporais e espirituais³²³. Essa é uma obrigação

³¹⁹ D. Dinis não tinha o poder de Felipe IV para desobedecer ao Papa e nem se o tivesse talvez desobedecesse. Por quê? Porque o monarca se interessava em manter a ordem dos Templários ou, pelo menos, não tinha motivos para atacá-la, diferentemente do que ocorria na França. A apropriação dos seus bens era uma vontade régia porque a ordem iria ser extinta e todos os reis estavam agindo assim e, D. Dinis não queria que os bens fossem simplesmente entregues à Igreja. As ordens militares representavam segurança nas fronteiras do sul, proteção contra possíveis ataques dos mouros, que se poderia temer mesmo que pudessem não representar na realidade nenhum perigo. A mentalidade era, contudo, de uma ameaça constante ainda. E essa dependência obrigava também a que o Estado centralizado que vai surgindo não extinguisse com a união entre Igreja e Estado. Ele busca, pelo contrário, aproveitar-se desta união, revertendo-a a seu favor.

³²⁰ Assim Fortunato de Almeida descreve a bula *Regnans in coelis*, de 1308: “Uma das instruções do pontífice referia-se ao seqüestro dos bens da ordem, que D. Fernando de Castela se apressou a fazer. Em Portugal, D. Dinis procedeu mais lentamente, sem todavia desobedecer ao Papa” (*Op. cit.*, t. I, p. 337). Logo, o não seqüestro dos bens por D. Dinis é que constitui para o autor uma “desobediência” eclesiástica.

³²¹ LAPRAT, R. *Bras Séculier (Livraison au)*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1937, v. II, col. 981-1126.

³²² *Ibid*, col. 996-1008.

³²³ *Ibid*, col. 1001 (c. 9, X, V, 7).

extremamente importante e que foi renovada no concílio de Latrão (1215). O não cumprimento implicava em excomunhão e rompimento dos laços de vassalagem dos súditos³²⁴. Finalmente, Bonifácio VIII (1294-1303) limita a intervenção do poder secular à busca, à prisão e a guarda dos heréticos. E, após a sentença dada pelo juiz eclesiástico, o poder civil é requisitado apenas para a execução da pena³²⁵.

Quanto às leis canônicas que dizem respeito ao clérigo não herético, temos a decretal *Ad audientiam* do Papa Urbano III (1185-1187) que responde a um bispo francês sobre qual pena deveria ser aplicada a um clérigo falsificador do selo do rei Felipe Augusto. Segundo essa lei, não se deveria aplicar nem a pena de morte e nem uma punição física. Fica negada nesse caso, portanto, a *traditio curiae*³²⁶. Celestino III (1191-1198) respondendo a um bispo húngaro sobre se deveria permitir que fossem julgados pelo braço secular os clérigos que cometeram roubo, homicídio e perjuro, diz que isso seria feito somente em último caso. Em princípio o culpado seria degradado (privado do cargo e benefícios), não se arrependendo seria excomungado e, persistindo na falta, seria aplicado o anátema, a excomunhão maior. E, verificando-se a incorrigibilidade do acusado, se permitiria ou se ordenaria ao juiz secular a aplicação das leis temporais.

Laprat acredita que nenhuma dessas leis reconhece a entrega ao braço secular dos clérigos não heréticos³²⁷. Esse mecanismo só é aplicado em último caso. O reconhecimento dessa possibilidade só seria dado em 1201 com a decretal *Ad falsariorum* de Inocêncio III lançada contra os falsificadores de cartas apostólicas, os demais falsários ou aqueles que usam conscientemente de documentos falsificados. A pena determinada foi a excomunhão, a perda para sempre do cargo e benefício eclesiástico e degradação e, assim como os laicos, seriam entregues ao braço secular para serem sentenciados de acordo com as leis mundanas³²⁸.

A maior interferência do poder secular fica reconhecida, assim, no caso dos laicos e clérigos acusados de heresia. Não sabemos dizer com certeza se esse era o caso dos templários, porque era grande demais o número de acusações que

³²⁴ *Ibid*, col. 1002 (c. 13, X, V, 7).

³²⁵ *Ibid*, col. 1003-1004 (c. 18, in VI, V, 2).

³²⁶ *Ibid*, col. 1005 (c. 3, X, V, 20).

³²⁷ *Ibid*, col 1006 (c. 10, X, II, 1).

³²⁸ *Ibid*, col. 1006 (c. 4, X, V, 11). Sobre a distinção entre ofício e benefício ver nosso item “O Direito de Padroado”.

lhes eram lançadas, indo desde heresia, adorar o demônio, cuspir na cruz e sodomia³²⁹. Não eram acusados propriamente de serem heréticos, mas foram tratados com rigor tal.

Vemos, também, que é somente com o apelo do Papa que os templários poderiam ser investigados e presos e, de fato, foi o que ocorreu ao menos em Portugal. Quanto ao confisco dos bens, esse parece ser um dispositivo utilizado pelos reis contra os heréticos laicos. No caso dos monges cavaleiros seria necessário um pedido da Santa Sé.

Isso se coaduna com o que narramos acima, que D. Dinis exigiu o retorno das doações feitas por seus antepassados, ao que o Pontífice respondeu que isso nunca seria feito. Em janeiro de 1310 D. Dinis chama o rei de Castela, D. Fernando IV, e o rei de Aragão, D. Jaime II, para formarem uma aliança com vistas a impedir o Papa de tirar os bens de suas jurisdições³³⁰. Isso denota que haviam boatos sobre o que se faria no concílio de Viena. Havia ainda uma multa de 10 mil marcos de prata contra aquele que quebrasse o acordo (que foi inicialmente feito apenas entre D. Dinis e D. Fernando IV), dando-nos idéia do perigo que não era um destino inapropriado dos bens e também da força do poder papal.

A *Crónica de 1419* e a *Crónica Rui de Pina* são bem claras ao afirmarem que o objetivo era impedir que os bens fossem entregues à Ordem de São João do Hospital. A *Crónica de 1419* afirma que:

*E comesouse loguo de dizer, que o Papa os querja dar e ajuntar em huma Ordem do Esprital*³³¹.

O mesmo afirma a *Crónica Rui de Pina*:

*E por que cõ a sobredita notificaçã deste desfazim^{lo} logo geeralm^{te} se dise que o pp^a determinaua tribuir as trr^{as} e beës desta hordẽ do templo ahordẽ do sprital de samJoã de Jerusalẽ*³³².

³²⁹ PÉRONOULD, Régine, *op. cit.*, p. 130.

³³⁰ BRANDÃO, Francisco. *Op. cit.*, v. 6, p. 109; *Crón. 1419*, p. 162; *Crón. Rui de Pina*, p. 93-94; BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 381; ALMEIDA, Fortunato. *Op. cit.*, t. I, p. 338-339.

³³¹ *Crón. 1419*, p. 162.

³³² *Crón. Rui de Pina*, p. 93.

Segundo Gama Barros³³³, a aliança aludia aos bens como se eles já estivessem incorporados na Coroa. Certamente que não era essa incorporação o que Clemente V ordenava em sua bula *Regnans in coelis*, ao pedir apenas o seqüestro temporário das propriedades dos templários. O documento do tratado entre esses soberanos vizinhos foi reproduzido por Francisco Brandão, do qual apresentamos alguns trechos:

*Sepan quantos esta carta vieren, como nos D. Fernando [...]. Otorgamos que fazemos, e ponemos pleito, e postura com vusco el mui noble, y mucho honrado D. Dinis [...] por razon que todolos bienes que fueron de la Orden del Temple, assi Villas, y Castillos, y logares, e herdamientos quales quiere que la dicha Orden tenia en los mismos Reynos de Castilla, y de Leon, y en todo nuestro senhorio, y otro sy los que auia en el Regno de Portugal, y en todo vuestro senhorio fueron de los Reyes onde nos venimos, y de los otros homens que eran de los nuestros Reynos, que gelos dieron por herdade, e dar em que se mantuuiessem la Cauallaria de la dicha Ordem del Temple [...] Porque si la Orden ouire a ser desfecha, y el Papa quisiesse fazer, o ordenar alguna cosa de todolos dichos bienes [...] para los querer sacar de nuestros senhorios, y de nuestra jurisdicion, que nõs, e vós que nos paremos a lo emparar, e a lo defender cottra todos aquellos que lo demandar quisieren. E nos el dicho Rey D. Fernando, que nõ podamos faser ningun pleito, ni auenecia con el Papa, ni con otros nungunos sobre sta razon, ni otra composicion ninguna sin vos el sobredicho Rey Don Dinis, nin vos otro si que nõ podades faser ningunas destas cosas sin nos [...]. E vos nõ goardaremos todas estas cosas que sobredichas son, o qualquiera dellas que vos pechemos por ende diez mil marcos de plata. [...] Y se El Rey de Aragon quisiere ser en esto con nosco, que nõs que lhe mandemos dar otra tal carta*³³⁴.

Temos que concordar com Gama Barros, porque uma simples transferência de bens para outra ordem militar não afetaria a jurisdição sobre eles. Tudo permaneceria como antes. Não parece ser isso o que lhes incomodava, mas o fato de que simplesmente o detentor das doações perderia seus direitos, interessando a eles o fato em si e não a ameaça do poderio da ordem do hospital. Em nenhum momento eles alegam o perigo de uma ordem militar muito fortalecida, o que não concordam é com a invasão em suas jurisdições, sobre propriedades doadas pela Coroa com um objetivo. Logo, quando o tratado diz que se lutará para impedir que: *los querer sacar de nuestros senhorios, y de nuestra*

³³³ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 381.

³³⁴ BRANDÃO, Francisco. *Op. cit.*, v. 6, p. 109.

jurisdiction, é muito possível que se refira à idéia de que as propriedades foram doadas para determinada ordem militar e que quando essa foi extinta os bens retornariam para o poder real. Contudo, não é essa idéia o que aparece na decisão tomada por Clemente V no concílio de Viena. Como veremos, ele permite que os bens não sejam transferidos aos hospitalários por causa do pedido feito pelos monarcas para que não fossem transferidos para os hospitalários e não para que fossem incorporados à Coroa. A bula da criação da Ordem de Cristo feita por João XXII diz que Clemente V aceitou as embaixadas feitas por esses monarcas, *reservandoos porem à disposição [dos bens], e ordenação da See Apostolica*³³⁵, até que a questão fosse melhor analisada. Portanto, os monarcas não pleitearam a devolução total dos bens à Coroa, mesmo porque D. Dinis já havia tentado isso e tinha obtido resposta negativa do Papa, que afirmara que as doações feitas à Igreja jamais retornavam a quem as doavam. Todavia, embora a luta tenha sido para que o patrimônio dos templários não fosse para os hospitalários, os bens - ainda que tenham ficado à disposição de sentença da Santa Sé - ficaram na prática, ao menos em Portugal, sob guarda real. É isso o que diz uma carta feita por D. Dinis após a expedição da bula de criação da Ordem de Cristo:

*E daqui em diante renuncio, e tolho de mim toda posse, e propriedade que eu ouue nos ditos logares por aquellas sentenças [de extinção da Ordem do Templo], e quero que se tornem à dita Ordem [nova Ordem de Cristo]*³³⁶.

Após a sentença do Papa Clemente V, D. Dinis incorporou as propriedades templárias ao seu patrimônio, só sendo devolvidas quando da criação da Ordem de Cristo. Concluímos, então, que parece existir certa discrepância entre o tratado da aliança e o que foi pedido a Clemente V no concílio de Viena, além da atitude do monarca após o concílio. E isso talvez porque surgissem no decorrer, após a firmação do contrato, novas idéias, talvez vindas do monarca de Aragão, que se juntou posteriormente à aliança, conforme demonstraremos abaixo. E quanto à aparente discrepância havida entre as palavras do Pontífice e o fato de D. Dinis ter ficado com os bens é explicado pelo fato de que, embora D. Dinis tenha guardado esses bens e os administrado, o Pontífice poderia fazer o que quisesse com eles e

³³⁵ *Ibid*, v. 6, p. 283.

³³⁶ *Ibid*, v. 6, p. 292.

quando quisesse, visto que foi por isso que depois da extinção da Ordem do Templo D. Dinis fez de tudo (até mesmo doar mais bens à nova organização) para poder transferir esses bens para outra ordem militar e convencer o Papa de que não deveriam ir para os hospitalários. De fato, a decisão do concílio de Viena concede um prazo para que se convença o Pontífice de que as possessões dos templários não deveriam ir para outra ordem militar.

Vejamos o que se passou no lado de Aragão de acordo com o primeiro cronista oficial da história da Coroa de Aragão, funcionário de Felipe II:

Fueron a este Concilio por Embaxadores del Rey de Aragon [...] para assistir en nombre del Rey al Concilio: y por que era ya muy publico, que la Ordẽ de los Templarios se auia de deshazer, y que sus rentas se aplicarian a la Orden del Espital, lleuauan instruccion estos Embaxadores, que se suplicasse al Papa, que se instituysse de las rentas que tenian en sus reynos vn Maestrazgo de la Orden de Calatraua [...] con que no fuesse sujeto, ni a correccion, ni visitacion del conuento de Calatraua de Castilla: sino que estuuisse subordinado a la correccion, y visitacion del conuento y Monasterio de la grã Selua, o de Fonfrida de la Orden de Cistel³³⁷.

Diversas constatações e reafirmações podemos fazer a partir do que Zurita escreve, lembrando que é baseado totalmente em documentos aos quais ele teve livre acesso. A primeira é que a extinção da ordem dos templários e a destinação para a ordem dos hospitalários *era ya muy publico*, ficando comprovada através das mesmas informações de Fernão Lopes, Rui de Pina e pelo próprio documento do tratado. Por isso foi possível a realização da aliança entre os reis ibéricos³³⁸. A segunda verificação é que Zurita não menciona diretamente o acordo, tratando antes como uma ação individual de D. Jaime II através de seus embaixadores. Isso é demonstrado mais uma vez em outra passagem em que o Papa decreta que os bens dos templários são transferidos para os hospitalários, com exceção dos casos pendentes nas monarquias ibéricas, *porque los embaxadores destes Principes auña*

³³⁷ Zurita, Jerônimo. *Op. cit.*, t. I, liv. V, p. 443b.

³³⁸ ALMEIDA, Fortunato. *Op. cit.*, t. I, p. 336. Diz, contudo, Gama Barros: “Sete annos luctou o soberano com a côrte pontifícia para conservar na coroa de Portugal os bens da extincta milicia do Templo, existentes n’estes reinos [...]” (*op. cit.*, t. I, p. 383). Gama Barros acredita, portanto, que na aliança entre os reis ibéricos o que se buscava era impedir que essas propriedades saíssem de seus patrimônios e não impedir que fossem para a ordem do Hospital. Fabiano Fernandes, (*Poder Religioso e Centralização Régia nas Vilas de Ega, Soure, Redinha e Pombal, 1284-1348*. In: Atas da IV Semana de Estudos Medievais. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001, p. 168) também afirma a mesma coisa. Diz que o Papa teria pedido ao reis ibéricos para que os bens fossem seqüestrados, mas estes teriam decidido não devolvê-los mais.

*informado que [...]*³³⁹, a qual é a reprodução de uma decisão conciliar, conforme demonstraremos melhor abaixo. A outra constatação é que é provável que o objetivo da aliança por parte de D. Dinis, assim como foi para D. Jaime II, era também impedir que com uma ordem militar unificada o rei de Castela tivesse muito mais força e pudesse afetar a autoridade real em Portugal, visto que a sede hispânica dos hospitalários ficava em Castela (grã-comenda)³⁴⁰.

Portanto, o que se questionava inicialmente no acordo com os monarcas português e castelhano era o Papa não aceitar que as propriedades dos templários retornassem à Coroa. Mas, quando do concílio, reformularam suas pretensões para serem atendidos, satisfazendo também a necessidade de preencher a lacuna da ausência de uma ordem militar tão importante como eram os templários. É possível que isso tenha sido influenciado por Aragão³⁴¹, ao qual incomodava o destino que seria dado a essas propriedades, além de que Portugal e Aragão se preocupavam também com o poderio que Castela poderia ter sobre seus reinos.

No concílio de Viena se determinou a extinção da ordem dos templários (bula *Vox in excelso*) e que o patrimônio da ordem deveria ir para os hospitalários (*Ad providam e Ad certitudinem*)³⁴². Mas, com relação à Portugal, Aragão, Castela e Maiorca se dispôs que seria determinado posteriormente pela Igreja. O Papa lembrou que os embaixadores desses reinos lhe haviam informado que suas terras estavam encarregadas da defesa da fronteira do ataque dos infiéis e, assim, lhes requereu que expusessem suas razões para que lhes pudesse dar seu parecer³⁴³:

[...] *et ipsi hospitali donamus concedimus unimus incorporamus applicamus et annectimus in perpetuum de apostolicae plenitudine potestatis bonis quondam dicti ordinis ipsius militiae templi consistentibus in regnis et terris carissimorum in Christo filiorum nostrorum Castellae Aragoniae Portugaliae et Maioricarum regum illustrium extra regnum Franciae quae a donatione concessione unione*

³³⁹ *Ibid*, t. I, liv. V, p. 448b.

³⁴⁰ Isso é notado por Ricardo da Costa (*D. Dinis e a supressão da Ordem do Templo (1312): o processo de formação da identidade nacional em Portugal*. In: <http://www.ricardocosta.com/pub/ddinis.htm>).

³⁴¹ É interessante notar que quando a nova Ordem de Cristo for criada, o Papa vai colocá-la sob visitação e correção do mosteiro cisterciense de Alcobaça, tal como queria que fosse feito em Aragão.

³⁴² BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 381; ALMEIDA, Fortunato. *Op. cit.*, t. I, p. 336).

³⁴³ ZURITA, Jer nimo. *Op. cit.*, t. I, liv. V, p. 448b; BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 381-382.

*applicatione incorporatione et annexione praedictis specialiter excipienda duximus et etiam excludenda [...]*³⁴⁴.

Pelo resultado do concílio fica claro que os resultados da luta de D. Dinis e os demais reis ibéricos tiveram uma primeira vitória e que o objetivo da discussão era realmente o de impedirem a transferência do patrimônio templário a outra ordem militar. Outros reinos tinham também confiscado esse patrimônio dos freires, como Felipe o belo que, aliás, foi o primeiro a agir assim. De fato, este anexa os bens dos templários e os conservou na posse da Coroa até sua morte, dois anos após o término do concílio³⁴⁵.

A decisão final da cúria romana, porém, só foi dada sete anos depois, através da busca de meios para que se chegasse a um acordo razoável. D. Dinis encarregou clérigos de sua confiança como procuradores para pleitear junto ao Papa. Alegava-se que a ordem dos hospitalários já existia quando foram doados os bens aos templários, demonstrando que os reis seus antecessores nunca tiveram o objetivo de beneficiar outra ordem religiosa. Mas o principal argumento era que a nova ordem beneficiária seria tão rica e poderosa que qualquer deslealdade em relação aos soberanos seria em grande perigo do reino³⁴⁶. Acredita-se também que D. Dinis temia que, estando ainda o mestre dos hospitalários do outro lado da fronteira, estes poderiam servir como meio de uma invasão castelhana, como já comentamos acima, quando de sua aliança com os reis ibéricos³⁴⁷. Do outro lado da península Jaime II lutava pelos mesmos objetivos e se utilizando dos mesmos argumentos e enviando embaixadores para Avinhão: queria que os bens fossem transferidos para a ordem de Calatrava, cuja sede ficaria em território aragonês; e alegava que o objetivo das doações por seus antecessores era combater os mouros e que os bens haviam sido doados para a ordem do Templo, cuja sede local ficava

³⁴⁴ *Concilium Viennense*. In: *Documenta catholica omnia* (<http://www.documentacatholicaomnia.eu>). “[...] e à mesma ordem dos hospitalários doamos, concedemos, unimos, incorporamos, aplicamos e anexamos para sempre com pleno poder apostólico, com exceção dos bens da outrora ordem de milícia dita do Templo fixadas nos reinos e terras dos caríssimos em Cristo dos nossos filhos, os ilustres reis de Castela, Aragão, Portugal e Maiorca, fora do reino da França que da doação, concessão, união, aplicação, incorporação e anexação mencionadas especialmente ordenamos deverem ser excetuados e ainda deverem ser excluídos [...]”. Ainda: BRANDÃO, Francisco. *Op. cit.*, v. 6, p. 192. A bula de criação da Ordem de Cristo (reproduzida por Francisco Brandão, *op. cit.*, v. 6, p. 283) descreve e repete essa decisão.

³⁴⁵ PERNOUD, Régine. *Op. cit.*, p. 147.

³⁴⁶ *Crón. 1419*, p. 166-167; *Crón. Rui de Pina*, p. 96; CUNHA, Rodrigo. *Op., cit.*, v. 1, parte 1, cap. 85.

³⁴⁷ COSTA, Ricardo da. *Op. cit.* In: <<http://www.ricardocosta.com/ddinis.htm>>.

em Aragão, diferente do que aconteceria se agora fossem transferidos para a ordem do Hospital, que tinha sede local em Castela³⁴⁸.

No decorrer do período Clemente V morreu (1314) e foi substituído por João XXII (1316-1334). Tudo se chegou a um acordo final quando D. Dinis, através de seus procuradores, propôs a criação de uma nova ordem militar para a qual se destinariam todos os bens da ordem extinta, além de mais um castelo doado pelo rei. Eis o que diz a transcrição de Fernão Lopes de uma carta endereçada ao Papa:

*Senhor Santo Padre. Pera Vos verdes claramente que elRey nosso Senhor, nam faz jsto por cobjça de aver estes bems, nem fazer deles outra cousa, porem Vos faz a saber per nos, que ele a hum castelo muj forte no Regno do Algarve, frontarja dos Mourros, junto com eles. Em a qual fortaleza se pode fazer noua Caualaria de lidadores de Jesu Christo [...]*³⁴⁹.

O rei português estava disposto a doar um castelo à nova ordem, além dos bens que os cavaleiros de Cristo já adquiririam dos antigos templários. Era, logo, muito importante que não houvesse transferência das propriedades a uma ordem militar já muito poderosa, porque ele não só não lutava para incorporar os bens à Coroa como ainda doava o castelo de Castro Marim para a nova ordem de Cristo, estrategicamente localizado na fronteira com Castela, que seria inteiramente portuguesa. Porém, não parece que foi a idéia de se criar uma ordem militar própria e lhe doar mais bens o que fez acabar com a demanda, porque esta já vinha se demorando há muito tempo também no reino de Aragão, como nos informa Zurita. A explicação apontada pelo historiador é que: *Mas por las dificultades que en esto se proponian, poso el Papa mucho tiempo en resolverse*³⁵⁰. Era preciso analisar bem as questões para evitar que essas intenções dos dois monarcas em controlar melhor suas ordens militares não prejudicasse a situação anterior que existia na época de existência da Ordem do Templo. Isso está latente na bula de criação da Ordem de Cristo, citada adiante. Para a Santa Sé seria muito mais simples e evitar-se-iam riscos de usurpação de bens e jurisdição

³⁴⁸ ZURITA, Jerônimo. *Op. cit.*, t. I, liv. V, p. 450b.

³⁴⁹ *Crón. 1419*, p. 168.

³⁵⁰ ZURITA, Jerônimo. *Op. cit.*, t. I, liv. V, p. 450b.

se os reis aceitassem que o patrimônio templário fosse para a Ordem do Hospital de S. João.

A bula *Ad ea ex quibus*, de março de 1319, põe um ponto final na discussão e institui a Ordem de Cristo, regulamentando as relações entre ela e o monarca, procurando impedir qualquer controle real sobre os bens da milícia. Retiremos alguns trechos da bula publicada por Francisco Brandão:

Joam Bispo seruo dos seruos de Deos [...] nos Reynos, e terras dos nossos em Christo filhos charisimos, os Reys de Castela, Aragão, Portugal, e Malhorcas: os quais bens o ditto nosso predecessor exceptuou, e não incluiu na concessão, doação, união [...] aos hospitalarios, mouido por rasões que por parte daquelles Reys se representarão; reseruandoos porem à disposição, e ordenação da See Apostolica.

[...] o charisimo em Cristo filho nosso Dionisio illustre Rey de Portugal, e Algarue por respeito do termo peremptorio, inuiou varias vezes seus Embaixadores à presença do mesmo nosso predecessor, e subseqüentemente à nossa [...] fazendo por elles propor varias rasoens e causas [...] sem euidente prejuizo, e despendioso perigo seu, e de seus Reynos [...] despois contudo de largo, e dilatado exame [...].

[...] que o mesmo Rey considerando a utilidade da santa Fee, como Principe Christianissimo [...] estaua disposta a lhe fazer liberal, e perpetua doaçam do mesmo lugar de Castro Marim [...] com todas as jurisdiçoens, e direitos, mero, e mixto imperio.

[...] Queremos tambem que a ditta mesma Ordem de Christo, o Mestre agora nomeado, e o que pelo tempo adiante for, e os Freires della gozem dos priuilegios, liberdades, indulgências, de que gozão o Mestre, e Freires de Calatraua.

[...] o amado filho Abbade do Mosteiro de Alcobça da Ordem de Cister, e Diocesi de Lisboa [...] tenha o Officio de Visitador, e Corrector, assi na cabeça, que he o Mestre, como nos subditos, em todos os tempos futuros, na forma que usa a Ordem de Cister de Calatraua [...]. Queremos alem disto, que o Abbade, que de presente he, ou qualquer que ao diante for no dito Mosteiro, ou seu lugar tenente, ou Administrador, auendo vagante, aceitem o juramento de fidelidade em nosso nome, e da Igreja de Roma a este nouo Mestre e a seus sucessores na forma abaixo escrita, todas as vezes que na noua Ordem se eleger Mestre. [...] ordenamos que o nouo Mestre, e seus sucessores [...] se apresentem ao Rey sobredito, e a seus sucessores, e lhe fação juramento de omenagem nesta forma.

Que o Mestre sera fiel ao dito Rey, e por si, nem por outrem, não farà, nem procurará, ou consentirá que algũa hora se faça [...] cousa algũa de que resultar possa dano algum a ElRey, e a seus Reynos. [...] Do juramento, e omenage que fas a ElRey por rasoão de sua pessoa, não pelos bens da Ordem, não induz a ElRey algũ direito sobre os bens della.

Este juramento, e omenagem será ElRey obrigado a receber dentro de dez dias depois da eleição do Mestre [...]. Os outros Comendadores da dita Ordem, ou seus loco tenentes, farão dentro do mesmo tempo o juramento [...] ordenamos, que assi o Mestre, como o Comendador môr, e mais Comendadores, ou seus loco tenêtes, vam às Cortes que ElRey fizer, e lhe fação tudo o que a Ordem do Hospital no mesmo Reyno lhe acostumou faser em que entrarão todos os direitos, e seruiços [...] ³⁵¹.

Nela são narrados todos os reveses até se chegar à criação da Ordem de Cristo. Da mesma forma, os direitos e deveres dos mestres da instituição e do monarca. O mestre, após a sua eleição, deveria prestar primeiramente juramento de fidelidade ao Papa (conforme outro documento abaixo) e depois ao monarca. O juramento feito ao monarca não dava direitos a que este interferisse nos bens da organização. Eram os cavaleiros que ficavam ligados ao rei e não os bens da ordem, os quais eram totalmente eclesiásticos. Era necessário esse juramento ao rei porque os cavaleiros seriam subordinados militarmente a ele durante as guerras e seria absurdo que ambos lutassem lado a lado sem se respeitar uma autoridade militar. Isso era feito, portanto, para dar coesão e organização, além de dar segurança ao reino e se respeitar a autoridade do monarca. Era o caráter militar da ordem que levava a isso. O mesmo deveria acontecer com ordens militares com sede em outros reinos, por isso é que D. Dinis lutara tanto na questão da Ordem de S. Tiago e na dos templários. A suas independências poderiam resultar em ameaça grave ao reino.

Mas, para entender que a autoridade absoluta era o Pontífice se fazia um juramento de fidelidade a ele, o que de fato, não ocorria com os bispos quando eram eleitos. Diz um documento de João XXII, também traduzido e transcrito por Brandão, o qual veio com a bula em 1319:

Eu o Mestre da casa da Ordem da Cavalaria de Iesu Christo desta hora em diante serei fiel, e obediente ao benaventurado S. Pedro, à S. Apostolica Igreja, e a meu Senhor o Papa, e seus sucessores canonicamente entrantes; nam serei em conselho, ou consentimento, ou feito, de que resulte perderem a vida, ou membro algum a golpe de ferida [...] Serei em ajuda de lhe defender, e conseruar o Pontificado de Roma, e os bens de S. Pedro, a elle annexos contra todo o homem, saluo o estado de

³⁵¹ BRANDÃO, Francisco. *Op. cit.*, v. 6, p. 282-288. Há extratos em António Caetano do Amaral (*op. cit.*, v. 5, p. 128, nota a).

*minha Ordem. Tratarei honradamente ao Legado Apostolico [...] Sendo chamado ao Synodo, não estando canonicamente impedido, virei pessoalmente. De tres em tres annos visitarei as Igrejas, ou limina Apostolorũ de S. Pedro, e S. Paulo de Roma, se nesta parte não tiuer absoluição Apostolica. Todas as herças pertêcentes a mim, e a minha Ordem, não vêderei, doarei, ou empenharei, nem de nouo darei em feudo, ou alharei em forma algũa sem consultar o Pontifice Romano [...] estes Euangelhos sobre os quais faço juramento*³⁵².

As terras da Ordem de Cristo, portanto, além de já serem eclesiásticas, constituíam também um feudo da Santa Sé, cujo detentor não deveria prestar vassalagem das referidas terras a mais ninguém: *nem de nouo darei em feudo*. E, se os cavaleiros deveriam ir nas cortes realizadas pelo rei, da mesma forma deveriam ir aos sínodos e visitar a Igreja de Roma. Porém, em carta posterior, escrita de próprio punho pelo monarca, ele devolve as terras que havia tomado dos templários para que fossem entregues à Ordem de Cristo, afirmando que não tem direitos sobre os locais e que as havia anexado devido à sentença do concílio de Viena:

Esgoardando hy o de Deus, e direito, e verdadeira consciencia, entendo que eu nã hei direito nos dittos logares [...]

Todavia:

*ficando goardado a mim, e aos Reys que depos mim veerem nas ditas Villas e logares os direitos, e conhecimento do senhorio que ende sempre fazerem a mim, e aos Reys de ante mim em estes logares [...] quando a ditta Ordem [Templo] trazia a seu poder [...]*³⁵³.

Assim, a palavra *feudo*, contida na bula papal não queria dizer que Avinhão tivesse um território incrustado em Portugal. Isso porque D. Dinis afirma que sempre os reis tiveram direitos de senhorio sobre as terras dos templários, respeitando-se suas imunidades eclesiásticas. E ele queria que se mantivesse esse estatuto sobre os bens da nova ordem militar. A palavra foi escrita para denotar a suprema autoridade da Santa Sé e sua isenção e evitar o esbulho de seu patrimônio em uma organização que guardava estreitas relações com o poder civil. O estatuto das propriedades era semelhante ao de outras terras eclesiásticas.

Temos, portanto, que tudo se mantinha como antes. E os bens seqüestrados por D. Dinis retornavam à Igreja. A conclusão retirada por António Caetano do

³⁵² *Ibid.*, v. 6, p. 289.

³⁵³ *Ibid.*, v. 6, p. 292. Ainda em António Caetano do Amaral (*op. cit.*, v. V, p. 128, nota b).

Amaral não poderia ser outra a não ser a de sujeição do soberano ao poder do Pontífice:

Mas por fim desmancha D. Diniz de hum golpe tudo quanto até alli obrára a favor dos seus direitos: confessando não os ter. [...] Eis aqui a inconstancia, a que a falta de verdadeiros conhecimentos sugeita as acções ainda de hum Rei o mais constante, e inteiro³⁵⁴.

De um historiador do século XVIII, agora vejamos a conclusão, da mesma bula feita por um estudioso da época contemporânea:

En relación a estos puntos, los objetivos alcanzados fueron más que satisfactorios para el rey Dinis y la monarquía portuguesa. [...] La bula fundacional, en cambio, insiste en varios de sus apartados en la estrecha dependencia respecto a la monarquía de que haría gala la nueva orden: frente a una tenue sumisión a la Sede Apostólica, garantizada por un juramento generalizador verificado en la persona del abad de Alcobaça, el rey recibirá el homenaje personal e igualmente juramentado del maestre y de todos y cada uno de los comendadores, insinuándose ya, por otra parte, la actitud de servicial disponibilidad de la orden hacia el rey, claramente expresada en la satisfacción del “consilium” feudal – obligación de asistencia a las “curias” de maestre y comendadores – y del “auxilium”, este último en forma de pagos de servicios, equiparados a los satisfechos por los freires hospitalarios³⁵⁵.

Não é uma questão de avanço nas pesquisas históricas o que faz com que tenhamos duas interpretações opostas sobre o mesmo documento. O autor contemporâneo se preocupa com a evolução na autonomia que as ordens militares alcançam nesse período, a de São Tiago, de Avis e, principalmente a de Cristo, uma instituição inteiramente “nacional”. Para que essa “nacionalidade” ficasse clara é necessário para o autor, ao que tudo indica, que o Papa tivesse menos autoridade que o monarca sobre a nova ordem militar, da mesma forma que o rei castelhano não possuísse mais controle algum. Mas, não é o primeiro desses dois critérios o que poderia definir melhor essa nova condição da organização militar eclesiástica. Antes da “nacionalização” da Ordem de Cristo, até 1288 a Ordem do

³⁵⁴ AMARAL, António Caetano do. *Op. cit.*, v. V, p. 128.

³⁵⁵ MARTÍNEZ, Carlos de Ayala. *Las órdenes Militares y los Procesos de Afirmación Monárquica en Castilla y Portugal (1250-1350)*. In: Revista da Faculdade de Letras (História). Porto: Universidade do Porto, II série, v. XV, t. II (IV Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval: Comunicações), 1998, p. 1300-1301.

Templo em Portugal era subordinada ao mestre castelhano, que por sua vez era subordinado a um grão-mestre³⁵⁶. O mesmo ocorria, como vimos, com a Ordem de São Tiago. Isso permitia a interferência castelhana na soberania portuguesa, porque os mestres eram sempre castelhanos. Quando Portugal consegue se desvincilhar aos poucos dessa ameaça, surge uma autonomia. Mas, independência do poder papal é outra questão. Teríamos que encontrar na bula algo que fosse estranho para a época, o que não há. O juramento de fidelidade dos mestres militares ao rei era algo normal visto que eles eram o braço armado do monarca e era por isso que D. Dinis alegava ao Papa Clemente V que temia que a Ordem de Santiago tivesse um mestre estrangeiro. Era porque os cavaleiros portugueses obedeciam mais ao rei de Castela do que à Coroa portuguesa e isso constituía uma ameaça à segurança militar do reino.

Martínez reconhece a semelhança das relações entre o monarca e a nova instituição com a ordem dos hospitalários. De fato, é o que afirma a bula de criação. Além disso, os privilégios da Ordem de Cristo deveriam ser exatamente iguais à de Calatrava dos cistercienses: *gozem dos priuilegios, liberdades, indulgências, de que gozão o Mestre, e Freires de Calatraua*. Portanto, não havia nada que alterasse as liberdades eclesiásticas da nova ordem e não temos que nos surpreender com uma nova função do monarca na Ordem de Cristo. O que é importante retermos é que a sede da nova instituição era portuguesa e deveria juramento de fidelidade ao monarca assim como se praticava em Castela que tinha suas próprias ordens militares, as quais acabaram se expandindo - por necessidade de defesa de Portugal dos ataques dos mouros - ao território lusitano.

Logo, ao se continuar afirmando, como faz Caetano do Amaral, que o Papa tinha um elevado controle sobre a Ordem de Cristo não a torna menos “nacional”. Os cavaleiros estavam agora tão ligados ao seu soberano como eram em outros reinos. A criação da ordem de Cristo dava a Portugal finalmente o controle sobre uma ordem militar da mesma forma como acontecia em outros lugares.

Mesmo se não fosse assim, não podemos forçar o entendimento da bula. Ela atendeu ao pedido do monarca depois de sete anos em que seus procuradores tentavam provar a inviabilidade do fortalecimento da ordem dos hospitalários.

³⁵⁶ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 365.

Quando Ayala nos diz que os objetivos foram mais que satisfatórios para D. Dinis a afirmação constitui um exagero. Como informa Rodrigo da Cunha, extinta a ordem, queria o rei que os bens retornassem à Coroa porque havia cessado o motivo de sua doação. Porém, Clemente V se recusou a atender o rei e disse que entregaria os bens para outro destino, que seria a ordem de São João. A aliança firmada entre Portugal, Castela e Aragão revela inicialmente o desejo de se fazer pé firme quanto a isso. Mas, se percebeu então que não se obteria sucesso um ataque frontal a Clemente V. Foi necessário, por isso, buscar outro caminho, a criação de uma ordem militar nova, solução apontada por D. Estevão, bispo de Lisboa³⁵⁷. Mas essa idéia não deveria estar isenta de desconfiança pelos pontífices, sendo necessário enviar várias embaixadas a Avinhão. A criação de uma ordem militar unicamente portuguesa veio de encontro aos planos de D. Dinis, como aquele de conseguir que fosse designado sempre um mestre dos cavaleiros de São Tiago somente para Portugal. Mas, foi por acidente de percurso que isso ocorreu. Foi uma solução apontada pelo bispo de Lisboa e, porventura, sob influência de Aragão, depois que D. Dinis viu fracassado seu objetivo inicial. Ou seja, não só D. Dinis não conseguiu ver realizada sua vontade como ainda viu a ameaça de que se fortalecesse uma ordem militar que tinha seu mestre residindo em Castela. E, para convencer o Papa João XXII foi necessário abrir mão ainda de um castelo³⁵⁸. Era como se o monarca devolvesse os bens com compensações (de fato, utilizou para seu proveito as rendas dos domínios dos templários enquanto esteve em sua posse).

Mas, obviamente que foi uma vitória de D. Dinis em outros sentidos, porque enquanto em outros reinos seguia-se a vontade do Pontífice, o monarca português lutou para impor sua vontade, onde sabia que poderia fazer isso. Foi uma vitória também porque a ordem estava inteiramente a serviço do monarca, mais do que estavam as outras organizações religiosas em outros reinos, porque seu território era unicamente português. Mas no que isso mudava com relação à obediência que deveria ao Papa? Em nada. O controle do Pontífice continuava o mesmo. O juramento de fidelidade ao monarca seria, de acordo com Ayala, o

³⁵⁷ CUNHA, Rodrigo. *Op., cit.*, v. 1, parte 1, cap. 85, p. 236.

³⁵⁸ Afirma Gama Barros: “Sete annos luctou o soberano com a côrte pontificia para conservar na coroa de Portugal os bens da extincta milicia do Templo, existentes n’estes reinos; e afinal o que pôde conseguir, como unico meio de os não perder de todo, foi que se creasse com elles uma ordem portugueza, largando-lhe mais a villa de Castro Marim” (*op. cit.*, t. I, p. 383). Para o autor, portanto, o que a Coroa conseguiu foi apenas atenuar a sua derrota.

ponto diferencial, todavia isso não está claro. Não sabemos com certeza como era a ligação dos reis castelhanos com os mestres das ordens militares, mas para que esses fizessem parte da milícia régia contra os exércitos dos mouros era necessário muito possivelmente um juramento de fidelidade, sem o qual não poderia haver uma organização das tropas. Temos um exemplo que pode comprovar que o juramento de fidelidade já existia entre as outras ordens de cavaleiros. Quando da conquista do Algarve dos mouros pelo pai de D. Dinis em 1250, a ordem de São Tiago havia fornecido ajuda militar de seus cavaleiros residentes em Castela, além da própria liderança do mestre da ordem que era castelhano. E alguns historiadores acreditam que tal fato talvez possa ter se constituído em um dos pretextos de Castela ter se colocado como dona da região conquistada, gerando todos os conflitos pelo Algarve que se sucedem. Por ter sido conquistada com a ajuda dos vassalos de Castela o Algarve teria que ser do monarca desse reino. Essa vinculação do mestre D. Paio e das tropas dos monges cavaleiros com o rei de Castela pode provar ser um vínculo de fidelidade³⁵⁹. E, era por isso, que era tão importante para D. Dinis que o mestre dessa ordem fosse português e tivesse jurisdição apenas sobre o reino, ainda que permanecesse ligada ao grão-mestre, como já estudamos³⁶⁰.

Além do mais, nem Fortunato de Almeida, Caetano do Amaral ou Gama Barros mencionam a homenagem como algo novo. Gama Barros diz que D. Dinis aceitou a bula sem restrições e que a cúria não havia se contentado com o triunfo, impondo também a humilhação nesse documento. E, como veremos, esse autor é, ainda assim, um dos maiores defensores da idéia de vitória de D. Dinis nos artigos das concordatas e nas diversas leis que faz com relação ao clero. Também é o autor que diz que os “raios de Roma” já não inspiravam mais nenhum receio nesse

³⁵⁹ SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *Op. cit.*, p. 138. Alguns autores, segundo Serrão, defendem isso, afirmando que as conquistas dos cavaleiros de São Tiago acabavam revertendo para o rei de Castela, mesmo que fossem feitas sob liderança do rei português. Esse pode ser o sentido de uma passagem de certa crônica que diz: *ho mestre dom payo correa ouve ganhadas estas villas e lugares no Algarve que eram da conquista de ElRey de Castella (Chronica da Conquista do Algarve*. In: *Portugalia Monumenta Historica. Scriptores*. Lisboa: 1856, v. 1, p. 419, *apud* SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *Op. cit.*, p. 138).

³⁶⁰ O grau de subordinação dos mestres das ordens militares fica claro também nesse decreto sem data, anterior ao período de D. Dinis (porque não cita a ordem de S. Tiago): [...] *Ricos homeens e Ricas donas e meestres dordem de caualaria assy como a do temple e daujs e do espital*. [...] *todos estes de susodictos podem seer chamados aa casa dElRey doutras pessoas quaesquer que demandas aiam contra eles* (LLL.P. p. 29). Com certeza que um mestre de ordem militar estava, portanto, em termos de isenção judicial, bem abaixo de um bispo e até mesmo de um simples clérigo, ao qual era dada a garantia de responder apenas ao tribunal episcopal.

período³⁶¹. Da mesma posição é Caetano do Amaral. Logo, o que há de divergente é quanto ao teor da bula.

Com certeza que houve uma vitória da Coroa, autonomizando uma ordem militar e colocando-a sob o controle do rei, mas o Papa não concederia maior controle sobre a nova instituição do que haveria em outros reinos e, para isso não havia motivos. É essa a conclusão que podemos tirar de acordo com os autores.

Das ações narradas aqui se percebe também que uma recusa ao Papa durante o concílio de Viena dificilmente teria êxito quando realizada sozinha. D. Dinis teve de chamar dois outros reis para fazer frente a Roma. A pena para quem desistisse da aliança formada era de dez mil marcos de prata. De fato, D. Dinis não tinha o poder de Felipe IV para desobedecer ao Pontífice.

Tudo indica que o Papa Clemente V, escolhido sob pressão de Felipe o belo, atendesse muitas reivindicações desse soberano que considerasse justas. Isso não queria dizer, todavia, que o Pontífice ainda não fosse uma autoridade que não se devesse respeitar. Talvez Clemente V não fosse temido na França, mas sim em Portugal, por isso a necessidade de D. Dinis de aliar-se com seus vizinhos para poder fazer frente à decisão papal.

Isto não quer dizer, porém, que o Estado cada vez mais não vai questionando as determinações da Igreja. Mas, D. Dinis agiu através da diplomacia para que suas pretensões fossem atendidas e nunca agindo de forma autoritária. Os bens que ele tomou foram devolvidos, declarando que tudo pertencia a Deus e que queria que sua consciência fosse preservada. Essas decisões da Igreja são mais questionadas quando dizem respeito a litígios com o clero português, como vimos com relação aos reveses do firmamento das concordatas e entenderemos melhor no estudo de seu conteúdo no próximo capítulo.

2.9 O Pedido do Rei Para a Entrega da Décima Parte das Rendas das Igrejas Para a Pretensa Luta Contra os Mouros

³⁶¹ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 383.

Na carta citada no item acima, em que através de seus procuradores, o rei pedia a criação de uma nova ordem militar a João XXII, também era feito o pedido de que: [...] *lhe outorgues a dizima de tres annos de todolas jgrejas de seus Regnos*³⁶². O motivo de tal rogo era a luta contra os mouros. Era preciso uma ajuda financeira para formar uma esquadra de navios para lutar contra os mouros na costa da África e impedir que se juntassem com os sarracenos de Granada³⁶³.

Por isso, entendeu a Santa Sé de conceder a décima parte de toda a renda eclesiástica por três anos para enfrentar tal perigo. Nesses casos, previam as determinações eclesiásticas que a Igreja poderia abrir mão de sua isenção fiscal para os reis que empreendessem cruzadas. Mas tudo sempre dependia de uma concessão do Pontífice.

Foram taxadas todas as igrejas do reino, com exceção daquelas pertencentes às ordens militares, visto que já lutavam contra os mouros³⁶⁴. O monarca nunca chegou a guerrear contra os muçulmanos, não sabemos se porque D. Dinis faleceria cinco anos depois ou se houve astúcia do rei para obter as rendas para si. É importante concluirmos daí que o rei se dirigiu ao Papa como a autoridade a quem deveria pedir autorização para taxar os clérigos. Entenderemos melhor esse mecanismo da taxação sobre a Igreja quando estudarmos no segundo capítulo as violações à imunidade fiscal do clero e das igrejas e mosteiros.

2.10 Conclusões

Pelo o que vimos nesse estudo não há como negar a obediência de D. Dinis ao poder papal. Somente quando dos reveses para a firmação da concordata de 1289 é que pudemos perceber que a intransigência de D. Dinis levou à alteração do que era firmado nos artigos pleiteados pelo clero, o que é analisado

³⁶² *Crón. 1419*, p. 168.

³⁶³ AMARAL, António Caetano. *Op. cit.*, v. V, p. 62, nota a.

³⁶⁴ Na mesma bula o Papa encarregou três clérigos para fazerem um levantamento de todas as igrejas que existiam em Portugal, com suas circunscrições e suas respectivas rendas (*Catálogo de todas as Igrejas, Commendas e Mosteiros que havia nos Reinos de Portugal e Algarves, pelos annos 1320 e 1321, com a lotação de cada uma d'ellas*. In: Almeida, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*. Coimbra: Imprensa Académica, p. 609-705, 1910, t. I).

no capítulo dois. De fato, se D. Dinis não tivesse se oposto aos artigos que foram corrigidos por Martinho IV não haveriam as distorções do direito canônico que estudaremos no capítulo seguinte. Porém, isso não significou uma violação às leis eclesiásticas, porque era melhor ser intransigente do que se comprometer a aceitar determinadas regras e não poder cumpri-las. Por isso que em suas relações com a cúria romana é difícil que se perceba infrações por parte de qualquer monarca. Estas ocorrem após o não cumprimento das leis canônicas e se tornam críticas com a sua repetida transgressão, a chamada contumácia. Assim, a infração ao direito canônico no plano das relações com a Santa Sé ocorrem se não se seguem as determinações de bulas expedidas por ela, pelo não acatamento das advertências após ocorrer violações ao direito canônico no reino e por ataque direto ao Pontífice. E D. Dinis nunca foi advertido pelo Papa de que estaria violando as leis canônicas em seu reino (ao menos de forma aberta), nunca deixou de obedecer as bulas papais e nunca atacou o Pontífice como fez Felipe IV da França. Caso diferente do que ocorrera com seu pai que, além de ser admoestado por diversas vezes também foi excomungado.

Não é possível verificar nesse capítulo a mesma quantidade de dados com relação ao direito canônico como é feita com relação ao clero português. No capítulo seguinte estudaremos detidamente as relações de D. Dinis com as leis eclesiásticas.

3. A PRÁTICA DO DIREITO CANÔNICO NO DIREITO REAL E AS RELAÇÕES JURISDICIONAIS DE D. DINIS COM OS PRELADOS

3.1 As Concordatas de 1289, 1292 e 1309

3.1.1 Análise das Concordatas. Os Quarenta Artigos de 1289

Para a compreensão dessa seção é necessário ter em conta todas as vicissitudes apresentadas no capítulo I que levaram à concordata de 1289, seja dos Quarenta artigos, seja dos Onze. Por outro lado, a leitura daquela primeira parte não pode fornecer nenhuma conclusão definitiva sem a leitura das páginas que seguem, até a conclusão final dessa pesquisa, visto que a análise dos artigos presentes nas concordatas são o principal meio para entendermos as infrações canônicas da monarquia de D. Dinis.

Os cinquenta e um artigos de 1289 são da época de D. Afonso III e estão divididos entre aqueles que foram apresentados a Clemente IV (1265-1268) e aqueles que foram pleiteados perante Gregório X (1271-1276). Do primeiro Pontífice são os primeiros vinte e nove capítulos dos Quarenta, além dos primeiros oito dos Onze. Os demais são da época de Gregório X. Aqueles que vieram do tempo de Clemente IV invocam o rei na terceira pessoa (*Que ElRey toma os Espritaes, e as Albergarias*) e os que foram feitos na época de Gregório X o Papa dirige-se diretamente ao soberano (*Ouvimos dizer, que tu em teu Regno*)³⁶⁵. As próprias ordenações do reino, o *Livro das Leis e Posturas* e as *Ordenações de D. Duarte*, com exceção das *Ordenações Afonsinas*, diferenciam as reclamações feitas no período de um e outro Papa, quando apresentam antes do artigo XXX os dizeres:

³⁶⁵ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 270.

*DEs aqui adeant (sic) se seguem os artigos assy como foram formados em nas letras de dom Gregorio papa decimo sobrelas cousas as quaaes os dictos prelados em ssenbra com os outros artigos de sussodictos ao dauamdicto dom Clemente dados a esse papa Gregorio queixarom sse de todos*³⁶⁶.

Utilizaremos em nosso estudo os artigos das três concordatas contidos nas *Ordenações Afonsinas*. O conteúdo presente nas demais ordenações é invocado apenas para resolver dúvidas de vocabulário ou quando em contradição³⁶⁷. Nas *Ordenações Afonsinas* eles compõe os títulos I a IV do livro segundo. No *Livro das Leis e Posturas*, compreendem as páginas 342 a 379 (ou fólhos 131v a 139 v), e nas *Ordenações de D. Duarte* as páginas 224 a 276 (fólhos 123r a 154v).

Os artigos estão estruturados em parágrafos únicos. Logo abaixo deles segue-se a resposta dada pelo rei D. Dinis através de seus procuradores³⁶⁸. Estes são Martins Pires, chantre de Évora e o cônego de Coimbra, João Martins (responsável pelas queixas de 1309), o que evidencia o apoio doutrinal dado ao rei por membros do próprio clero. Entendemos que isso não seja uma cisão dentro da própria Igreja. Esses clérigos não defendem as arbitrariedades do rei porque os demais bispos estão escudados pelo Papa, o que seria uma grave afronta. Na verdade, talvez sejam aliados dos prelados, uma vez que eles vêm dos mesmos bispados que querelam. Também, porque as queixas dessa concordata com arbitragem papal dizem mais respeito a infrações cometidas por D. Afonso III. As demais concordatas não terão esse mesmo peso da participação do Pontífice e servem principalmente para verificar o cumprimento dos artigos de 1289. O arcebispo de Évora e os bispos de Coimbra, de Silves e de Lamego representaram

³⁶⁶ LLP, p. 353; ODD, p. 240.

³⁶⁷ Isso ocorre em determinados casos, no qual optamos pela autoridade do *Livro das Leis e Posturas* e das *Ordenações de D. Duarte*.

³⁶⁸ Fátima Fernandes (*Comentários à Legislação Medieval Portuguesa de Afonso III*, p. 144-146), estudando as leis criadas por D. Afonso III que regulavam a prática judicial dos procuradores e advogados, nos diz que os primeiros tinham a mesma função dos advogados, ou seja, representar as partes litigantes, sendo que os últimos eram mais preparados. Apesar de se referir a procuradores de causas civis e não políticas, acreditamos que esses clérigos procuradores de D. Dinis tenham tido a mesma função. De acordo com Raoul Naz (*Procureur*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: 1965, v. VII, col. 327), a função dos procuradores está regulamentada nas *Decretais* (liv. I, tít. XXXVIII), no *Liber Sextus* (tít. XIX), e nas *Clementinas* (liv. I, tít. X), que por sua vez, são baseadas no direito romano.

os demais prelados na assinatura da concordata de 1289³⁶⁹ e, por isso, é muito difícil imaginar qualquer cisão dentro do corpo eclesiástico português.

O fato de que os procuradores estavam defendendo a D. Dinis e não a D. Afonso III – o rei excomungado - se evidencia quando os mesmos procuradores lançam a culpa no reinado anterior em diversos artigos³⁷⁰. A resposta se resume quase sempre em negar, algumas vezes veementemente (*Respondem os davanditos Procuradores que ElRey nunca fez ata aqui ni migalha do que se contem no Artigo*), que o rei tenha feito ou permitido tal fato, lançando a culpa implicitamente a D. Afonso III ou até mesmo diretamente. No artigo XXI é feita inclusive reclamação do não cumprimento do Juramento de Paris por D. Afonso III, acusado pelos prelados litigantes de *britador do juramento*. D. Dinis, por seu lado, responde que, de sua parte, nunca houve infrações alguma. Que ele começou a corrigir as coisas de seu pai e que as coisas ainda não consertadas ele as corrigirá. Na análise dos artigos continuaremos a ponderar as queixas que se destinavam a D. Afonso III e aquelas que se destinavam a D. Dinis ou aquelas que este não estava disposto a satisfazer por afetar sua jurisdição e patrimônio.

As respostas do rei, dadas através desses procuradores, são muitas vezes repetitivas, seguindo a fórmula: *respondem os davanditos Procuradores, que esse Rey nom fez esso ata aqui, e prometem que o non faça daqui en diante*. Era uma maneira de eximir o monarca das acusações cuja responsabilidade cabia somente ao rei anterior. É importante percebermos como o rei respondia a esses artigos, principalmente quando ele aceitava a acusação defendendo-se no *direito comuñ*, nas palavras dos procuradores. Foi com a ajuda de seus clérigos letrados - Martim Pires, chantre de Évora e João Martins Soalhães, cónego de Coimbra - que ele conseguiu em alguns pontos questionar determinados artigos, notadamente aqueles que, se fossem aceitos, seriam em grande dano de seu patrimônio e de seu poder jurisdicional. Fato muito importante a sublinhar é que um desses dois procuradores, João Martins de Soalhães, será o futuro bispo de Lisboa, D. João (1293-1312) e arcebispo de Braga (1312-1325), responsável pela concordata de 1309.

³⁶⁹ LLP, p. 336. Nesse livro, conforme expusemos no capítulo precedente, está a bula do Papa Nicolau III (1277-1280) que narra os reveses das tentativas de acordos com a Sé de Roma, confirma os artigos de 1289, e estipula as sentenças que deveria se aplicar ao rei em caso de descumprimento dos artigos. Na p. 358 está contido o documento que autoriza que os prelados aí citados dêem prosseguimento ao acordo com o rei, representando os demais bispos do reino.

³⁷⁰ OA, II, I, arts. XIV, XX, XXI, XXX-XXXIV, XXXVII.

Não se mencionam passagens diretas e explícitas do direito canônico nos artigos dessa primeira concordata, nem pela Igreja e nem pelo rei. Como dissemos, é muito invocado o direito comum sem, no entanto, ser precisado o livro do qual se está tratando, como ocorrerá muitas vezes quando D. Dinis vai legislar sobre os clérigos. Entendemos que essa ausência pode ser explicada pelo fato de que as violências contra a Igreja eram universalmente conhecidas como desrespeitadoras da *libertas ecclesiae*. Assim sendo, acredita-se que, por serem direitos do clero unanimemente conhecidos e aceitos, tornava-se desnecessário precisar legalmente em mais detalhes.

Nos artigos que dizem respeito a época do Papa Gregório X é o próprio Papa quem admoesta o rei, possivelmente para impor mais autoridade. As citações como: *Antre as outras cousas, que nos foram mostradas*³⁷¹ [...], *Ouvimos dizer, que tu em teu Regno*³⁷², demonstram a que ponto chegaram as tensões entre os prelados e os reis D. Afonso III e D. Dinis.

3.1.2 A Concordata de 1289 – Os Onze Artigos Feitos em Separado

Mais uma vez alertamos que para o entendimento dessa concordata é imprescindível a leitura do item inserido no primeiro capítulo desse trabalho, correspondente às vicissitudes da afirmação do acordo. Como vimos ali, esses artigos não tem a proteção das ameaças de excomunhão e deposição, constituindo, portanto, uma tolerância de Nicolau IV à pressão do monarca.

Nesses artigos o rei contesta muito mais vezes o que os prelados exigem, citando costumes do reino ou a preeminência dos príncipes, fundamentado no direito romano, embora não o diga, como estudaremos. A maneira como D. Dinis responde aos artigos coloca já as queixas da concordata como pertencente inteiramente ao seu reinado, porque as respostas são dadas de forma a prejudicá-lo o mínimo possível. Esses artigos, como os Quarenta, foram feitos em Roma.

³⁷¹ OA, II, I, art. XXX.

³⁷² OA, II, I, art. XXXI.

3.1.3 A Concordata de 1292

É a menor de todas. Apesar de parecer que tudo havia se resolvido em 1289, novas queixas surgem por parte dos bispos do Porto, Guarda, Lamego e Viseu. Garcia y Garcia³⁷³ propõe que talvez o bispo de Viseu, D. Egas, tenha tido uma papel de maior destaque uma vez que na chancelaria de D. Dinis o documento vai dirigido a D. Egas, acrescentando que também é endereçado aos demais bispos envolvidos e também os prelados de Braga, Coimbra, Évora e Lisboa. Está dividida em 11 itens. Nesses itens aparecem apenas as respostas do rei, tendo-se que inferir quais eram as reclamações dos bispos pelas declarações que o rei fornece. Como veremos, muitos pontos são queixas que se repetem da concordata anterior.

3.1.4 A Concordata de 1309

Essa concordata é pleiteada apenas pelo bispo de Lisboa, D. João (1293-1312), e seu cabido. Como dissemos, D. João foi um dos dois procuradores de D. Dinis que respondeu aos artigos diante dos prelados em 1289, sendo também embaixador do rei em Roma durante o desenrolar dessa mesma concordata³⁷⁴. Mais tarde também em Castela nos conflitos com D. Sancho IV foi um dos dois embaixadores³⁷⁵. Ainda foi responder a Bonifácio VIII, em cerca de 1301, às queixas dos prelados, mais uma vez descontentes³⁷⁶, (de cujas demandas não ficaram registro). E, paradoxalmente, acabou se tornando o único bispo questionador em 1309. Em uma carta de doação a D. João do padroado da igreja de S. Estevão de Alfama, em Lisboa no ano de 1295, diz D. Dinis:

³⁷³ *Estudios Sobre la Canonística Portuguesa Medieval*, p. 225.

³⁷⁴ CUNHA, Rodrigo da. *Op. cit.*, v. I, pt II, cap. LXXVI, p. 219a.

³⁷⁵ *Ibid.*, v. I, pt II, cap. LXXVII, p. 220b-221a.

³⁷⁶ *Ibid.*, v. I, pt II, cap. LXXVI, p. 223a.

Dom Dynis por graça de Deos rei de Portugal, e do Algarue. A quantos esta carta de doaçom virem, faço saber [...] doaçom a Dom Ioane, bispo de Lisboa, por razom de sã pessoa, e por seruiço que me fez, bẽ, e lealmente, do padroado da minha igreja de S Estevão de Alfama da cidade de Lisboa, e este bispo por razom do seruiço, e de algũs proueitos, que recebemos del [...] ³⁷⁷.

Foi lhe doado ainda a igreja das Avitureiras em 1303. D. Dinis o levou junto para Aragão em 1304, quando o soberano serviu como árbitro na beligerância entre seu genro, o rei de Castela D. Fernando IV e o seu cunhado, o monarca de Aragão, D. Jaime II, que estudamos no capítulo precedente. Como garantia (pelos perigos de qualquer viagem), o prelado instituiu um morgado para sei filho Vasco Eanes, que foi confirmado pelo rei no ano seguinte³⁷⁸. Mais interessante é que esse bastardo foi tornado legítimo pelo monarca em 1308³⁷⁹.

A ligação com o rei era na época tão estreita que D. Rodrigo da Cunha vê essa relação como uma hipótese responsável pela recusa do Papa Nicolau IV de aceitar a sua eleição para arcebispo de Braga em 1292, ainda antes de ser escolhido bispo de Lisboa. Diz o arcebispo olisiponense³⁸⁰ que a função de metropolita era muito importante para defender a classe eclesiástica dos desrespeitos dos reis ao seu foro e que isso não poderia ser bem realizado se a função fosse desempenhada por alguém tão próximo do monarca³⁸¹. Contudo, em 1293 será eleito bispo de Lisboa. Deduz seu sucessor moderno, historiador de sua trajetória, que teve mais êxito o cabido de Lisboa para elegê-lo como seu bispo do que o de Braga para seu arcebispo porque eram mais evidentes seus merecimentos e seu zelo ou então porque havia falecido o Papa Nicolau IV³⁸². Esse percurso tão paradoxal levou, acreditamos, a que granjeasse, quando cônego de Coimbra e bispo de Lisboa, do apoio de D. Dinis e, em 1312, após a concordata de 1309 - que o coloca como único prelado a questionar as atitudes do

³⁷⁷ *Ibid.*, v. I, pt II, cap. LXXVII, p. 222a.

³⁷⁸ BRANDÃO, Francisco. *Monarchia Lusitana*, v. 6, p. 42.

³⁷⁹ CUNHA, Rodrigo da. *Op. cit.*, v. I, pt II, cap. LXXXI, p. 229a; BRANDÃO, Francisco. *Monarchia Lusitana*, v. 6, p. 42.

³⁸⁰ Lisboa era, quando da escrita da obra de D. Rodrigo da Cunha (1642), uma metrópole religiosa, sendo elevada à categoria de arquidiocese ainda no ano de 1393 pelo papa Bonifácio IX através da bula *In eminentissimae dignitatis* (ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. II, p. 11).

³⁸¹ *Ibid.*, v. I, pt II, cap. LXXVI, p. 219b.

³⁸² *Ibid.*, v. I, pt II, cap. LXXVII, p. 220b.

soberano diante da jurisdição eclesiástica - a ser promovido à arcebispo de Braga, dessa vez com a anuência papal³⁸³.

A concordata de 1309 possui uma introdução na qual se lê que ela foi feita:

*per razom de jurdições, das quaaes o dito Senhor Rey dizia que eram suas, e que se deviam d'ouvir, e determinar em sa Corte, e no seu Senhorio, e o dito Bispo, e Cabidoo diziam, que se deviam d'ouvir, e determinar pela Igreja, sobre a qual razom o dito Bispo, e Cabidoo derom seus artigos [...] aos quaaes artigos o dito Senhor Rey deu sua resposta per Domingos Martins seu Clerigo, e seu Procurador em escripto*³⁸⁴.

Estavam apenas presentes D. Martinho, arcebispo de Braga, D. Estevão, bispo de Coimbra e outros clérigos. Isso demonstra que as reclamações eram específicas de D. João, bispo de Lisboa. O conteúdo das queixas também tem muitos antecedentes nas concordatas anteriores e as respostas do rei são mais intransigentes, citando muitas vezes o direito canônico para defender suas ações, muito diferente do que ocorreu nas duas anteriores concordatas.

As citações diretas do direito canônico, inclusive da compilação de Bonifácio VIII (*Liber Sextus*) de 1298³⁸⁵, revela a maior preparação e evolução por que passou o direito real no período compreendido da concordata de 1289 até 1309. Da mesma forma, como demonstraremos, percebe-se a utilização de normas canônicas via *Siete Partidas* ao menos em um dos artigos³⁸⁶.

Nas demandas, determinadas vezes, o monarca é que está seguindo o direito canônico e o bispo extrapolando. Em outras ocasiões os pleitos são justificáveis perante as leis eclesiásticas, mas as infrações já haviam sido toleradas pelo Papa em 1289, demonstrando-se uma recusa em aceitar os artigos que seus colegas prelados fizeram representando o clero português com a autorização papal. Acreditamos que só pode ser por isso a repetição de certas queixas em que o monarca se recusa a obedecer e que recebeu a aprovação papal. Um desconhecimento dos artigos não seria possível, visto que ele foi um dos dois procuradores do rei que responderam às demandas de 1289.

³⁸³ *Ibid.*, v. I, pt II, cap. LXXXI, p. 228a; ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. I, p. 630.

³⁸⁴ OA, II, IV, pr.

³⁸⁵ OA, II, IV, art. XI.

³⁸⁶ OA, II, IV, art. VI, conforme demonstramos na seção: “A *communis utilitas*: uma violação relativa da liberdade eclesiástica”.

O caráter da redação do acordo indica que ele foi escrito ou pelos procuradores do rei ou por alguém que arbitrava, porque reproduz as queixas como se o prelado as ditasse a algum redator: *O primeiro artigo, de que se o Bispo queixa, he este. Diz que...*

3.1.5 Sobre a Definição de “Concordata”

Portugal tem um papel centralizador à dianteira de muitos países da Cristandade ao realizar uma concordata com Roma. Não foi o pioneiro, mas pela grandeza do acordo pode ser comparado a muitas convenções realizadas no final da idade média e início da época contemporânea, quando surgem primeiramente os Estados absolutistas que subjugam e humilham a Igreja e, depois, os Estados republicanos que descristianizam o poder público.

A rigor, somente os acordos feitos entre as monarquias e a Santa Sé recebem o nome de “concordata”. Aqueles realizados com os prelados são melhor definidos como “concórdias”. Todavia, sobre esse rigor da utilização dos termos parece não haver formalismos na historiografia que estuda as relações de D. Dinis com a Igreja. A diferenciação é apontada por autores portugueses como, por exemplo, Nuno J. Espinosa Gomes da Silva e Mário Júlio de Almeida Costa. O primeiro diz serem chamados de “concórdias” os acordos celebrados entre o clero e a monarquia e “concordatas” seriam aqueles realizados entre a Coroa e o papado:

Essas concórdias podiam provir de acordos celebrados entre o rei e o clero nacional ou, então, ser directamente negociadas com o Papado – e, neste caso, têm a designação de concordatas³⁸⁷.

Todavia, mais adiante ignora sua própria definição ao afirmar que:

Fizeram-se no tempo deste monarca [D. Dinis] várias *concordatas*, sendo mais importante a aprovada por Nicolau IV, na bula *Occurrit nostrae considerationis* de 1289, e a de 1309, em que se resolvem questões havidas com o bispo de Lisboa³⁸⁸.

³⁸⁷ SILVA, Nuno J. Espinosa Gomes. *Op. cit.*, p. 121-122.

³⁸⁸ *Ibid*, p. 164.

O autor tem consciência que somente o acordo de 1289 foi feito com Roma e isso é indicado por ele mesmo, mas mesmo assim chama os convênios feitos somente com os prelados de “concordata”. O autor diz ainda em nota que: “As várias concordatas de D. Dinis podem ver-se em [...]”³⁸⁹, quando somente o acordo de 1289 foi celebrado com o papado.

Também Mário J. de Almeida Costa defende a mesma coisa. Porém, ele afirma que os acordos da Santa Sé com as monarquias tinham “frequentemente a designação de *concordatas*, que se mantêm na actualidade³⁹⁰”. Ou seja, nem sempre eram chamados assim. De fato, parece que não se faz distinção na maioria dos estudos que analisam as entabulações de 1289, 1292 e 1309, referenciando-as tanto de concordatas como de concórdias, como por exemplo: José Mattoso³⁹¹, Hermínia Vasconcelos Vilar³⁹² e António Garcia y Garcia³⁹³.

Porém, a especificidade do termo “concordata” também vem indicado por autores com estudos mais gerais, os quais não entendem como algo rígido. Georges Phillips afirma que um acordo realizado entre um prelado e o governo secular também pode ser entendido como uma concordata, ainda que não em seu sentido estritamente técnico:

On entende par “concordat”, dans le sens le plus large du mot, toute convention entre un prélat et un gouvernement séculier ou au autre prélat, ayant pour but de régler le droit des parties contractantes sur certains objets de l’ordre religieux [...]. Dans le sens strictement technique du mot, les concordats ont une acception beaucoup plus restreint, et l’ on ne comprend sous ce nom que les traités que le pape conclut, comme chef de l’ Église, avec les divers gouvernements, au sujet de la position respective des deux pouvoirs³⁹⁴.

Assim, o conceito de concordata tem um significado mais lato e um sentido mais estrito. No sentido mais lato as duas concordatas de 1292 e 1309 podem ser incluídas em sua definição, de acordo com o historiador alemão.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 164, nota 1.

³⁹⁰ COSTA, Mário Júlio de Almeida. *História do Direito Português*. Coimbra: 1999, p. 194.

³⁹¹ MATTOSO, José. *Identificação de um País*, v. 2, p. 158-159.

³⁹² VILAR, Hermínia Vasconcelos. *O Rei e a Igreja – o Estabelecimento das Concórdias (1245-1383)*. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, v. I, p. 322.

³⁹³ GARCIA Y GARCIA, António. *Estudios sobre la Canonística Portuguesa Medieval*, p. 225.

³⁹⁴ PHILLIPS, Georges. *Op. cit.*, t. III, p. 371-372.

Ainda, nos alerta o autor de que as concordatas não devem ser definidas como derogadoras do direito canônico em sua aplicação universal, apenas com relação aos países com os quais são firmados os acordos e em determinados casos:

*Une autre erreur à repouser, c'est l'opinion qui prétend que les concordats ont pour effet d'abolir les lois issues des sources du droit canonique. Ces traités particuliers ne dérogent au droit universel que dans la mesure des dispositions qui' ils contiennent par rapport à des institutions déterminées. Pour tout le rest, ils lui laissent tout son autorité et sa force obligatoire*³⁹⁵.

O direito canônico não é alterado, o que são transformadas são as relações jurídicas que as monarquias signatárias mantêm com a Igreja. É importante ressaltarmos também, mais uma vez, que se D. Dinis infringe as leis eclesiásticas isso é feito com o consentimento e aprovação papal. Assim, a violação é muito relativa, uma vez que o Sumo Pontífice é a fonte de grande parte das leis canônicas.

Raoul Naz³⁹⁶ entende, contudo, que as concordatas são também origem do direito canônico, mas somente para o país que é signatário do acordo e não para o direito comum (leis canônicas e romanas que geriam a cristandade na idade média, conforme veremos no item seguinte). Elas teriam como finalidade *organiser un régime plus ou moins exorbitant du droit commun*³⁹⁷.

Para Naz, os acordos celebrados são chamados também de concordatas, ainda que não sejam confirmados pelo Papa. Ele diz que, embora somente os papas e os concílios podem por direito firmar concordatas, os bispos podem concluir esses acordos:

à condition qu'ils ne sortent pas des limites de leur compétence, relativement à l'objet du concordat et à l'étendue de son domaine d'application, rigoureusement déterminé par le territoire où s'exerce la juridiction des signataires. C'est ainsi que dix-huit concordats sont intervenus entre l'épiscopat et le gouvernement portugais. Deux d'entre eux, ceux de 1288 et de 1519 furent ultérieurement approuvés par le Saint-Siège. Voir

³⁹⁵ *Ibid*, t. III, p. 373-374.

³⁹⁶ NAZ, Raoul. *Concordat*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 3, 1942, col. 1353.

³⁹⁷ *Ibid*, v. 3, col. 1371.

Candidus Mendes de Almeida, “Direito civil-ecclesiastico Brasileiro antigo e moderno em suas relações com o direito canonico, Rio de Janeiro, 1866”³⁹⁸.

Citando a obra de Candido Almeida, Naz afirma que apenas duas concordatas tiveram a aprovação papal de 1288 (ela foi firmada nesse ano e em 1289 recebeu a chancela do Papa) a 1519. Assim, os demais acordos que não foram levados até o Pontífice (o que não quer dizer que sejam ilegais) também são chamados de concordatas por esses dois autores. O que altera é o tipo de concordata, aquelas feitas com ou sem a aprovação do Pontífice. Mas, existiram muito mais pactos feitos com os prelados do que com a Santa Sé.

Há ainda outros fatores a considerar. Naz transcreveu uma tabela de todas as concordatas realizadas entre Roma e os diversos reinos, impérios e repúblicas cristãos – retirada da *Raccolta di Concordati* de Angelo Mercati, uma obra oficial da Igreja – entre os anos de 1098 a 1914, em que se incluiu:

XIII. Convention entre Grégoire IX et Sanche II de Portugal (14 avril-25 novembre 1238). – XIV. Serment d’Alphonse, comte de Boulogne (6 septembre 1245). [...] – XVIII. Concordat entre les évêques de Portugal et le roi Denys approuvé par Nicolas IV (12 février 1289)³⁹⁹.

Ressaltamos que, apesar de aparecer no texto acima com o nome de “convenção” e “juramento”, os dois acordos anteriores a 1289 são chamados de “concordatas” por Naz e por Mercati (o que se percebe no próprio título da obra de Mercati: *Raccolta di Concordati*). Assim, existiu, no entender da própria Santa Sé (a *Raccolta*, como dissemos, é uma obra oficial do Vaticano), concordatas com o reino português que vinham desde o tempo de D. Sancho II (1223-1245), terceiro rei de Portugal. No entanto, esses primeiros pactos não restringiram a aplicação das leis canônicas em Portugal como ocorre normalmente com as concordatas, pelo contrário, fortaleceram a sua utilização. Portanto, as concordatas são vistas como qualquer acordo feito com a Igreja e, para isso, vale muito mais a definição apontada por ela mesma (visto que o clero sempre esteve a frente no estudo das instituições eclesiásticas e por ela ser a mentora de tais convenções),

³⁹⁸ *Ibid*, v. 3, col. 1357-1358.

³⁹⁹ MERCATI, Angelo. *Raccolta di Concordati su Materie Ecclesiastiche tra la Santa Sede e le Autorità Civili*. Roma (Vaticano, nas edições posteriores ao tratado de Latrão): Tip. Poliglotta Vaticana, 2 v., 1919. Citado por NAZ, Raoul. *Concordat*, v. 3, col. 1379-1381.

como é o caso do *Raccolta di Concordati*. É de se notar também que os historiadores portugueses consideram como concordatas e concórdias os acordos ainda mais anteriores firmados com o Papa, ocorridos nos reinados de D. Sancho I (1185-1211) e D. Afonso II (1211-1223)⁴⁰⁰.

Por outro lado, os acordos de 1292 e 1309, feitos entre D. Dinis e os preladados, não são incluídos por Mercati. Como vimos, todavia, Georges Phillips e Raoul Naz apontam os pactos feitos entre autoridades prelatícias e o poder temporal como sendo também concordatas, sendo que o segundo autor fala especificamente do caso português (*dix-huit concordats sont intervenus entre l'épiscopat et le gouvernement portugais. Deux d'entre eux, ceux de 1288 et de 1519 furent ultérieurement approuvés par le Saint-Siège.*). Para Naz, embora existam acordos feitos entre os preladados e as monarquias que não tenham sido aprovados depois pela Santa Sé, são ainda assim chamadas de “concordatas”. A ausência dos firmamentos de 1292 e 1309 da obra de Mercati se deve, sem dúvida, ao fato de que seu objetivo era elencar todas as concordatas que foram *souscrits* pelo Papa, no dizer de Naz quando analisa a obra de Mercati, o que não abrange, de fato, esses acordos feitos somente com os bispos, posteriores a 1289.

Tendo-se em conta a indiferenciação feita pelos historiadores portugueses e, visto que os acordos de 1292 e 1309 tem sim ressonância sobre a aplicação do direito canônico no reino e pela facilidade maior da explanação, preferimos chama-los de concordatas. De fato, eles reafirmam princípios anteriores da concordata de 1289 e proclamam o novo modelo de relações entre o Estado português e os preladados. É o que ocorre não somente com todos os acordos firmados entre D. Dinis e a Igreja, mas também com todas as concordatas do período absolutista e republicano, como a concordata de 1940, revisada em 2004, feita entre o Estado republicano português e o Vaticano, e que até hoje regula as relações entre as duas esferas de poder nesse país, além do exemplo de outras

⁴⁰⁰ COSTA, Mário J. de Almeida. *História do Direito Português*, p. 194. O autor nomeia esses acordos dos primeiros monarcas portugueses com a Santa Sé de “convênios”, isentando-se de uma diferenciação, apesar de que, como vimos, diz que é mais frequente serem nomeados como “concordatas” os acordos feitos com a Santa Sé. Cita Fortunato de Almeida (*op. cit.*, t. I e II); António Domingues de Souza Costa (*As Concordatas Portuguesas*. In: *Itinerarium*, ano XIII, nº 51. Braga: 1966, p. 24 em diante); Eduardo Brasão (*Coleção de Concordatas Estabelecidas entre Portugal e a Santa Sé de 1238 a 1940*. Lisboa: 1941). Ainda, o próprio Gomes da Silva que, apesar da diferenciação feita por ele entre concórdias e concordatas, paradoxalmente chama todos os acordos de D. Dinis com os preladados de “concordatas” e, para o caso das concordatas do papado com D. Sancho I, D. Afonso II e D. Sancho II, chama-as de “concórdias” (*op. cit.*, p. 122 e 164).

concordatas firmadas no período contemporâneo com outros Estados da Cristandade.

3.2 Sobre o Valor do Costume no Direito Canônico

Uma das maiores contribuições (“negativas” ou “positivas”) ao direito canônico são os costumes legislativos presentes nas diversas regiões da Cristandade, principalmente religiosos, ainda que também laicos. Por eles se entendem as tradições e práticas legislativas adotadas por comunidades laicas ou províncias eclesiásticas no decorrer de muitos anos, sem que tenham sido objeto de regulamentação oficial pela Igreja. É comum as *Decretais de Gregório IX* - ao tratar de determinada questão - acrescentar informações sobre a validade ou não de determinado costume local que também se ocupe do mesmo tema. Esses costumes têm muito a ver com as diferenças nas práticas de administração eclesiástica, mas abrangem também infrações seculares ao direito canônico. Os pontífices dos séculos XII a XIV adotaram critérios para a validade ou não dos costumes e, antes disso, os papas já haviam se ocupado do tema, ainda que sem adotarem uma determinação muito precisa. Precisamos averiguar sua importância, porque em muitos pontos das concordatas, principalmente dos Onze artigos de 1289, Nicolau IV permite a não observância do direito canônico em Portugal em determinados pontos, aceitando a justificativa monárquica que fundamenta sua resposta negativa em uma prática continuada no tempo, nos costumes do reino.

Seguiremos aqui o que foi estudado por René Wehrlé⁴⁰¹ e outras obras paralelas. Na sua análise do *Decreto de Graciano* o autor se ocupa dos *dicta Graciani*, que são comentários pessoais de Graciano sobre determinado assunto, no caso, sobre a importância dos costumes. Nessa época ainda não havia sido elaborado pelo papas nenhuma doutrina a respeito, por isso o estudo dos *dicta Gratiani*, que aparecem separados após ou antes de muitos cânones. A. Van Hove⁴⁰² nos informa apenas de uma declaração do Papa Urbano II (1088-1099),

⁴⁰¹ WERLÉ, René. *De la Coutume dan le Droit Canonique. Saí Historique S'Étendant des Origines de l'Église au Pontificat de Pie XI*. Paris: Recueil Sirey, 1928.

⁴⁰² HOVE, A. Van. *Coutume*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 4, 1949, col. 734.

contida no *Decreto de Graciano*, mas que é revelador do que se entendia a respeito:

*Si consuetudinem fortassis opponas, aduertendum est quod Dominus dicit: Ego sum veritas et vita. Non dixit: Ego sum consuetudo, sed veritas*⁴⁰³.

Desde essa época podemos perceber que o que é mais desprezado nos costumes é o que se acredita ser a ausência de racionalidade e sua barbárie, em contraposição com a chamada Verdade racional das Escrituras. Nos *dicta Gratiani* existem outras concepções sobre o valor dos costumes nas normas canônicas. René Werlé não resistiu ao estudo desses comentários, visto que as declarações papais a respeito são escassas nessa época, contudo eles não podem ser vistos como posições oficiais da Igreja, ainda que coincidam com ela. Graciano, na primeira distinção, relativa às divisões do direito em geral, baseando-se nas *Etimologias* de S. Isidoro de Sevilha (liv. II, cap. 3 e liv. V, c. 2), diz que o costume estabelecido por escrito é chamado de constituição (*constitutio* ou *ius*) ou direito e o costume que não é escrito é chamado de costume (*consuetudo* ou *mos*). A lei (espécie) nada mais é que um costume escrito (gênero) e os costumes não escritos e transmitidos oralmente são chamados de um nome geral: costume⁴⁰⁴. Segundo Graciano, o direito consuetudinário deve ceder à lei canônica, ao direito natural e até às simples leis humanas⁴⁰⁵.

Contudo, Graciano⁴⁰⁶ concede certos efeitos jurídicos ao costume. Ele afirma que a tradição pode desculpar uma falta ou desobediência às normas canônicas. O que ele diz é fundamentado em uma decretal do sétimo Papa após o apóstolo S. Pedro, S. Telesphoro (?-136). Esse Pontífice prescreveu a abstinência de carnes e de alegrias durante a Quaresma, porém, isentou da falta aqueles que não agiam conforme a lei devido aos seus costumes. Poderíamos deduzir disso que os Onze artigos da concordata de 1289 em Portugal foram aprovados sem sanções porque as respostas negativas do monarca a eles eram justificadas em grande parte nos costumes. Seriam as tradições do reino que isentariam a infração

⁴⁰³ c. 5, D. VIII. “Se um costume por acaso se opuser, deve ser advertido que o Senhor disse: Eu sou a Verdade e a Vida. Ele não disse: Eu sou um costume, mas a Verdade”.

⁴⁰⁴ WERLÉ, René. *Op. cit.*, p. 89-90; PHILLIPS, Georges. *Op. cit.*, t. I, p. 378 (post c. 5, D. I).

⁴⁰⁵ WERLÉ, René. *Op. cit.*, p. 91 (post c. 1, D. VIII).

⁴⁰⁶ *Ibid*, p. 92 (post c. 3, D. IV).

ao direito canônico, não devendo ser aplicadas as penalidades usuais. A antiguidade do princípio do Papa Telesphoro seria “rejuvenescido” com sua inclusão no *Decreto de Graciano* em torno de 1140, livro que é invocado por D. Dinis em seus conflitos com o clero e é direito assente na época como bem sabemos. É uma hipótese admissível.

Mas, essa tolerância aos costumes por S. Telesphoro não impede Graciano de desejar o fim das variações legais de acordo com as tradições⁴⁰⁷. Por causa das variações no tempo e da preferência dos diversos costumes: [...] *resecandae sunt potius quam obseruandae*⁴⁰⁸. Wehrlé conclui em seu estudo que Graciano quer ver limitado o quanto mais possível o campo de ação do costume e que: *En résumé, Gratien paraît se montrer peu favorable à la coutume*⁴⁰⁹.

No período que se segue, da segunda metade do século XII até início do século XIV, em que a teocracia atinge seu apogeu e a centralização administrativa e legislativa é desenvolvida como nunca antes, se definem os critérios para a validade dos costumes, sendo, portanto, aceitos sob determinadas condições. Esses critérios são proclamados ainda que geralmente as tradições sejam aceitas ou revogadas particularmente em cada decretal papal ou decisão conciliar. Primeiramente são analisados os critérios presentes nas *Decretais de Gregório IX* (1159-1234) e depois no *Liber Sextus* de Bonifácio VIII (depois de 1234-1298). Segundo René Wehrlé, nessa primeira compilação o costume intervém:

*(A) dans la collation des bénéfices et des dignités, puis (B) dans la délimitation des droits de juridiction, ensuite (C) dans la façon de rendre la justice, et encore (D) dans la question des donations, des successions et des dîmes, enfin (E) dans la question liturgiques, en particulier dans la question de l'administration des sacrements, du sacrement de mariage surtout. En toutes ces matières, la coutume joue son rôle parfois singulièrement important*⁴¹⁰.

Cada um desses pontos corresponde a determinados itens de estudo de nosso trabalho e, assim, já podemos adiantar desde já que o direito canônico das *Decretais* cede muitas vezes em sua própria elaboração aos diversos costumes

⁴⁰⁷ *Ibid*, p. 92.

⁴⁰⁸ post c. 11, D. XII. “[...] é preferível ser suprimido do que dever ser observado”.

⁴⁰⁹ WERLÉ, René. *Op. cit.*, p. 92-93. Seus comentadores admitem idéias favoráveis ao costume, mesmo que vá contra o direito, mas desde que tenha o consentimento do Papa (HOVE, A. Van. *Coutume*, col. 735).

⁴¹⁰ *Ibid*, p. 100.

regionais. E são as *Decretais* o fundamento maior dentro do *Corpus Iuris Canonici*, regulando os campos de ação da Igreja muito mais que qualquer outro livro. Isso ocorre mesmo em contraposição ao gigantesco volume do *Decreto de Graciano*, visto que as *Decretais* revelam normas muito mais atualizadas, dos diversos concílios e do contexto áureo de teocracia papal.

Assim, quando existiam costumes contrários ao que se estava determinando ou sobre o que já havia sido determinado, os papas faziam declarações sobre a validade dessas tradições legislativas. Por exemplo, no caso A (que corresponde ao nosso estudo sobre o direito de padroado) diversas alterações regionais são registradas pelas próprias decretais quanto à forma de se eleger um prelado em determinada localidade, como Inglaterra, França, Hungria, Toscana ou Lombardia. Todas essas leis são indicadas por René Werlé para comprovar o respeito aos costumes que tratam da questão. O mesmo ocorre nos casos B, C, D (estudado por nós na seção que trata da jurisdição sobre os testamentos e em outra que trata dos dízimos) e E (analisado no estudo sobre a festa do Império do Espírito Santo). Todos os exemplos provam *que la coutume a, dan les Décretales de Gregoire IX, même valeur juridique que la loi*⁴¹¹.

Tendo em conta essa validade dos costumes, são definidos os princípios que regulamentam a sua aprovação. É Gregório IX quem, sintetizando as determinações de seus antecessores, resume claramente esses critérios na decretal *Quum tanto*. Os costumes não devem prejudicar o direito natural (*ius naturalis*) e o direito positivo (*ius positivus*). Se forem contra o primeiro eles não tem valor nenhum e não há nada que os faça ter. E se atacarem o segundo eles também não têm validade, a não ser que sejam razoáveis e legitimamente prescritos (verbo utilizado no sentido de cair em desuso, no caso o costume vigora em prejuízo de um direito que prescreveu, conforme explicaremos): *nisi fuerit rationabilis et legitime praescripta*⁴¹². Não somente na decretal *Quum tanto* de Gregório IX, mas em outras e de outros papas aparece a mesma determinação⁴¹³, mas foi esse Pontífice quem melhor a definiu. Ele pode ser visto como o criador da doutrina do

⁴¹¹ *Ibid*, p. 101-109.

⁴¹² *Ibid*, p. 110 (c. 11, X, I, 4).

⁴¹³ *Ibid*, p. 118-127. Como em: c. 1, X, III, 11 de Alexandre III no III concílio de Latrão (1179); Inocêncio III em 1199 no c. 3, X, IV, 1 e no c. 26, X, V, 40.

costume no direito canônico. Sob determinadas condições o valor do costume é reconhecido⁴¹⁴.

As expressões *ius naturalis, ius positivus, ratione e legitime praescripta* necessitam, contudo, de esclarecimentos. Wehrlé defende que por direito natural a Igreja entende as leis bíblicas do Antigo e do Novo Testamento, *car, ce que Dieu a établi, constitue comme le fond essentiel ou la nature propre des divers êtres*⁴¹⁵. Temos, portanto, que em hipótese alguma os costumes devem atacar as leis divinas. Mesmo quando a Igreja for dominada pelos Estados absolutistas ou ver seu direito inoperante em grande parte durante o período contemporâneo, ela jamais deixará de fazer valer os princípios contidos nas Sagradas Escrituras.

Utilizando-se de diversos exemplos de decretais, Wehrlé conclui que por direito positivo Gregório IX entende todas as leis criadas pelo homem, incluindo o direito canônico. Assim, os costumes que forem razoáveis e legitimamente adquirirem direitos no tempo podem derogar a liberdade da Igreja, as decretais dos Pontífices, os cânones dos Santos Pais e demais leis canônicas⁴¹⁶.

Entendamos agora o que podemos conceber por esses dois critérios: “razoáveis” e “legitimamente prescritos”, que tanta força têm a ponto de revogar as leis eclesiásticas. A razoabilidade é um critério subjetivo e, por isso, difícil de ser definida, mas de acordo com outras decretais o autor infere que somente é razoável uma lei que seja de boa-fé, possua um bom propósito e/ou seja, não vá contra as instituições canônicas. A ordem racional é prescrita pela Igreja⁴¹⁷ e, portanto, a aparente facilidade que descrevemos acima de que um costume derogue o direito positivo, o direito canônico, não é real.

Sobre a prescrição é necessário que entendamos por ela um mecanismo do direito romano, aproveitado pelo direito canônico. Em seu sentido universal a prescrição significa o cair em desuso determinado direito, seja qual for. O seu detentor original perde seu direito em virtude de não se manifestar por determinado período definido em lei. Assim, a prescrição é benéfica para o possuidor e prejudicial para o proprietário. Esse mecanismo é mais conhecido no direito civil e penal moderno como, no primeiro, a perda do direito de propriedade

⁴¹⁴ *Ibid*, p. 125; HOVE, A. Van. *Coutume*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 4, 1949, col. 735.

⁴¹⁵ *Ibid*, p. 111-112.

⁴¹⁶ *Ibid*, p. 117.

⁴¹⁷ *Ibid*, p. 118-119.

pelo antigo dono por tempo expresso na legislação sem que este reclame (como o usucapião) e, no segundo, como a extinção da pena pela falta de manifestação e de aplicação da justiça a um criminoso por certo lapso de tempo. No direito romano era muito aplicado com relação à perda de propriedade da terra por usucapião. A prescrição é muito antiga, sendo regulamentada no direito grego somente em 424 por Teodósio II⁴¹⁸ (imperador do império romano do oriente: 408-450) definindo a necessidade de trinta anos para sua validade. A Igreja Cristã ganhou em 491 do imperador Anastácio⁴¹⁹ (imperador bizantino: 491-518) o privilégio de que somente perdesse seus direitos sobre seus bens após ter decorrido um prazo mínimo de quarenta anos para as igrejas comuns e de cem anos para a Igreja Romana, um decreto que sofrerá alguns reveses históricos, mas que é a doutrina oficial no tempo de D. Dinis, conforme demonstraremos. Em 528 Justiniano (imperador bizantino: 527-565) decretou os mesmos prazos para a Igreja com relação às ações das igrejas, sucessões, legados, doações e contratos de venda. Em 535 abrangeu também as igrejas do ocidente no mesmo decreto⁴²⁰. Porém, em 541 reduziu a quarenta anos os direitos da Igreja de Roma, valendo trinta anos para qualquer outro caso⁴²¹. Seguindo Justiniano, o Papa Gregório I (590-604) declarou em 590 que a norma de quarenta anos era válida para a Igreja de Roma, lei inserida no *Decreto de Graciano*⁴²². Contudo, em 878 o Papa João VIII (872-882) decretou a favor de cem anos para as coisas da Igreja de Roma, norma também incluída no *Decreto de Graciano*⁴²³ (configurando um exemplo de porque o objetivo de Graciano de concordar os cânones discordantes não foi cumprido totalmente). De ora em diante essa regra de quarenta e cem anos passou a ser confirmada pelos pontífices posteriores, a qual foi inserida nas *Decretais de Gregório IX* e no *Liber Sextus*. Alexandre III (1159-1181) confirmou a decisão de

⁴¹⁸ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. III, p. 81 e 90 (*Cód. Teod.*, IV, 14, 1).

⁴¹⁹ *Ibid*, p. 90 (C. VII, 39, 4); DUMAS, Auguste; NAZ, Raoul. *Possession en Droit Canonique*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Lebrairie Letouzey et Ané, v. 7, 1965, col. 46 (C. XI, 61,14; N. (Justiniano) 111 e 131, 6); NAZ, Raoul. *Prescription*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Lebrairie Letouzey et Ané, v. 7, 1965, col. 178-194.

⁴²⁰ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. III, p. 94, continuação da nota 1 (C. I, 2, 23; N. (Justiniano) 9 ou Coll. II, 4)

⁴²¹ *Ibid*, t. III, p. 94, cont. nota 1 (N. (Justiniano) 11 ou Coll. VIII, 12).

⁴²² *Ibid*, t. III, p. 94, cont. nota 1 (c. 2, C. XVI, q. 4).

⁴²³ *Ibid*, t. III, p. 94, cont. da nota 1 (c. 17, C. XVI, q. 3).

quarenta anos para as igrejas comuns⁴²⁴. E a decisão de cem anos para a Igreja de Roma foi repetida muitas vezes⁴²⁵. D. Egas reproduz a norma em sua *Summa*:

Item habent priuilegium quod non prescribatur res minori spatio xl. annorum, xvi. q. iii “Quas actiones” et “extra de prescript. De quarta” et c.. “Ad aures”, xvi. q. iii. in “summa”. Set contra ecclesiam Romanam non nisi centenaria prescriptio currit, “extra de prescript. Ad audientiam”, xvi. q.iii. “Nemo”⁴²⁶.

A preocupação do bispo de Viseu é, porém, com a ocupação indevida de possessões da Igreja e não com a instituição de um novo costume. Preocupação que também moveu os reis portugueses do século XIII, inclusive D. Dinis, a realizar as inquirições, para evitar que suas propriedades fossem prescritas com o tempo⁴²⁷.

Sobre a prescrição dos direitos eclesiásticos pelo costume continuaremos a tratar agora. Tendo em vista essa regulamentação da prescrição concluímos, de acordo com René Wehrlé, que uma prescrição legítima (a que pode derogar uma lei canônica) é aquela que é feita seguindo-se as normas do direito canônico e romano, que “poderia” ser de quarenta anos para as igrejas locais e de cem anos para a Igreja de Roma. Contudo, o significado exato da expressão “costume legitimamente prescrito” não é dado com certeza por Wehrlé. Ele propõe hipóteses que teriam motivado Gregório IX a ter usado essas palavras. Isso ocorre por dois motivos: porque Wehrlé acredita que Gregório IX teria uma intenção ao escrever de forma indeterminada e que isso estaria de alguma forma relacionado ao que ele acredita ser uma indefinição sobre o número correto de anos no meio eclesiástico⁴²⁸.

⁴²⁴ DUMAS, Auguste; NAZ, Raoul. *Possession en Droit Canonique*, p. 46 (c. 8, X, II, 26); WERLÉ, René. *Op. cit.*, p. 120-127.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 46 (c. 13, X, II, 26; c. 14, X, II, 14; c. 2, in VI°). WERLÉ, René. *Op. cit.*, p. 120-127.

⁴²⁶ *Summa de Libert. Eccl.* p. 274. “Também elas têm o privilégio que não seja prescrita a propriedade para menor espaço de xl. anos, xvi. q.iii. *Quas actiones* e *extra de prescript. De quarta* e c. *Ad aures* xvi. q.iii. na *summa*. Mas contra a igreja Romana não, a menos que correr a centenária prescrição, *extra de prescript. Ad audientiam*, xvi. q.111. *Nemo*”.

⁴²⁷ HESPANHA, António Manuel. *Op. cit.*, p. 163 e nota 277. Nas inquirições o longo uso teria que ser provado, admitindo-se, portanto, que os direitos reais poderiam ser prescritos. Porém, D. Afonso II já havia invocado na primeira metade do século XIII, que as terras que suas irmãs tinham recebido como herança não poderiam ser objeto de nova sucessão, indicando que certos direitos reais eram inalienáveis.

⁴²⁸ WERLÉ, René. *Op. cit.*, p. 125-127.

Segundo ele, não poderia ser por acaso não existir antecedentes da expressão utilizada por Gregório IX. Antes dele haviam sido usadas as palavras: “prática continuada e freqüente”, “prescrição antiga”, “prescrição legítima”, “prescrição centenária”, “costume de quarenta anos”, “renúncia a um direito pelo não uso por mais de trinta anos”, “costume imemorável” e “costume pacífico”. Ele usa essas palavras em duas decretais, sendo uma delas na que ele expõe sua doutrina e esse uso repetido poderia indicar um propósito⁴²⁹. Uma das hipóteses seria evitar entrar nos debates existentes sobre os anos que deveriam prescrever os direitos da Igreja. Mas, por outro lado o termo “legitimamente” poderia fazer referência ao que já estava estipulado na legislação. É com essa última hipótese que conclui o autor⁴³⁰.

Citando ainda decretais anteriores, o historiador conclui também que os costumes deveriam ter mais duas condições, implícitas também, na verdade, na decretal *Quum tanto*: serem aprovadas pelo tempo (prescritas) e permitidas pelo Sumo Pontífice. Ao afirmar sobre a necessidade de que o costume seja razoável, Gregório IX teria se colocado como responsável por sua avaliação. Essa última condição é determinante para concluirmos ainda que um costume deveria ser “aceito” pelo direito canônico e seu processo de aprovação estava longe de ser semelhante ao de uma prescrição de propriedade territorial.

Na fase temporal seguinte, da elaboração das *Decretais de Gregório IX* em 1234 até a compilação do *Liber Sextus* em 1298, o autor analisa obras de diversos canonistas e teólogos, os quais aprofundam a análise doutrinal dos costumes. Não analisaremos a nenhum deles, dado sua importância quase nula para as relações históricas concretas do período que estudamos. De fato, enquanto eles desenvolvem a teoria dos costumes na teologia, permanecem, todavia, em seu mundo a parte, pelo menos por ora. É o direito que regula as determinações. Assim é que, segundo Wehrlé, enquanto essa doutrina é ampliada pelos teólogos, o *Liber Sextus* permanece com a mesma teoria presente nas decretais da compilação legislativa anterior. Se diferenças existem entre as duas obras é somente a percepção de um domínio mais limitado pelo costume na obra de Bonifácio VIII. Isso se deve à maior presença das expressões: “não obstante todo costume contrário”, indicando, assim, a maior outorga de decretos contra os

⁴²⁹ *Ibid*, p. 125 (c. 4, X, I, 6 e c. 11, X, I, 4).

⁴³⁰ *Ibid*, p. 125.

costumes e privilégios locais. É utilizada também a expressão: “canonicamente prescrito”, como condição necessária para a existência dos costumes, os quais não devem ir contra os santos cânones. Nesse caso, mesmo imemoráveis devem ser anulados⁴³¹. Mas, com certeza que, com a permissão do Papa, poderia ser habilitado, como vimos nas *Decretais de Gregório IX*.

Essas são as condições necessárias para que um costume fosse aprovado pela Santa Sé: não ir contra o direito divino, não atacar o direito positivo e, se o fizer nesse último caso, ser razoável e legitimamente prescrito. Não ir, portanto, contra as leis bíblicas de forma alguma. Pode prejudicar as leis canônicas se for razoável, devendo necessitar da aprovação do Papa para ser aceito nesse caso, devendo também ser muito antigo (quarenta anos nas questões com igrejas comuns e cem anos para a Igreja de Roma). A aprovação do Sumo Pontífice é mais importante do que a antiguidade. É necessário frisar mais uma vez que os casos de costumes aceitos pela Igreja de Roma têm a ver em sua grande maioria com tradições eclesiásticas das diversas regiões da Cristandade, dos mosteiros, bispados e demais circunscrições religiosas, mas os costumes laicos também são tratados por ela. Por isso que Auguste Dumas⁴³² afirma ser freqüente as leis canônicas permitirem que os costumes derogassem seus princípios. Porque se as normas eclesiásticas eram um conjunto de casos resolvidos no dia a dia, havia muitos casos não previstos e, assim, os costumes se infiltravam. Por isso uma decretal de Bonifácio VIII que estipula que os costumes anteriores que são contrários, mas razoáveis, devem ser seguidos até revogação expressa⁴³³. Além do mais, nas jurisdições judiciárias as jurisdições temporal e espiritual dependiam muitas vezes dos costumes locais, que se afastavam do direito canônico⁴³⁴. Georges Phillips⁴³⁵ afirma que o costume é aceito pela Igreja como um dos elementos de sua legislação e que isso é provado por uma quantidade muito grande de exemplos. Veremos no estudo das infrações e obediências ao direito canônico por D. Dinis diversos exemplos em que o direito canônico cede aos costumes laicos em seu próprio direito.

⁴³¹ *Ibid*, p. 195-197.

⁴³² DUMAS, Auguste. *Jurisdiction Ecclésiastique*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 6, 1957, col. 255.

⁴³³ HOVE, A. Van. *Coutume*, col. 735 (c. 1, in Vº, I, 2).

⁴³⁴ *Ibid*, col. 263.

⁴³⁵ PHILLIPS, Georges. *Op. cit.* t. I, p. 374.

Adiantamos aqui que em 1289, entre os Quarenta artigos, D. Dinis se compromete a seguir esses princípios canônicos estipulados para a aceitação ou não dos costumes, mas no sentido de criação de novas leis. Reclamam os prelados que D. Afonso III outorgava novos costumes em Portugal, os quais iram contra a liberdade eclesiástica. A declaração régia é uma posição que demonstra que, a princípio, D. Dinis se comprometeria a somente seguir as tradições e leis razoáveis, que não fossem contra a liberdade da Igreja e tivessem o consentimento dos prelados. Ele se compromete a tolher os maus costumes, porém, se alguma coisa houvesse sido feita para *bõ pacífico estado do Regno*, desde que seguisse os critérios acima (razoabilidade, não atentasse contra a liberdade eclesiástica e tivesse o consentimento dos prelados), seria mantida⁴³⁶. O árbitrio episcopal, ao invés do papal, revela que o direito canônico cedia em Portugal aos costumes muito mais do que previamente poderíamos supor. De fato, em 1309⁴³⁷ a queixa retorna, ainda que o monarca diga que nunca deixou de cumprir esse artigo. E na *Summa* de D. Egas⁴³⁸, em três momentos dessa obra, é feito um ataque a aqueles que fazem leis ou introduzem estatutos e costumes, indo contra a liberdade eclesiástica, o patrimônio da Igreja e contra os clérigos, devendo ser punidos tanto os autores, como os escritores, membros do conselho real e os juizes que os seguirem. Lembramos que a obra desse prelado parece ser um libelo contra as infrações aos direitos eclesiásticos na época de sua escrita.

3.3 O Direito Comuñ (*Ius Commune* ou *Utrumque Ius*) e a Introdução do Direito Canônico e Romano em Portugal

Invocavam os clérigos procuradores o direito comum. O que seria exatamente e por que tinha tanta autoridade? Analisemos algumas definições apontadas por certos autores.

⁴³⁶ OA, II, I, art. XL Referências à introdução de novos costumes, no sentido de criação de novos tributos, aparecem diversas vezes, como em: OA, II, II, art. VI; OA, II, II, art. XI.

⁴³⁷ OA, II, IV, art. XII.

⁴³⁸ *Summa de Libert. Ecc.*, em duas abordagens nas p. 260-261 e outra nas p. 264-265. Sobre o conteúdo delas ver nosso Apêndice, com a tradução integral da obra.

Nuno Espinosa Gomes da Silva⁴³⁹, diz que o direito comum era a coordenação do direito canônico com o direito romano justianeu. É o que diz também Jacques Chiffolleau⁴⁴⁰, afirmando que o direito surgido nos Estados modernos é uma derivação do direito comum - direito romano e canônico - e do direito real.

Todo o renascimento do estudo do direito romano a partir de Bolonha na verdade é o renascimento do direito comum⁴⁴¹. Entre as suas características encontramos: “a *unidade*, visto que unifica (harmoniza) as várias fontes do direito (direito romano-justianeu, direito canônico e direitos locais)”. Também possui um objeto único e uma ciência comum: “fruto de um ensino universitário que era comum por toda a Europa e vulgarizada por uma literatura escrita ou traduzida numa língua também comum – o latim”⁴⁴².

Dessa maneira, havendo esse intercâmbio, era natural que os juízes eclesiásticos utilizassem o direito romano como direito subsidiário. E, da mesma forma os juízes laicos valiam-se do direito canônico (se bem que nesse caso constituía-se também uma obrigação) e do direito romano⁴⁴³. Mesma unidade no ensino é afirmada por Joaquim Assunção. Ele diz, como os autores acima, que o direito consuetudinário e o monárquico eram parte integrante do direito comum.

Em sentido restrito, o direito comum pode significar apenas o direito romanístico; em sentido amplo, engloba também outros direitos como o canônico e ainda pode abarcar o segmento germânico e o feudal⁴⁴⁴.

⁴³⁹ SILVA, Nuno Espinosa Gomes da. *Op. cit.*, p. 16-18.

⁴⁴⁰ *Ibid*, p. 347.

⁴⁴¹ TUCCI, José Rogério Cruz, AZEVEDO, Luiz Carlos de Azevedo. *Lições de Processo Civil Canônico (história e direito vigente)*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2001, p. 43-50. Como dizem os autores, se trata do renascimento da ciência e do estudo do direito romano e não do direito romano em si. As fontes de direito romano continuaram difundidas durante toda a alta idade média (p. 43-44).

⁴⁴² HESPANHA, António Manuel. *Op. cit.*, p. 441.

⁴⁴³ *Ibid*, p. 48.

⁴⁴⁴ FERREIRA, Joaquim de Assunção. *Estatuto Jurídico dos Judeus e Mouros na Idade Média Portuguesa*. In: *col. Lusitânica Canonica*, Série C, n.1. Lisboa: UCE, 2006, p. 151-152, 169. Segundo esse autor, o direito comum tem esse nome porque “foi o ordenamento protótipo e paradigmático até ao século XVI, e em certo modo, até ao fim do Antigo Regime”. Tanta importância tinha o direito comum que “era o único que figurava nos programas das faculdades universitárias de direito, até ao século XVIII. Até ao CIC de 1917, este conjunto de colecções servirá de código para a Igreja latina.” (p.151-152). Citando Garcia y Garcia: “Todo o estudo do direito, que tenha de fazer-se sobre as Instituições da época medieval, considerados os seus antecedentes e de algum modo o período imediatamente posterior, não pode prescindir do denominado *direito comum*, de que o direito canônico é um elemento constitutivo. Esse direito exerceu um influxo de tal ordem, que nenhum reino da Península Ibérica, deixou de entrar na

Contudo, a inclusão do direito monárquico no direito comum em Portugal, ao menos nas negociações das concordatas, não nos parece ser possível. Como veremos, não é somente D. Dinis que invoca o direito comum, mas também os prelados. Logo, é presumível que os decretos régios contestatórios ficassem de fora, ao menos nas entabulações das concordatas.

Após a Reforma Gregoriana - e, em Portugal, após 1211- o direito canônico se impôs sobre o direito secular e, logo, ao direito romano também. Assim sendo, quando o rei diz que obedecerá ao direito comum entendemos que ele se propõe a obedecer às normas eclesiásticas que sujeitavam todos os outros direitos, apesar de o direito canônico ser um ordenamento subsidiário em Portugal. Fátima Fernandes afirma que quando o direito canônico, propriamente dito, é ensinado e divulgado com o *Decreto de Graciano*, ocorre na sua elaboração a inclusão do direito romano justiniano, porém, ‘corrigido e esclarecido’. A supremacia do direito eclesiástico sobre o romano é determinado na Igreja e em Portugal: “Aquele deve ser aplicado sempre que contrarie este”⁴⁴⁵.

O direito romano é suplementar ao direito canônico. Ele é invocado muitas vezes pelas decretais, como veremos no decorrer de nosso estudo nesse capítulo. Da mesma forma, D. Egas o cita abundantemente em sua obra. Não existem critérios tão debatidos para a aceitação do direito romano como ocorre com a inclusão do direito consuetudinário, porque o que principalmente preocupava a Igreja com relação a este eram as disparidades na adoção de costumes diferentes pelas diversas igrejas e não pelos laicos. A ausência de condenações à princípios específicos do direito romano pelas decretais pontifícias não impede, todavia, que fosse necessário seguir critérios. E o maior deles só poderia ser que o direito canônico é autoridade máxima em todas as questões e o direito imperial é apenas supletório⁴⁴⁶. O reconhecimento desse princípio em Portugal na época de D. Dinis é atestado pelos historiadores do direito português, como Nuno Espinosa Gomes da Silva⁴⁴⁷ e Gama Barros⁴⁴⁸. Porém, na própria concordata de 1289, aprovada

sua órbita. Portugal, como reino feudatário da Santa Sé, desde a primeira hora, por ele se regeu (p.19)”.

⁴⁴⁵ FERNANDES, Fátima Regina. *A Recepção do Direito Romano no Ocidente Europeu Medieval: Portugal, um Caso de Afirmação Régia*. In: História: Questões e Debates. Curitiba: UFPR, n° 41, p. 75.

⁴⁴⁶ NAZ, Raoul. *Droit Romain*, col. 1510.

⁴⁴⁷ SILVA, Nuno Espinosa Gomes da. *Op. cit.*, p. 16-18, 155.

⁴⁴⁸ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 58-59.

pela Santa Sé, D. Dinis vai invocar os decretos imperiais para justificar determinadas infrações consentidas pelo Papa ao direito canônico.

Algo muito importante a destacar é que, como afirma Fernand Bouuaert⁴⁴⁹, C. Clercq⁴⁵⁰ e Gama Barros⁴⁵¹, é o direito romano quem estabeleceu grande parte dos privilégios dos clérigos. (A superioridade da Igreja Romana é, porém, resultado da teocracia da baixa idade média). As normas canônicas acrescentaram muitos privilégios àqueles já existentes. Essas garantias foram mantidas pelo reino visigótico e pela monarquia portuguesa surgida da reconquista, com as ampliações devidas nesse período medieval. Por isso que constitui um conjunto de regras invocadas por ambos os lados na época de D. Dinis.

A introdução do direito canônico em Portugal é iniciada por D. Afonso II nas cortes de 1211⁴⁵² em que se estabelece a subordinação do direito local ao direito canônico e todas as garantias, privilégios e imunidades judiciais (privilégio do foro), fiscais e militares ao clero, inclusive o pagamento do dízimo. No reinado de seu filho temos a introdução do direito romano, mas D. Afonso III começou a ameaçar também, em conseqüência, as garantias do clero. Esse papel foi realizado através do trabalho de juristas com formação romano-canônica educados e influenciados pela Escola de Bolonha, centro de difusão dessas doutrinas e por clérigos letrados ligados à monarquia. Na época de D. Dinis temos a criação da Universidade de Coimbra em torno de 1290, cujo estatuto privilegiava o estudo do direito romano e canônico. Também a tradução das *Siete Partidas*, cuja presença das normas canônicas (ver o que salientamos na introdução sobre a primeira partida) e romanas é muito grande⁴⁵³.

⁴⁴⁹ BOUUAERT, Fernand Claeys. *Clerc*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 3, 1942, col. 865.

⁴⁵⁰ CLERCQ, C. *Corpus Juris Civilis*, col. 654-680.

⁴⁵¹ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 59-60.

⁴⁵² LLP, p. 9 e ss.

⁴⁵³ MATTOSO, José. *Identificação de um País*, v. 2, p. 94, 104-107, 152-159; BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 58-68, 281-282; FERNANDES, Fátima Regina. *A Recepção do Direito Romano no Ocidente Europeu Medieval: Portugal, um Caso de Afirmação Régia*, p. 76-82.

3.4 Os Artigos das Concordatas e a Legislação de D. Dinis em Confronto com o Direito Canônico e com a *Summa de Libertate Ecclesiastica*

Podemos iniciar agora o estudo dos diversos temas que classificamos, de acordo com as demandas dos prelados, como reveladores de ações pretensamente descumpridoras do direito canônico. São os artigos que tratam das violências contra a Igreja, das citações de clérigos, das exações indevidas, da jurisdição em geral, daqueles que fazem estatutos contra a Igreja, do direito de padroado, da proibição aos clérigos de comprar, vender e usar locais públicos, o direito de refúgio nas igrejas, o direito sobre os enfiteutas e da causa testamentária.

3.4.1 Artigos que Tratam das Injúrias ou Violências contra o Clero

As queixas com relação às violências perpetradas por funcionários do rei é uma das reclamações mais presentes na primeira concordata⁴⁵⁴, sendo que tudo indica que ocorreram por zelo exagerado dos funcionários de D. Afonso III na execução de suas funções. Entretanto, na última das concordatas, já no ano de 1309, os artigos I, VII e VIII ainda tratam de queixas com relação às violências dos funcionários reais feitas na diocese de Lisboa. Isso indica uma relativa permanência, já que se reduzem em número e em abrangência.

Conhece-se bem a independência que a burocracia régia tinha ainda nesse período em que a centralização do poder aos poucos ia se processando. Nas leis que D. Dinis estabelecia, era muito comum salientar a obrigação de que seus funcionários aplicassem a lei sob pena de multas e prisão. Isso demonstra que eram frequentes as ações cometidas isoladamente por sua burocracia⁴⁵⁵.

⁴⁵⁴ OA, II, I, arts. II, V, XIV, XV, XVI e XVII; OA, II, II, art. V.

⁴⁵⁵ Além de ter estabelecido diversas leis que visavam deter o abuso de poder de sua burocracia. Como exemplos podemos citar as leis de 1303, 1311 e 1313. Na lei de 1303 o rei ameaça os

Necessidade tão grande sentiu o monarca em controlar seus funcionários, que instituiu um corpo de corregedores, algo ainda inédito em toda a península Ibérica⁴⁵⁶. As arbitrariedades dos funcionários reais, em conflitos com os prelados não é privilégio apenas dessa época. Sucederão ainda mais em períodos posteriores⁴⁵⁷. Contudo, tratar-se-ia apenas de casos de abuso de poder? A resposta para essa questão anda paralela com outra dúvida: nas concordatas posteriores a 1289 – naquelas em que D. Dinis está realmente envolvido – o rei obedeceu aos artigos propostos, ao direito da Igreja?

Nosso método é buscar nos artigos posteriores a 1289, em épocas que dizem respeito unicamente a D. Dinis, a presença de queixas semelhantes às presentes na primeira concordata, para comprovar a obediência ao direito canônico, contido nos capítulos do clero, por parte de D. Dinis. Analisemos, portanto, na concordata de 1309 os artigos que tratam de violências cometidas contra clérigos. Na concordata de 1292 - na qual inclusive participou D. Egas - não há queixas desse tipo. Aliás, as demandas se resumem a apenas dez artigos que são reafirmações do rei em fazer cumprir algumas determinações presentes no acordo havido em 1289.

No artigo I de 1309 o bispo de Lisboa se queixa de que se algum clérigo excomunga algum leigo, o rei manda confiscar seus bens e degredá-los. É, praticamente, o mesmo pleito presente no artigo II da primeira concordata. Porém, se em 1289 o rei diz que nunca fez tal coisa e que emendará o que for feito contra isso, no artigo de 1309 o monarca não fala em satisfazer os clérigos atingidos. Diz, por outro lado, que só guardará o artigo de 1289 *hu a Igreja ha jurdiçom, e escomunga por seus direitos*. Algo paradoxal se percebe nessas palavras. O rei só

funcionários que aplicam a justiça admoestando-s que a façam corretamente e não a deixem de fazer sob pena de que a eles sejam aplicadas as mesmas penas que caberiam aos criminosos, além de outras sentenças (LLP, p. 168-169 e 182-183; OA, V, LVI). A lei de 1311 estipula as penas aos alcaides que levam de indenização dos presos mais do que deveriam (LLP, p. 78). Em 1313 o rei adverte juizes, advogados, alcaides, escrivães, porteiros, ouvidores e meirinhos que se aproveitam de sua posição para abusar sexualmente das mulheres que ficavam presas sob sua custódia ou a seu alcance, ameaçando-os com a castração (LLP, p. 79; OA, V, XV).

⁴⁵⁶ NIETO SORIA, J. M. *Las monarquías castellana y portuguesa a fines del medievo: Algunas Perspectivas para una Historia Comparativa*. In: História: Questões e Debates. Curitiba: UFPR, 2006, p. 29.

⁴⁵⁷ COELHO, Maria Helena da Cruz. *Bispos e Reis: Oposições em Torno de Bens e Jurisdições Temporais*. In: *Lusitana Sacra*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, p. 280-287. Também um artigo citado pela autora ao qual não tivemos acesso, de José Antunes, António Resende de Oliveira e João Gouveia Monteiro. *Conflitos Políticos no Reino de Portugal entre a Reconquista e a Expansão*. In: *Revista de História das Idéias*. Coimbra: Universidade de Coimbra, nº 6, *passim*.

não punirá o clérigo que excomungar um funcionário real se esse tiver jurisdição para poder excomungar. Em primeiro lugar, não existe jurisdição para poder excomungar, a Igreja tem alcance sobre todos os cristãos. E em segundo lugar, o rei não pode punir os clérigos, a menos que estivessem sob obediência a ele - como quando habitam em sua corte - ou quando tenham cometido algum crime na ordem temporal. Nesse artigo percebemos que não eram arbitrariedades dos funcionários reais. O rei afirmava que se o clérigo havia sido punido deveria ter sido justamente por estar sob controle de uma pretendida jurisdição monárquica. Mais abaixo, quando tratarmos das usurpações dos bens eclesiásticos veremos uma lei de D. Dinis em que ordena o confisco dos bens do clero se esse excomungasse os funcionários reais

No artigo VIII de 1309, reclama o bispo contra os juizes do rei que prendem os clérigos sem sua licença e naqueles casos em que não devem ser presos. O soberano responde que sempre guardou o artigo XIV de 1289. No artigo citado, vemos que os procuradores do rei alegam que as acusações - idênticas as que se repetirão em 1309 - não são de seu tempo, prometendo que não acontecerão novamente. Se os clérigos forem presos injustamente o monarca se compromete a reparar o dano causado e a punir seus responsáveis. Assim sendo, vemos que, ou o compromisso assumido por D. Dinis deveria se contradizer com as recomendações que este dava a seus juizes ou então que o bispo reclamava de prisões que eram legalmente feitas. Entretanto, também se as prisões eram feitas de acordo com a lei não sabemos se era de acordo com a lei da Igreja ou de acordo com a lei do rei. Mas não deveria legislar o rei apenas de acordo com o direito canônico? Deveria e ainda fazia isso em sua maior parte, porque, como veremos adiante, D. Dinis vai criar leis que eram contra o direito canônico. E, talvez fosse nesses casos que os clérigos eram presos. Agindo legalmente de acordo com as normas de Roma, não agiam legalmente de acordo com a regras da Casa d'ElRey.

As demais reclamações de 1289, nos artigos V, XIV, XV, XVI, XVII e artigo V dos Onze Artigos, não se repetem mais. No artigo V reclama-se que o arcebispo e os bispos eram presos e tinham seus bens confiscados se colocassem interdito em algum lugar ou excomungassem funcionários reais. O artigo XV trata de violências físicas praticadas por esses funcionários, através de mouros e judeus (que não deveriam temer as sanções canônicas). No artigo XIV queixam-se os bispos de que os funcionários do monarca prendem os clérigos e não os mandam

aos seus bispos. Praticam ainda sobre esses sacerdotes muitas violências físicas como a privação dos alimentos e o enforcamento. O rei se compromete a sempre demandar ao bispo sobre os crimes dos clérigos e que vai reparar os danos causados. No artigo XVI reclamam os bispos de ofensas verbais ditas pelos protegidos do monarca. E, finalmente no artigo XVII, repete-se a queixa do item anterior, acrescentando-se que também eram cometidas ações sacrílegas como desnudar clérigos para desonrá-los. Em todos os artigos o rei nega que tenha feito tais ações (porque foram cometidas por seu pai) e promete que não fará nunca tais coisas trabalhando por reprimi-las se voltarem a ocorrerem.

D. Egas, pela nossa análise de sua *Summa de Libertate Ecclesiastica*, estava muito indignado com esse tipo de crime que se cometia contra a *libertas ecclesiae*. Dedicou, logo no início dela, uma parte extensa, se comparada aos demais itens. E é também um tema que vai aparecer ainda, explicitamente ou não, em toda a obra. A liberdade eclesiástica é violada, nos referidos modos, de acordo com D. Egas:

*Primo si quis in eis manus iniecit uiolentas.
Secundo si eas potest defendere et non defendit, quod quidam intelligunt de hiis qui potestatem habent et non defendunt [...].
Tertio qui mandauit uel auctoritatem prestaui.
Quarto si nomine alicuius manus uiolenter iniecerit et postea habet ratum [...].
Quinto non solum qui manus iniecerit uiolentas set etiam qui pedem in predictis personis et qui eas aqua perfuderit seu earum uestimentum ruperit [...].
Septimo si ipsum in domo uel in alio loco incluserit uel non permittit exire et ire quo uelit⁴⁵⁸.*

Percebemos que os itens dois e três tratam de casos como esses que ocorreram no reinado de D. Dinis. Ele poderia defender os clérigos e não defendia e ele mandava executar as ordens que aplicavam as violências. Deduz-se que tanto ocorreram abusos da burocracia real como também o monarca agia nos bastidores incitando às violências.

⁴⁵⁸ *Summa de Libert. Eccles.*, p. 258-259.: “Primeiro, se alguém pelas próprias mãos aplicar violências. Segundo, se [alguém] pode defender aquelas e não defende, porque certas pessoas sabem sobre estes que têm poder e não defendem [...]. Terceiro, quem manda ou executa a ordem. Quarto, se em nome de alguém colocar as mãos violentamente e ainda ter planejado [...]. Quinto, não somente quem colocar as mãos violentas, mas também quem os pés nas mencionadas pessoas e quem mergulhar aquelas em água ou rasgar a roupa daquelas [...]. Sétimo, se o mesmo em casa ou em outro lugar cercar ou não permitir sair e ir a quem deseje”.

Não poderíamos deixar de acreditar em D. Egas quando este se refere às violências praticadas contra os clérigos. A integridade física dos membros da Igreja não poderia deixar de ser uma das proposições mais importantes de seu foro. Mas, vejamos o que nos diz o direito canônico:

*Si quis suadente diabolo huius sacrilegii uicium incurrerit, quod in clericum uel monachum uiolentas manus iniecerit, anathematis uinculo subiaceat, et nullus episcoporum illum presumat absoluere, nisi mortis urgente periculo, donec apostolico conspectui presentetur, et eius mandatum suscipiat*⁴⁵⁹.

*Excommunicatus est dolose permittens clericum percuti, ex quo poterat prohibere, et non prohibuit*⁴⁶⁰.

Percebemos que as arbitrariedades do poder real ocorriam em termos de prisões e não exatamente em violências físicas como demonstram as leis do *ius canonicum* ou como reclamavam os clérigos em 1289. Se D. Egas cita normas que tratam de prisões indevidas deve ser essa a necessidade de correção com relação à burocracia régia que ele gostaria que se fizesse na época. Portanto, tinham mais a ver com as queixas dos bispos em responder em juízo secular e por serem presos por esse poder secular. As violências físicas, tais como ocorreram em 1289 não poderiam ser toleradas por um rei conhecido por combater a criminalidade e os abusos dos funcionários régios⁴⁶¹. No entanto, entendemos que a concepção de violência que os clérigos litigantes tinham era mais abrangente, dizendo respeito a toda forma de constrangimento de sua liberdade, como diz o sétimo item da *Summa*. Está relacionada à concepção de *iniuria* cometida, palavra tão presente nas citações de D. Egas. Como diz o direito romano, na compilação das *Institutas*, invocado tantas vezes pelo bispo de Viseu:

Iniuria autem committitur non solum, quum quis pugno pulsatus aut fustibus caesus vel etiam verberatus erit; sed et si cui convicium factum fuerit; sive cuius bona, quasi debitoris, possessa fuerint ab eo, qui intelligebat, nihil eum sibi debere

⁴⁵⁹ c. 29, C.17 q. 4 . “Se quem induz com o diabo deste tipo de sacrilégio que seja incorrido, quem em clérigo ou monge tenha colocado as mãos violentas, que o sujeito em laço de anátema [excomunhão maior, só desfeita pelo Papa], e nenhum dos bispos aquele ouse absolver, exceto quando é urgente perigo de morte, até que seja apresentado em presença do Apostólico, e seja aceito o mandado daquele”.

⁴⁶⁰ c. 47, X, V, 39. “É excomungado dolosamente quem permite que se espanque o clérigo, e a quem poderia proibir e não profbe”.

⁴⁶¹ MATIAS, António Marques. *Op. cit.* 18-19; VIANA, Mário Gonçalves. *Op. cit.* p. 76-77.

[...] *et denique aliis pluribus modis admitti iniuriam, manifestum est*⁴⁶².

Por isso é que quando D. Egas escreve sobre as injúrias cometidas sobre os membros do clero devemos entender principalmente as violências físicas, coações e prisões sobre estes. A preocupação que o bispo de Viseu dedica à esse tipo de crime é equivalente à manifestação das mesmas queixas pelos prelados nas concordatas, principalmente de 1289.

Quando D. Egas e as *Decretais* dizem que quem permite as violências também é culpado, referem-se obviamente e principalmente às autoridades públicas negligentes. Porém, como vimos no artigo I da concordata de 1309, D. Dinis não condena seus funcionários que estejam aplicando penas onde a Igreja não tem jurisdição para aplicar sentenças de excomunhão. Sem dúvida que estamos diante de um caso de desrespeito às normas canônicas que permite o clérigo a aplicação de penas espirituais.

3.4.2 O Privilégio do Foro e as Citações Indevidas de Clérigos em Juízo Secular

3.4.2.1 Citação Judicial de Clérigos nas Terras Fiscais, Feudatárias ou Reguengas

⁴⁶² I, IV, 1. *Mas cométese injuria, no sólo cuando alguno hubiere sido golpeado con el puño, ó aporreado con palos, ó aun azotado; sino también si se hubiere promovido à alguém un escándalo; ó si los bienes de alguno hubieren sido poseído, como de un deudor, por aquel que sabia que nada á él le debia [...] y finalmente, es evidente que de otras muchas maneras se comete injuria.* No verbete *Injure* do *Dictionnaire de Droit Canonique* (NAZ, Raoul. *Injure*, v. 5, col. 1364-1365), a injúria é definida como todo ato que vai contra o direito estabelecido. Ela pode ser de três tipos: contra o corpo (violências), o patrimônio e contra a moral ou honra. A prisão arbitrária de clérigos pode ser entendida como uma violência contra o corpo. A excomunhão pode ser aplicada nesses casos. No *Dicionário Latino Vernáculo* (LEITE, J. F. Marques e JORDÃO, A. J. Rio de Janeiro, Labor Vincit, 1944) a *iniuria* é definida como: “injustiça; dano, prejuízo; afronta, ofensa; lesão, mal pisadura, i. é, machucadura; rigor. Der. de in = contra, + jus”.

Entre os quarenta artigos de 1289 há uma declaração régia que limita a isenção judicial que tinha o clero. Isso ocorre ainda que o pronunciamento do monarca não forneça a resposta completa sobre o que reclamam os bispos, indicando que isso seria feito em outro acordo. Dizem que:

[...] esse Sobre-Juiz filhando jurdiçom, qual nom deve nos Clerigos, e nas pessoas Ecclesiasticas do dito Regno, quer julgar, e conhecer dos preitos, que perteeçem aa jurdiçom da Igreja; e se os Clerigos por aqesto aa See de Roma apellam, o dito Sobre-Juiz, as apellações delles desprezadas, dá-os por reveys, e aduz na possissom dos ditos beês dos demandadores: e ainda os davanditos Clerigos, e pessoas Ecclesiasticas cumunalmente em todo preito costranges, que respondam na tua Corte, e dos outros Leigos.

Respondem [...] que o dito Rey nom entende a chamar, citar, nem ainda julgar alguñ Bispo, ou Clerigo sobre Igreja, direitos, e cousas Ecclesiasticas, nem sobre as possissoões dellas [...] e quanto he sobre os outros preitos, que os Clerigos ouverem sobre as possissoões, que lavrarem Regueengas, foreiras conheçudas, he feita especial avença antre os Prelados, e os Procuradores davanditos⁴⁶³.

Embora a Coroa respeite o privilégio do foro eclesiástico, ela impõe uma restrição nas terras reguengas e/ou foreiras (comparação que veremos mais abaixo). Como já vimos, as questões mais polêmicas acabaram sendo acordadas nos onze artigos feitos em separado no mesmo ano. É a esses artigos que faz referência o monarca em sua resposta.

Nesses onze capítulos, a resposta do rei lhes é favorável também somente na primeira metade do texto. Em todas as coisas eclesiásticas, direitos, igrejas e propriedades os clérigos devem responder somente perante seu juiz eclesiástico. Entretanto:

Mais porque os Reyx, donde vem o dito Rey, ouverom de direito sempre, e de costume, que tambem Clerigos, como Leigos, que lavram as possissoões fiscaaes feidatarias, ou regueengas, devem a responder, e acostumarom sobre taaes possissoões, e coutos dellas em sa Corte, ou dante outro Juiz Sagral, quer ElRey, que esto se faça, e que esto se guarde tambem a elle, como a seus Socessores. Aquesta responsom louvam os Prelados, e outorgam⁴⁶⁴.

⁴⁶³ OA, II, I, art. XXXV.

⁴⁶⁴ OA, II, II, art. IX.

Para ficar melhor esclarecido e estudarmos todos os fundamentos dessa limitação do privilégio do foro eclesiástico, já citamos aqui uma repetição da queixa em 1292. O rei lhes garante, mais uma vez, a liberdade de responderem somente diante de juiz eclesiástico, mantendo a exceção de 1289:

*salvo sobre as minhas herdades foreiras, e regueengas, ou de que a m̃ façam foro, ou tributo, ou em qualquer maneira, que devem responder per minha Corte [...].*⁴⁶⁵

No item seguinte o rei garante aos prelados de que somente nesses casos serão chamados diante do tribunal régio⁴⁶⁶. Como vemos, contém a mesma resposta de 1289.

É importante descobrirmos porque os clérigos estavam em 1292 impetrando ao rei a mesma acusação de 1289 e porque o foro eclesiástico era limitado nos locais citados na resposta do rei. Não deve ter sido porque a Coroa deliberadamente teria descumprido o acordo, caso contrário teria imposto obstáculos à concordata de 1292. E perceberíamos esses obstáculos se a Sé de Roma tivesse interferido, o que não aconteceu. Também, a declaração dada em 1289 não constitui algo que beneficie o clero, uma vez que limita seu foro, logo em 1292 não havia muito do que reclamar, a não ser pelo que o monarca havia se comprometido.

Apesar de ser um artigo muito debatido entre as partes oponentes, já que está inserido entre os Onze artigos, a resposta do rei assenta seu direito em uma ancestralidade que o parece legitimar. No entanto, estranhamente foi questionado somente nessa data. O mais correto seria pensarmos que o que se debatia era quais locais eram reguengos ou pertenciam à Igreja. Essa seria a causa direta das queixas sem, no entanto, ser mencionada. O rei, percebendo que as reclamações diziam respeito a essas terras, teria manifestado seu direito.

Propomos a hipótese de que esse litígio teria sido causado pelas inquirições que o rei realizou através de seu reino. Ao descobrir que existiam muitos fidalgos e clérigos que se apropriavam de suas terras o que ele fez foi retomar essas possessões em alguns casos e em outros começou a exigir seus direitos. Os prelados, considerando tais terras como propriedade da Igreja,

⁴⁶⁵ OA II, III, § I.

⁴⁶⁶ OA II, III, § II.

reclamam de desrespeito à jurisdição eclesiástica. Corrobora ainda mais nossa teoria o fato de que as inquirições realizadas são datadas muito proximamente das concordatas. Nas *Ordenações Afonsinas*⁴⁶⁷ registramos três delas, em 1290, 1308 e 1311. Mas sabemos que também existiu uma em 1284 e 1288⁴⁶⁸. Os prelados chegam a reclamar na concordata de 1289 (artigo XVIII) sobre um alegado abuso das inquirições, embora na concordata dos Onze artigos estes tenham se queixado de que uma inquirição que pediram ao rei sobre usurpação dos bens da Igreja (ironicamente) não estava sendo levada adiante⁴⁶⁹.

Assim sendo, parece que os prelados reclamam porque os fatos teriam ocorrido em áreas territoriais de litígio entre a Igreja e o rei. A Igreja, pensando tratar-se de terras nas quais ela tem jurisdição reclama. O rei aceita a queixa para todos os casos, mas não admite a culpa para o caso de suas possessões. Certamente, o rei deveria ter conhecimento de que as reclamações partiriam dessas terras. Se não tivesse ocorrido assim como descrevemos em teoria, não haveria motivos de a Igreja reclamar e o rei não reconhecer a culpa e, ainda mais, se colocar ao lado dela, reconhecendo seus direitos para todos os casos, excluindo o caso dos reguengos.

Mas o que nos diz D. Egas e também o direito canônico sobre essa pretendida jurisdição real sobre os membros do clero que residiam e tinham encargos feudais em suas terras? Antes, precisamos definir bem o que seriam essas terras reguengas, e ao que ficavam comprometidos seus ocupantes. De acordo com Viterbo⁴⁷⁰, os reguengos - patrimônios territoriais da Coroa - obrigavam os seus moradores a alguns encargos, como as “jugadas “e outros foros, em que pelo seu ‘foral’, ‘carta de povoação’ ou prazo se haviam comprometido”. Essas terras tinham um caráter senhorial, pois havia uma contrapartida econômica pela sua exploração. Contudo, Viterbo não nos diz nada sobre se o clero residente nessas terras perdia seus privilégios jurídicos de imunidade frente aos tribunais seculares. É o próprio D. Dinis quem, no artigo citado acima, nos acrescenta ser já costume de muito tempo atrás a citação judicial dos clérigos dos reguengos na corte do rei (*que devem responder per minha Corte*).

⁴⁶⁷ OA, II, LXV.

⁴⁶⁸ *Edição dos documentos do Livro 2 das Inquirições de D. Afonso III. Inquirições de D. Dinis de 1284*. Transcrição feita por Permínio Perreira (UFBA, no prelo). BARROS, Henrique da Gama, *op. cit.* t. II, p. 444.

⁴⁶⁹ *Dos Onze Artigos de Corte de Roma. In: Ord. Af. liv. II, tít. II, art. III.*

⁴⁷⁰ VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de. *Op. cit.*, v. II, verbetes: *reguengo e regalengo*.

Vejamos se o rei tinha mesmo esses direitos - os verdadeiros direitos, porque hegemônicos, aqueles contidos no direito da Igreja - sobre o clero. A *Summa* e o direito canônico são bem claros sobre as citações judiciais dos clérigos. Começemos pelas palavras de D. Egas:

*Item nullus debet predictas personas ecclesiasticas uexare in indicio seculari*⁴⁷¹.

*Item laici non possunt accusare clericos seu testificari contra eos in causa criminali et criminaliter attemptata*⁴⁷².

*Item serui et familie clericorum et rustici ecclesie sortiuntur ecclesiae forum, nec debent coram seculari iudice conueri*⁴⁷³.

*Item sunt cause ecclesistice que tantum ad iudicem ecclesisticum spectant, de quibus iudex secularis se intromittere non debet, etsi inter seculares uertantur uel seculares conueniantur, ut sunt causa seruorum et rusticorum ecclesie*⁴⁷⁴.

*Item si iudex secularis est suspectus debet causa per ecclesiasticum iudicem tractari [...] Non tamen propter negligentiam uel suspicionem ecclesiastici iudicis potest clericus conuenire coram laico*⁴⁷⁵.

*Item predicti casus in quibus iurisdictio pertinet ad iudicem ecclesiasticum etsi cause inter seculares uertantur*⁴⁷⁶.

Logo no primeiro item, o bispo de Viseu se apoiando no direito eclesiástico resume a imunidade jurídica dos clérigos frente ao poder temporal.

⁴⁷¹ *Summa de Libert. Ecles.* p. 262. “Também ninguém deve vexar as mencionadas pessoas eclesiásticas em denúncia secular”.

⁴⁷² *Summa de Libert. Ecles.* 265. “Também os laicos não podem acusar os clérigos ou testemunhar contra estes em causa criminal e serem examinados/atacados criminalmente”.

⁴⁷³ *Summa de Libert. Ecles.* 266. “Também os servos e a família [conjunto de dependentes que vivem nas terras eclesiásticas] dos clérigos e camponeses da Igreja escolhem o foro da Igreja, não devem acusar diante de juiz secular”.

⁴⁷⁴ *Summa de Libert. Ecles.* 277. “Também são de causa eclesiástica e somente para o juiz eclesiástico compete, sobre os quais o juiz secular se intrometer não deve, ainda que entre os seculares seja decorrido/atribuído ou [entre] os seculares sejam citados, como são para a causa dos servos e camponeses da Igreja”.

⁴⁷⁵ *Summa de Libert. Ecles.* 279. “Também se o juiz dos seculares é suspeito a causa deve ser tratada pelo juiz eclesiástico [...]. Não, contudo por causa da negligência ou da suspeita do juiz eclesiástico pode o clérigo ser citado [em juízo] diante do laico”.

⁴⁷⁶ *Summa de Libert. Ecles.* 280. “Também nos casos mencionados nos quais a jurisdição pertence ao juiz eclesiástico ainda que as causas sejam decorridas entre os seculares”.

Não importa se os direitos locais determinem o contrário. Estes deveriam se sujeitar às determinações da Sé de Roma, dos diversos concílios que foram reunidos e decretais que tinham sido outorgadas pelos papas e estavam compilados nas coleções canônicas e que há muito tempo se entendiam como liberdades da Igreja.

No item segundo podemos perceber como os laicos nem sequer testemunhas poderiam ser em causas criminais nos tribunais seculares. Também nem mesmo os dependentes⁴⁷⁷ e servos da Igreja poderiam ser afetados pela jurisdição criminal ou civil dos tribunais que não fossem dos preladados. E nem mesmo nas ações ocorridas entre servos da Igreja e laicos, como diz o quarto item.

Agora vejamos o que nos dizem as citações canônicas:

*Apud secularem iudicem nullus clericus conueniatur.
Nemo unquam episcopum aut reliquos clericos apud
iudicem secularem accusare presumat*⁴⁷⁸.

*Ecclesiarum seruos, et episcoporum, uel omnium
clericorum, a iudicibus uel actoribus publicis in diuersis
angariis fatigari dolemus*⁴⁷⁹.

*Nullus laicus crimen audeat clerico inferre*⁴⁸⁰.

Nem nessas citações e nem nos trechos da *Summa* encontramos presente alguma exceção para os casos em que devem ser citados os clérigos. A *Summa* contém, todavia, em outra passagem, um trecho que sugere a quebra das imunidades legais dos clérigos que *lavrasssem*⁴⁸¹ terras do rei:

*Item reges et principes non debent episcopis imperare, set
inclinabunt caput ei [...] nisi forte episcopus a rege feudum*

⁴⁷⁷ Sobre uma melhor definição do termo *família*, ver o item “Serviços compulsórios cobrados da *família* das igrejas e mosteiros” mais adiante.

⁴⁷⁸ C.17 q.4 c.22. “Que na presença de juiz secular nenhum clérigo seja citado. Ninguém jamais ouse acusar bispo ou outro clérigo na presença de juiz secular”.

⁴⁷⁹ C.12 q.2 c.69. “Os servos das igrejas, e dos bispos, ou de todos os clérigos, deploramos quem tiver oprimido [enviando] para juízes ou advogados públicos ou em diversos serviços compulsórios”.

⁴⁸⁰ C.2 q.7 c.2. “Que nenhum laico ouse atribuir/acusar um crime ao clérigo”.

⁴⁸¹ No *Dicionário de Verbos Medievais* (<<http://cipm.fcsh.unl.pt/>>), do século XIII, a definição desse termo é igual à moderna.

*teneret, ut xviii. di Si episcopus et extra de appel. Cum parati ubi de hoc*⁴⁸².

A dependência feudal a um rei é, então, uma exceção prevista pelo direito canônico que colocava os bispos sob sujeição do rei em vários aspectos. Um deles é a obediência, do que se entende também que eram julgados pelas cortes de justiça régia.

Agora, analisemos os trechos da legislação eclesiástica apontadas por D. Egas:

*Si episcopus metropolitanus ad comprouinciales episcopos epistolas direxerit, in quibus eos aut ad ordinationem summi pontificis, ut ad sinodum inuitet, postpositis omnibus (excepta graui infirmitate corporis, ac preceptione regia) ad constitutum diem adesse non differant. Quod si defuerint (sicut prisca canonum precipit auctoritas) usque ad proximam sinodum a caritate fratrum et ecclesiae communionem priuentur*⁴⁸³.

Idem Zamorensi Episcopo.

[...] *Quumque dilectus filius noster N. canonicus B. Iacobi firmiter asseveraret, quod in legatione regis esses, et ideo non potuisses ad vocationem praedicti cardinalis accedere, cardinalis e contra asseruit, quod non in legatione regis, sed in Salamantina ecclesia te suos nuncius inuenisset* [...] ⁴⁸⁴.

⁴⁸² *Summa de Libert. Eccl.* p. 264. “Também os reis e príncipes não devem comandar os bispos, mas inclinarão a cabeça aos mesmos [...] a não ser que o bispo detivesse do rei um feudo como xviii. di Si episcopus et extra de appel. Cum parati, onde diz respeito a isso”. António Hespanha (*op. cit.*, p. 84) informa que entre as características de um feudo está constituir-se como uma concessão que constituía uma “tenência precária: *precarium, tenure* (do lat. *tenere, deter*).” até evoluir com os séculos e transformar-se em uma posse definitiva e hereditária. Não era esse o caso dos reguengos, que embora hereditários, poderiam ser tomados pelo monarca, como quando os clérigos os adquirissem ilegalmente (OA, II, XIII, § 2: que fala de serem tomados para a Coroa e o § 5 que fala do seu caráter hereditário).

⁴⁸³ c. 13, D. XVIII, os grifos em negrito são nossos. “Se o bispo metropolitano [arcebispo] aos bispos co-provinciais tenha dirigido epístolas, para estes aos quais também conforme a ordenação do Sumo Pontífice, que para o sínodo tenha chamado a todos, em negligência (**exceto** em grave enfermidade do corpo, **e também por ordem/recomendação régia**) à constituição que não retardem comparecer no dia. Porque se tiverem faltado (como condena a autoridade de um cânone antigo) até o mais próximo sínodo por caridade dos irmãos e da igreja que sejam privados da comunhão [ou “que sejam privados da caridade dos irmãos e da comunhão da igreja”].

⁴⁸⁴ c. 19, X, II, 28, os grifos em negrito são nossos. “Do mesmo [Alexandre III] ao bispo de Zamora. [...] Como o nosso dileto filho N. cônego B. Tiago/ Jacó firmemente declarasse que **em embaixada do rei estivesse** e, por essa razão não tivesse podido para o chamado do mencionado cardeal aceder/ajuntar-se, o cardeal por isso contrariamente alegou que, **não na embaixada do rei**, mas na igreja de Salamanca, o mensageiro dele teria vos encontrado”.

O bispo de Viseu utilizou-se das leis acima para uma finalidade diferente do que para aquela que estão dirigidas, que é assegurar a obediência à autoridade eclesiástica. O mesmo farão os juristas do rei, quando também invocarem a norma, como veremos adiante.

Nos dois cânones aparece a mesma exceção que dispensava um clérigo de se apresentar ao seu superior, ao arcebispo no primeiro caso e ao cardeal, no segundo. As duas leis apenas falam, porém, da simples obediência ao poder real, sem mencionarem a situação jurídica particular do clérigo. Ainda que não se descreva essa situação particular, ela é obviamente inferida, já que somente o caráter vassálico das relações entre os reis e alguns bispos é que nos faz pensar na quebra do privilégio do foro eclesiástico, conforme concluiremos mais adiante, através das informações de autores contemporâneos.

Comprovamos a aplicabilidade e o enquadramento dessas leis canônicas ao caso português tendo em conta que não somente o próprio D. Egas assim entendia como também os juristas do rei. Nas concordatas de 1289 e 1292 não há nenhuma citação dos textos canônicos. Contudo, posteriormente a Coroa cada vez mais vai se utilizar dessas regras para defender seus interesses. Assim sucede em um conjunto de leis intituladas: *aqui sse começam os artigos e a ordinhaçom em como os clerigos deuem a Responder e a demandar perdante ElRey ou perdante os Jujzes leygos*, sem data. Diz uma dessas ordenações:

Se o clerigo tem algũus herdamentos dElRey en Regueengo ou en outros logares e ElRey o chama pera seu serujço. Primeiramente deue dobedeeçer a ElRey e hir a seu chamado ca este he de Juridiçom assy como he contheudo na .xx^{ma} .iij^a. cousa. na castom prestumeyra [e também nas Decretais] em hũu paragrafo que sse começa comparati que he no Titulo de apellationibus⁴⁸⁵.

Em outro ano retoma um conjunto semelhantes de leis, sob título também muito parecido. Encontramos a mesma norma com as mesmas citações canônicas:

Item se o clerigo tem delRey algũu herdamento Regueengo ou outros logares. elRey o chama pera seu seruiço e despoys o chama o bispo pera sseruiço primeyramente deue obedeeçer a elRey e hir a seu chamado ca esto he de ssa Juridiçom. assy como he conteudo na xx^a tercia cousa na questom prestumeira en hũu paragrafo que sse chama Ecce quod. e he contheudo na

⁴⁸⁵ LLP, p. 58.

*grosa dhũa degratal que sse Começa Comparati que he em no Titulo de appellacionibus*⁴⁸⁶.

Essas referências, com relação às *Decretais de Gregório IX* são muito reveladoras porque é a mesma lei na qual se fundamenta D. Egas para afirmar que os bispos que possuem feudos devem obedecer aos seus suseranos. Nada mais harmônico que isso, os dois poderes que se confrontam citarem a mesma norma da autoridade máxima. O bispo de Viseu tinha bem em mente essa subordinação que ocorria nesses casos.

Já reproduzimos a lei das *Decretais*, falta-nos o texto do *Decreto*, o qual trecho que selecionamos diz:

*Porro alii sunt, qui non contenti decimis et primiciis, predia, uillas, et castella, et ciuitates possident, ex quibus Cesari debent tributa, nisi imperiali benignitate immunitatem promeruerint ab huiusmodi. Quibus a Domino dicitur: "Reddite que sunt Cesaris Cesari; et que sunt Dei Deo." Quibus idem Apostolus: "Reddite omnibus debita, cui tributum, tributum; cui uectigal, uectigal."*⁴⁸⁷

É de se notar ainda a relevância de outro cânone da mesma causa e questão da obra:

*Si uobis, fratres karissimi, placet, decernite, ne episcopi ad comitatum accedant, nisi forte hi, qui a religiosis inperatoribus uel inuitati uel uocati fuerint*⁴⁸⁸.

D. Dinis quer ver fortalecido seu poder, em suas terras, tal qual a de um imperador romano. E sobre isso a Igreja não se opunha, porqu nesses casos a lei canônica autorizava.

⁴⁸⁶ LLP, p. 380. Temos ainda uma lei datada de 1309. Nesse ano, não há a referência ao texto canônico, mas seu teor é interessante porque revela que as citações judiciais eram relacionadas aos direitos econômicos e fiscais sobre as terras, como se entende pela autoridade do almoxarife do rei: *Item hos Clerigos que trouxerem herdades delRey tributarias. ou Regueengos ou fendataes. ou foreyras respondam perdeante ElRey ou perdeante seu Juiz polos dereytos que elRey deue a auer e polo senhorio outrossy da herdade E este caso he dos almoxarifes del Rey* (LLP, p. 131).

⁴⁸⁷ c. 20, C. XXIII, q. 8. "Além disso, não devem ser retidas as décimas e primícias, prédios, cidades, e castelos e comunidades que possuem, os quais devem tributo a César, a não ser que por esse modo tenham sido dignos de imunidade por benignidade imperial. Aos quais pelo Senhor é dito: 'Dai as coisas que são de César a César; e as coisas que são de Deus a Deus'. Também a eles [disse] o Apóstolo: 'Dai tudo o que é devido, ao tributo o tributo; às taxas as taxas' ". No *Decreto* não constitui uma lei, uma vez é um comentário de Graciano, mas uma referência a uma constituição papal.

⁴⁸⁸ c. 28, C. XXIII, q. 8. "Se a vós, caríssimos irmãos, agradar, determine-se, que os bispos para o *comitato* [agrupamento do rei, militar] não compareçam, a não ser que esses tenham sido convidados ou chamados pelo pio imperador".

Porém, ainda que D. Egas confirme como benefício real a mesma lei citada por D. Dinis a exceção no privilégio do foro eclesiástico fica dependente de uma confirmação de que os reguengos se enquadravam ou não na designação de feudos ou que levam a uma dependência feudal e outros fatores importantes. D. Dinis fala no artigo em *possissões fiscaes feidatarias*. José Mattoso define a dependência feudal como aquela que é baseada em um contrato estabelecido entre os membros de elevada ascendência social, enquanto que a dependência senhorial seria uma imposição de mando sobre as classes inferiores e aconteceria naturalmente pela ausência de poder público⁴⁸⁹. Com relação aos reguengos, afirma Mattoso que “a relação estabelecida entre o senhor e o dependente não se baseia em nenhuma espécie de contrato. As prestações dependem essencialmente de dois direitos de natureza diferente – o direito sobre a terra e o direito sobre os homens [...]”⁴⁹⁰.

Se a dependência que se estabelece nas terras do rei não é do tipo contratual - como afirma Mattoso - inferimos que as relações que existiam entre dependentes da Igreja e o soberano não sejam do tipo feudal. No entanto, não podemos nos esquecer de que, se o rei utilizava uma terminologia feudal diferente da atual (*possissões fiscaes feidatarias, ou regueengas*), o mesmo deveria fazer o bispo de Viseu. E o que nos importa era a definição que a Igreja tinha ao formular seu direito e não uma conceituação moderna.

Se a definição de reguengos era pensada em termos feudais por D. Dinis, D. Egas que era contemporâneo e conterrâneo do rei tinha, portanto, uma idéia de feudo e relações feudais semelhante àquela do monarca. E, se o bispo de Viseu coloca os feudatários, ou aqueles que estavam sob uma dependência feudal, como sujeitos à autoridade imperial e real, temos que não havia nada de ilegal em que os clérigos respondessem judicialmente ao rei em seus tribunais⁴⁹¹.

⁴⁸⁹ MATTOSO, José. *Identificação de um País*, v. I, p. 50-53.

⁴⁹⁰ *Ibid*, v. II, p. 69-70.

⁴⁹¹ Há ainda, porém, um outro cuidado que devemos ter com relação a isso. O que mais podemos valorizar da citação do bispo de Viseu são as conseqüências que podem ser imaginadas por analogia aduzida do fato de um bispo perder sua autoridade frente a um rei que lhe tivesse concedido um feudo. Falamos isso porque, como diz a resposta do rei, são os clérigos que lavram as terras fiscais, feudatárias ou reguengas (e foreiras como desenvolveremos adiante) que devem responder diante do rei e não os detentores dessas terras. Apesar de essas propriedades poderem ser encaradas como geradoras de uma dependência feudal, de acordo com a terminologia da época, a aqueles que as cultivassem, não podemos entender como tendo o mesmo sentido jurídico a situação de um bispo conservar um feudo. Todavia, é capaz de gerar os mesmos danos no foro do clero.

Além do mais, Mattoso fala sobre a importância que tinha a ideologia feudal em Portugal, muito mais do que instituições feudais rigorosamente ditas. Ela foi algo importado de outras nações européias e se espalhou por toda a sociedade portuguesa da época, não apenas no meio nobre. E essa ideologia seria muitíssimo mais extensiva na sociedade do que os contratos feudo-vassálicos propriamente ditos⁴⁹².

Mais revelador ainda é o que afirma Alexandre Herculano ao descrever os artigos movidos contra o rei D. Afonso III que, como vimos, eram quase os mesmos daqueles que seriam reivindicados sobre D. Dinis. No capítulo vigésimo terceiro das queixas traduzidas por Herculano da língua latina:

Que não só [D. Afonso III] prohibia aos eclesiasticos a aquisição de quaesquer propriedades, **ainda não sendo emphyteuticas nem feudaes**, mas tambem confiscava todas as que possuiam, quer compradas antigamente, quer compradas de novo⁴⁹³.

Embora Herculano nos forneça apenas a versão traduzida por ele, nesse caso ele indica de quais palavras foi feita a tradução, dado a polémica dos termos empregados pelo clero. Referente à expressão *non emphyteuticas, nec feudales* traduzidas por Herculano, este faz uma nota em que diz:

Ambas as designações eram extranhas a Portugal, e a segunda a nenhum genero de propriedade se podia applicar; mas os prelados precisavam de accommodar-se á linguagem jurídica geral na Europa além dos Pyrinéus⁴⁹⁴.

Era necessário, portanto, que a linguagem se adequasse ao que era conhecido no restante da Europa. Não havia uma designação que pudesse ser específica para Portugal e ainda que fizesse possível o entendimento pela cúria romana a quem era apresentada os artigos. Mesmo porque estes estavam em latim.

⁴⁹² *Ibid*, v. I p. 84-87. Vemos também que a segunda lei canônica apontada por D. Egas teve origem em uma bula dirigida ao bispo de Zamora na Península Ibérica. Ainda que não se fale nada de feudos no texto pontifício, a sujeição aos reis ficava dependente de uma *tenure* ou feudo, como veremos adiante. Logo, era claro que as relações ideologicamente feudais afetavam as relações de sujeição entre bispos e monarcas na Península Ibérica.

⁴⁹³ HERCULANO, Alexandre. *Op. cit.*, t. III, p. 104. Os grifos são nossos.

⁴⁹⁴ *Ibid*, t. III, p. 104, nota 1.

Diferentemente ocorre, porém com os mesmos artigos apresentados a D. Dinis em 1289, os quais já vêm vertidos para o vernáculo⁴⁹⁵. Ali encontramos as expressões adequadas às instituições sócio-econômicas nacionais:

*Que esse Rey nom solamente defende aos Bispos, e aas pessoas das Igrejas, que nom comprem possissões algũas, **pero nom sejam regueengas, nem foreiras**, mais aquellas, que som d'antigamente compradas, ou novamente per elles, ou per seus antecessores, ou entramente gaanhadas, faze-as tomar per torto⁴⁹⁶.*

As palavras *emphyteuticas* e *feudales* foram traduzidas posteriormente por “regueengas” e “foreiras”. Eram como as primeiras que se entendiam as últimas. Na mentalidade da época uma terra reguenga e uma possessão foreira eram vistas como sendo enfiteutica e feudal, respectivamente. Porém, como demonstraremos adiante, essas duas primeiras expressões acabaram se tornando equivalentes na época de D. Dinis, sem contar o caráter senhorial que poderiam ter as terras enfiteuticas.

Já uma possessão enfiteutica ou feudal não poderia ser considerada obrigatoriamente como um reguengo ou terra foreira. Isso porque, a mesma tradução não pode ser feita de uma citação de D. Egas sobre as terras enfiteuticas da Igreja. Ali diz:

*Item habent priuilegium ut si earum feudatarius uel emphyteota [...]*⁴⁹⁷

A citação integral será analisada quando estudarmos os direitos da Igreja sobre seus enfiteutas. Por ora fica-nos para demonstrar a constatação da variabilidade de tradução. A Igreja não possuía (não era dona), evidentemente,

⁴⁹⁵ Os dois termos também aparecem em uma versão em latim do acordo de 1289, ainda que seja um pouco posterior (contida em uma bula enviada por João XXII ao sucessor de D. Dinis). O documento está no *Livro das Leis e Posturas* (p. 388, art. II) onde também se pode ler *emphyteuticas nec feudales*, indicando, assim, que a redação de 1268 se manteve no artigo II dos Onze de 1289. Como agora demonstraremos, a expressão foi traduzida por: *pero nom sejam regueengas, nem foreiras* (OA, II, II, art. II).

⁴⁹⁶ OA, II, II, art. II. Os grifos são nossos.

⁴⁹⁷ *Summa. de Libert. Eccl.* “Também elas têm privilégio no caso daqueles feudatários ou enfiteutas [...]”.

terras reguengas, por isso não poderíamos verter para este significado. A tradução será explicada em seção específica, dependente de muitas outras considerações⁴⁹⁸.

Temos, então, entendido o que significava o termo *feudum*, utilizado por D. Egas. Constituía antes uma ideologia jurídica, uma mentalidade, e não pode ser entendida com nossos conceitos modernos. Ele utilizou-se das palavras provavelmente para indicar em Portugal os diversos tipos de possessões com caráter de dependência senhorial, como os reguengos e terras foreiras (estas serão analisadas nesse mesmo item, logo abaixo).

E quanto à situação jurídica dos clérigos que residiam nas terras da Coroa? Eles não haviam recebido essas possessões através de nenhuma homenagem e não eram senhores das terras como eram os bispos. Acreditamos que, ainda assim, existia uma relação que se entendia naquele período de tipo feudal ou altamente dependente, e mais ainda seria porque não tinham a condição sócio-jurídica mais privilegiada dos prelados. Se estes estavam sob o jugo dos seus suseranos, quando possuíam feudos, quanto mais não estariam simples clérigos residentes em terras nas quais se exercia uma opressão senhorial.

Além disso, existem ainda mais duas outras provas maiores que encontramos defendendo que o nono artigo dos Onze feitos em separado não ia contra as liberdades da Igreja em Portugal. Uma delas está presente no *Livro de Leis e Posturas*, em uma carta enviada pelo Papa João XXII a D. Afonso IV, sucessor de D. Dinis. Adverte o Papa nessa missiva que o arcebispo de Braga e o bispo de Viseu (sucessor de D. Egas) queixam-se do descumprimento de alguns artigos da concordata, entre eles o artigo IX:

*Quam compositionem dictus dominus Dionisius aprobavit pro sse et successoribus suis ut apparere poterit per literas domini dyonisij sigillatas suo sigillo plumbeo dependenti que posicio continetur in ix articulo de xj et in alijs articulis*⁴⁹⁹.

E o Papa cita em seguida todo o teor do artigo IX, tanto quanto a resposta dada por D. Dinis, demonstrando que a resposta dele havia sido aceita. Portanto, por decisão papal valia sim que os clérigos residentes nas terras do rei, tanto reguengas quanto apenas foreiras, respondessem diante dos tribunais reais.

⁴⁹⁸ Em “A Jurisdição e a Demanda Judicial sobre os Enfitéutas e Arrendatários das Propriedades Eclesiásticas – O Princípio do *Actor Forum Rei Sequitur*”.

⁴⁹⁹ LLP, p. 386.

A outra prova está contida no próprio direito eclesiástico. E podemos dizer que contém o mesmo princípio citado por D. Egas que colocamos acima. Quando o bispo de Viseu diz que os preladados que possuem feudos devem obedecer ao seu senhor, ele cita também indiretamente as *Decretais*. E nesse livro há mais dados que podem nos auxiliar. Descobrimos essa prova ao nos determos no estudo de F. Claeys Bouuaert⁵⁰⁰, ao tratar do privilégio do foro dos clérigos. Esse autor afirma inicialmente a inviolabilidade do foro eclesiástico, ou seja, que todos os clérigos deveriam ser citados somente diante do juiz eclesiástico. Esse princípio era estabelecido desde o governo de Justiniano⁵⁰¹. E os concílios da alta idade média reafirmaram essa liberdade com algumas limitações. E, com relação à nossa época de estudo:

*Alexandre III, Célestin III, Innocent III, quien étendirent l'application à toutes les causes civiles et criminelles, à exception cependant des causes concernant le lien feudal (De foro competentis, I, II, tit. II, c. 6)*⁵⁰².

Verifiquemos melhor o que diz essa lei:

*Si quaestio feudalitatis est inter clericum et laicum, cognoscet dominus feudi; sed eo negligente cognoscet delegatus Papae, etiam ante negligentiam datus*⁵⁰³.

Portanto, a imunidade eclesiástica era limitada na idade média pelas prerrogativas feudais e senhoriais. Encontramos aqui um ponto em que a Reforma

⁵⁰⁰ BOUUAERT, F. Claeys. *Clerc*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 3, 1942, col. 827-872.

⁵⁰¹ De acordo com o autor, N., 1, LXXIX, c. VIII; I, LXXXIII, c. XXI; I, CXXIII, c. XXII (*ibid.*, col. 866).

⁵⁰² *Ibid.* p. 866. Afirma a mesma exceção Auguste Dumas no verbete *Jurisdiction Ecclésiastique* (1957, v. VI, col. 257), acrescentando que essa regra teria se estendido a toda forma de *tenure* (*apud* Beaumanoir, *Coutumes de Beauvaisis*, § 317, 348) sem, no entanto, referir nenhuma lei. Sobre a definição de *tenure* já mencionamos, de acordo com António Hespanha (*op. cit.*, p. 84), em nota anterior, que se trata de uma posse precária que poderia ser retomada pelo suserano a qualquer momento, sem resguardar muitos direitos ao vassalo. Esse era inicialmente o caráter do feudo até adquirir a estabilidade conhecida por nós. Mas não era apenas o feudo em sua fase inicial que era uma *tenure*. Também, sempre o foram *tenures*, os reguengos, mas por parte de seus detentores, porque o senhor detinha um domínio quase pleno sobre a terra e não um domínio precário (*op. cit.*, p. 135). Depende, portanto, do ponto de vista para saber se os reguengos eram *tenures* ou não. Mas isso fica de lado ao demonstrarmos mais adiante que seus moradores estavam afetados por uma dependência feudal.

⁵⁰³ c. 6, X, II, 2. “Se a questão feudal é entre clérigo e laico, o senhor do feudo examinará, mas com relação a aquele que negligencia examinará o delegado do Papa, e também diante de negligência atribuída.”

Gregoriana não pôde avançar. Era algo que vinha desde as origens da cristianização dos Estados germânicos e contra o qual os papas teocráticos não conseguiram alterar. Como vimos, a terminologia feudal era empregada em Portugal, inclusive pelos prelados. Quando estes se referiam aos feudos estavam com certeza indicando os tipos de dependência senhorial que existiam no reino português. O vocabulário pode ser encarado em termos de uma concepção de dependência feudal para a época – com relação a D. Dinis que assim o afirmava e, por extensão ideológica, também com respeito a D. Egas, contemporâneo e conterrâneo do rei. Isso ocorre apesar da inexistência da concessão de feudos em Portugal, entendendo antes os historiadores a presença apenas de núcleos senhoriais. A lei citada acima poderia se enquadrar melhor nos objetivos das leis sobre os reguengos do que aquelas indicadas pelos juristas do rei.

Se então as normas da Igreja defendem o direito à jurisdição dionisina e ao direito consuetudinário que, como o próprio rei afirmou, se estabeleceu há muito tempo, porque reclamam os bispos? Já respondemos a essa questão logo no início do estudo desse polêmico artigo. Os prelados não reclamam – nem no artigo de 1289 e nem naquele de 1292 – que o rei estava exigindo que os clérigos que *estavam sob uma dependência senhorial do rei* respondessem perante o tribunal régio. Ao menos poderiam ter reclamado em 1292, quando a queixa volta a se manifestar. Os bispos reclamam da quebra de suas imunidades somente em possessões que acreditam serem suas ou nas quais o rei não detém a autoridade que diz ter. D. Dinis não poderia entender de onde partiam essas reclamações, a não ser nos reguengos e, por isso os mencionou defendendo seus direitos.

Parece que o monarca se incomodava muito pelo fato de religiosos e nobres residirem em suas terras, porque sempre estavam tentando se desobrigar de seus deveres tributários, abusando de seus privilégios jurídicos e sociais, ao pagamento do que era devido aos reis, uma causa imediata das várias inquirições realizadas por D. Dinis. É por isso que no ano de 1311 o monarca acabou com a possibilidade de clérigos ou nobres usufruírem de benefícios nas terras reais.

Porque tanto igrejas, ordens e fidalgos que:

compravam meus Regueengos [...] que me non davam os meus direitos, que me ende deviam dar [...], diziam, que eu non era

*desto Juiz, e que os chamasse per-ante seus Juizes, por a mim fazerem perder os meus Regueengos*⁵⁰⁴.

E, como era na verdade uma reafirmação de uma lei semelhante à de seu pai, o rei ordena também que os grupos mencionados, se compraram os reguengos após a lei de D. Afonso III, que deveriam perder tudo. Também, desde o ano da publicação da lei por seu pai, se algum clérigo ou leigo ganhasse reguengos por herança⁵⁰⁵, deveria vender no prazo de um ano desde a edição da lei a pessoas que não fossem de sua condição jurídica.

Concluimos pela análise desse decreto que obviamente na época das concordatas (entre 1289 e 1309) o rei não obteve sucesso em tentar ampliar sua jurisdição através do direito de chamar em juízo os membros da Igreja. Caso contrário, não teria eliminado o melhor dispositivo que teria para isso. Tendo o direito canônico (e ainda o bispo de Viseu) a seu lado em relação ao seu direito de jurisdição sobre o clero residente em suas terras, não tinha, contudo, a Igreja portuguesa a seu favor se quisesse exigir a determinação de quais eram ou não suas possessões. Era esse o problema, ao que tudo indica, que fez com que o artigo de 1289 fosse inserido na parte dos Onze artigos polêmicos feitos em separado e que reaparecesse na concordata de 1292. Nunca reclamaram os prelados nos artigos de 1289 - e, quando voltou à tona em 1292 - que o rei exigia jurisdição em terras que eram da Igreja. Queixavam-se antes da citação judicial indevida de clérigos. O rei, sabendo que não estava descumprindo os mandatos eclesiásticos e que os prelados obviamente só poderiam estar pleiteando isso porque ele estava envolvido na questão da determinação legal das terras - surgida com as inquirições - menciona em sua resposta o caso dos reguengos, lembrando que era um direito dos reis que já vinha de muito antigamente.

Para facilitar a compreensão dos artigos explicamos somente nessa nossa parte final outro tipo de possessões de D. Dinis - as terras foreiras - nas quais este também reivindica o direito de chamar em juízo os homens da Igreja, conforme

⁵⁰⁴ OA II, XIII. Também no LLP, p. 87-88, 188-190, 380-381. Quando o rei fala que *compravam* seus *reguengos* deve estar se referindo ao direito de posse e uso das terras do rei.

⁵⁰⁵ Sobre essa discutível lei que, a princípio vai contra a determinação canônica da guarda dos testamentos pela Igreja, falaremos pormenorizadamente mais adiante. Também é de se perceber o fato significativo desta norma ter sido publicada em Viseu justamente no ano de 1311, ano da escrita da *Summa de Libertate Ecclesiastica*.

ele afirma no artigo dos quarenta de 1289 e em 1292. De acordo com Mattoso⁵⁰⁶, nessas terras o rei tem apenas os “foros” e não a terra, enquanto que nos reguengos o rei tem os direitos e a terra. Além do mais, as terras foreiras são afetadas como bens públicos e não privados como o são suas possessões particulares. Descrevemos somente agora essas terras foreiras, da mesma forma, porque, de acordo com o autor, ocorre uma assimilação entre essas e *reguengos*:

[...] a tendência para o nivelamento dos dependentes e a simplificação introduzida pela difusão do regime senhorial levaram, durante a segunda metade do século XIII, a desprezar as distinções, agora cada vez menos importantes. [...] Ao rei importava apenas impedir que as terras mudassem de estatuto por ausência de proprietários ou alienação em favor de privilegiados⁵⁰⁷.

E, conclui o autor, que a nivelção se concretizou quando da outorga por D. Dinis da lei que proibia os clérigos de usufruírem dos reguengos, porque o rei fala apenas de suas possessões particulares, deixando de lado a situação específica das terras foreiras, distinção que fez seu pai na lei de 1265 sobre o mesmo tema. Por isso, pela assimilação que ocorreu nessa época entre os estatutos dos dois tipos de herdades, que não seria necessário nos termos sobre as terras foreiras. Em 1311 D. Dinis já proibia os clérigos de obterem terras de seu patrimônio, portanto, tanto reguengas como foreiras. Se essas terras foreiras obrigavam ou não seus clérigos residentes a responder perante o rei é uma questão um tanto difícil de responder. Não são terras particulares, mas se o rei já começa a assimilá-las ao seu patrimônio sem contestação dos prelados acreditamos que não há necessidade que nos detenhamos mais sobre o assunto, porque teriam o mesmo caráter das terras reguengas. De terras públicas para possessões particulares de caráter feudal (consideradas pelo rei e por D. Egas) há uma distância conceitual enorme. Mas, ainda António Hespanha⁵⁰⁸, um tanto de forma oposta a Mattoso, nos diz que entre os tipos de terras foreiras havia um tipo de possessões reguengas. Assim, entre as propriedades foreiras havia também terras do rei. A diferença entre reguengos propriamente ditos e terras foreiras do monarca seria a de que os

⁵⁰⁶ MATTOSO, José. *A Monarquia Feudal. In: História de Portugal*, v. 1, p. 270.

⁵⁰⁷ MATTOSO, José. *Identificação de um País*, v. 2, p. 70.

⁵⁰⁸ HESPANHA, António Manuel. *Op. cit.*, p. 135-136.

colonos tinham, nas terras foreiras uma posse hereditária sobre a terra e não precária, como no caso das possessões de reguengos.

De qualquer forma, na época de 1311 ao menos, as possessões foreiras já estavam assimiladas às terras reguengas e não há porque deixarmos de concluir que não sofressem também o controle do monarca. Ali também os clérigos estavam obrigados a responderem ao tribunal do rei, como previa o direito canônico. Além do mais, é isso o que estipulava o direito canônico, em terras reais concedidas a clérigos a autoridade máxima era o monarca.

Interessante é que por três vezes nas concordatas que o monarca fala de suas possessões para indicar sua liberdade em chamar a juízo os clérigos ali residentes: entre os quarenta de 1289, entre os onze de 1289 e em 1292, somente na segunda vez o rei não cita, ao menos pelo nome, as terras foreiras. Essas estavam porventura implícitas na designação de terras fiscais, que deviam qualquer tributo à Coroa. E, nas três vezes que ele outorga leis a respeito somente em 1309 é que aparecem terras reguengas, feudais e foreiras, nas demais vezes ele diz que o decreto vale para aqueles que possuem terras reguengas “ou outros lugares”, entendendo-se sem dúvidas também as possessões foreiras.

3.4.2.2 Mais uma Exceção ao Privilégio do Foro Eclesiástico: A *Reconventio* no Direito Processual Canônico, Romano e Português Medieval

No artigo XI da concordata de 1309, queixa-se o prelado de Lisboa que *se o Clerigo pede segurança, quer ElRey que se obrigue que responda perante elle*. O rei, bem auxiliado por especialistas no direito canônico, responde invocando uma determinação eclesiástica:

quanto he do Clerigo, que diz que pede segurança, chamada a parte, se a pede perante Juiz leigo, dante que o faz chamar, e a outra parte pede que lhe faça êmenda perante esse meesmo Juiz per maneira de reconvimento, o Juiz deve seer Juiz, como se prova em huñ Capitulo do Degredo na terceira Causa, Questaõ oitava, Capitulo ‘Cujus in agendo’, e em na Degratal ‘Extra de Mutuis Petitionibus’, Capitulo primo, e secundo: e assy o nota

o Innocencio, e Nota-o o Grosador 'Extra De Judic'. Cap. 'At si Clerici'.⁵⁰⁹.

Primeiramente, o que se poderia perceber a primeira vista é que D. Dinis se propunha sempre a obedecer ao direito da Igreja, caso contrário, não o citaria para se defender. Mas será que ele não se propunha a obedecer apenas quando lhe beneficiasse? Estranhamente, os bispos das concordatas não citam explicitamente o direito canônico em nenhuma parte, como o faz aqui o soberano. As queixas feitas pelos bispos seriam claras demais como integrantes da *libertas ecclesiae*? Somente o rei teria citado as leis porque estava buscando uma brecha no direito canônico? Acreditamos que podemos responder afirmativamente a essas duas questões, sendo que a segunda complementa a primeira. As citações partiriam do rei e não dos prelados porque aquele visava se desobrigar de algum encargo ou aumentar sua jurisdição, escorrendo-se no direito adversário. Já os prelados não teriam essa preocupação.

Vejam os que tem a dizer o conteúdo das leis citadas pelo monarca. A primeira delas, a *Cuius in agendo*, é na verdade uma novela imperial do ano 530, feita por Justiniano, como uma extensão de um entendimento jurídico que tinha o jurisconsulto Papiniano. A declaração do monarca diz pertencer ao *Decreto de Graciano*. O que ocorre é que Graciano apenas cita essa lei e que a edição atual mais respeitada do *Corpus Iuris Canonici* não registra esse capítulo *Cuius in agendo* no corpo de seu texto, mas como uma nota, referindo-o, na verdade, como uma citação de Graciano no interior de um cânone, pertencente à primeira edição do *Corpus Iuris Canonici*, mandada fazer pelo Papa Gregório XIII em 1582. Consultamos então essa primeira edição - a chamada *Editio Romana*, em que pela primeira vez são reunidos todos os livros de direito canônico em uma coletânea - e pudemos perceber porque o trabalho de Friedberg não registrou a parte referente ao corpo no local que é indicado por D. Dinis. Antes de transcrever o cânone, há um *dicta gratiani* que indica:

⁵⁰⁹ OA II, IV, art. XI. Existe uma lei de D. Dinis, semelhante à sua resposta dada em 1309, alguns meses posteriores a ela: *Primeiramente se o clerigo faz demanda ao leygo perante elRey ou perant (sic) seu Juz leygo. sse o leygo he demandado quer rreconuijr o clerigo perdante elRey ou perant (sic) seu Juz leygo o clerigo lhj deue rresponder perante el assy como he contheudo en hũu degredo / que se começa Cuius in agendo que he em na terceyra cousa e em na nona questio E he contiudo em na primeyra e em na segunda degratal que som no Titulo de mutuis porcionibus* (LLP, p. 380). Percebe-se que a *Cuius in agendo* aparece na questão nona. A edição romana e a edição Friedberg (em nota) a registra na questão oitava. Ken Pennington cita o cânone na questão nona (<http://faculty.cua.edu/pennington/edit323.htm>).

*Quod autem episcopus ab uno tantum audiri uel iudicari non debeat, Zepherinus Papa testatur, [epistola I. ad Episcopos Siciliae,] dicens:*⁵¹⁰

Assim, todo o cânone, do início ao fim é uma reprodução de uma carta, uma decretal, do Papa S. Zeferino (199-217), dirigida aos bispos da Sicília. Consultamos a referida epistola⁵¹¹ e, de fato, assim é. A preocupação de S. Zeferino são as acusações sem provas feitas aos bispos ou que eram julgados por juizes corruptos e com sentenças mal aplicadas. Para resolver essa situação ele escreve sua carta proclamando o direito de que os bispos e arcebispos sejam julgados por doze juizes de sua escolha e que a decisão final da sentença deveria caber ao Sumo Pontífice. Parece se tratar de casos de acusadores subordinados aos prelados, uma vez que nessa época a Igreja era perseguida e seria impossível uma determinação contra o império romano. Da mesma forma, a epistola ataca as “especulações”, “insídias” e “sedições” de sacerdotes. Isso ainda que Graciano e os comentaristas posteriores devem estender provavelmente também aos casos de acusadores laicos.

A parte da carta privilegiada por Graciano, matéria de sua reprodução é, de acordo com a edição do *Corpus Iuris Canonici* de 1582:

Accusatores episcoporum omni careant suspicione, quia columpnas suas Dominus firmiter stare uoluit, non a quibuslibet agitari. Nullum namque eorum sententia a suo iudice non dicta constringat, quia et leges seculi idipsum fieri precipiunt. “Ut codice libro septimo, titulo ‘de sententiis et interlocutionibus omnium iudicum’ lege penultima”. [Cuius in agendo quis obseruat arbitrium, eum habere etiam contra si iudicem in eodem negotio non dedignetur.]. Iudices duodecim quilibet episcopus accusatus (si necesse fuerit) eligat, a quibus eius causa iuste iudicetur. Nec prius audiatur, aut excommunicetur uel iudicetur, quam ipsi per se eligantur, et regulariter uocato ad suorum primo conuentum episcoporum, per eos eius causa iuste audiatur et rationabiliter discernatur. Finis uero causae eius ad sedem apostolicam deferatur, ut

⁵¹⁰ c. 1, pr., C. III, q. 8. “Que ainda o bispo por um apenas ser ouvido ou ser julgado não deve. O Papa Zeferino em uma epistola para os bispos da Sicília [epístola I, para os Bispos da Sicília] diz:”

⁵¹¹ *Decretalia ad Episcopos per Siciliam Constitutos*. Reproduzida em *Documenta Catholica Omnia*, que contém *Omnium Papatum, Conciliorum, Ss Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiae qui ab Aevo Apostolico usque ad Benedictum XVI Tempora Floruerunt*. Disponível em: http://www.documentacatholicaomnia.eu/01p/0199-0217,_SS_Zephyrinus_%5BZepherinus%5D,_Decretalia_ad_Episcopos_Per_Siciliam_Constitutos,_LT.doc.

*ibidem terminetur. Absens uero nemo iudicetur, "quia et diuinae et humanae leges hoc prohibent."*⁵¹²

O trecho que destacamos em negrito - na qual se cita o local da lei e a própria lei, que Graciano colocou entre colchetes - não está presente na Epístola do Papa S. Zeferino e na edição Friedbergs do século XIX (apenas em nota), reimpresso no século XX. Somente nessa edição romana do século XVI e, claro, nos manuscritos do *Decreto de Graciano* que eram utilizados pelos clérigos e juristas de D. Dinis no final do século XIII, conforme vimos em sua proclamação. Diz o Papa Zeferino:

Absens vero nemo iudicetur, quia et divinae et humanae hoc prohibent leges. Accusatores autem eorum omni careant suspicione, quia columnas suas dominus firmiter stare voluit, non a quibuslibet agitari. Nullum namque eorum sententia non a suo iudice dicta constringat, quia et leges saeculi id ipsum fieri praecipunt.

Duodecim enim iudices quilibet episcopus accusatus, si necesse fuerit, eligat, a quibus eius causa iuste iudicetur, nec prius audiatur aut excommunicetur vel iudicetur, quam ipsi per se eligantur et regulariter vocatus ad suorum primo conventum episcoporum per eos eius causa iuste audiatur et rationabiliter discernatur.

*Finis vero eius causae ad sedem apostolicam deferatur, ut ibidem terminetur*⁵¹³.

Invertendo apenas uma frase e retirando a referência da *Cuius in agendo*, que deveria vir após *praecipunt*, e temos a mesma citação, conforme afirma Graciano. Teria sido Graciano ou seus comentadores que inseriram a lei a qual se acredita que o Papa Zeferino teria sido influenciado e a qual ele faria referência? Sim, porque perguntamos, como que o Papa Zeferino poderia ter utilizado uma lei

⁵¹² c. 1, C. III, q. 8. "Que os acusadores dos bispos estejam ausentes de toda suspeita, porque o Senhor deseja manter firmemente suas próprias colunas, que não sejam controladas por qualquer um. Efetivamente, não é dito que se limite a aqueles com sentença de seu próprio juiz, porque as leis do século conjuntamente instruem fazer. **Como pelo Código [de Justiniano], livro sétimo, título 'De sententiis et interlocutionibus omnium iudicum', penúltima lei. [Aquele que observa o arbítrio do juiz o qual deve dirigi-lo, que não recuse tê-lo [como] juiz ainda que contra si no mesmo negócio.]** O bispo acusado escolhe doze juizes quaisquer (se for necessário), pelo qual a causa dele seja justamente julgada. [...] Verdadeiramente, a determinação da sua causa para a Sé Apostólica é enviada, que nesse local seja concluída. Verdadeiramente, que ninguém seja julgado em ausência, porque as leis divinas e humanas proíbem isso".

⁵¹³ *Decretalia ad Episcopos per Siciliam Constitutos, op. cit.* Ver tradução na nota anterior, com exceção da parte em negrito.

romana que data de 530? Esse foi o único Papa com nome Zeferino na história da Igreja Cristã. Pode ser que, no entanto, faça referência à uma obra anterior. Como veremos na citação integral da lei *Cuius in agendo*, se trata de uma complementação feita por Justiniano em 530 a um entendimento jurídico do jurisconulto Papiniano (150?-212) aceito na época. No referido decreto imperial, Justiniano diz que pertence às *Quaestiones*, obra que foi escrita até 198. A carta do Papa Zeferino não tem data, mas foi redigida entre 199 e 217, anos de seu pontificado. O trabalho de Papiniano teve influência em sua época, levando, juntamente com obras de outros juristas, a que o imperador Caracala (188-217) estendesse a cidadania a todos os imperadores romanos, uma reivindicação que havia perdurado por séculos. Seria possível acreditar, levando-se em conta esses dados, que Zeferino faria referência à obra de Papiniano. Mas isso seria um absurdo, dado que a reconvenção em sua definição, que apresentaremos mais adiante, e da forma como é invocada por D. Dinis, é um meio através do qual o clérigo acusador em tribunal secular pode ser citado como réu em uma contra demanda. Como isso seria possível em época de perseguição religiosa no império romano? O Papa jamais pensaria em definir a área de competência de cada esfera nessa época. Não era, de forma alguma, essa lei que o Papa Zeferino tinha em mente ao escrever sua carta aos bispos da Sicília. Somente no pontificado de Celestino III (1191-1198) é que a reconvenção, como um dispositivo que poderia ser ou não ser utilizada contra os clérigos é que foi definida.

De qualquer forma, mesmo se não estivesse guiando a citação do Papa Zeferino, a autoridade de Graciano deveria ser reconhecida. Mas, não é muito clara a sua intenção de inserir um texto legal que não nos parece conveniente para tratar da questão que preocupa S. Zeferino. E sua interpolação na carta do Sumo Pontífice foi acrescentada apenas como uma nota pela respeitada edição Friedberg. Temos que reconhecer, no entanto, duas coisas: a primeira é que o glosador, citado por nós mais adiante, comenta muitíssimo a *Cuius in agendo* inserida por Graciano, e afirma que se trata de um princípio que a Igreja reconhece como algo que altera a imunidade judicial do clero. Contudo, o glosador faz isso fundamentando-se, além de no próprio direito romano, nas leis canônicas muito posteriores, como a principal delas, feita por Celestino III na virada do século XII para o XIII. A segunda constatação é que a lei inserida posteriormente por Graciano guarda outro tipo de relação com a decretal de S.

Zeferino. Acreditamos que tenha a ver com os direitos que o acusado possui. Bispo e cidadão romano possuem direitos que impeçam uma injusta condenação. Mas, mais especificamente tem a ver com o fato de que assim como o acusador no direito romano acaba sendo obrigado a aceitar um juiz, caso seja reconvido pelo demandado, o bispo acusado também tem, no direito canônico, o direito de escolher seus juizes e, no mínimo, doze deles. Mas isso não ocorre pelo processo de reconvenção. E, mesmo se ocorresse, o tema abordado pelo Papa não é a defesa dos direitos dos laicos, mas dos bispos. Contudo, ainda assim, não podemos imputar a D. Dinis o fato de usar em proveito próprio a lei, distorcendo-a. Isso por causa da inserção feita posteriormente por Graciano. Ele possibilitou que se abrissem as brechas a respeito.

Por outro lado, como diz uma glosa à margem do cânone, a expressão *Cuius in agendo* não principia nenhuma lei romana, da forma como afirma Graciano, iniciando apenas a última frase de um decreto. E da mesma maneira, não principia nenhum cânone do *Decreto de Graciano*, como afirmam os doutores de D. Dinis. O glosador também afirma aquilo que já mencionamos, que a *Cuius in agendo* foi inserida por Graciano, não fazendo parte do documento original. Justiniano decretou em 530 exatamente o que transcreve Graciano, a partir da parte em negrito citada abaixo:

*Quum Papinianus, summi ingenii vir, in Quaestionibus suis rite disposuit, non solum iudicem de absolute rei iudicare, sed et ipsum actorem, si e contrario obnoxius fuerit inventus, condemnare, huiusmodi sententiam non solum roborandam, sed etiam augendum esse sancimus, ut liceat iudici vel contra actorem ferre sententiam, et aliquid eum daturum vel facturum pronuntiare, nulla ei opponenda exceptione, quod non competens iudex agentis esse cognoscatur. **Cuius enim in agendo** observat arbitrium, eum habere et contra se iudicem in eodem negotio non dedignetur⁵¹⁴.*

Para entendermos esse dispositivo romano-canônico é necessário que estudemos a evolução do direito processual ocidental. A *reconvenção* é um

⁵¹⁴ C. VII, 45, 14, § 1. *Habiendo resuelto con arreglo á la ley Papiniano, varón de sumo ingénio, en sus Cuestiones, que el juez juzgue no solamente sobre la absolucíon del reo, sino que también condene al mismo actor, si por el contrario se hubiere hallado que está obligado, mandamos que no solo se debe robustecer, sino también ampliar, esta resolucíon, de suerte que al juez le sea licito proferir sentencia aun contra el actor, y declarar que él debe dar ó hacer alguna cosa, sin que se le haya de oponer excepci3n alguna, porque no se reconozca que es el juez competente del actor. **Porque el que como actor se atiene** al arbitrio de él [o juiz], no se ha de desdeñar de tenerlo por juez aun en contra de si en el mismo negotio.*

mecanismo jurídico herdado do direito romano que permanece até os dias atuais⁵¹⁵. Com a reconvenção se formam duas ações em um só processo: "a originária, que os juristas romanos chamavam *conventio* e a segunda, oposta àquela pelo réu - *reconventio*"⁵¹⁶. Na definição de João Monteiro, a reconvenção é "a ação do réu contra o autor, proposta no mesmo feito em que está sendo demandado"⁵¹⁷. A reconvenção é um contra-ataque, uma ação ajuizada pelo réu (reconvite) contra o autor (reconvindo). Ambas as partes se tornam autores e réus⁵¹⁸. Esse dispositivo jurídico, de acordo com José Cruz e Tucci e Luiz Azevedo⁵¹⁹, visava a economia de tempo nos processos dos tribunais eclesiásticos.

A Igreja permitia a reconvenção como afirma o monarca? Vejamos as outras leis indicadas por D. Dinis, posteriores à interpolação de Graciano. *Mutuis Petitionibus* ("Em Demanda Mútua"), referido na resposta régia, é um título contido nas *Decretais de Gregório IX*, livro canônico mais atualizado para a época de nosso estudo. Nesse título se contém as únicas duas leis que tratam apenas da reconvenção no direito canônico.

A primeira delas, de Alexandre III (1159-1181), diz respeito somente ao direito processual canônico, não havendo qualquer referência do envolvimento de laicos. Tratando de questões entre o abade maturense e os monges do monastério:

*Iudex etiam delegatus compellit actorem ad respondendum reo in causa reconventionis, et utramque causam ordine successivo simul audiet et una sententia terminabit*⁵²⁰.

⁵¹⁵ LEFEBVRE, Charles. *Procédure*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: 1965, v. VII, col. 288. Cita, além da *Cuius in agendo*, também N. (Justiniano), XCV, 2, de 535.

⁵¹⁶ MONTEIRO, João. *Teoria do Processo Civil*. Rio de Janeiro: Borsoi, 1956, t. II, p. 866. Em outras palavras, nos diz Raoul Naz: "*Convenire*", *c'est inviter à une réunion devant le juge: c'est donc un acte posé par le demandeur à l'intention de son adversaire*. "*Reconvenire*", *c'est répondre à cette invitation par une autre. C'est donc l'acte par lequel le défendeur répond à la citation du demandeur en le citant à son tour (Reconvention*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1965, v. VII, col. 480). Também em TORQUEBAU, P. *Litis Contestatio*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1949, v. IV, col. 485.

⁵¹⁷ MONTEIRO, João. *Op. cit.*, t. II, p. 866.

⁵¹⁸ THEODORO JUNIOR, Humberto. *Curso de Direito Processual Civil*. Rio de Janeiro: Forense, 2007, v. I, p. 390. Para sermos mais claros podemos citar um exemplo moderno do autor. Quando um marido move ação de separação por adultério da esposa e essa reconvém pedindo também a separação, mas porque o marido teria cometido injúria grave.

⁵¹⁹ TUCCI, José Rogério Cruz; AZEVEDO; Luiz Carlos de Azevedo. *Lições de Processo Civil Canônico (história e direito vigente)*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2000. p. 58-64.

⁵²⁰ c.1, X, II, 4. "O juiz e também o delegado obriga o autor para dever ser respondida com o réu em causa de reconvenção, e atende a causa comum em ordem sucessiva simultaneamente e determinará uma sentença".

A segunda delas, de Celestino III (1191-1198), é a lei mais claramente formulada a respeito da reconvenção e da participação dos laicos:

Prudentiam tuam debita laudum prosequimur actione pro eo, quod more prudentis viri in articulis iuris, super quibus aliquando dubitas, sedem ducis apostolicam consulendam, [ad quam utique omnes difficiles quaestiones et causas antiqui Patres statuerunt decere referri.] Sane consulisti nos, utrum, quum causa appellatione remota committitur, et reus coram eodem iudice actorem reconvenit vel eisdem, quod quidem ex constitutione tam canonici quam forensis iuris licite fieri potest, et actor super reconventione appellationis obstaculum interponit, an sit huiusmodi appellationi deferendum? Nos vero ita sentimus, quod, quum in hoc casu actoris et rei eadem sit conditio vel causa, et uno eodemque iure circa appellationis remedium debeat uterque censer, unde nec appellationi taliter interpositae deferendum esse iudicamus. Etenim ipso Christo, qui est veritas, attestante didicimus, quod omnia, quaecunque voluerint aliqui ut faciant eis homines, eadem et ipsi facere debeant. Nec iurisperitus ab hac sententia discrepat, quia praeter authenticam, quae incipit: Et consequenter, in quo id de facienda reconventione expresse habetur, et alibi statuitur, ut eodem iure quis utatur, quod duxerit in alium statuendum. Ideoque Sicut desiderat actor, ut sibi iuxta mandatoris rescriptum iustitia fiat appellatione remota, eodem modo se reconveniendi debeat in sua iustitia respondere⁵²¹.

Verifiquemos ainda a autêntica *Et consequenter*, referida por Celestino III:

Et consequenter ego ab aliquo conventus, si vicissim ipsum pulsare velim, statim quidem hoc non licet, nisi apud eundem iudicem. Qui si displiceat, intra viginti dies recusari potest, aliumque meremur, apud quem rursus utrumque negotium

⁵²¹ c. 2, X, II, 4. “Expomos em louvor a tua devida prudência pela ação diante disso, porque és movido pelo costume da prudência do homem em artigos de direito, sobre o qual hesitando às vezes, deve ser consultada a liderança da Sé Apostólica, [para quem certamente todas as questões e causas difíceis os antigos Pais estabeleceram ser conveniente atribuir]. Com razoabilidade pergunta-nos se, quando a causa incorre em demanda novamente/apelação remota, e o réu tenha reconvido o autor diante do mesmo juiz ou dos mesmos, que certamente pode ser permitido ocorrer de acordo tanto com a constituição canônica quanto pública, e o autor sobre a reconvenção da demanda interpõe um obstáculo, do mesmo modo a apelação deveria ser conferida? Nós, verdadeiramente, então pensamos que quando nesse caso a condição, ou causa seja a mesma do autor e do réu, pelo mesmo único direito sobre a solução da demanda deveis julgar a ambos, donde julgamos não dever ser conferida a apelação interposta que não seja dessa forma. Com efeito, o próprio Cristo, que é a Verdade, confirma o que dissemos, que tudo, tudo aquilo que os homens tenham desejado fazer a eles da mesma maneira devem fazer ao próximo. Nenhum perito em leis dessa sentença diverge, porque além da autêntica [novela], a qual começa: *Et consequenter*, em que isso sobre dever fazer a reconvenção é expressamente determinado, em outro lugar é estatuído, como pelo mesmo direito por quem utiliza, deve ser estatuído que guiará ao outro. Por isso que Como o autor deseja, da mesma maneira a si justamente que o mandato rescrito em justiça seja feito em nova demanda, pelo mesmo modo em reconvenção deve responder por si em sua própria justiça”.

*ventiletur. Alioquin lite contra me mota prius ventilata et terminata, tunc demum et ego admittar*⁵²².

Notemos que a *Et consequenter* diz a mesma coisa que a *Cuius in agendo*, sendo apenas o parágrafo 2 do mesmo capítulo. Além dessa lei ainda há mais uma no *Corpus Iuris Civilis* que trata da reconvenção. Justiniano ordena em 535⁵²³ que os réus que quiserem fazer uma contra demanda contra o autor que faça através do mesmo juiz para que evitem sentenças diferentes, surgindo muitos problemas dessa situação.

Enfim, o Papa diz na sua carta, fundamentando-se até mesmo no direito romano, que a reconvenção é algo legítimo. Uma vez que alguém tenta condenar a outrem através de certas leis e determinado juiz é justo, de acordo até mesmo com o Evangelho, que esse alguém seja passível de julgamento e condenação pelo mesmo tribunal e leis.

Temos assim, respondida a questão da infração ou não ao direito canônico na resposta régia. A reconvenção dos clérigos era permitida nos tribunais públicos e estes poderiam de demandadores se tornarem demandados. É, de fato, isso o que afirma o glosador do texto da *Cuius in agendo* que foi adicionado na carta do Papa Zeferino transcrita por Graciano:

*Nam si ego conueni aliquem sub iudice suo, et ipse vult me reconuenire coram eodem iudice, non possum eum recusare in respondendo [...].
Ex loc videtur, q(uod) clericus possit reconuenire coram laicis etiam in spiritualibus (et) nisi clericus passus/pastus sit violentiam a laico, [...]. Nam qui aliter non potest esse iudex, ratione reconuentionis potest, ut extra de “ mu. pe. prudentiam”⁵²⁴.*

Seria muito prejudicial à ordem cristã se um incompetente juiz secular determinasse sobre causas espirituais, mesmo pela reconvenção. Por isso que, em

⁵²² C. VII, 45, 14, § 2. *Y consiguientemente, demandado yo por alguno si á mi vez quisiera demandar al mismo, ciertamente que no es esto licito inmediatamente, sino ante el mismo juez. Si este no gustara, puede ser recusado dentro de veinte dias, y obtendremos otro ante quien de nuevo se ventilarán ambos negocios. En otro caso, solamente habiendo sido ventilado y terminado antes el litigio promovido contra mi, seré yo también admitido.*

⁵²³ N. (Justiniano), XCV, 2.

⁵²⁴ Gl. in: c. 1, C. III, q. 8. “Efetivamente, se eu citar alguém sob seu juiz, e o mesmo desejar reconvir diante do mesmo juiz, não posso lhe recusar responder [...]. Por isso, é visto que o clérigo pode reconvir diante do laico também no espiritual, a não ser que o clérigo sofra violência do laico, [...]. Efetivamente, quem de outro modo não podia ser juiz, em razão da reconvenção pode, como em extra *Mutuis Petitionibus*, cap. *Prudentiam*”.

seguida, o glosador diz que isso é questionado por certas leis, como a decretal *Decernimus*⁵²⁵, de Eugênio III (1145-1153), e *Quanto*⁵²⁶, do mesmo Alexandre III que tratou também da primeira lei inserida na *Mutuis Petitionibus*. Elas impedem qualquer julgamento dado por tribunais públicos em questões que digam respeito às causas religiosas. Todavia, não mencionam nada sobre o caso da reconvenção. Mesmo assim, podemos ter certeza que em tais juízos o poder temporal nunca deveria se intrometer, porque a Igreja, como vimos na decretal *Prudentiam*, só permite a reconvenção quando se tratar da mesma causa e era totalmente impossibilitado ao clérigo chamar em juízo temporal a algum laico sobre questão espiritual. Isso somente era permitido ser feito diante dos bispos.

Ocorre, contudo, que certas causas chamadas de conexas ao espiritual, como diz a decretal *Quanto* com relação ao direito de padroado, eram objeto de muitas relações com a esfera temporal⁵²⁷. Ainda que saibamos que D. Dinis tenha reservado aos bispos tratar do direito de padroado⁵²⁸, é muito possível que ocorresse reconvenção nesses casos, pelas muitas sobreposições existentes.

T. Torquebiau considera o dispositivo da reconvenção como um dos meios através dos quais era permitida, pelo próprio direito canônico, a invasão do foro eclesiástico, mas excetuando-se as causas espirituais e conexas ao espiritual:

Le privilège du for respect la règle juridique: “Actor sequitur forum rei”; en vertu de ce principe qui sauvegarde aussi pleinement que possible les droits de la défense, le défendeur doit être assigné devant son propre juge est; or le clerc appartenant à un titre tout particulier à la société parfaite que’est l’Église, son propre juge est le juge de cette société. Néanmoins, bien que par la demande reconventionnelle la situation respective des parties se trouve renversée, le défendeur relativement à cette demande, on admettait que le laïque, assigné par un clerc devant le juge séculier, peut (sauf bien entendu en matière spirituelle et en matière connexe, et aussi en matière criminelle là où la législation civile admet la reconvention au criminel) formuler contre le clerc une telle demande et le réduire ainsi au rôle de défendeur⁵²⁹.

⁵²⁵ c. 1, X, II, 1.

⁵²⁶ c. 2, X, II, 1.

⁵²⁷ Ver secção: “O Direito de Padroado”.

⁵²⁸ RIBEIRO, João Pedro. *Dissertações Chronologicas e Criticas sobre a Historia e Jurisprudencia Ecclesiastica e Civil de Portugal*. Lisboa: Academia Real das Sciencias de Lisboa, t. IV, pt. 2, p. 144.

⁵²⁹ TORQUEBIAU, T. *Compétence*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1942, v. 3, col. 1206.

Os membros da Igreja, nos tribunais seculares, somente deveriam ser demandantes e nunca réus. No entanto, ocorria que, pelo recurso da reconvenção o clérigo passava a ser um defensor. O direito canônico aceitava esse mecanismo, sendo uma prática corrente⁵³⁰. Porém, as causas espirituais eram excluídas de serem possíveis de julgamento pelos tribunais públicos.

Não nos fornece o autor nenhuma cronologia sobre quando ocorreu essa assimilação, só sabemos que pela decretal de Celestino III foi aceito - talvez somente nesse pontificado de forma determinante - pela Igreja. Por se tratar de um mecanismo do direito romano que necessitou de um renascimento de sua aplicação e também porque D. Dinis teve que outorgar ao menos quatro leis⁵³¹ para sua aceitação, é possível que somente no século XIII tenha sido introduzido no direito processual português. Assim, tudo indica que se tornou uma prática aceita pelo menos no século XIII. E isso foi causado pelo renascimento do direito romano, que nos parece influenciar as respostas de D. Dinis a partir de 1309, como é defendido por nós no decorrer do estudo das respostas régias concedidas nas três concordatas. Outro dispositivo jurídico citado por Torquebiau é o *Actor sequitur forum rei* (o autor segue o foro do réu), através do qual o acusador deveria pleitear diante do juiz que regulava o foro demandado. Como vemos, esse mecanismo é que levava a que fosse possível a reconvenção, porque se o clérigo queria demandar o laico deveria fazer isso no tribunal do acusado, correndo o risco de ser contra-citado e se tornar um réu, podendo ser julgado e condenado. Estudaremos esse mecanismo em outra seção⁵³², em que descreveremos sua introdução em Portugal e sua utilização por D. Dinis.

No estudo geral do direito eclesiástico o título *Mutuis Petitionibus* tem grande destaque por ter sido peça central no desenvolvimento do direito processual canônico:

⁵³⁰ A mesma questão também foi levantada por Raoul Naz. Contudo, ele se deteve apenas no direito canônico moderno: *On a discuté la question de savoir si le tribunal séculier devant lequel un clerc poursuit un laïque pouvait connaître de la demande reconventionnelle dirigée par ce laïque défendeur, contre le clerc, et ce nonobstant le privilège du for [...]. La question est généralement tranchée par l'affirmative (Reconvention, v. VII, col. 482)*. Da mesma forma, portanto, as leis eclesiásticas atuais ainda preservam esse direito concedido ao poder secular.

⁵³¹ OA II, IV, art. XI; LLP, p. 135; LLP, p. 380; LLP, p. 130. Ainda talvez: OA, III, XV, item 6. Não citamos as leis iguais, mas aquelas que, embora tratem do mesmo tema, acrescentam dados novos.

⁵³² Ver “A Jurisdição e a Demanda Judicial sobre os Enfiteutas e Arrendatários das Propriedades Eclesiásticas – O Princípio do *Actor Forum Rei Sequitur*”.

Por duas decretais, também incluídas na compilação de Gregório IX (2.4.1 e 2.4.2 – *de mutuis petitionibus*), o direito canônico sistematiza o procedimento reconvençional. A primeira delas, do Papa Alexandre III, do ano de 1180, preceituava que se o réu reconvisse ao autor, o juiz deveria ouvir cada uma das partes, simultaneamente, e extinguir o processo mediante única sentença⁵³³.

Assim, se percebe também de como o conhecimento dessas decretais estava disseminado pelo mundo cristão ocidental e nos âmbitos jurídicos das monarquias, visto até mesmo D. Dinis tê-las citado e delas fazer uso. Depois concluiremos melhor sobre a reconvenção, porque é necessário que estudemos ainda as *seguranças* ou *cartas de segurança* referidas na resposta do rei. Nosso objetivo é estabelecermos uma relação jurídica com a reconvenção, já que a declaração régia não possibilita uma conexão muito clara com esse dispositivo, pelo o que já explicamos dele. Por isso a solução só pode estar no correto entendimento das *seguranças*.

Em uma lei contida no *Livro das Leis e Posturas*, de autor que não nos é claro ser D. Dinis ou D. Afonso III, admoestam-se os funcionários do rei que dão *seguranças* sem autorização real. Diz a lei:

*Porque as seguranças, devem seer dadas, aos que se temem da Justiça pertence a El Rey tam solamente, ou aaquel a que el pera esto der poder, especialmente, e nom a outro nenhũu [...]*⁵³⁴.

As *seguranças* ou *cartas de segurança* aparecem nessa ordenação como um dispositivo que se pede às autoridades para proteger o súdito contra decisões de justiça aplicadas por essas mesmas autoridades ou por alguma justiça individual (vingança). Para garantir a aplicação desse dispositivo, o rei determina que somente ele possa conceder essas concessões ou então funcionários autorizados.

E em outra norma que é semelhante à declaração régia de 1309 estudada por nós até aqui, a qual inclusive invoca, contida nas *Ordenações Afonsinas*, no

⁵³³ TUCCI, José Rogério Cruz, AZEVEDO; Luiz Carlos de Azevedo. *Op. cit.*, p. 60-61.

⁵³⁴ LLP, p. 280-281

título *Em que casos os Clerigos devem seer citados pera a Corte, e hi responder*, entendemos melhor sobre esse benefício que é concedido:

Se o Cleriguo de Ordens Sacras, ou Menores, casado, ou solteiro, ou outra pessoa Religiosa ganhar Carta de segurança de Nós, ou de nossos Meirinhos, e Corregedores das Comarcas por rezaõ de algum maleficio, que tenha feito, pera estar seguro a direito perante alguum Juiz leiguo, se o esse leiguo quiser demandar civilmente pollo mal, e sem razõ, que lhe he feito, esse Juiz pode conhecer do feito, quanto pertence ao Civel, e satisfaçaõ, e coregimento, dapno, e custas da parte; e por o Crime seja entregue a seu Juiz Ecclesiastico: assi diz o Artigo feito em Cortes antre os Prelados, e ElRey Dom Diniz, e assi se guardou sempre⁵³⁵.

No artigo da concordata não era mencionado nada sobre crimes cometidos pelos clérigos e o papel das autoridades eclesiásticas a desempenhar no caso. São esses crimes que também motivariam os pedidos das cartas de segurança. Uma vez estando sob a guarda do poder temporal, o clérigo poderia responder no foro civil, se algum leigo o demandasse. Abaixo demonstraremos melhor essa questão. Contudo, não era somente por esse motivo que as cartas de segurança eram concedidas. E sobre isso nos informa o mesmo monarca em 1283, através de carta de sua chancelaria:

Don Denis pela graça de Deus Rey de portugal e do algarve a todos aqueles que esta carta virem faço saber que como o Juiz que foi de Rio llivre veesse a mjm e me desenganasse de herdamentos e de meus dereytos que avia perdudos en essa terra e de cousas de Justiça que minguavam e sse nom podiam comprir e el per esta rrazom se temesse de Roy lourenço e de sseos filhos e eu fiz viir perante mi esse Roy lourenço e lourenço rrodigiz sseu filho e sseguraram esse Juiz perante mj e eu er ssegureyo de todos que lhy nom fezessem mal e dei lhy ende minha carta qual compria pera esto despos esto esse lourenço rrodigiz britando [quebrando] a ssegurança que dera a esse Juiz e Nuno rrodigiz sseu irmão e alvaro martyz e outros com eles non catando comoo eu ssegurara esse Juiz nem er guardando a minha carta e o meu mandado mataromno ssem direito e muyto contra o meu senhorio [...]. Julgando mando que [...] todos aquelles que com eles foram em morte desse Juiz am en meu Reyno ainas perdudas pera todo sempre e eu deyto todo em meu regueengo salvo ainda a outra pena que esse Lourenço rrodigiz deve aaver porque britou a ssegurança e Nuno rrodigiz e Alvaro martyz e os que y foram devem aaver

⁵³⁵ OA, III, XV, item 6.

por que o matarom e mando que daquy adenate nom aiam nem huma cousa e meu Reyno eles nem aqueles que deles veerem e que eles nunca metam pee em meu Reyno e nem huum seia ousado de os colher nem de os defender [...] e mando que quem quer que os colha [...] que fique ende por aleyvoso [traidor] e que perca porende quanto ouver e sseia todo geitado en meu Regeengo e que as Justiças da terra lhy filhem o corpo [...] E mando que esta carta que as leam em seus Concelhos cada tres meses huma vez unde nom façades se nom os corpos mi porryam [...] ⁵³⁶.

Vemos, portanto, que as cartas de segurança eram também um mecanismo de proteção contra injustiças e ainda como meio de reprimir um possível crime através da ameaça de uma punição maior. A família de Lourenço Rodrigues não sofreria uma sentença tão dura se o monarca não lhes tivessem obrigado anteriormente a conceder segurança ao juiz régio, da mesma forma que o rei também a concedia ao seu funcionário da justiça. O fato de os assassinos terem *britado* a segurança foi responsável por uma pena muito mais dura do que seria dada se somente tivessem cometido o crime de homicídio. Percebemos, portanto, que cartas de segurança eram um meio de se evitar qualquer justiça pessoal, motivadas por qualquer razão que fosse. Sendo atribuída a segurança, somente a Coroa tinha o direito de decidir sobre a sentença. É, com certeza, um processo de centralização da justiça real.

O objetivo de se impedir um crime e se estabelecer uma trégua aparece em outro documento transcrito por João Pedro Ribeiro. E, trata-se, nesse caso, de um exemplo de segurança mútua:

Conhoscam todos, que em presença de mim Durom Pirez Tabaliom d'ElRey en terra de Ffaria, e das testemunhas que adeante som escriptas [...] perante Joham Crimente, Juiz de Ffaria [...] per mandado do sobredito Juiz segurou Simom Martyz Taballiom da Maya, en nome dos ditos Abadesa e Convento, e por eles, e por aqueles que elhas poderem mandar per razom da demanda, que an con elhe sobre lha auga que vay de Joyam pera a zina, salvo a demandar e a defender todo o seu direito per direito, e per justiça: e o dito Simon Martyz er segurou as ditas Abadesa e Convento, e o dito Martim Pirez seu Procurador pelha dita condiçom. Das quaes cousas as ditas partes pediram ende estormentos [...] ⁵³⁷.

⁵³⁶ RIBEIRO, João Pedro. *Op. cit.*, t. III, pt. 2, p. 86-87 (*Liv. I das Doações do Senhor D. Diniz*, fl. 72, col. I).

⁵³⁷ *Ibid.*, t. I, p. 304 (Cartório do Mosteiro de Vairão, maço 7 de Pergaminhos antigos, nº 3).

Os conflitos que poderiam surgir com relação à água que passava pelas duas propriedades são evitados através de uma espécie de juramento de paz. A segurança mútua prometida entre ambos e assegurada pelo juiz de Faria garante a concórdia. É difícil crermos que Simão Martim estivesse com medo que a abadessa e suas monjas ou seus subordinados fossem atacá-lo. É possível que a carta de segurança fosse pedida por ele apenas como um ato de indignação, utilizando-se de seus conhecimentos de tabelião. Continuemos a analisar mais exemplos.

A concordata de 1309, na qual está incluído o artigo que trata das citações de clérigos através da reconvenção, deu liberdade a que D. Dinis apenas três meses após, outorgasse 29 posturas que regulavam o chamamento de religiosos aos tribunais seculares⁵³⁸. Muitas dessas posturas são, na verdade, confirmações das respostas do rei dadas aos clérigos nesse mesmo ano. E dentre essas leis estão presentes duas normas que obrigam os clérigos a responderem nos casos de reconvenção. Uma delas citamos aqui e outra mais adiante. A primeira postura é muito semelhante ao artigo da concordata de 1309. Nos casos em que um membro da Igreja pede segurança ao rei - dessa vez esclarece que é por alguma violência física que o clérigo cometer sobre o leigo -, se o leigo quiser citar o seu algoz, este deve responder perante o rei:

Item se o clerigo firyr o leygo. e o clerigo pede ao Juiz leygo que o faça segurar. e o leygo logo perdeante o Juiz sobredicto per maneyra de reconuençon pede que lhe correga o mal que lhe fez e que o segurara. o Juiz leygo deue seer ende Juiz en este ponto pera lhe fazer auer corrigimento mays se o clerigo o quis demandar per Razom descomunhom demande o perdeante seu Juiz da Eigreja⁵³⁹.

Estabelece-se, portanto, que um dos motivos para que se peça uma carta de segurança (*segurar*) seja o medo de vingança que o clérigo sente após ter cometido alguma violência física sobre o leigo. Como o clérigo pediu ajuda ao poder secular, este é que deveria cuidar integralmente do caso em termos temporais, mesmo porque o braço secular era o braço armado. A vítima poderia lançar uma demanda sobre o beneficiário da segurança. As questões espirituais eram asseguradas ao bispo.

⁵³⁸ LLP, p. 129-136.

⁵³⁹ LLP, p. 130.

António Hespanha⁵⁴⁰ nos auxilia e também nos indica outras referências. Diz-nos o historiador que as cartas de segurança são “cartas de isenção de justiça ou salvo condutos”. Elas seriam dadas como cumprimento “do princípio de que cabia ao rei a maior jurisdição, podendo avocar e decidir as causas em curso nos tribunais de seu senhorio”. Cita uma lei de D. Afonso V (1448-1477), que apesar de ser do século XV, nos esclarece mais sobre as cartas de segurança:

*Estabeleceram as Leys dos Imperadores, que se huum homem se teme de outro por alguuma justa rezão, e pede aàs Justiças da terra, que o fação delle seguro, depois que o Juiz for informado da rezão, por que se assy teme e pede segurança, se vir que tem justa rezam pera se temer, deve mandar vir perante sy aquelle, de que assy pede segurança, ou hir a elle, ou mandar o Alcaide dessa Cidade, ou Villa [...] e se o segurar, deve-lhe mandar dar dello assy hũu Estormento pubrico, ou Carta testemunhavel [...]*⁵⁴¹.

Constitui, portanto, uma herança do direito romano, sendo que *esto he Direito usado em esses nossos Regnos longuamente*, como diz mais adiante na mesma lei, referindo-se, sem dúvida, ao menos desde o século XIII, conforme vimos nos exemplos dessa época. As seguranças deveriam ser dadas somente quando fosse comprovada *justa rezam*. Nessa lei, alguém pode obter segurança por motivo de alguma ameaça feita por *poderosos*, desde que as razões sejam bem justificadas. Isso também vale para os súditos de um senhorio que alegam terem recebido agravos de seu senhor⁵⁴². O tipo de segurança que aí aparece parece ser uma forma de apelação ao poder real. Podemos observar, então, nesse decreto dois tipos de segurança. Aquelas que são dadas quando alguém sofre ameaças e outras para aqueles que são prejudicados seriamente por seus senhores, podendo apelar ao rei. A concessão da segurança por meio de uma apelação ao monarca existia no início do século XIV também. António Caetano do Amaral, ao tratar dos abusos no direito de aposentadoria que se faziam ao clero, cita duas decisões de D. Dinis de 1322 dirigidas ao seu meirinho. Nelas, o soberano atende ao pedido dos clérigos que queriam estar *seguros dos fidalgos*, que vexavam as igrejas e

⁵⁴⁰ HESPANHA, António Manuel. *Op. cit.*, p. 234, nota 440. Mas não era apenas para a justiça de seu senhorio, porque o autor cita o caso de elas serem utilizadas pelo monarca nos concelhos (conforme cortes de 1352) para que os pleitos judiciais viessem para o tribunal da corte real (*Ibid.*, p. 234, nota 440), além do que pudemos perceber nos exemplos mostrados até aqui.

⁵⁴¹ OA, III, CXXII.

⁵⁴² OA, III, CXXII, § 1 e 2.

mosteiros e, assim, poderem *requerer livremente contra elles* sendo que eles *se os não quizerem segurarem-lhes teriam suas propriedades destruídas*⁵⁴³.

No título seguinte das *Ordenações Afonsinas*, em que se faz invocação de uma ordenação de D. João I (1385-1433), descrevem-se três outras formas de critério de outorgamento das cartas. Na ordenação é proibida a concessão do direito a pessoas que tenham ferido ou matado alguém até que já se tenha passado trinta dias ou seis meses, respectivamente. São dois tipos de carta, portanto. Aquelas dadas aos que são acusados de ferirem alguém e aquelas fornecidas a aqueles que são imputados um assassinato. O prazo é estabelecido, de acordo com D. Afonso V, *ainda que os que a pedirem se façao muito sem culpa desses maleficios*, indicando, porventura, que antes do decreto de D. João I esse critério era levado em conta. A terceira forma de entrega das cartas de segurança que aparece nessa lei é para aqueles aos quais se soube que agiram em justa defesa porque:

*em tal caso foi sempre dantiguamente usado de se darem as ditas Cartas de segurança em todo tempo, que as alguem pede, sem outro trespassamento de tempo; porque toda cousa, que homem faça em defendimento de seu Corpo, ainda que mate, ou feira, toda he licita, e premissa per Direito, e ainda he jeralmente per todos louvada*⁵⁴⁴.

Essa regra deveria ser aplicada também no início do século XIV. E, logo, seria um argumento de defesa judicial daqueles sacerdotes que feriram leigos, quando estes os demandavam por reconvenção.

Na época de D. Dinis, no entanto, nas duas leis que tratamos acima que estipulam ser outorgada a carta de segurança aos clérigos que ferirem laicos⁵⁴⁵, ou lhes tivessem cometido algum malefício⁵⁴⁶, não aparece nada sobre suspeita do crime, dando a entender que era o demandante judicial do beneficiário da segurança que deveria provar ou acusar. Porém, queremos lembrar que a ausência da condição prévia não implica em uma verdadeira ausência, porque nos dois decretos não se estava regulamentando de forma alguma os merecimentos das

⁵⁴³ AMARAL. António Caetano do. *Op. cit.*, v, 5, p. 88, continuação da nota a da p. 87 (Cartório de Pendorada, armar. de Privilégios).

⁵⁴⁴ OA, III, CXXIII.

⁵⁴⁵ LLP, p. 130.

⁵⁴⁶ OA, III, XV, item 6.

concessões das cartas. Com certeza, também, que era necessário conceder a segurança através de algum critério.

Ao mesmo tempo, também, nessas duas normas de D. Dinis não se fala nada de crime que envolva morte, porque parece ser sempre o lesionado que demanda o acusado através da reconvenção. Porém, sem dúvida que os parentes da vítima de assassinato também poderiam demandar o requerente de segurança.

Portanto, para o período de D. Dinis, ao menos essas duas aplicações encontramos: por crime praticado - do qual o acusado alega inocência e convence o representante do poder real de que merece proteção até ser dada uma sentença final, proteção tanto porventura da justiça monárquica quanto principalmente da vingança da vítima ou dos parentes -, e como meio de garantir um direito de proteção e de apelação contra indivíduos poderosos. As duas aplicações são citadas nas leis e na chancelaria de D. Dinis. No geral, podemos dizer que eram utilizadas nos casos que se tornava necessária ou uma proteção digamos policial do requerente ou uma imunidade de que não lhe fosse infligida nenhuma agressão⁵⁴⁷.

A carta de segurança, no caso de crimes, seria entregue para resguardar o acusado até que fosse processado pelo delito e ser dada a sentença final e decisória. É uma concessão de imunidade de justiça feita para proteger o súdito de retaliações até se chegar a uma decisão judicial, mas a qual inseria o beneficiário na jurisdição do rei, no caso dos clérigos, tornando possível que fosse quebrado o privilégio do foro eclesiástico⁵⁴⁸. E quando se trata de uma segurança para que se

⁵⁴⁷ O cronista da *Crónica de 1419* fala de um dispositivo com o mesmo nome, mas que se assemelha a um salvo-conduto internacional. Quando D. Dinis invadiu Castela nos primeiros anos de 1300 para exigir o cumprimento de seu acordo por parte de D. Fernando IV, feito com D. Sancho IV, para o casamento da filha do monarca português com o rei castelhano, chegou-se a um acordo e D. Dinis deixou o reino vizinho: *Por yso a Rainha e o Jffamte D. Amrjque seu titor delRey, fizerom segurança a elRey D. Denjs, que leyxase a guerra, e se vyese pera seu Regno, e que eles faryom toda a sua vomtade* (p. 120).

⁵⁴⁸ Temos indicações de que um mecanismo semelhante era previsto pelo direito canônico. Trata-se da *appellatio* ou *extrajudicialis*. De acordo com Raoul Naz (*Recours Administratif*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1965, v. VII, col. 482-484), duas coleções de decretais abordam esses mecanismos. A primeira delas e que abrange o período de 1234 a 1298 é o *Liber Sextus*. Ali está contida uma decretal que diz ser válido a *appellatio* contra todos os atos que são extrajudiciais e que causaram algum prejuízo em alguém (c. 8, in VI, II, 15). A outra coleção é a *Clementinas*, que engloba as decretais após Bonifácio VIII. Ali se estabelece uma distinção entre o recurso às autoridades por via judicial, que é a apelação após uma sentença, e aquelas por via extrajudicial. Estes últimos recursos seriam chamados de *extrajudicialis* (c. 3, Clem., II, 12). Esses exemplos são mostrados pelo autor como antecedentes do moderno recurso administrativo no direito canônico. De acordo com Naz, esse dispositivo tem a função de buscar um socorro ou assistência junto ao poder secular ou administrativo para ser protegido por ele mesmo contra as conseqüências de seus

possa apelar de uma autoridade, entende-se o mecanismo clássico de reconvenção, de demandar o autor demandante.

Isso explica também porque as cartas de segurança, concedidas a acusados de delitos físicos, podiam fazer com que os beneficiários fossem citados por reconvenção, embora não percebamos à primeira vista nenhuma semelhança com uma demanda. Ou seja, apesar de que ao pedir segurança, aparentemente não estaria o clérigo pleiteando sobre algum laico, mas, pelo contrário, estivesse apenas fugindo dele. Na verdade, ao pedir a proteção se vai contra o desejo ou direito de a vítima buscar uma reparação por conta própria. Logo, é um processo unilateral em que se ataca sim os direitos do lesado, sendo que após ser concedida, era possibilitado à vítima a capacidade de refutar o beneficiário e seu direito adquirido pela concessão da carta⁵⁴⁹, através de uma demanda reconvenção. Não é o tipo clássico de processo de reconvenção em que, ao se exigir uma reparação de um dano causado por alguém, esse pode mover a aquele uma demanda paralela. Mas, preserva-se o fundamento desse mecanismo jurídico, que é a contestação de um processo que é movido contra alguém e este alguém deseja extinguir essa contestação (a segurança, que retira temporariamente os direitos de reparação do lesado) e poder acusar o demandante, tornando-o um réu. A consequência inevitável é a possibilidade de condenação do clérigo que se não tivesse rogado a proteção secular só poderia ser sentenciado por seu superior eclesiástico, como é definido no foro eclesiástico respeitado pelo poder temporal.

Apenas em uma lei de D. Dinis, contida nas posturas que ele fez três meses após a concordata de 1309 é estabelecida a aplicação da reconvenção em processo como é classicamente definido no direito comum, não mencionando o dispositivo da carta de segurança: *Se o clerigo demanda o leygo per elRey como deue pode o leygo Reconuujr o clerigo e responda o clerigo per elRey. De Judicijs et cliase*⁵⁵⁰. Esse decreto significou uma extensão da declaração de D. Dinis feita três meses

atos. O governante concede ou não o recurso independente de qualquer regra jurídica, motivado apenas por sua decisão pessoal. No entanto, não se faz nenhuma menção sobre crimes cometidos pelos clérigos como motivo da concessão desses recursos, a menos que sejam entendidos como as causas que levam os governantes a impetrarem suas ações contra os religiosos e esses a recorrerem através dos recursos administrativos. Ou seja, que sejam entendidos como desobediências aos governantes.

⁵⁴⁹ Diz a lei de 1309 (três meses após a concordata): *e o leygo logo perdeante o Juiz sobredicto per maneyra de reconuencion pede que lhe correga o mal que lhe fez e que o segurara* (LLP, p. 130). Tanto o delito quanto a obrigação de não molestar o acusado eram, portanto, as causas da reconvenção.

⁵⁵⁰ LLP, p. 135.

atrás ao bispo D. João. De citação judicial feita por reconvenção quando algum religioso pede carta de segurança, amplia-se para quebra do foro eclesiástico por reconvenção também quando o clérigo demanda o leigo nos tribunais reais. Não é, porém, algo muito significativo, uma vez que como dissemos, ao pedir segurança já era movido um processo. Estranha-nos, contudo, a delimitação da reconvenção acordada com o bispo de Lisboa e, depois, a sua extensão.

Já explicamos na nossa introdução de como o direito romano foi difundido ao direito monárquico através do direito canônico e de como o direito da Igreja foi o primeiro a se servir do direito romano. Também falamos de como o renascimento do estudo do direito justianeu implicou na necessidade de o Estado também criar seu próprio direito que era investigado paralelamente ao estudo do direito romano. De sua confluência surgiu o *ius cummune*. Seria, ao que tudo indica, esse um exemplo de aplicação do direito romano através do direito eclesiástico. E porque não usar diretamente o direito imperial? Porque foi através da Igreja ou de seus juristas que o direito romano renasceu. Também porque somente o direito canônico estava acessível pelo fato de muitos funcionários do rei serem clérigos e conhecerem o direito da Igreja. E, talvez também porque ao se servir desse direito através das leis canônicas, as decisões monárquicas exprimiriam maior legitimidade frente às intransigências dos prelados. Tucci e Azevedo acrescentam também que:

Na medida em que se dilatava o âmbito de atuação da jurisdição da Igreja, o direito processual canônico passa a oferecer inúmeras soluções ao processo adotado nos tribunais civis. Assim, a doutrina resultante do estudo das *ordines iudicarii ecclesiastici* atinge enorme prestígio, sobretudo nas regiões em que Igreja e Estado conviviam sob regime de estreita colaboração, inclusive no que dizia respeito à prática de um processo comum⁵⁵¹.

Como vemos, a organização judiciária eclesiástica estava muito mais desenvolvida do que o sistema judiciário monárquico. Ela fornecia um paradigma de atuação processual. É, mais uma vez, o princípio de união de Igreja e Estado que está presente nesse desenvolvimento histórico. A Igreja se serve do direito imperial romano e as monarquias utilizam esse mesmo direito através do direito

⁵⁵¹ TUCCI, José Rogério Cruz, AZEVEDO; Luiz Carlos de Azevedo. *Op. cit.*, p. 37.

canônico. A maior parte de homens letrados na época ainda são religiosos e o poder papal se faz sentinela de suas prerrogativas. Assim, a utilização das normas eclesiásticas é natural e automática. Todavia, D. Dinis não poderia se servir das mesmas integralmente nas ações temporais porque este é voltado para uma organização específica e com uma estrutura e fundamentos diferentes. Por outro lado, não se poderia desprezar a assistência dos *clérigos delRey*. Por isso, para tornar acessível os benefícios do direito da Igreja, é que se utiliza muitas vezes indiretamente do direito romano via direito canônico.

É tendo em vista isso que, da mesma forma que a Igreja fornece direito à reconvenção, o rei se arroga em tal modelo processual para poder citar os clérigos em seus tribunais. E não era apenas por uma questão prática. A reconvenção tornava possível, quando aplicada nos tribunais eclesiásticos, a citação de laicos e, assim, a extensão da jurisdição de Roma. Pelos mesmos motivos, portanto, D. Dinis é que faz uso desse mecanismo jurídico:

Por certo, a prorrogação da competência produzida pela reconvenção tinha por efeito, no âmbito do direito canônico, submeter as demandas cíveis e as pessoas laicas à jurisdição eclesiástica, uma vez que o direito canônico considerava o tribunal da Igreja investido de “competência universal”. Desse modo, se alguém fosse demandado por uma causa espiritual poderia acionar (reconvir) o autor fundado em motivos que, *a priori*, eram completamente estranhos ao ordenamento jurídico canônico⁵⁵².

Se a corte de Roma ou episcopal assim agia para que os laicos movessem mais ações em seus tribunais, julgando as causas através de direito eclesiástico e não secular⁵⁵³, o rei vai fazer o mesmo com relação aos clérigos. Como diz o artigo da concordata de 1309, até aqui estudado, se algum membro do clero pede segurança ao rei e, se o leigo reconvir, esse clérigo poderá ser citado diante do tribunal real. E, entende-se que seria julgado de acordo com as leis monárquicas.

Na verdade, portanto, o que ocorre é a introdução do direito romano através do direito canônico. A reconvenção não é somente uma brecha do direito canônico, é um dispositivo do direito imperial que se utiliza D. Dinis no seu processo de centralização. Nada mais astuto do que se servir do direito

⁵⁵² *Ibid*, p. 61.

⁵⁵³ *Ibid*, p. 48.

eclesiástico para legitimar suas ações. É grande a esperteza dos homens letrados do rei. Ficava mais fácil legitimar o uso desse mecanismo processual do direito romano pela monarquia, uma vez que a Igreja o utilizava e o rei se servia dele através do próprio direito canônico.

Temos respondida aqui mais uma questão e surge mais uma exceção no foro eclesiástico. Não era uma invasão na jurisdição da Igreja. O direito canônico permitia a reconvenção, levando à citação judicial de clérigos, desde que não fosse em causas espirituais. Eram os membros da Igreja que escolhiam o tribunal secular quando pediam seguranças, apesar de que era vedada a opção de escolha de foro pelo direito canônico⁵⁵⁴. Em outras palavras, se o clero fizesse demandas em tribunais públicos poderia ser enredado pelas brechas de seu próprio direito.

A *Summa de Libertate Ecclesiastica* não cita esse dispositivo jurídico. Apenas coloca como a única exceção ao foro eclesiástico o fato de o clérigo possuir um feudo do rei, ou estar dependente deste. Mas, pelo caráter reduzido da *Summa* ficava difícil o bispo de Viseu se deter na análise de todos os meandros da liberdade eclesiástica.

3.4.3 A Jurisdição e a Demanda Judicial sobre os Enfiteutas e Arrendatários das Propriedades Eclesiásticas – O Princípio do *Actor Forum Rei Sequitur*

Veremos neste item o estudo dos mecanismos legais presentes em um artigo da concordata de 1309 sobre a jurisdição de laicos que possuíam propriedades arrendadas da Igreja, bem como o tratamento dispensado por D. Egas e por D. João Martins de Soalhães a respeito da enfiteuse, instituição com regras comuns ao arrendamento. Antes, definiremos essas instituições econômico-jurídicas. Partiremos da enfiteuse, da qual Raoul Naz afirma que:

*L'emphytéose est un contrat qui confère un droit réel de jouissance sur un bien-fonds, à perpétuité ou pour une longue durée à charge, pour le preneur, de payer une redevance annuelle appelée "canon" et d'améliorer le fonds*⁵⁵⁵.

⁵⁵⁴ É o que estabelece Inocêncio III em uma decretal de 1206: c. 12, X, II, 2 (DUMAS, Auguste. *Jurisdiction*, col. 256).

⁵⁵⁵ NAZ, Raoul. *Emphytéose*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*, 1950, v. 5, col. 333.

A enfiteuse é de origem grega e foi regulamentada no direito romano pelas constituições de Zenon⁵⁵⁶ e de Justiniano⁵⁵⁷. Ainda uma outra lei, do imperador Leão⁵⁵⁸, foi inserida por Graciano em sua compilação, regulamentando-a, assim, no direito canônico⁵⁵⁹.

A enfiteuse, por ser uma forma jurídica romana, só se difundiu na Europa através da Igreja. Foi ela quem utilizou acima de tudo essa instituição. Os particulares a desconheciam em grande parte. Foi assim ao menos na Itália e na França. Neste país ela foi utilizada nas propriedades eclesiásticas até um decreto de Luis o piedoso a abolir porque violaria o princípio de inalienabilidade dos bens da Igreja estipulado pelo concílio de Agde (506). Todavia, com o renascimento do direito romano no século XII reaparece nos textos religiosos a palavra *emphyteusis*, embora se deva ter cuidado com o vocabulário, visto que era sinônimo de toda locação perpétua. A enfiteuse é largamente utilizada pela Igreja a partir do século XIII, ao menos na França. Ela assegurou a propriedade transmitida em contrato e, assim, pôde garantir o princípio de inalienabilidade⁵⁶⁰.

Com relação a Portugal, a enfiteuse era chamada também de empraçamento, concessão *ad forum*, aforamento, prazo ou foro. Seu surgimento ocorreu a partir do século XIII alicerçado pelo renascimento do direito romano-canônico⁵⁶¹. Mas:

[...] o direito comum veio encontrar perfeitamente definidos os eixos do instituto: o grande alcance da influência romanística e canonística consistiu, sobretudo, em transformar em científica uma compreensão até essa altura orientada por um sentimento jurídico-empírico⁵⁶².

Assim, já existiam institutos semelhantes à enfiteuse na península. A doutrina romana definiu juridicamente uma prática anterior. Contudo, o vocabulário empregado era sempre aqueles citados acima. A palavra *enfiteuse* aparece pela primeira vez no artigo XXIII de 1268, dirigido contra D. Afonso

⁵⁵⁶ *Ibid*, col. 333 (C. IV, 66, 1).

⁵⁵⁷ *Ibid*, col. 333 (D. II, 8, 15, § 1).

⁵⁵⁸ N (Justiniano). CXVI, 8; C. I, 2, 14. Local indicado por Graciano.

⁵⁵⁹ c. 2, C. X, q. 2. Naz indica o cânone e a questão que não correspondem (*Ibid*, col. 333).

⁵⁶⁰ NAZ, Raoul. *Emphytéose*, v. 5, col. 333-334.

⁵⁶¹ COSTA, Mário J. de Almeida. *Enfiteuse*. In: SERRÃO, Joel (org.). *Dicionário de História de Portugal*, v. 2, 1984, p. 380.

⁵⁶² *Ibid*, p. 380.

III⁵⁶³. Todavia, afirma Almeida Costa que foi utilizada apenas eruditamente, ficando circunscrita ao meio letrado. Vimos como nesse artigo de 1268 - já citado duas vezes por nós⁵⁶⁴ - as palavras *enfiteuse* e *feudo* são vertidas para o português pelos acordantes de 1289 como (terras) *reguengas* e *foreiras*⁵⁶⁵. Além do mais, em uma versão em latim do acordo de 1289, no artigo que corresponde àquele de 1268, também aparece como *enphiteoticas* e *Feudales*⁵⁶⁶. Isso nos leva a uma dúvida que já foi esclarecida com relação à correspondência feudos - reguengos⁵⁶⁷. Seria exata a equivalência de terras foreiras com enfiteuse de terras reais? Se apenas no vocabulário isso se confirmava com respeito a feudos - reguengos, seria possível que também assim ocorresse em relação à enfiteuse e terras foreiras. Assim, a enfiteuse aplicada sobre a propriedade régia, não existiria ainda nem no século XIII. Se ela existia realmente nessa época, porque é que não foi traduzido *emphyteuticas* por enfiteuticas em 1289? Deve ser devido à diferença de nomenclatura, como alerta Almeida Costa, que fala da equivalência entre enfiteuse e terras submetidas a algum tipo de foro, o que é o caso das terras foreiras. Isso porque a palavra em português, *enfiteuse*, (corrompida como *enfatiota*) aparece somente no reinado de D. João I, em data bem posterior ao seu surgimento em Portugal⁵⁶⁸. Antes se utilizava dos nomes vistos acima. Lembremos ainda que quando estudamos as relações entre reguengos, terras foreiras e feudos, vimos como os historiadores alertam sobre a assimilação que ocorreu na época de D. Dinis entre os primeiros e os segundos. Se essa assimilação ocorre, então prestadores feudatários e enfiteutas acabam se tornando equivalentes também.

Todavia, quanto à equivalência jurídica entre reguengos e terras foreiras, é indicado como certo apenas para o ano de 1311, quando D. Dinis legisla indistintamente para ambos os tipos de instituições⁵⁶⁹. Além do mais, as terras

⁵⁶³ *Ibid*, p. 380; HERCULANO, Alexandre. *Op. cit.*, t. III, p. 104.

⁵⁶⁴ Itens “A Citação Judicial de Clérigos nas Terras Reguengas, Fiscais ou Feudatárias” e “As Leis de Desamortização”.

⁵⁶⁵ OA, II, II, art. II.

⁵⁶⁶ LLP, p. 388.

⁵⁶⁷ Em “A Citação Judicial de Clérigos nas Terras Reguengas, Fiscais ou Feudatárias”.

⁵⁶⁸ COSTA, Mário J. de Almeida. *Enfiteuse*, p. 380 (OA, II, XXIX, § 16). Mesmo assim, nessa época ainda a enfiteuse é relacionada às terras da Igreja, como se percebe nesse item da lei afonsina.

⁵⁶⁹ MATTOSO, José. *Identificação de um País*, v. II, p. 70.

foreiras não eram a princípio hereditárias como os reguengos, mas seus detentores tinham uma posse precária⁵⁷⁰.

Entretanto, nosso estudo é sobre as propriedades enfitêuticas da Igreja e não dos laicos ou da Coroa, porque precisamos verificar as infrações cometidas na jurisdição sobre terras enfitêuticas pertencentes aos institutos religiosos. Não há dúvidas sobre a utilização desse dispositivo pela Igreja, nem da utilização do vocabulário correspondente, porque, como afirmou Naz, ela o utilizava largamente no século XIII e com essa terminologia jurídica romana⁵⁷¹. E, também temos um exemplo do início do século XIV em Portugal, na *Summa* de D. Egas, em que este fala dos direitos que ela tinha com respeito aos seus enfiteutas e feudatários:

Item habent priuilegium ut si earum feudatarius uel emphiteota cessauerit in solutione canonis per biennium, possessionem amittat nisi celeri satisfactione emendet, que celeritas relinquitur arbitrio iudicis, quod non est in priuato ubi triennium requiritur, ut extra de locato et conducto Potuit⁵⁷².

Há muitas comparações e conclusões que podemos tirar desse trecho. Em primeiro lugar, a utilização do instituto da enfiteuse pela Igreja em Portugal na época da escrita da *Summa*. E não era por falta de vocabulário que D. Egas escreveu a palavra *emphiteota*. Esta era utilizada com certeza na vida econômica dos templos. Na passagem percebemos um privilégio concedido à Igreja pelo direito justianeus, com relação ao prazo que era dado ao usufrutuário. Este possuía um tempo menor em que poderia ficar inadimplente com relação ao pagamento do cânon, o valor devido pelo usufruto da propriedade. Para as propriedades eclesiásticas o prazo era de apenas dois anos, enquanto que para as terras seculares era permitido um prazo de até três anos⁵⁷³. As leis romanas abaixo falam desse privilégio da Igreja:

Si vero quis aut locator aut emphyteuta alicuius rei competentis aut sanctissimae maiori ecclesiae, aut alteri venerabili domui in quolibet loco nostrae reipublicae constitutae aut deteriore

⁵⁷⁰ HESPANHA, António Manuel. *Op. cit.*, p. 135-136.

⁵⁷¹ NAZ, Raoul. *Emphytéose*, v. 5, col. 333-334.

⁵⁷² *Summa de Libert. Eccl.* p. 276. “Também elas têm o privilégio que se o feudatário ou o enfiteuta delas tenha cessado no pagamento do cânon por dois anos, que perca a possessão a não ser que corrija com reparação rápida, e a rapidez é deixada ao arbítrio do juiz, que não é no privado onde por três anos é requerido, como *extra de locato et conducto Potuit*.”

⁵⁷³ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. III, p. 642 (C. IV, 63, 5), com relação às enfiteuses seculares.

*faciat rem, quam quidem aut accepit, aut post haec acceperit, aut per biennium non intulerit, quod ab eo promissum est emphyteuticum, aut locationis canonem, damus licentiam venerabili domui, ex qua locatio aut emphyteusis facta est, et quae debentur solo pro praecedente tempore, et antiquum statum locatae sive emphyteuticae rei exigi, et eiici de emphyteusi sive de locatione, non valentem de emponematis actionem aliquam contra venerabilis domos movere*⁵⁷⁴.

*Qui rem huiusmodi conductam vel in emphyteusin acceptam fecerit deteriore, aut emphyteuticam canonem per biennium non solverit, hac lege repelli potest, ut tamen solvat totius temporis pensionem, et id, in quo rem laesit, resarciat, non repetiturus, si quid impendit nomine meliorationis*⁵⁷⁵.

Passando desses limites o enfiteuta ou arrendatário perdia sua possessão. A indicação do prazo do pagamento do cânon no texto do bispo de Viseu é um indicador de certeza total que ele fazia referência realmente à enfiteuse da mesma forma como aparecia no direito romano (*canonem per biennium*).

É importante percebermos essa igualdade jurídica - demonstrada no texto romano - entre um aluguel comum e as propriedades entregues em enfiteuse (*aut locator aut emphyteuta; conductam vel in emphyteusin*), porque é possível que estivesse implícita em uma queixa que D. João faz em 1309 sobre a jurisdição dos arrendatários. Antes de analisá-la, comparemos melhor os dois mecanismos de aproveitamento econômico da terra. Não eram duas instituições iguais, mas eram regidas pelas mesmas leis. A diferença entre arrendamento e enfiteuse está presente no direito romano, o qual diz que:

Ius emphyteuticarium neque conductionis neque alienationis esse titulis adiiciendum, sed hoc ius tertium sit constitutum, ab utriusque memoratorum contractuum societate seu similitudine

⁵⁷⁴ N. (Justiniano) CXVI, 8. *Mas si algún arrendatário ó enfiteuta de alguna cosa perteneciente ya á la santíssima iglesia mayor, ya á otra venerable casa sita en cualquier lugar de nuestra república, deteriorase la cosa que ya ciertamente recibió, ó que después de ahora recibiere, ó no hubiere pagado durante un bienio la pensión enfiteutica, que por él se prometió, ó el cânon de locación, le damos licencia á venerable casa, por la que se hizo la locación ó la enfiteusis, para que exija lo que se debe sólo por el tiempo anterior, y el antiguo estado de la cosa arrendado ó dada en enfiteusis, y para que lo eche de la enfiteusis ó del arrendamiento, sin que pueda promover contra las venerables casas acción alguna por las mejoras.*

⁵⁷⁵ C. I, 2, 14. *El que hubiere deteriorado una cosa de esta naturaleza tomada en arrendamiento ó recibida en enfiteusis ó durante un bienio no hubiere pagado el cânon enfiteutico, puede ser repellido por esta ley, pero de modo que pague la pensión de todo el tiempo, y resarza aquello en que deterioró la cosa, no debiendo repetirlo, si algo gastó á título de mejora.*

separatum, conceptionem definitionemque habere propriam
[...]⁵⁷⁶.

Rosa Marreiros⁵⁷⁷ distingue bem o arrendamento e a enfiteuse. Os arrendamentos eram de curta duração, de período inferior a dez anos e com o pagamento de uma renda que era fixa, em gêneros e/ou numerários. Já os contratos enfiteuticos eram de longa duração, em vidas ou perpétuos, devendo pagar seus inquilinos uma quota parte dos frutos, além de outras prestações. Apesar da diferença que existia entre os dois tipos de exploração da propriedade, defendemos que eles, ainda assim, não eram regidos por uma legislação distinta. Isso fica claro nas citações do direito romano que tratam da obrigação do pagamento do cânon, que vimos acima, e também, de certa forma, no que declarou D. Egas. Este acrescenta os feudatários na subordinação ao direito enfiteutico. E, sabemos como o bispo de Viseu – e qualquer pessoa da época – tinham uma idéia mais abrangente da palavra *feudum* e seu derivado *feudatarius* do que ela era na prática. Ainda que não saibamos se os arrendatários estavam incluídos nessa definição, o fato é que a lei enfiteutica acaba englobando tanto enfiteutas quanto todos aqueles que devessem algum tributo à Igreja e residissem nela.

Mas o texto da *Summa* precisa ser comparado com o direito canônico e não apenas com o direito romano, embora as leis eclesiásticas sobre a enfiteuse tenham vindo das normas imperiais. O conteúdo da decretal citada por D. Egas não fala nada de feudatários da Igreja, mas apenas obriga os enfiteutas ao pagamento do cânon, com a ameaça de perda das terras se não fosse pago em até dois anos⁵⁷⁸. De fato, não sabemos de que texto retirou o bispo de Viseu a expressão *feudatarius*. Porém, o nome do título onde a decretal citada pelo bispo

⁵⁷⁶ C. IV, 66, 1. *El derecho enfiteutico no se ha de agregar ni á los titulos de la conducción [arrendamento] ni á los de la enajenación, sino que está constituido que este tercer derecho, independiente de asociación ó de semejanza con ambos mencionados contratos, tiene propios concepto y definición [...].*

⁵⁷⁷ MARREIROS, Rosa. *Op. cit.*, p. 168.

⁵⁷⁸ c. 4, X, III, 18. Citaremos essa lei mais adiante. Aparece no cânone 2 do mesmo título uma passagem que indica a diferenciação entre uma locação e um feudo: [...] *quod huiusmodi locatio ad feudum vel alienationem non videatur extendi* (c. 2, X, III, 18. “que, deste modo, a locação para o feudo ou para a alienação não se considere estender”). Aparece aqui um cuidado recomendado pela cúria romana de que as locações não se transformassem em feudos (dificultando o seu retorno ao patrimônio eclesiástico) ou que fossem vendidos.

de Viseu está inserida - *De Locato et Conducto*⁵⁷⁹ - resolve por si a questão da abrangência dos direitos sobre os enfiteutas. Apesar de que, dos quatro cânones constituintes do título, há somente uma lei que trata da enfiteuse e, nela, não há nada sobre arrendamentos, dá a entender que, ao menos o vocabulário relativo às locações, aluguéis ou arrendamentos compreendia a enfiteuse. A linguagem canônica abrangia, então, a enfiteuse como uma forma de aluguel. O bispo de Lisboa, portanto, no artigo que logo citaremos, poderia estar se queixando de todas as formas de arrendamento, incluindo em sua linguagem a enfiteuse, ainda que, a rigor, fossem duas instituições apenas semelhantes, como afirma Rosa Marreiros.

Todavia, a certeza total da aplicação das leis que tratam da enfiteuse sobre os arrendamentos vem de outra compilação canônica não citada por D. Egas. No *Decreto de Graciano* estão incluídas as leis romanas sobre a enfiteuse, uma delas retirada quase *ipsis litteris* do *Código de Justiniano*, sendo a segunda norma imperial que trata do assunto vista por nós logo acima. Diz o *Decreto de Graciano*:

*Qui rem huiusmodi conductam uel in emphiteosim acceptam fecerit deteriore, aut canonem per biennium non soluerit, repelli potest, ut tamen soluat totius temporis pensionem, et id, in quo rem lesit, resarciat non repetiturus si quid impendit nomine meliorationis*⁵⁸⁰.

Citemos novamente a lei do *Código de Justiniano* do qual foi copiada a citação:

*Qui rem huiusmodi conductam uel in emphyteusim acceptam fecerit deteriore, aut emphyteuticam canonem per biennium non soluerit, hac lege repelli potest, ut tamen soluat totius temporis pensionem, et id, in quo rem laesit, resarciat, non repetiturus, si quid impendit nomine meliorationis*⁵⁸¹.

⁵⁷⁹ X, III, “Sobre a Locação/Aluguel/Arrendamento e o Aluguel/Arrendamento/Locação”.

⁵⁸⁰ c. 2, C. X, q. 2, § 7. “Quem houver deteriorado uma propriedade deste modo aceita em arrendamento ou em enfiteuse, ou não tiver pagado o cânon por dois anos, pode ser repellido, ainda que/ todavia pague a pensão de todo o tempo, e repare [“resarça” no pres. subj.; flexão inexistente no português] a aquela coisa que deteriorou, não deve retomar, se algo gastou em nome de melhoramentos”.

⁵⁸¹ C. I, 2, 14, v. 4, t. 1, parte 2, p. 36. *El que hubiere deteriorado una cosa de esta naturaleza tomada en arrendamiento ó recibida en enfitéusis ó durante un bienio no hubiere pagado el cânon enfitéutico, puede ser repellido por esta ley, pero de modo que pague la pensión de todo*

Como vemos, não há nenhuma diferença de atribuições legais entre o direito romano e o canônico. E, novamente - agora no direito eclesiástico (*Decreto de Graciano*) - aparece a imposição de uma lei sobre os enfiteutas que abrangia também os arrendatários de terras da Igreja, porque ali diz *conductam uel in emphyteosim*, ou seja, “em arrendamento ou em enfiteuse”. Assim, diz o *Decreto de Graciano* que a lei sobre o pagamento do cânon era aplicada indistintamente sobre arrendatários e enfiteutas.

Embora o texto acima possa nos levar a um entendimento que, mesmo tratando tanto de arrendatários quanto de enfiteutas (quanto à deterioração da terra), a obrigação do cânone é imposta apenas sobre o enfiteuta (já que só conhecemos o cânon enfiteutico) – distinguindo a legislação aplicada para um e para outro –, o primeiro decreto imperial (*Novelas* do imperador Leão), transcrito acima, nos fornece certeza contrária. Lembremos que nessa primeira lei romana citada por nós aparecem os dizeres:

*Si vero quis aut locator aut emphyteuta [...] per biennium non intulerit, quod ab eo promissum est emphyteuticum, aut locationis canonem, damus licentiam venerabili domui, ex qua locatio aut emphyteusis facta est [...] eiici de emphyteusi sive de locatione [...]*⁵⁸².

Logo, se os enfiteutas estavam obrigados ao cânon enfiteutico, os arrendatários estavam compelidos ao cânon de locação. E ambos poderiam perder o usufruto da propriedade se não quitassem suas prestações em até dois anos⁵⁸³. Mudava-se a nomenclatura e o tipo de instituição, mas a regra era a mesma.

Portanto, valiam as regras de controle da jurisdição *religiosa* da lei da enfiteuse tanto para locatários quanto para enfiteutas da Igreja. Tanto as normas do direito romano e do direito canônico de Graciano quanto o vocabulário atestam a referida asserção. Isso é válido apenas em termos de regras aplicadas às duas instituições, uma vez que as duas instituições são claramente diferenciadas pelo

el tiempo, y resarza aquello en que deterioró la cosa, no debiendo repetirlo, si algo gastó á título de mejora.

⁵⁸² N. (Justiniano) CXVI, 8. *Mas si algún arrendatário ó enfiteuta [...] no hubiere pagado durante un bienio la pensión enfiteutica, que por él se prometió, ó el cânon de locación, le damos licencia á venerable casa, por la que se hizo la locación ó la enfiteusis [...] que lo eche de la enfiteusis ó del arrendamiento [...]*.

⁵⁸³ A obrigação de que os arrendatários também solvessem seu pagamento em até dois anos está presente em uma decretal do Papa Gregório IX que trata apenas dos locatários comuns (c. 3, X, III, 18).

direito romano, o qual, nesse caso, com certeza deveria ser seguido pelo direito canônico.

Tendo em vista isso, analisemos a única queixa registrada nas concordatas com D. Dinis sobre os arrendamentos de terras eclesiásticas:

Diz que se algũas possissoões da Igreja arrendam, ou alugam a alguũ Leigo por certa renda, e aquella renda lhe nom da o Leigo, que elle deve seer seu Juiz, ou seus Vigarios, e conhecer desse feito.

A Este artigo responde ElRey, e diz que em quanto o rendeiro estiver na possissom daquello, que arrendou da Igreja, e o Clerigo o quer demandar pola renda, que o demande pelo Juiz da Igreja; mais se o ja leixou como devia, e fica pola renda, ou parte della, como devedor, deve-o chamar perante o Juiz Leigo, que he Juiz desto⁵⁸⁴.

Tendo em vista o que sabemos de que leis semelhantes eram aplicadas a enfiteutas e arrendatários, a queixa de 1309 levantada pelo bispo D. João, se não abrangia também uma demanda sobre os enfiteutas, colocaria os arrendatários das igrejas sob leis semelhantes àquelas que regiam os primeiros. Contudo, embora com todos esses argumentos que apontem regras iguais para duas instituições diferentes, D. João em sínodo realizado em 1307 legisla de forma distinta para clérigos que alugam e emprazam (concedem em enfiteuse) terras para os laicos:

Item, sub excommunicationis pena statuimus quod nullus rectores monasterii et ecclesiarum nostre diocesis arrendet baronibus seu militibus uel aliis laicis possessiones proprias seu regalengas seu alias quascumque ad ipsos laicos spectantes cum tales arrendationes iura prohibeant manifeste et in ecclesiarum et monasteriorum redundant non modicam lesionem [...]⁵⁸⁵.

Item, statuimus quod nullus prior, rector seu uicarius monasterii et ecclesiarum nostre diocesis faciat pactum seu emplazamentum uel emphiteoticum uel quodcumque alium

⁵⁸⁴ OA, II, IV, art. XXI.

⁵⁸⁵ *Synodicum Hispanum*, p. 309, lei 11. “Também estatuímos sob pena de excomunhão, que nenhum reitor de mosteiro e igrejas de nossa diocese arrende aos barões ou a cavaleiros ou a outros laicos as próprias possessões ou reguengas [do rei] ou outras que de qualquer modo que para esses laicos diga respeito, visto que as leis proibem manifestamente e nas igrejas e mosteiros resultam não poucos prejuízos”.

*contractum celebret de bonis immobilibus monasterii et ecclesiarum sine licentia et mandato nostro speciali [...]*⁵⁸⁶.

São necessárias duas leis sinodais para duas instituições que o direito canônico e romano legisla e protege de forma igual. Não somente nesse caso, como em outra constituição, referente à regulação dos testamentos laicos, é que D. João vai agir de forma diferente do que o direito canônico propunha⁵⁸⁷. Esses costumes são próprios, de bispado para bispado. Mas, interessa-nos descobrir as intenções do bispo de Lisboa ao decretar tais normas.

Começemos pela primeira. Como sabemos, dois anos depois dessa lei, no artigo XXI da concordata de 1309, ele vai questionar da jurisdição sobre os laicos que tinham estado sob controle do bispo por meio dos arrendamentos e que saíram sem quitar suas obrigações. Há que se notar o uso da palavra *regalengo*, o patrimônio real. Essas terras colocavam os clérigos sob jurisdição real e sobre isso já analisamos em outra ocasião. Mas, ele não poderia ir contra esse direito eclesiástico, então o bispo proíbe que se aluguem essas propriedades aos laicos porque se esses não quitarem com suas obrigações teria que ser necessário recorrer aos tribunais seculares. As terras próprias da Igreja tinham imunidade judicial. Mas, para evitar dúvidas a respeito é que D. João deve ter impedido que qualquer terra que estivesse nas mãos dos reitores de igrejas e mosteiros fosse alugada e fosse passível de que sua demanda - em caso de litígio com o laico - caísse em tribunal secular. Nem sempre se entendia corretamente quais terras eram realmente propriedades das igrejas ou apenas concessões dos monarcas, porque as doações que a Igreja recebia poderiam ter sido regidas antes por diversos estatutos. Por isso tantas inquirições nos séculos XIII e XIV. E isso fica bem claro em outra queixa de D. João de 1309:

Diz que quer ElRey, que se alguñ Leigo tem algũa possissom de Igreja, ou de Mosteiro, ou de Clerigo, ou d'algũas pessoas Ecclesiasticas, e lhe fazem demanda sobre ella, que responda perante a Justiça secular, e nom perante a Justiça da Igreja,

⁵⁸⁶ *Synodicum Hispanum*, p. 309, lei 13. “Também estatuímos que nenhum prior, reitor ou vigário de mosteiro e igrejas de nossa diocese faça pacto ou emprazamento ou enfiteuse ou que celebre qualquer outro contrato sobre os bens imóveis do monastério e das igrejas sem nossa licença e mandado especial [...]”.

⁵⁸⁷ Conforme seção: “A *Voluntas Pia* ou a Causa dos Testamentos”. D. Dinis envia suas queixas a Roma sobre tal norma, no que é atendido.

*contra os seus artigos tercesimo quinto, e nono dos ditos onze*⁵⁸⁸.

Nesse caso, a queixa é sobre terras pertencentes aos clérigos e não às igrejas, mas sabemos que estes usufruíam dos mesmos benefícios que as propriedades das igrejas e, por isso, nossa comparação é válida. Na resposta dada por D. Dinis, o monarca reconhece o direito de que se algum laico tiver propriedades de igreja ou de clérigo possa demandar seus direitos em tribunal eclesiástico, exceto se for um reguengo ou terra foreira:

A este artigo responde ElRey, e diz que nom costrangeo, nem costrangerá, senom como he contheudo no tercesimo quinto artigo, e no nono dos onze apartados.

No artigo XXXV de 1289 o monarca responde a queixa semelhante e diz que cumprirá as determinações da Igreja, com exceção do caso da terra ser reguenga, devendo, por isso, ser feita *especial avença* entre os prelados e os procuradores do monarca (entre eles o próprio D. João)⁵⁸⁹. Esse acordo separado dentro da própria concordata constitui, como sabemos, os onze artigos. A resposta completa do monarca presente no artigo IX dos Onze já estudamos. Ele reivindicava um costume de os antigos reis sempre colocaram sob sua jurisdição os clérigos que tivessem terras de seu senhorio. Ao buscarmos evidências no direito canônico concluímos que eram as próprias leis eclesiásticas que permitiam que o clero ficasse sob jurisdição do juízo dos senhores, no caso o monarca.

Assim, em 1307 o bispo D. João já proibia que se alugasse a laicos as propriedades das igrejas e mosteiros e aquelas que eram concessões régias, para evitar que as igrejas viessem a ter que demandar diante da justiça régia. E isso ocorria por dois motivos: pela indefinição quanto às terras serem reguengas ou eclesiásticas, visto que muitas vezes recebiam em doações terras do patrimônio régio e não se identificava; e porque D. João não acreditava que o rei fosse respeitar o privilégio do foro dos clérigos que quisessem demandar os arrendatários. Há que se notar também que embora o estatuto do bispo proíba o arrendamento a qualquer laico, parece frisar mais o caso dos locatários serem

⁵⁸⁸ OA, II, IV, art. XV.

⁵⁸⁹ OA, II, I, art. XXXV. Ver o item : “A Citação dos Clérigos em Terras Fiscais, Feudatárias ou Reguengas”.

membros da nobreza (*baronibus seu militibus*). Contra esses também o juízo do bispo deveria encontrar dificuldades. Em 1309 ao reclamar de que existem casos de clérigos tendo que responder na justiça secular o monarca distingue bem a questão: somente se o clérigo for reguengueiro é que sua demanda deve ser tratada nesses tribunais seculares. Interessante é que no artigo de 1309 em que o bispo reclama que os arrendatários das terras da Igreja respondam perante o prelado, o monarca não faz referência aos reguengos em sua resposta, conforme veremos abaixo. Mas, mesmo assim ele retira os pleitos sobre os arrendatários da ação jurisdicional de D. João, quando esses já tiverem saído das terras da Igreja. Concluimos, portanto, que D. João já deveria saber a resposta do rei quando ele fez essa última demanda, por isso é que ele já havia proibido em 1307 que os reitores das igrejas e mosteiros alugassem suas propriedades. E sua demanda teve que ser feita mesmo assim, porque os reitores continuaram a desobedecer, alugando as terras eclesiásticas, sem contar as que já deveriam estar alugadas há muito tempo.

Na segunda lei de D. João ele permite as enfiteuses, mas somente com sua prévia licença. Por que ele aplicou regras distintas para os dois casos? Talvez por causa da necessidade de a Igreja contar com a enfiteuse para que fossem melhor aproveitadas. Além do mais, os encargos devidos pelo enfiteuta não eram tão rigidamente cobrados como eram da locação. E acima de tudo, não originavam queixas das igrejas. E isso é demonstrado pela ausência de queixas quanto à enfiteuse por D. João. Concluimos de forma geral, então, que D. João não pleiteava quanto à usurpação de jurisdição das terras enfiteuticas por D. Dinis, ainda que pudesse parecer estar latente. Não estavam as enfiteuses implícitas na queixa do bispo de Lisboa porque ele as diferenciava bem em suas constituições sinodais, embora o direito canônico protegesse e fixasse por regras semelhantes a ambas as instituições. Porém, se não há como demonstrar que esse prelado incluía os enfiteutas em sua demanda, podemos afirmar com alguma certeza com relação ao bispo de Viseu (1311) que este mencionava também os arrendatários em sua *Summa* - absorvida na palavra *emphiteota* ou até mesmo como tradução do termo *feudatarius*. Essa obra que parece ser um rol dos direitos descumpridos em sua época. A questão central que deve ser discutida nessa secção é sobre qual jurisdição esses arrendatários ou enfiteutas estavam submetidos e se isso levava a um descumprimento dos mandamentos canônicos.

Sendo assim, continuemos a analisar a resposta de D. Dinis. A declaração dada pelo monarca ao artigo XXI de 1309 estava de acordo com o direito comum? Lembremos o que ele declarou:

*A Este artigo responde ElRey, e diz que em quanto o rendeiro estiver na possissom daquello, que arrendou da Igreja, e o Clerigo o quer demandar pola renda, que o demande pelo Juiz da Igreja; mais se o ja leixou como devia, e fica pola renda, ou parte della, como devedor, deve-o chamar perante o Juiz Leigo, que he Juiz desto*⁵⁹⁰.

O monarca diz que todos aqueles que saem das terras eclesiásticas deixam de estar sob jurisdição prelatícia. Ou, em outras palavras, ele estabelece o poder do Estado como o único competente de tratar de questões que digam respeito às propriedades da Igreja e a usurpação de seus bens pelos laicos. Era isso o que previa o direito canônico? Primeiramente retenhamos o dado que se uma igreja é prejudicada ela é a demandadora e o usurpador é o réu. E existiam dois tipos de normas que tratavam diretamente do assunto, uma no *Decreto de Graciano* e outra nas *Decretais de Gregório IX*. No primeiro tipo delas ela estabelecia como válido o princípio do *Código de Justiniano, Actor sequitur forum rei* (“o ator deve seguir o foro do réu”). E, no outro, esse princípio era limitado. Citemos primeiro a fonte que estabeleceu o princípio, o *Código de Justiniano*:

*Actor rei forum, sive in rei sive in personam sit actio, sequitur. Sed et in locis, in quibus res, propter quas contenditur, constituat sunt, iubemus in rem actionem adversus possidentem moveri*⁵⁹¹.

Essa regra vinha contra o foro eclesiástico, uma vez que todo clérigo que pretendesse citar judicialmente algum laico deveria fazê-lo nos tribunais públicos. Contudo, após a Reforma Gregoriana, percebemos que esse princípio foi alterado. Vejamos as normas que tratam a respeito, incluindo uma anterior ao período teocrático:

⁵⁹⁰ OA, II, IV, art. XXI.

⁵⁹¹ C., 3, 19, 3. *El actor sigue el fuero del reo, ora sea real la acción, ora sea personal. Pero mandamos que la acción real se promueva contra el poseedor también en los lugares en que se hallan los bienes porque se litiga.*

*Quem ordinem legibus per omnia conuenientem atque consentaneum demonstrari illa regula manifestat, que precipit actorem forum semper sequi pulsati*⁵⁹².

“Super re ecclesiae vel clerici potest laicus coram ecclesiastico iudice conveniri; sed si probabiliter negat, rem esse ecclesiae vel clerici, ad iurisdictionem ecclesiasticam declinandam, convenitur coram suo iudice”.

*Si vero presbyter, vel clericus alius aliquem laicum de rebus suis vel ecclesiae impetierit, et laicus res ipsas non esse ecclesiae vel presbyteri aut clerici, qui eum exinde impetit, sed suas proprias asseverat, laicus ipse debet de rigore iuris super hoc ad forensem iudicem trahi, quum actor semper forum rei sequi debeat, licet in plerisque partibus aliter de consuetudine habeatur*⁵⁹³.

*“Malefactores ecclesiarum in utroque foro conveniri possunt”. Quum sit generale, ut actor forum rei sequatur, †conueniens est, ut apud iudices saeculares raptos prius conveniantur. Sed si iustitiam exhibere contempserint, aut iudices ex quaecunq; causa fuerint negligentes, quia iudicandi sunt sacrilegi ab ecclesia, de crimine illo censuram poteris in eos ecclesiasticam exercere. Verum quoniam saeculares iudices in exhibenda iustitia personis ecclesiasticis saepe in iudicio sunt remissi, iam per consuetudinem in favorem ecclesiae est introductum, ut malefactores suos, qui sacrilegi sunt censendi, venerabilium locorum rectores possint sub quo maluerint iudice convenire*⁵⁹⁴.

Ecclesiarum quoque favore noscitur introductum, ut malefactores suos venerabilium locorum rectores possint sub quo maluerunt iudice convenire. [...] quum regulariter actor

⁵⁹² c. 16, C. 11, q. 1. “Aquela regra manifesta que a ordem da lei por todos é conveniente e aceitável demonstrar, e principia: “o ator sempre segue o foro ao qual é impelido”.

⁵⁹³ c. 5, X, II, 2. “Sobre a propriedade da igreja ou do clérigo o laico pode ser citado na presença do juiz eclesiástico, mas se com provas ele nega, ser a propriedade da igreja ou do clérigo, ele deve ser afastado da jurisdição eclesiástica; é citado diante de seu próprio juiz. Se, verdadeiramente o sacerdote, ou outro clérigo tenha acusado algum laico sobre suas próprias propriedades ou da Igreja, e não serem laicas as ditas propriedades da igreja, do sacerdote ou do clérigo, como por isso acusa aquele, mas prova serem suas propriedades, o mesmo laico deve de acordo com o rigor do direito sobre isso para o juiz público ser trazido, visto que o ator sempre deve seguir o foro do réu, ainda que, por outro lado, em quase todas as regiões seja considerado de acordo com o costume.”

⁵⁹⁴ c. 8, X, II, 2. “Os malfeitores das igrejas podem ser citados em ambos os tribunais. Como é universal que o ator siga o foro do réu, é aceitável, que os ladrões [de propriedades eclesiásticas] primeiramente sejam citados diante dos juizes seculares, mas se eles tiverem desprezados exhibir justiça, ou os juizes tiverem sido negligentes em qualquer causa, porque os sacrilégios terão que ser julgados pela Igreja, poderás ali naqueles exercer o julgamento eclesiástico com relação ao crime. Verdadeiramente porque os juizes seculares são apresentados em justiça das pessoas eclesiásticas, muitas vezes são enviadas para o tribunal; foi introduzido imediatamente por costume em favor da Igreja, que seus malfeitores, que são julgados sacrílegos, os reitores dos veneráveis locais possam demanda-los sob qual juiz tenham preferido”.

*forum rei sequi debeat, relinqueremus quaestionem huiusmodi iudicio saeculari*⁵⁹⁵.

O texto compilado por Graciano ainda preservava o princípio do direito romano. Porém, nas decretais reunidas por Gregório IX, esse princípio aparece modificado por um costume que se introduziu no entanto. E, nelas percebemos bem claramente que outrora os casos de prejuízo aos bens da Igreja eram tratados somente pelos tribunais públicos, uma vez que sendo as igrejas demandadoras e os ladrões os demandados, teria que valer o princípio romano, ainda muito forte na época da alta idade média, de que o ator deveria mover sua ação no foro do réu. S. J. P. Torquebiau⁵⁹⁶, ao citar a segunda lei, afirma que foi o costume que determinou que Alexandre III (1159-1181) reservasse ao foro eclesiástico os casos judiciais em que um clérigo acusa um laico a respeito de propriedades pessoais ou da Igreja. Regra que foi mantida e melhor definida por seu sucessor Lúcio III (1181-1185), autor da terceira norma, tratando de fazer com que as causas judiciais negligenciadas pelos tribunais seculares fossem julgadas pelos juizes eclesiásticos. Gregório IX (1227-1241), por sua vez, reproduziu parte da decretal de Lúcio III.

O mesmo autor, todavia, mais adiante no mesmo estudo, afirma contrariamente que as duas primeiras leis acima são também exemplos de que se o clérigo demandar um laico - com a exceção de matéria espiritual e conexa - devia fazer sempre diante dos juizes seculares:

*Mais si le clerc est demandeur il doit, en vertu du principe: "Actor sequitur forum rei", traduire le défendeur laïque (sauf en matière spirituelle et connexe) devant le tribunal propre de ce défendeur, le tribunal public (c. 16, C. 11, q. 1; c. 5, X, II, 2). En somme le privilège du for interdit au clerc de comparaître à titre de défendeur, et sans autorisation légitime, devant le juge laïque; il ne lui interdit nullement d'y comparaître à titre de demandeur, et moins encore à titre de témoin*⁵⁹⁷.

⁵⁹⁵ c. 16, X, II, 2. "Também em favor das igrejas é conhecido que se introduziu [o costume], que os reitores dos veneráveis locais possam demandar seus malfeitores sob qual juiz preferiram. [...] como regularmente o ator deva seguir o foro do réu, se nós deixássemos a questão desse modo ao juízo secular".

⁵⁹⁶ TORQUEBIAU, S. J. P. *Compétence*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*, 1942, v. III, col. 1195.

⁵⁹⁷ *Ibid*, col. 1206.

Com relação à lei inserida no *Decreto de Graciano*, verdadeiramente que os clérigos obedeciam ainda ao princípio romano. Contudo, na época de Alexandre III a Igreja já estabeleceu uma liberdade quanto à escolha do tribunal por parte do demandador eclesiástico com base em um costume favorável ao clero que havia se estabelecido então em diversas regiões da Cristandade. Não sabemos se o direito sobre as propriedades eclesiásticas era considerado conexo ao espiritual, mas o direito de padroado, que tratava também de propriedades eclesiásticas, tinha esse privilégio⁵⁹⁸, o que leva a supor em certa equivalência. Na época de nosso estudo, D. Egas cita, à respeito da competência legal de causas que tratam de usurpadores das propriedades eclesiásticas, a decretal de Lúcio III transcrita por nós acima (*Quum sit generale*):

*Item malefactores clericorum et inuasores seu raptores rerum ecclesiasticarum, qui sacrilegi censendi sunt, possunt tam sub seculari quam sub ecclesiastico iudice conuenire, ut legitur extra de foro compet. Cum sit generale*⁵⁹⁹.

Item cum agitur contra raptores rerum ecclesiasticarum, “extra de foro compet. Cum sit generale”.

Item per negligentiam iudicis secularis deuoluitur iurisdictio ad iudicem ecclesiasticum, “extra de foro compet. Ex transmissa et c. Ex tenore, xxiii. q. v. Iustitiam clericum”⁶⁰⁰.

Esse tema das usurpações do patrimônio da Igreja é um dos mais freqüentes na *Summa*. Através dela podemos entender melhor as normas canônicas. Ela não diz que as questões sobre bens usurpados da Igreja deverão ser resolvidas pelos bispos, afirma apenas que estes somente tratarão das causas se houver negligência do poder secular. Por serem também consideradas sacrilégios, as usurpações de propriedades eclesiásticas poderiam ser tratadas pelos dois tribunais. É o que diz, da mesma forma, a referida decretal de Lúcio III. As repetidas negligências do poder secular fizeram com que se estabelecesse um

⁵⁹⁸ c. 3, X, II, 1.

⁵⁹⁹ *Summa de Eccl. Libert.*, p. 266. “Também os malfeitores dos clérigos e invasores ou raptores das propriedades eclesiásticas, os quais devem ser julgados sacrilégos, podem ser acusados tanto sob juiz secular quanto eclesiástico, como é lido *extra de foro compet. Cum sit generale*”.

⁶⁰⁰ *Summa de Libert. Eccl.*, p. 278-279. “Também quando é tratado contra os ladrões das propriedades dos eclesiásticos, *extra de foro compet. Cum sit generale*. Também por negligência do juiz dos seculares é devolvida a jurisdição para o juízo eclesiástico, *extra de foro compet. Ex transmissa* e c. *Ex tenore, xxiii. q. v. Iustitiam clericum*.”

costume que possibilitava ao clérigo escolher qual foro lhe conviesse. A idéia de que era apenas um costume que poderia ou não ser seguido em detrimento de um princípio universal (*actor sequitur forum rei*) poderia nos levar a pensar de que se tratasse de uma lei inferior. Mas, assim como os costumes poderiam se tornar leis e restringir o foro eclesiástico no direito canônico, ele poderia também favorecer as liberdades do clero através de sua promoção à regra escrita, incluindo-os nas *Decretais de Gregório IX*. Tinham o mesmo valor jurídico das normas outorgadas pelos papas. É o que conclui René Wehrlé, em sua obra *De la Coutume dans le Droit Canonique: Les textes cités pourraient être multipliés; mais les exemples apportés suffisent à prouver que la coutume a, dans les Décretales de Gregório IX, même valeur juridique que la loi*⁶⁰¹.

Gama Barros, ao estudar a evolução do privilégio do foro em Portugal observa que desde as leis de D. Afonso II, feitas nas cortes de 1211, se respeitava a competência dos tribunais eclesiásticos em julgar acerca dos bens da Igreja, mas se excetuava os casos de propriedades do clero. Para a época de D. Dinis afirma que:

Mas a jurisprudencia, seguida pelo poder civil para com os ecclesiasticos relativamente ao privilégio do foro, tornou-se, é certo, desde D. Diniz mais constantemente respeitadora das imunidades estabelecidas pelo direito canonico, a cujas determinações se amoldou de melhor vontade.

No *Livro das Leis e Posturas* [...] Ahi vemos que se um clérigo era o auctor e um leigo o reu, este só por meio da reconvenção podia trazer a demanda ao foro secular, e não encontrâmos a distincção, que fazia a lei de Affonso II para determinar a competencia, entre bens da Igreja e bens particulares do clérigo⁶⁰².

É importante complementarmos com as informações de Fortunato de Almeida, ainda que tiradas em grande parte da obra de Gama Barros:

Numa das leis de 1211 [...] Se o clérigo fosse demandado por coisa pertencente à Igreja, respondia perante o bispo ou perante outra pessoa ecclesiastica. Se o objecto da cousa fosse propriedade do clero e não da Igreja, respondia perante o juiz secular. [...].

⁶⁰¹ WEHRLÉ, René. *Op. cit.*, p. 109.

⁶⁰² BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 305-306.

D. Dinis tratou de cortar todos os abusos que do fôro eclesiástico se faziam, respeitando-o unicamente nos casos em que o direito canônico expressamente o reconhecia. [...] As providências adoptadas por D. Dinis para extinguir os abusos em matéria de privilégios eclesiásticos estavam de accordo com as ideias do pontífice⁶⁰³.

Assim se explica porque D. Dinis diferenciou bem entre os locatários que residiam nas terras da Igreja e aqueles que saíam delas. Enquanto estavam nas possessões das igrejas e mosteiros deveriam responder ao bispo, mas depois deveriam ser citados nos tribunais públicos. E sobre isso o próprio direito canônico reconhecia e, da mesma forma, D. Egas, ainda que este pareça não acreditar na correta aplicação da lei por D. Dinis, conforme demonstraremos adiante.

Como vimos no estudo das decretais acima, a Igreja transformou o costume alterando o princípio “*Actor forum rei sequitur*” a seu favor em lei. E isso evidenciaria mais uma infração ao direito canônico por D. Dinis, visto que ele coloca sob sua jurisdição os locatários que saem das propriedades eclesiásticas com obrigações judiciais e econômicas a cumprir. Porém, como vimos, as decretais condicionam a utilização desse dispositivo consuetudinário à negligência do poder civil. Também foi observado que D. Egas e as decretais afirmavam ser possível que qualquer um dos tribunais pudesse resolver as questões de usurpações das propriedades eclesiásticas, ainda que pareça colocar a questão da escolha ao clérigo demandante. Logo, não havendo qualquer referência do bispo de Lisboa em sua queixa quanto à essa negligência em aplicar corretamente a justiça por parte das autoridades constituídas pelo monarca, não há porque considerarmos a resposta dada por D. Dinis como uma infração ao direito canônico. No momento em que os arrendatários saíam das terras da Igreja deixavam de estar sob jurisdição do prelado competente e passavam à jurisdição do rei. Os bispos não precisavam demandar os arrendatários enquanto residissem nas terras eclesiásticas, porque eram seus juizes e senhores.

E quanto à passagem sobre a enfiteuse referida pelo bispo de Viseu, qual a relação que podemos estabelecer com a queixa sobre os arrendamentos por D. João, além de que ambos eram regidas por legislação semelhante, ainda que isso não valesse no bispado de Lisboa? D. Egas também se preocupou com a

⁶⁰³ ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. II, p. 346-349.

jurisdição sobre essas dívidas do cânon que deveria ser pago. Na única passagem que ele dedica ao tema, como já vimos acima, diz ele que as igrejas têm o direito de retomarem as possessões dos feudatários e enfiteutas que tiverem cessado o pagamento do cânon por dois anos, a menos que:

[...] *celeri satisfactione emendet, que celeritas relinquitur arbitrio iudicis, quod non est in priuato ubi triennium requiritur, ut extra de locato et Potuit*⁶⁰⁴.

A decisão de que o pagamento do cânon seja pago com a rapidez requerida é devida ao juiz, que não deve seguir as leis seculares, porque elas estabelecem três anos como limite do não pagamento da renda. Vejamos a decretal *Potuit* na qual se fundamenta D. Egas:

“Emphyteuta ecclesiae meliorationes suas vendere non potest, nisi servatis his, de quibus hic. Et si contra fecerit, vel canonem per biennium non solverit, nec moram postea celeriter purgaverit, iuste potest expelli”.

*Potuit emphyteuta, ecclesia primitus requisita, eique nunciato quantum sibi ab aliis offertur, si nolle se emere dixerit, vel a denunciationis tempore duorum mensium spatium sit elapsum, meliorationes et ius sibi competens aliis vendere, qui ab emptione huiusmodi minime prohibentur. Emphyteuta quoque secus praesumendo, vel cessando in solutione canonis per biennium, nisi celeri satisfactione postmodum sibi consulere studuisset, iuste potuisset expelli, non obstante, quod ei, ut canonem solveret, non exstitit nunciatum, quum in hoc casu dies statuta pro domino interpellet*⁶⁰⁵.

Vemos que a segunda parte da lei foi retirada de trechos do direito romano já analisados por nós nesse item. Mas não somente a segunda parte como também

⁶⁰⁴ *Summa. de Libert. Eccl.*, p. 276. “[...] corrija com reparação rápida, e a rapidez é deixada ao arbítrio do juiz, que não é no privado onde por três anos é requerido, como *extra de locato et conducto Potuit*.”

⁶⁰⁵ c. 4, X, III, 18. “O enfiteuta da Igreja não pode vender seus próprios melhoramentos, a não ser que observe isto, o qual é. E, se fizer contrariamente, ou não tiver pagado o cânon por dois anos nem o atraso não tiver compensado em seguida, legalmente pode ser expulso. O enfiteuta pode ser requerido primeiramente pela igreja, declarando a ela quanto a si por outros é oferecido [preço]; se ela tiver declarado se recusar a comprar, ou depois da notificação tenha decorrido o espaço de tempo de dois meses, compete a si [enfiteuta] vender para outros os melhoramentos e o direito, sendo proibidos a ela a mínima parte desse modo para a compra. Também o enfiteuta que diferentemente tenha presumido, ou cessado no pagamento do cânon por dois anos, a não ser que logo após tenha se empenhado em cuidar rapidamente da satisfação, legitimamente pode ser expulso, não obstante, se ele pagasse o cânon, não aparecendo ao ser citado, como nesse caso interpele/recorra/apele o dia estabelecido diante do senhor”.

a primeira, que trata da obrigação do enfiteuta avisar às igrejas sobre a venda das melhorias ou do usufruto da terra enfiteutica, oferecendo-lhe prioritariamente as benfeitorias como possível compradora. Vamos citar a fonte para que possamos depois retirarmos elementos importantes em nosso estudo:

[...] *minime licere emphyteutae sine consensu domini meliorationes suas aliis vendere, vel ius emphyteuticum transferre. Sed ne hac occasione accepta domini minime concedant, emphyteutas suos accipere pretia meliorationum, quae invenerint, sed eos deludant, et ex hoc commodum emphyteutae depereat, disponimus, attestationem domino transmitti, et praedicere, quantum pretium ab illo revera accipi potest; et si quidem dominus hoc dare maluerit, et tantam praestare quantitatem, quantam ipsa veritate emphyteuta ab alio accipere potest, ipsum dominum omnimodo haec comparare. Sin autem duorum mensium spatium fuerit emensum, et dominus hoc facere nouerit, licentia emphyteutae detur, ubi voluerit, et sine consensu domini meliorationes suas vendere, his tamen personis, quae non solent in emphyteuticis contractibus, vetari ad huiusmodi venire emtionem [...]*⁶⁰⁶.

A partir do confronto da passagem da *Summa* com as fontes nas quais ela se inspira podemos fazer conclusões que podem nos ajudar a entender as intenções e preocupações do bispo de Viseu. Na *Summa*, D. Egas diz que as decisões sobre o pagamento do cânon deveriam ficar ao encargo do juiz. Não menciona se se trata de um oficial da Igreja ou do poder secular. Em toda a sua obra o bispo de Viseu qualificou sempre os juizes aos quais fazia referência: de eclesiásticos ou de seculares. Somente nessa passagem e em outra que trata do mesmo tema é que ele omitiu a qualificação. Nessa última ele diz que:

⁶⁰⁶ C, IV, 66, 3. [...] *de ninguna manera le sea licito al enfiteuta venderles à otros sin el consentimiento del señor sus propias mejoras, ó transferirles el derecho enfiteutico. Pero para que aprovechándose de esta ocasión los señores no impidan en modo alguno que sus enfiteutas obtengan el precio de las mejoras, que hubieren hallado, sino que los defrauden, y por ello se pierde para el enfiteuta el beneficio, disponemos que se le transmita al señor un atestiguamiento, y se le prevenga cuanto precio se puede en realidad recibir de otro; y que si verdaderamente el señor prefiriere darlo, y entregar tanta cantidad cuanta en verdad puede recibir de otro el enfiteuta, compre de todos modos estas cosas el mismo señor. Mas si hubiere transcurrido el espacio de dos meses, y el señor no hubiere querido hacer esto, désele facultad al enfiteuta, para que cuando quisiere y sin el consentimiento de su señor venda sus mejoras, pero á aquellas personas á quines no se les suele prohibir, tratándose de contratos enfiteuticos, que verifiquen compra de esta naturaleza [...]*.

*Pena vero satisfacionis dabitur iniuriam passo siue sit persona siue res cui est facta iniuria iuxta estimationem iudicis, ut notatur in c. "Sacrilgium"*⁶⁰⁷.

Esse trecho e aquele que trata da enfiteuse dizem respeito às usurpações de bens eclesiásticos, cuja prática é declarada como sacrilégio. E não há referência alguma de juiz nos textos canônicos nos quais se baseiam. Com relação mais especificamente a aquele que trata da enfiteuse, a menção, tanto na decretal *Potuit*, quanto no *Código de Justiniano* é apenas do senhor das terras. Cabia a ele resolver da questão do não pagamento do cânon e expulsar o enfiteuta. À mesma conclusão podemos chegar pela leitura da resposta de D. Dinis ao bispo de Lisboa. O rei impede apenas de serem demandados pelo bispo os devedores que deixaram as terras da Igreja, porque o prelado é o senhor da propriedade.

Todavia, apesar de não qualificar o juiz, sabemos que D. Egas entende que o processo judicial não deveria ser regido pelas leis do foro secular: [...] *celeritas relinquatur arbitrio iudicis, quod non est in priuato ubi triennium requiritur* “[...] (“a rapidez é deixada ao arbítrio do juiz, que não é no privado, onde por três anos é requerido”). O arbítrio judicial não deveria ser feito segundo leis seculares ou, ainda, o processo não deveria ser julgado por um juiz laico. Logo, não foi da decretal *Potuit* que D. Egas retirou essa afirmação. Nela, não há nada sobre a competência do foro ou qualquer menção de juiz secular. E nem em qualquer parte do título *De Locato et Conducto*. Apenas há a presença latente do bispo que é o encarregado de tomar as propriedades daqueles locatários que não satisfizeram o pagamento do cânon no tempo devido⁶⁰⁸.

De fato, a decretal *Potuit*, bem como essa lei romana reproduzida agora e todas as outras citadas no início desse item apenas versam sobre as relações entre o locador e o locatário. Não tratam de indenizações que a Igreja poderia querer receber pelo não pagamento dos dois anos de cânon enfiteutico ou de arrendamento. O agente responsável é o *dominus* e não o *iudex*, ainda que o primeiro revele certas qualidades do segundo, como diz a decretal *Potuit*. O senhor poderia chamar o enfiteuta e estabelecer um prazo derradeiro para o pagamento da renda. Não deveríamos considerar o senhor também como juiz? De

⁶⁰⁷ *Summa. de Libert. Eccl.*, p. 270. “Verdadeiramente a pena da reparação será dada tendo-se revelada a injúria quer seja na pessoa quer seja na coisa à qual é feita a injúria de acordo com a avaliação do juiz, como está escrito no c. *Sacrilgium*”.

⁶⁰⁸ Conforme citação da lei em nota anterior, c. 4, X, III, 18.

fato, o proprietário tem poderes de um juiz, mas desde que fosse ao mesmo tempo também um senhor nobre ou um bispo, os quais recebem as atribuições de juizes no direito canônico, como estudamos até aqui. No entanto, também, eles tinham jurisdição temporal limitada às propriedades da Igreja (e, por privilégio concedido pelos fundadores da monarquia, à todos os habitantes da cidade do Porto e de Braga, no caso do bispo da primeira e do arcebispo da segunda) e aplicada totalmente somente sobre seus servos ou camponeses. Enquanto o vocabulário aplicado à aqueles que detinham uma possessão precária da Igreja era *feudatarius* e *emphiteota*, os quais poderiam perder suas terras, aqueles protegidos por ela eram os *seruus*, *rusticus* e *colonus*⁶⁰⁹, todos verdadeiramente integrantes da *familia* eclesiástica. A jurisdição aplicada aos foreiros (enfiteutas) era limitada às atribuições definidas pelo direito romano e canônico. Logo, os bispos não poderiam exercer sobre eles nenhum outro tipo de poder. Por isso que em uma determinação de 1311 D. Dinis proibiu que o bispo da Guarda impedisse que seus foreiros respondessem perante os juizes seculares sobre outras questões que não fossem fiscais. Todavia, o ato não foi isento de violação à liberdade eclesiástica, visto que também estavam inclusos na proibição os moradores das aldeias e terras do bispo⁶¹⁰.

Portanto, se o bispo de Viseu não se fundamenta, nesse ponto, na decretal que ele cita, parece haver uma defesa um tanto particular por D. Egas da competência do juiz episcopal. E esse é que constitui o ponto central da queixa do bispo de Lisboa em 1309 - a jurisdição do juiz eclesiástico. É essa a relação entre os textos dos dois prelados. Ainda que D. Egas não se debruce sobre o tema da jurisdição sobre os locatários que deixam de residir nas terras da Igreja, ele não deixa de se deter no tema da defesa da jurisdição canônica. Pode até ser que o bispo de Viseu não visse nenhuma ilegalidade no fato de que os litígios fossem resolvidos pelos árbitros seculares, mas ele não acredita nisso, uma vez que no foro temporal a lei se rege pelo princípio de que o pagamento do cânon deve ser feito em até três anos e não em no máximo dois anos⁶¹¹. Da mesma forma não

⁶⁰⁹ *Summa de Libert. Eccl.*, p. 275 e 278.

⁶¹⁰ ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. I, p. 348.

⁶¹¹ Mais tarde, no reinado de D. Afonso V (1438-1481), esse monarca vai estabelecer que se sigam as normas eclesiásticas nos litígios envolvendo terras enfiteúticas (aforadas) da Igreja, quanto ao tempo que se deveria conceder ao usufrutuário das possessões. O enfiteuta poderia evitar a perda delas se pagasse sua dívida antes de ser esbulhado ou citado em juízo, e depois de citado, mas antes da contestação da lide (OA, IV, LXXX, § 3; BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*,

acredita nisso o bispo D. João, porque em sínodo realizado em 1307, dois anos antes de apresentar sua queixa sobre a jurisdição dos arrendatários das terras eclesiásticas, ele já havia condenado que os clérigos sob sua jurisdição alugassem terras das igrejas e mosteiros a qualquer tipo de laico. E, quanto aos contratos de enfiteuse, estipulou a necessidade de prévia licença do bispo.

Realmente, como já vimos acima, D. Egas, baseando-se nas leis canônicas, atribuía tanto aos tribunais eclesiásticos quanto aos públicos a competência de julgar sobre prejuízos aos bens da Igreja, o que incluía as rendas não pagas por arrendatários e enfiteutas. E as duas únicas passagens que omitem a qualificação do juiz, como sabemos, só dizem respeito a casos de julgamento de usurpação de bens eclesiásticos. E, ao verificarmos as duas leis indicadas pelo bispo de Viseu no direito canônico, percebemos que não há menção alguma de juiz, por isso que ele não os qualifica nem de seculares e nem de eclesiásticos. Ainda que, em uma delas (*Potuit*) o *dominus* possa ser entendido como tal. Como podemos explicar essas discrepâncias?

Primeiramente, podemos afirmar com certeza que, com relação a aqueles que prejudicavam o patrimônio das igrejas, o bispo de Viseu colocava a justiça secular como alternativa de satisfação. Em segundo lugar, podemos dizer que, com relação aos enfiteutas e arrendatários, a *Summa*, contrariamente, entendia o juiz eclesiástico como sendo o mais apto a aplicar uma correta justiça. Da mesma forma, tinha esse objetivo de esclarecimento e defesa a colocação da palavra *iudex* pelo bispo de Viseu - ausente na decretal *Potuit* -, para salientar o papel eclesiástico a respeito. Nesse ponto, D. Egas adota uma posição. A decretal na qual ele se fundamenta não é uma defesa da jurisdição eclesiástica e não fala nada do prazo de pagamento do cânon enfiteutico em questões seculares (dois anos), apenas do benefício de três anos. Se D. Egas escreveu a respeito é porque ele queria deixar bem evidente uma prerrogativa que não deveria ser muito respeitada pelos tribunais de D. Dinis. E, acreditamos, deve ser por causa da falta de credulidade na justiça real que o bispo de Lisboa proibiu a locação de terras eclesiásticas em seu bispado e, para os casos já consumados, queria julgar os

t. III, p. 642). O decreto afonsino é uma evidente obediência à decretal *Potuit* (c. 4, X, III, 18), citada pelo bispo de Viseu, que estabelece sobre a rapidez com que o cânon deveria ser pago após a expiração do prazo de quitação do cânon. D. Dinis também obedece a esse princípio, porque ele declarou ao bispo de Lisboa que, estando os locatários nas propriedades das igrejas, estes estavam absolutamente sob competência dos bispos. Porém, se fossem julgados por um juiz secular, o direito seguido poderia ser (provavelmente ou certamente) aquele do juiz.

pleitos de não pagamento das rendas, no que foi atendido em parte pelo monarca, uma vez que D. João teria que respeitar o princípio romano do *Actor forum rei sequitur*, mas sem atentar claramente contra nenhuma lei canônica. Também a queixa de 1309 poderia ser explicada pela determinação de D. João em reforçar e ampliar sua jurisdição, entrando em conflito com um monarca que tinha os mesmos objetivos. A vontade do prelado é derrotada diante da supremacia daquilo que constitui os germes do absolutismo em Portugal.

3.3.3 A Imunidade Fiscal e as Exações Indevidas

3.4.3.1 A *Communis Utilitas*: Uma Violação Relativa da *Libertas Ecclesiae*

Existem três queixas na concordata de 1289, entre os Quarenta artigos, em que a Igreja reclamava que era constrangida à ajuda financeira nas construções e reformas de muros, pontes e outras obras públicas. Novamente, em 1309, a demanda retornou, constituindo algo que o bispo de Lisboa não aceitava, apesar de o Papa ter confirmado o acordo de 1289 e de o direito canônico estar relativamente do lado do monarca, como veremos.

Vejamos as reclamações, tão repetitivas sobre isso entre os Quarenta de 1289, nos artigos IX, XI, e XII:

Artigo VIII.

[...] ElRey, e os Concelhos em alguïs Bispados dos seus Regnos filham as terças das Igrejas, que foram dadas para as obras das Igrejas, e em alguïs lugares filham as terças dos Bispados, e fazem dessas terças fazer, e refazer os muros seus, e aas vezes dá-as ElRey por soldada aos Cavalleiros.

Respondem os Procuradores davanditos, que ElRey consente das terças das dizimas pera os muros fazer, e refazer naquellas Igrejas soamente, nas quaaes des o fundamento dellas aquesto expressamente he feito, e de consentimento dos Prelados, e

*n'outras Igrejas guarde-se o Direito Cõmuõ. [...] Esta responsom receberom os Prelados por amor de paz*⁶¹².

Artigo XI.

[...] Que ElRey constringe por sy, e por seus Concelhos os Clerigos, e Igrejas a dar com os leigos talha pera fazer, e refazer os muros dessas Cidades, e desses lugares contra a livridoõe da Igreja, e contra a Ley de seu Padre.

*Respondem os Procuradores davanditos [...] prometem que os non constringa daqui en diante [...]*⁶¹³.

Artigo XII.

[...] Constringe os lavradores das Igrejas, e dos Moesteiros, que a aquesto nom som theudos per nenhuõ direito, a fazer, e refazer os muros de guisa, que por tal costringimento os lavradores desemparam as herdades, e as herdades ficam destroidas.

*Respondem os davanditos Procuradores, que ElRey fará guardar em esto o que quer que per Direito Cõmuõ for aguardadoiro; salvo graças, ou privilegios, ou composiçoões, se parecerem que se de direito devam guardar*⁶¹⁴.

Devemos nos acautelar sobre duas diferentes formas de contribuição de que reclamam os bispos. Na primeira queixa, a reclamação é feita sobre a cobrança indevida aplicada para a construção de muros que pertencem aos senhorios reais e às cidades⁶¹⁵. Alegando apenas os costumes antigos, o rei se recusa a deixar de exigir parte dos dízimos das igrejas cuja cobrança é feita desde a fundação delas. Somente nas igrejas que não tiverem esse direito

⁶¹² OA, II, I, art. IX. O nome dado a esse tributo, apesar de não nomeado nos artigos é *anúduva*. Sobre esse encargo encontramos uma definição de Gama Barros (*op. cit.*, t. I, p. 281-282) e Viterbo (*op. cit.*, “Adua”, t. I, p. 231) definindo-o como uma prestação senhorial em trabalho para a construção de muralhas de castelos. Mas também pode ser entendida como um imposto em dinheiro, como explica Fortunato de Almeida (*op. cit.*, t. I, p. 231, nota 5). Mattoso (*Identificação de um País*, v. I, p. 153 e notas 72 e 73), referindo esse artigo afirma que a isenção militar dos clérigos servia de justificativa para os dispensarem do serviço da *anúduva*. Porém, nesse artigo é referida uma cobrança tributária e a argumentação só poderia ser baseada em uma isenção fiscal, a qual o autor indica para uma lei que estudaremos mais adiante (LLP, 129-130, que é uma reprodução da declaração dada pelo rei ao artigo VI de 1309 em OA, II, IV). António Hespânia (*op. cit.*, p. 135 e 140) entende a *anúduva* como uma fonte de rendimento econômico dos senhores sobre seus vassalos, mas através de um serviço militar para a reparação de castelos.

⁶¹³ OA, II, I, art. XI.

⁶¹⁴ OA, II, I, art. XII.

⁶¹⁵ Quanto à autonomia dos concelhos nessa época em relação ao poder monárquico, podemos tirar indícios do próprio artigo. Se o clero reclama para o rei tanto do que ocorre em suas terras quanto o que acontece nas cidades, é plausível acreditarmos que o soberano tinha poderes que poderiam responder pelas cidades – nas quais havia litígio – quanto ao caso da cobrança das contribuições para obras públicas.

consuetudinário guardado é que deveriam seguir o direito comum⁶¹⁶, cujas recomendações veremos mais adiante. Ou seja, o rei quer que o direito canônico ceda às tradições tributárias, ou mais corretamente, que os costumes não se subordinem ao direito da Igreja. Acontece algo semelhante ao caso que estudamos da citação judicial em terras reguengas. Nesses locais em que o rei, além de já deter o mesmo poder absoluto que séculos mais tarde vai exercer sobre todo o reino, ele conta com a aprovação canônica para exercer jurisdição sobre os clérigos. Existe aí a atuação de costumes que perpassam as épocas.

Temos que deixar bem claro que nessa primeira queixa os bispos reclamam que a anúduva é cobrada sobre os rendimentos espirituais, sobre os dízimos. E isso é expressamente proibido pelo direito canônico, conforme demonstraremos logo adiante. Não seria assim se fosse um tributo cobrado sobre os rendimentos temporais do clero, uma vez que são terras senhoriais e nelas as igrejas e o clero não possuíam imunidades fiscais, porém isso é impossível no caso das propriedades em questão, uma vez que os rendimentos deles tinham apenas origem espiritual. É importante ressaltarmos a cobrança feita sobre os rendimentos espirituais da Igreja, algo que se constitui um sacrilégio, visto que lesa o patrimônio eclesiástico.

Somente no artigo XI o rei reconhece o direito dos prelados de forma integral. Trata-se da cobrança de talhas para a construção de muros nas cidades que possuem terras do rei e não em suas terras senhoriais. Também, alegam os bispos que as cobranças iriam contra a liberdade da Igreja e contra a lei do pai do monarca. No caso, os prelados, sem dúvida se referem ao pai de D. Afonso III – D. Afonso II (1211-1223), pai de D. Sancho II e de D. Afonso III, avô de D. Dinis. De D. Afonso II, encontramos esta lei no *Livro das Leis e Posturas*:

Porque nos parece cousa desaguisada que aqueles que ssom a serujço de deus de seerem aguardados per poderio segral Porende estabelecemos que os mōsteyros e as Egreias e os clerigos e os Relegiosos nom seiam costreniudos em nas colheytas que pera nos tirarem nem pera aqueles que de nos as terras teuerem nem as Rendas quando as os Conçelhos assy

⁶¹⁶ Pensamos que nesse artigo o rei não cedeu em nenhum ponto. O soberano disse que não tributaria as demais igrejas porque não as tributava antes. Ele apenas as exime de uma futura taxaço. Percebemos esse estilo de argumentação utilizado pelo rei em diversos artigos. Os prelados muitas vezes não especificam suas queixas e nisso o rei se aproveita para demarcar os casos nos quais não quer ceder e cede nos demais casos nos quais seria mais difícil combater a imunidade da Igreja.

*querem tẽer as nossas teRas aRendadas nem nos muros. nem en toRes fazer ou hir fazer nem atalayas*⁶¹⁷.

D. Afonso II estabelece nessa lei que os clérigos estão livres de realizar obras públicas de defesa, como muros e torres, nos concelhos que possuem possessões da Coroa⁶¹⁸. A resposta favorável no artigo XI ocorre mais devido a essa lei do que a uma obediência do direito eclesiástico, porque como ficou demonstrado no artigo anterior, o rei exigia que em suas terras os organismos religiosos, que eram obrigados à contribuição fiscal desde sua fundação, contribuíssem com a defesa dos locais. Assim, o rei cede somente porque não são terras diretamente utilizadas por ele e as quais seu avô concedeu imunidade. Apesar de o conteúdo da lei parecer estar isentando todas as igrejas de todas as terras reais ou que naqueles locais que tivessem terras do monarca, pensamos que vale pelo o que os prelados reclamam, ou seja, que foi uma lei feita apenas com o objetivo de isentar os clérigos residentes em concelhos com herdades do monarca.

Quanto ao artigo XII, não há referências de onde os muros eram construídos. Deve ser por isso que o rei iria guardar o direito comum somente se não existissem privilégios ou acordos nos locais onde houvessem as avenças. As cobranças tributárias, entendidas quando se utiliza um patrimônio eclesiástico - nesse caso a jurisdição e aproveitamento econômico que se tinha sobre os lavradores que faziam parte da *família* das igrejas - poderiam ser efetuadas nos casos em que o costume e os privilégios estabelecidos há muito tempo assim o permitissem.

Tendo em vista todos os privilégios nos quais D. Dinis se baseava, teria ocorrido a derrota do direito canônico frente ao direito consuetudinário? À primeira vista parece que a confirmação papal sobre a concordata de 1289 revela um enfraquecimento da Igreja que começa ainda antes do pontificado de Bonifácio VIII. Mas, não seriam antes apenas resquícios de privilégios contra os quais a reforma da Igreja não conseguiu contrapor? Pelas características dos

⁶¹⁷ LLP, p. 15. Parece que Gama Barros (*op. cit.*, t. I, p. 281-282) se baseia na lei acima de D. Afonso II quando diz que este livrou os clérigos da anúduva, coletas, e das fintas municipais nos concelhos que traziam arrendados os direitos reais por uma soma certa. De qualquer forma, ao menos tudo leva a crer que tenha sido no mesmo ano dessa norma, nas cortes de 1211. Viterbo (*op. cit.*, “Adua”, t. I, p. 231) acrescenta que por uma lei de 1265 de D. Afonso III, revalidada nas cortes de Santarém de 1273, os clérigos eram novamente escusados da anúduva.

⁶¹⁸ O artigo XI diz respeito a essa lei porque a expressão *seus concelhos* presente no artigo dá a entender que eram cidades ligadas jurisdicionalmente, de alguma maneira, ao soberano.

artigos IX e XII vemos que estes artigos que resguardam os costumes do reino deveriam estar entre os Onze feitos em separado. Tentaremos explicar aqui porque isso ocorre de forma apenas relativa. Vejamos o que nos diz o advogado da Igreja portuguesa do século XIV e em que argumentos canônicos ele se fundamenta:

*Item nulla secularis potestas debet tallias uel collectas seu exactiones quascumque imponere ecclesiis uel personis ecclesiasticis uel exigere ab eis pro prediis uel dominibus uel quibuscumque possessionibus acquisitis seu etiam acquirendis, [...]*⁶¹⁹.

*Item si quis ecclesiasticas personas angariis seu pro angariis, talliis seu collectis et exactionibus aliis grauauerint, si se post monitionem non correxerint, sunt ipso iure excommunicati*⁶²⁰.

Em sua *Summa*, D. Egas não expõe nenhuma exceção que poderia existir quanto à taxaço de igrejas. Aquele que impor a elas qualquer forma de tributo deve ser excomungado. Mas a leitura de apenas essa fonte não quer dizer que o direito da Igreja está sendo atacado por D. Dinis e que o Papa Nicolau IV está se sujeitando aos privilégios locais.

Não devemos afirmar tal questão até não verificarmos o direito canônico. Porque se D. Egas é o melhor defensor do clero que temos em nossa pesquisa – aquele que sabe melhor que qualquer historiador contemporâneo, porque tem formação para isso e, além do mais viveu a sua época – não podemos confiar muito no bispo de Viseu quando se trata de exceções (*nisi, nisi forte*) às prerrogativas das liberdades eclesiásticas, mesmo que essas sejam dadas – e em teoria, só podem ser dadas – pelo próprio direito canônico.

Por isso, devemos verificar as citações de que se utiliza o bispo de Viseu⁶²¹. Nas *Decretais* de Gregório IX encontramos dispositivos legais que serão trabalhados por nós daqui em diante em todos os casos desse tema:

⁶¹⁹ *Summa de Libert. Ecles.*, p. 260. “Também nenhum poder secular deve impor a talha ou coletas ou exações quaisquer às igrejas ou pessoas eclesiásticas ou exigir delas sobre prédios ou domínios ou quaisquer possessões adquiridas ou ainda que devam ser adquiridas [...]”.

⁶²⁰ *Summa de Libert. Ecles.*, p. 260. “Também se quaisquer que sejam agravarem as pessoas eclesiásticas com serviços obrigatórios ou a favor de serviços obrigatórios, com talhas ou com coletas e com outras exações, se se após advertência não corrigirem, são pela mesma lei excomungados”.

⁶²¹ No caso, a citação está incluída no parágrafo imediatamente seguinte aos que citamos acima (p. 260). Apesar de ele o citar indiretamente, não relaciona exatamente o conteúdo como o está expresso nas *Decretais*: *Item successores eorum qui predictas personas grauauerint, si infra mensem a tempore sui regiminis satisfacere non curauerint, sunt ipso iure excommunicati*,

Laici, collectas imponentes clericis vel ecclesiis, seu iurisdictionem eorum usurpantes, si moniti non desistunt, sunt excommunicati cum suis fautoribus[...].

[...] nisi episcopus et clerus tantam necessitatem vel utilitatem adspexerint, ut absque ulla exactione ad relevandas communes utilitates, vel necessitates, ubi laicorum non suppetunt facultates, subsidia per ecclesias existiment conferenda⁶²².

Clerici non debent necessitatibus seu utilitatibus civitatum seu aliorum locorum, etiam ubi laicorum non suppetunt facultates, subvenire, nisi prius Romanus Pontifex consulatur⁶²³.

Encontramos aí uma exceção permitida pelo direito canônico para que os clérigos fornecessem parte de seus rendimentos para as causas temporais. Estes deveriam prestar ajuda aos poderes seculares se esse auxílio se destinasse à utilidade comum (*communis utilitas*) – como a construção de muros e pontes, portanto - e se houvesse deficiência econômica das autoridades temporais. Somente com esses dois fatores conjugados e, ademais com a avaliação de quanto de ajuda se deveria fornecer é que o auxílio poderia ser prestado. Contudo, a lei canônica não fala de uma tributação - como o que parece praticar o rei D. Dinis -, mas de uma contribuição - a que os bispos estavam obrigados por Roma e não pelas cortes seculares.

A partir das citações canônicas retiramos a expressão *communis utilitas* para designar tanto um dispositivo no direito eclesiástico destinado à ajuda financeira no meio secular para a realização de obras comunitárias, quanto uma justificativa jurídica do poder real para expandir a jurisdição fiscal sobre os elementos dispersores de seu poder. Significou uma brecha canônica para uma coação material sobre a Igreja. A *communis utilitas* representou, acreditamos, o

*prout legitur “extra de immunit. eccles.” c. “Aduersus” e c. “Non minus” [c. 4, 7, X, III, 49]. (“Também os sucessores daqueles que as mencionadas pessoas agravarem, se em menos de [um] mês desde o tempo de sua própria administração não providenciarem reparar, são pela mesma lei excomungados, como é lido ...”). Ou seja, ele relaciona seu texto a um conteúdo, digamos irrelevante das *Decretais*.*

⁶²² c. 4, X, III, 49: “Os laicos que impõe coletas aos clérigos em igrejas, ou que usurpam a jurisdição daqueles, se advertidos não desistirem, são excomungados com seus partidários [...] exceto quando os bispos e o clero vejam muita necessidade ou utilidade, como para qualquer exação para utilidades comuns, ou necessidade/obrigação, onde não estão presentes/não são suficientes os haveres dos laicos, devem ser conferidas as ajudas que as igrejas avaliam”.

⁶²³ c. 7, X, III, 49: “Os clérigos não devem auxiliar em necessidade ou em utilidade das cidades ou de outros locais, e também onde não são suficientes os recursos dos laicos, a não ser que o Pontífice romano seja consultado previamente”.

meio mais sutil possível de mecanismo de tributação sobre o clero, ao menos no reino português.

É de se notar a diferença entre as duas decretais. Enquanto na primeira delas, a *Non minus*, os bispos decidiam livremente sobre a ajuda, na segunda, na *Adversus*, o auxílio era condicionado a uma licença concedida do Papa aos prelados. De fato, esse mecanismo sofreu uma evolução apontada por Georges Phillips⁶²⁴ e Gama Barros⁶²⁵. Na época em que o bispo de Viseu escreveu sua obra a *communis utilitas* havia sido alterada por três decretais, embora a notoriedade maior esteja mais presente na primeira delas, a *Non Minus*.

Cuidemos primeiro da origem da decretal *Non Minus*. Georges Phillips afirma que foi uma norma determinada no III concílio de Latrão (1179) e surgiu devido ao fato de que as autoridades urbanas, sob pretexto de prover às necessidades de suas cidades se apoderavam dos recursos materiais das igrejas. O que a decretal faz é ameaçar de excomunhão a aqueles que perseverarem em tal prática, ao mesmo tempo em que *était laissé au libre arbitre des évêques de consentir les cessions de biens ecclésiastiques à l' autorite séculière, dans les cas notoires d' un besoin urgent*⁶²⁶. Reconhece, portanto, uma obrigação de o clero ajudar, mas passível de uma avaliação por parte do bispo do local⁶²⁷.

Entretanto, no IV concílio de Latrão (1215) a decisão do bispo ficava condicionada a um prévio “conselho” da Santa Sé. Esta resolução também ficou inserida nas *Decretais de Gregório IX*, capítulo *Adversus*.

Nas lutas contra o rei Eduardo I da Inglaterra, na última década do século XIII, o rei Felipe o belo começou a aplicar taxas sobre os bens eclesiásticos para sustentar a guerra. O Papa Bonifácio VIII, como vimos, para tentar coibir isso expediu a bula *Clericis laicos* em 1296, que foi inserida no *Liber Sextus*⁶²⁸. Nessa decretal, o “conselho” que deveria ser pedido ao Pontífice se transforma em “autorização”. É essa a regra final que passa a ser válida, porém, somente na

⁶²⁴ PHILLIPS, George. *Op. cit.*, t. III, p. 129-131 e notas.

⁶²⁵ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 324-326.

⁶²⁶ PHILLIPS, George. *Op. cit.*, t. III, p. 130-131 e notas; c. 4, X, III, 49. É óbvio pensarmos que as reclamações contidas na concordata de 1289 em Portugal digam respeito também aos muros de cidades, ao menos elas são referidas no artigo XI, mas os senhorios do rei é que são a principal causa de queixa, mesmo porque D. Afonso II, como vimos, isentou a cobrança naqueles concelhos que tivessem arrendados os direitos reais.

⁶²⁷ Gama Barros. *Op. cit.*, t. I, p. 324.

⁶²⁸ c. 3, in VI, III, 23. Um pequeno trecho: *Praecipit, personas ecclesiasticas pro rebus suis vel ecclesiarum nil laicis solvere debere absque licentia apostolicae sedis [...]*.

terceira concordata de D. Dinis com os prelados. Georges Phillips defende que a decretal de Bonifácio VIII *n'introduisait point un droit nouveau*, justamente pela existência das decretais anteriores que teriam já regulado totalmente a ajuda que as igrejas deveriam prestar à sociedade civil⁶²⁹. Contudo, Garcia y Garcia⁶³⁰ afirma que D. Egas tinha em seu arquivo uma cópia dessa bula. E por que não a utiliza, pergunta o autor? *Porque sin duda sabía que este era un documento polémico que no servía de mucho para autorizar su argumentación*. Além do mais, segundo Garcia y Garcia, a argumentação da bula foi feita para ser usada não em uma luta de lógica feudal como a que ocorrera até então entre Estado e Igreja e ainda estaria em curso entre D. Dinis e os prelados. Estava-se entrando para um sistema que se assentava em argumentos de soberania do Estado moderno.

Como já dissemos, D. Egas omite o *casus excepti* da decretal *Non Minus* e da decretal *Adversus*. Ele apenas diz que a Igreja não pode ser taxada de forma alguma. Não fala nada da possibilidade de os prelados auxiliarem em caso de uma *communis utilitas* e da licença ao Pontífice que estes deveriam pleitear. Certamente que deveria ser para evitar que o poder real se utilizasse dessa brecha no direito canônico para constranger os bispos ao auxílio. A menção à *communis utilitas* só vai aparecer na concordata de 1309, feita pela própria Coroa e, por via de importação de doutrina jurídica das *Siete Partidas*, como provaremos mais adiante nesse mesmo item. Ou seja, a Coroa parecia não ter conhecimento da norma canônica. Isso é corroborado pelo fato de que a terceira concordata é a única que cita o direito canônico. Estava já devidamente preparado D. Dinis em 1309 com um corpo profissional formado de clérigos letrados que guiaram o rei em sua argumentação contra o poder episcopal.

E também o monarca não deveria ter conselheiros que buscassem nas leis imperiais alguma legitimação para essa tributação, visto que localizamos leis sobre a utilidade comum também no direito romano. Assim, foi o direito romano quem, na verdade originalmente estabeleceu a contribuição “voluntária” das igrejas para fins de utilidade comum:

⁶²⁹ PHILLIPS, George. *Op. cit.*, t. III, p. 129 e notas; BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 324.

⁶³⁰ GARCIA Y GARCIA. *Estudios sobre la Canonística Portuguesa Medieval*, p. 245.

*Ad instructiones itinerum pontiumque etiam divinas domos et venerabiles ecclesias tam laudabili titulo libenter adscribimus, quia non est inter sordida munera numeratum*⁶³¹.

A Igreja possuía imunidade fiscal, mas em caso de extrema necessidade deveria ajudar, conforme afirma outra lei romana⁶³². A Igreja inicialmente incorporou essa determinação em seu direito, mas depois a limitou, dependendo para a autorização das contribuições a aprovação dos prelados, conforme a *Non minus*, e depois da licença do Sumo Pontífice, de acordo com a *Adversus*. Isso deve ter sido feito após ela constatar muitos abusos. E D. Dinis desconhecia essa lei imperial que dava plenos poderes ao Estado romano de cobrar taxas da Igreja para fins de utilidade comum sem a autorização dos prelados e do Papa e, da mesma forma, desconhecia as leis canônicas. Para ele a melhor justificativa era o direito consuetudinário.

Apesar da norma que prevê a *communis utilitas* (*Non minus*, atualizada pela *Adversus*) favorecer o monarca, não o vemos, contudo, invocá-la na concordata de 1289, mesmo que dependesse de licença papal. E, acreditamos que isso ocorre porque esses templos foram taxados *ab origine*. O monarca se legitimava, portanto, no costume do reino. Assim, o rei atual ou o anterior não foram os responsáveis pela introdução da tributação e, por isso, não precisavam invocar um direito presente nas determinações canônicas, porque essas determinações eram lhes novas. O poder secular sabe apenas algo que já é universal, que as igrejas não devem ser tributadas em suas jurisdições. Entretanto, o direito canônico postula uma imunidade fiscal geral, porque, afinal de contas ele não é um direito feudal, mas um conjunto de normas que se estende onde existirem igrejas, em quaisquer partes que for. Parece-nos, portanto, que os prelados, em muitos casos da concordata, estão tentando introduzir o direito

⁶³¹ C. I, 2, 7. *Para la construcción de caminos e puentes comprendemos de buen grado con tan plausible motivo también las casas divinas y las venerables iglesias, porque esta no está contada entre las cargas viles.*

⁶³² N (Justiniano), CXX, 5. *Ad haec sancimus. omnium sanctarum ecclesiarum, et omnium venerabilium domorum possessiones neque sordidas functiones, neque extraordinarias descriptiones sustinere; si tamen itineris sternendi, aut pontium aedificii vel reparationis opus fuerit, ad instar aliorum possessorum huiusmodi opus et sanctas ecclesias, et venerabiles domos complere, dum sub illa possident civitate, sub qua tale fit opus.* “Además de esto mandamos, que las posesiones de todas las santas iglesias y de todas las venerables casas no soporten cargas viles, ni repartos extraordinarios; mas si hubiere necesidad de recomponer algún camino, ó de construir ó de reparar puentes, levanten tal carga también las santas iglesias y las venerables casas à la manera que los demás poseedores, en tanto que tengan posesiones en aquella ciudad en que hace tal obra”.

canônico. Não pretendem impedir que ele deixe de ser infringido, porque está claro que ele nunca foi obedecido antes: *nas quaaes des o fundamento dellas aquesto expressamente he feito*, e, tudo indica, que com o consentimento dos bispos⁶³³. O que eles querem é que se comece a seguir as normas eclesiásticas.

E quanto à isenção que as igrejas têm nas suas próprias terras, é semelhante à imunidade que os senhores seculares têm com relação ao rei. Quanto a isso os bispos não precisavam se preocupar. E, nas terras do rei localizadas nos concelhos, os templos só não são taxados porque uma lei anterior assim as isentava. Apesar de os prelados terem invocado, nesse caso, além da lei do avô de D. Dinis, as suas próprias imunidades jurídicas, está claro que, se somente pudessem contar com esse argumento para sua defesa, o rei não daria um resposta favorável, assim como não deu no artigo anterior. E, quanto às demais terras da Coroa, somente um privilégio particular as eximiria do pagamento de parte dos dízimos para a construção de muros⁶³⁴, como ocorre com as igrejas citadas no artigo IX.

O que sucede, portanto, nesse caso que ora estudamos é que D. Dinis está sendo questionado pela ilegalidade da cobrança de um tributo. O monarca não vê nada de irregular, porque nas terras dele sempre foi costume de as igrejas contribuírem economicamente para a defesa dos senhorios. Acreditamos que as únicas igrejas que são isentas, são aquelas cuja construção se deu após a introdução das normas canônicas ou após a exigência do cumprimento delas. O que vale é que tendo sido pagas essas contribuições desde há muito tempo, não se poderia alterá-las facilmente e sua cobrança continuou. Na época das concordatas, aproveitou-se para que a imunidade dessa tributação fosse estendida para todo o reino. Esbarrou, contudo, na intransigência de D. Dinis. Logo, este não precisaria invocar a exceção dada pelo direito canônico que permitia a contribuição das

⁶³³ A expressão que segue: *e de consentimento dos Prelados*, não sabemos identificar se pertence a essa oração ou à oração seguinte. Se for nessa oração, entender-se-ia que a cobrança sobre os dízimos era feita desde o fundamento das igrejas e com o consentimento dos prelados. Se for na oração seguinte, interpretar-se-ia que nas outras igrejas deveria ser guardado o direito comum e preservado o consentimento dos prelados. Também, pode-se interpretar que com o assentimento dos prelados é dada a resposta do rei dessa forma. Fortunato de Almeida (*op. cit.*, t. I, p. 258), todavia, ao estudar as usurpações dos rendimentos eclesiásticos, cita esse artigo e fala em “consentimento dos prelados” à taxação das igrejas desde sua construção.

⁶³⁴ Não sabemos como eram essas imunidades nas demais terras senhoriais, que não fossem do rei. Não há reclamações específicas contra a nobreza nas concordatas. No artigo XXXIII de 1289 reclamam os bispos contra Afonso, irmão de D. Dinis, o qual D. Afonso III o fez senhor de um território incrustado no bispado da Guarda. Esse senhor teria esbulhado as rendas das igrejas dali. D. Dinis prometeu fazer justiça a favor da Igreja.

igrejas. Seria até mesmo desvantajoso juridicamente. O monarca nem sequer deveria conhecer essa exceção⁶³⁵ e apenas deveria ser sabedor de que o direito da Igreja estava atacando um costume de há muito tempo estabelecido.

É de se notar que no estudo que fez René Wehrlé⁶³⁶ sobre a presença e a importância do costume no direito canônico, ele localiza uma decretal do poderoso Papa Inocêncio III em que proíbe que o conde de Toulouse cobre outros impostos sobre seus súditos (laicos e clero) que não sejam estipulados pelos imperadores ou reis, pelo concílio de Latrão ou por *antiqua consuetudine a tempore, cuius non exstat memoria, introducta*⁶³⁷. Se o Pontífice permitia essa execução fundamentado no costume, porque Nicolau IV não faria o mesmo no reino de Portugal? Foi o que ele fez. E, cremos que também o seu antecessor, Martinho IV, que recusou as respostas do monarca anteriormente tenha aceitado essas declarações sobre os impostos baseados no costume. Isso porque, ao que tudo indica, todas as respostas que desagradavam aos pontífices foram separadas nos Onze artigos, e entre os quais aqueles que ora estudamos estranhamente não figuram, visto que são os únicos em que encontramos negativas do monarca. Logo, não devem ter sido motivo de não aceitação por Martinho IV e nem por nenhum Papa.

D. Dinis parece conhecer os princípios da *communis utilitas* (a defesa do bem comum) estipulados pelas decretais apenas pela queixa que os bispos fazem. Só deveria conhecer uma noção geral de liberdade do foro eclesiástico - como se fosse mais uma imunidade senhorial - desconhecendo a função comunitária da Igreja. Apesar de o direito eclesiástico ter sido mencionado nos três artigos (no IX e XII pelo rei e no XI pelos prelados), não é citada a sua localização. Quando o rei menciona o direito comum parece se fundamentar apenas em noções muito gerais. Ou seja, o soberano pensa estar agindo contra ele porque os bispos estão se queixando e não porque os advogados do rei assim o constataram. Isso, parece-nos, que só vai se alterar com o avançar do reinado de D. Dinis quando ele busca no direito oponente os limites de sua jurisdição, além das brechas nas quais ele

⁶³⁵ Em sua declaração a esse artigo o rei não cita o direito canônico e nem mesmo no acordo de 1309 (onde há citações diretas do direito eclesiástico e quando a queixa volta pela ação do bispo de Lisboa) o rei não se defende através das normas da Igreja, mas utiliza estas indiretamente através das *Siete Partidas*. A propósito da volta da queixa em 1309 trataremos logo mais.

⁶³⁶ WEHRLÉ, René. *Op. cit.*, p. 124.

⁶³⁷ c. 26, X, V, 40. “por um costume imemorial ou por antigos costumes do tempo cuja introdução não existe na memória”.

pode se aproveitar. Contudo, ele conhece a força do costume e, por isso o invoca. E foi como reconhecimento à força do costume que sua resposta foi aprovada pelo Sumo Pontífice.

Por sua vez, tudo indica que os bispos ignoravam o preceito da *communis utilitas*. A eles as relações sociais se davam através de um tipo predominantemente senhorial e pareciam ignorar essa noção de auxílio ao poder civil. Nos três artigos não vimos nenhuma manifestação de tolerância ao auxílio que eles deveriam prestar ao Estado. Não se voluntariam para ajudar as autoridades nos casos em que estas encontrarem problemas financeiros e, assim, não podem se dedicar à crítica que deveriam fazer sobre a cobrança forçada para as obras públicas. Ao não se colocarem à disposição do rei para ajudar nesses casos também não podem reclamar de uma cobrança arbitrária e não podem, acima de tudo, trazer ao seu encargo e responsabilidade de regular essas contribuições que se poderiam fazer a favor das necessidades públicas. Seus argumentos não citam detalhadamente o direito canônico. Ao não reclamarem de uma cobrança que poderia ser injustificada – distorção da ausência de recursos financeiros e a falta da autorização dos prelados – esses bispos querelantes renegavam seu próprio direito. Eles só conhecem um destino para os dízimos: *as obras das Igrejas*, como diz no artigo IX. Apesar de D. Dinis também não invocar esse direito de cobrança, os prelados poderiam, se fosse o caso, ter mencionado que o rei os taxava mesmo sem necessidade de assim proceder ou - que estava agindo ilegalmente.

D. Egas, da mesma forma que os demais bispos, não menciona essa exceção que obrigava ao auxílio que as igrejas deveriam prestar para a utilidade comum, apenas cita a localização da *Non minus* e da *Adversus*, sem explicá-las e retirar trechos do *casus excepti* que o direito canônico prescrevia. Parece que não queriam dar brechas alguma a que o poder monárquico interferisse naquela área que era a mais pleiteada pelos bispos presentes nas concordatas e também pelo bispo de Viseu em sua obra – a usurpação de bens eclesiásticos, no caso as rendas.

Vemos assim, que os prelados estavam tentando introduzir uma norma canônica em Portugal, ou melhor, combatendo um costume sem ao mesmo tempo oferecerem as garantias que o direito canônico outorgava aos leigos. No entanto, D. Dinis pensava que descumpria as normas da Igreja mais do que realmente o fazia de fato. Talvez se soubesse desse mecanismo do direito canônico, de

contribuição voluntária dos bispos em caso de insuficiência financeira, a concordata de 1289 teria se realizado mais facilmente. Por que? Porque não vemos indícios bem fundamentados de que os recursos econômicos tomados da arrecadação feita pelo clero fossem dispensados para obras que não fossem realmente proveitosas para o bem comum. Queixam-se os bispos, no artigo IX de que essa tributação era às vezes dada como pagamento aos seus cavaleiros. Porém, além de o rei não confirmar essa acusação, ele garante seu direito apenas para a construção e reformas de muros. Logo, se a Igreja se oferecesse para regular essas contribuições, transformando de fato o que eram tributos em doações e exigindo uma prestação de contas, estaria se introduzindo o direito eclesiástico da forma como certamente foi planejado em Roma.

De qualquer maneira, e acima de tudo, devemos lembrar da maleabilidade que preceitos eclesiásticos como esse que estudamos, que tratam da defesa do território, deveriam ter quando aplicados em Portugal e nos demais reinos da Reconquista. Em Portugal, a defesa das cidades e territórios vai ser uma *communis utilitas* freqüente no século XIII, com a ameaça (talvez mais presente na mentalidade do que real nessa época) dos mouros que sempre poderiam ameaçar em atacar a partir da África ou da própria península. Se os costumes de cada região são um obstáculo à introdução do direito da Igreja, esses costumes são mais fortes ainda quando se trata da prática da defesa e guerra. É nesse ponto em que os moradores do senhorio mais devem obediência ao rei, porque é nesse caso em que os reis mais precisam da ajuda de seus moradores, visto que o poder do soberano depende da força econômica e militar de seus súditos. O monarca até pode perder jurisdição sobre aquelas terras doadas à Igreja, mas nunca a perderá sobre as possessões que fazem parte ainda de seu senhorio.

Lembremos que D. Dinis, por um pedido seu, teve concedido pelo Papa João XXII em 1320 a décima parte da renda de todos os organismos religiosos de Portugal por dois anos⁶³⁸. É significativa demais essa quantia e extensão econômica concedida pela Santa Sé a D. Dinis, ainda que ele tenha se comprometido à realização de uma cruzada contra os mouros. Assim, apesar da diferença de décadas, não deixa de ser esclarecedor a importância que se dava

⁶³⁸ *Crón. de 1419*, p. 168; *Catálogo de todas as Igrejas, Commendas e Mosteiros que havia nos Reinos de Portugal e Algarves, pelos annos 1320 e 1321, com a lotação de cada uma d'ellas*. In: Almeida, Fortunato de. *Op. cit.*, t. II, v. II, p. 609-705.

ainda em 1320 à defesa contra os infiéis no reino português. Perguntamos: se em época que Portugal corria menos risco do que na época das concordatas foi concedida à Coroa portuguesa tamanha vantagem econômica sobre as igrejas, porque se discutia por essa mesquinhez que era a cobrança de parte dos dízimos somente quando se precisava erguer ou reformar muros de defesa quando comparada com a concessão papal de 1320? Há três fatores a considerar, sendo que dois já foram analisados. O primeiro deles é que os dízimos só deveriam ser concedidos por autorização papal e era por isso que os costumes existentes em Portugal iam contra a liberdade da Igreja. Avisa-nos D. Egas: *Item laicus nec sua nec episcopi auctoritate decimas seu ecclesiam possidere potest [...]*⁶³⁹. Assim, não importa a quantia, mas sim a obediência que se deveria ter à autoridade espiritual. O segundo é porque, pelo o que já percebemos, tentava-se fazer valer as normas eclesiásticas contra privilégios que sempre existiram nas terras senhoriais do rei. Sem dúvida que o objetivo geral das queixas de 1289 não era de apenas a introdução definitiva do direito canônico em Portugal. Eram muitas as queixas de infrações cometidas contra as liberdades que a Igreja sempre possuiu no reino. Todavia, aproveitou-se para se questionar a tudo que estivesse indo contra o direito eclesiástico. Afinal, tinha-se que aproveitar a oportunidade da realização da concordata para que nada de que o clero estivesse descontente fosse deixado de reclamar, aproveitando-se a defesa de Roma. Como vimos, as rendas eclesiásticas são propriedades sagradas e a tributação dos dízimos só pode acarretar graves sanções eclesiásticas. Isso não ocorreu porque já era um costume que a Igreja ajudasse nas obras públicas em terras do rei. Se com relação às demais regiões da Cristandade já era consenso tão grande a ajuda que as igrejas deveriam prestar para a *communis utilitas* que se tornou lei canônica (acreditando que é a necessidade que origina a lei), quanto mais o seria na Península Ibérica com a ameaça constante dos muçulmanos. Assim, acreditamos que essas três queixas da primeira concordata são menos graves do que o direito da Igreja parece-nos fazer crer. Isso está relacionado ao terceiro fator que explica a discussão em torno à taxa para a construção dos muros. Esse fator é à forma como o clero questionou a cobrança feita nas possessões do monarca, conforme já explicamos antes. Como dissemos, o clero não soube ser tolerante como era nesse ponto o

⁶³⁹ *Summa de Libert. Eccles.*, p. 272. “Também o laico nem ele mesmo nem com a autoridade dos bispos os dízimos ou a igreja podem possuir [...]”.

direito de Roma. Poderiam ter instituído a ajuda que deveria ser concedida para as obras públicas, com um conjunto de regras pertinente para cada caso e, assim, teriam escapado de estarem sujeitos à uma obrigação. Nicolau IV entendeu que essa ajuda, sendo para o prol comum, não poderia ser obstáculo à Igreja, por isso confirmou a concordata, mesmo colocando os bispos sob a autoridade redistributiva monárquica de zelar pela defesa militar.

No vizinho reino de Castela, também envolvido intensamente com as defesas e ataques militares, aparece no ordenamento real um volume inteiramente dedicado ao direito canônico. Nele, em uma lei determinada, ressalta-se a *communis utilitas*. E em outra norma alerta-se para a necessidade de ajuda militar que os clérigos deveriam ter em épocas de guerra contra os mouros.

As *Siete Partidas* foram utilizadas em Portugal tanto por D. Dinis quanto pelo clero. Como vimos em nossa introdução, o rei utilizava esse ordenamento jurídico como direito subsidiário, levando-o a traduzir para o português. E aqueles clérigos que eram analfabetos do latim utilizavam a primeira partida porque era dedicada exclusivamente ao direito canônico⁶⁴⁰. Apesar de esta obra ser provavelmente utilizada em Portugal posteriormente a esse acordo de 1289, vamos tratar aqui do estudo de duas leis que tem a ver com o caso que ora estudamos porque remetem a algo que ocorria em toda a península *ab origine*. No título que trata das coisas que os clérigos devem fazer e das quais não podem fazer em razão de suas liberdades, encontramos uma lei que legitima inteiramente - apesar das ressalvas que vamos fazer - a cobrança por D. Dinis das taxas para a reconstrução de muros. Nas glosas feitas a essa lei aparece como citação do local de onde ela foi retirada a mesma lei das *Decretais* que foi citada indiretamente por D. Egas, além de muitos glosadores do direito canônico. Assim dizem as *Siete Partidas*:

Pero algunas cosas y a, en que touo por bien Santa Iglesia, que se non pudiessen escusar de ajudar los Clerigos a los legos. Assi como en las puentes que fazen nueuamente en los logares, do son menester, para pro cumunal de todos. E otrosi en guardar las que son fechas, como se mantengan, e se non pierdan. Ca en estas cosas tenudos son de ayudar a los legos, e de pagar cada vno dellos, assi como los otros vezinos legos, que y ouiere. Esso mismo deuen fazer en las calçadas de los grandes caminos, o de las otras carreras, que son comunales: e

⁶⁴⁰ GARCIA y GARCIA, Antonio. *Op. cit.*, p. 144-145.

*para esto fazer, non les deuen apremiar [obrigar] los legos, mas dezirles que los fagan, e si ellos non lo quisieren fazer, han de mostralo a los Perlados, que gelo fagan fazer, e ellos son tenudos en todas maneras de gelo mandar complir, porque son obras buenas, e de piedad*⁶⁴¹.

Esse ordenamento é baseado, como dissemos, na decretal *Non Minus*, citado incompletamente por D. Egas. No entanto, essa lei que se diz canônica possui também um caráter secular, ao omitir a ressalva do direito canônico que diz que a ajuda deve ser prestada somente em caso de insuficiência financeira dos leigos. Talvez, porém, essa ressalva fique latente no caráter de ajuda e não de tributação que a lei expressa. Tanto nesse ordenamento quanto nos artigos de D. Dinis com a Igreja não podemos afirmar nada sobre a real necessidade financeira dos pleiteadores de ajuda ao clero. Na verdade, isso seria difícil de ser feito até mesmo pelos bispos da época.

Também desconsidera que o clero deve ser primeiramente, e não em último caso, obrigado pelos prelados, afinal a Igreja possui um caráter rigidamente hierárquico em que o clero é subordinado ao bispo, além do que fica latente na citada decretal. Por outro lado, não fala em leigos que devam compelir as igrejas; estes devem pedir às igrejas que, se recusarem, devem ser compelidas pelos bispos. Mas, podemos também pensar que o clero deveria sentir-se moral e religiosamente obrigado e não secularmente. No entanto, essa lei canônica compilada, ampliada e comentada por Afonso X nos leva a suspeitar sobre seu real sentido⁶⁴², porque não trata nada da necessidade e falta de recursos que deveriam ser o motivo gerador da ajuda. Enquanto que essa lei de Afonso X não fala de costumes que existem nas terras do monarca que obrigam ao pagamento dessas obras públicas, invocando antes o direito canônico (*touo por bien Santa Iglesia*), D. Dinis fez questão de reafirmá-los e o fará mais intransigentemente ainda em 1309, no pleito havido com o bispo de Lisboa, ainda que nessa data também se fundamente indiretamente no direito canônico.

⁶⁴¹ *Siete Part.*, I, VI, LIV.

⁶⁴² Essa não é a única lei das *Siete Partidas*, que apesar de colocar a primeira partida sob os fundamentos do direito canônico - da mesma forma que D. Dinis realiza nas concordatas - o faz somente para distorcer a lei em detalhes que, ao parecer que está assegurando os direitos da Igreja, na verdade está alargando as suas brechas. Ver Partida I, VI, LII (obrigação de os clérigos ajudarem nas guerras mesmo contra cristãos) e LIII (sujeição de certas terras da Igreja ao rei). Também Partida I, XI, IV (comparado com) V (ao adicionar uma lei do direito romano que estende as exceções que permitem que se anule o direito de refúgio de certos indivíduos que buscam abrigo nas igrejas).

Outro dado que devemos ressaltar é a necessidade que os monarcas ibéricos tinham da colaboração de todas as forças de que poderiam dispor no reino. Acreditamos que isso se deve às turbulências militares latentes ou na superfície por que atravessavam os hispânicos. Em outro trecho das *Siete Partidas* lemos algo semelhante ao que D. Dinis defende no artigo IX de 1289, em termos da força que os costumes adquirem em épocas de guerras. Nesse caso, é sobre guardar os muros das cidades (protegê-la, portanto, não uma taxaçoão financeira para a construção de muros):

Guerras auindo en algunas tierras, por que los moradores de los Logares ouiesen de velar los Castillos, e los muros, los Clerigos non son tenudos de los yr guardar, como quier que todos los que alli se ampararen lo deuen fazer, tambien los vassalos de la Iglesia como los otros [...]. E otrossi los Obispos, e los otros Perlados, que touieren tierra del Rey, o heredamiento alguno, por que le deuen fazer seruicio, deuen yr en hueste con el Rey, o con aquel que embiare en su logar, contra los enemigos de la Fe [...] Pero si el Rey ouire guerra con Christianos, deue escusar los Perlados, e los otros Clerigos, que non vayan alla por sus personas, si non en aquellas cosas que son vsadas, segund fuero de España⁶⁴³.

Como vemos, a autoridade máxima deixa de ser o direito canônico e passam a ser os costumes da Espanha. Ao escrever sua obra, Afonso X tinha como conceito de Espanha toda a península Ibérica, incluindo também Portugal, como bem nos afirma no estudo das fontes dessa época que faz José Maravall⁶⁴⁴. Não acreditamos que o que D. Dinis defende em relação aos costumes seja uma influência vinda de Castela através das *Siete Partidas* (mesmo porque o uso das *Partidas* em Portugal é, provavelmente, de data um pouco posterior às respostas que D. Dinis dá à primeira concordata), mas sim que esse costume se estendia a Portugal também, desde muito antigamente⁶⁴⁵. Assim, se na lei afonsina anterior, apesar de se distorcer um pouco o direito canônico - não obriga as igrejas ao pagamento de rendas para o bem comum se fundamentando em costumes como o faz D. Dinis - nessa lei que citamos agora, porém, isso é bem claro, só que os objetivos não são exatamente os mesmos. Assim, percebemos que a autoridade

⁶⁴³ *Siete Part.* I, VI, LII.

⁶⁴⁴ MARAVALL, José Antonio. *El Concepto de Españã en la Edad Media*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, p. 32 e *passim*.

⁶⁴⁵ Sobre esse ponto da semelhança da história jurídica de Portugal com Castela, afirma também António Manuel Hespanha (*op. cit.*, p. 51), embora sem entrar em detalhes.

dos costumes era muito forte na região e se assemelhavam devido ao caráter militar de defesa e ataque aos mouros. É de se imaginar - com muita certeza - que se até o clero que detinha terras do rei deveria lutar nessas guerras contra os muçulmanos⁶⁴⁶ (e, conforme o local, também nas guerras até mesmo contra os cristãos), quanto mais o seriam obrigados ao pagamento de contribuições para a construção de defesas. Assim, está claro que também em Castela os clérigos residentes nos senhorios reais eram obrigados ao pagamento de contribuições para a edificação e reforma dos muros locais.

Portanto, está muito certo também que, em relação a esses aspectos, o direito canônico sempre foi infringido nessas regiões porque nunca foi aceito como autoridade nesses casos. Com esses dados e com as informações que recolhemos da concessão papal dos dízimos das rendas eclesiásticas a favor de uma cruzada em 1320, podemos entender o que permitiu a permanência das infrações canônica cometidas por D. Dinis em 1289. O Papa Nicolau IV, conhecedor dessas necessidades locais e desse pio objetivo do direito consuetudinário português e dessa necessidade do reino em agregar todas as suas forças em prol da defesa militar contra os infieis - avisado porventura pelos clérigos procuradores de D. Dinis⁶⁴⁷ - e indo na linha oposta ao que decidiu Martinho IV (lembrar o caso desse Papa que se surpreendeu com o que seus colegas religiosos tinham lhe proposto com o rei de Portugal nos inícios da década de 1280), deve ter se convencido dessa especificidade. A partir daí, deve ter demonstrado seu parecer favorável aos prelados, que aceitaram a resposta do artigo *por amor de paz*. Nicolau IV provavelmente deve ter também se incumbido da separação dos Onze artigos que eram mais polêmicos. Assim se explica que esse artigo com todas as características de que deveria estar entre os Onze acabou ficando junto dos Quarenta. Como sabemos, nesses quarenta artigos feitos

⁶⁴⁶ Como é o caso em Portugal da cidade do Porto, terra coutada ao prelado do local na época de D. Afonso Henriques. Eram resguardados pela Coroa ao prelado muitos privilégios seculares sobre a cidade, com exceção da obrigação de o bispo prestar ajuda militar ao monarca em caso de invasão muçulmana: *nisi contra Sarracenos, si intraverint in terram nostram* (Carta Regia de D. Sancho I, Liv. da Demanda do Bispo do Porto, fol. 44, citado por AMARAL, Antonio Caetano do. *Op. cit.*, v. 5, p. 54, nota a).

⁶⁴⁷ Esses procuradores foram à Roma no pontificado de Honório III, mas este teve um curto governo (1285-1287) e, mesmo se fosse logo no início de sua eleição, os procuradores deveriam cumprir com seu objetivo. Tudo indica que tiveram um papel destacado em finalmente se estabelecer um acordo em 1288.

primeiramente o rei é sempre favorável ao que reclamam os prelados, diferentemente do que ocorre com os Onze feitos em separado.

Chegando nesse ponto, já podemos afirmar conclusivamente que a única resposta que podemos fornecer quanto à questão da infração ou não de D. Dinis à liberdade fiscal e material da Igreja portuguesa é que ocorre nesse caso uma desobediência relativa. Como argumento máximo a favor de D. Dinis temos a confirmação da concordata de 1289 feita por Nicolau IV e, ainda, ter que se levar em conta a necessidade constante de defesa militar no território português e, de forma relativa, a lei canônica contida nas *Decretais de Gregório IX*, autoridade máxima e incontrariável da Igreja, reproduzida, por sua vez, de forma um tanto suspeita, mas favorecendo ainda grandemente a Igreja, na ordenação contida nas *Siete Partidas*. Essa decretal está do lado de D. Dinis de forma relativa porque, apesar de prever uma contribuição das igrejas, com o aval dos bispos, não permite uma cobrança impositiva do auxílio que a igrejas deveriam prestar. E essa cobrança impositiva é feita pelo rei. Mas, a necessidade de ajuda existe e isso é claro nessa época de enfrentamento com os muçulmanos, em que os papas concedem indulgências aos reis e os apóiam até mesmo financeiramente, como ocorreu com valores gigantescos - se comparado com as cobranças que fazia o soberano com relação apenas aos muros das cidades - na ajuda que o Papa João XXII concedeu em nome das igrejas de Portugal em 1320. Além do mais, a forma como as queixas foram feitas não levavam em conta essa, talvez não especificidade, mas necessidade clara do reino. Não reclamaram cedendo onde porventura poderiam ceder de acordo com as leis da Igreja e, por isso, renegaram ao seu próprio direito e exigiram de forma senhorial sua imunidade fiscal, sem levar em conta a abrangência comunitária dos preceitos canônicos. D. Egas, defensor jurídico dessa Igreja e exímio conhecedor desse direito, da mesma forma, cita consciente e incompletamente as decretais *Nom Minus* e *Adversus*, desconsiderando as obrigações sociais de defesa, justamente em uma província romana onde mais se deveria levar em conta.

Os argumentos a favor de uma idéia que postula a infração de D. Dinis às normas canônicas possuem, entretanto, maior força. A confirmação papal não significa de forma alguma que o rei dessa maneira estava seguindo exemplarmente as determinações canônicas. De fato, se foi um acordo é porque houve cedência de ambas as partes, e isso é claro em outros artigos em que a

infração aos preceitos eclesiásticos é notória, mesmo com a confirmação do Papa e mesmo ocorrendo em uma época que a Europa não atravessava um período de decadência da preponderância romana. E isso ocorria porque o direito canônico não conseguira romper totalmente com a força dos costumes de cada região. Como vimos, o rei tributava os templos e ainda o fazia sem autorização pontifical ou episcopal. De acordo com a noção de D. Dinis, para que uma igreja não fosse tributada não bastaria a invocação dos preceitos eclesiásticos, mas se detinha algum privilégio ou concessão real, algo que à primeira vista parecia ser oposto até mesmo às regras vigentes no reino de Castela, onde tudo indicava que eram os bispos que compeliavam seus párocos (*Partida* I, VI, LIV), mas que vemos em outra lei (*Partida* I, VI, LII) que o monarca dali poderia encarregar-se disso, como ocorria em Portugal⁶⁴⁸.

Novamente, em 1309, o bispo de Lisboa sozinho vai reclamar contra o mesmo tipo de tributação, agora que se cobra para a construção de feiras e fontes, ademais da mesma reclamação contida no artigo XII de 1289 – que o rei obriga os lavradores dos mosteiros à construção dos muros. E ele usará como argumento a resposta dada pelos procuradores de D. Dinis aos itens XI e XII.

A resposta do rei tenta fazer um índice de todas as possibilidades de cobrança que ele tem direito, agregando artigos anteriores em uma resposta apenas:

A este artigo diz ElRey, que guardará hi o decimo primeiro artigo, que pera fazimento dos muros manda, que nom paguem, assy como em esse artigo he contheudo. E diz ElRey, que pera aquellas cousas, que som pera defendimento da terra, e prol do Senhorio, podem seer costringidos per ElRey, e pagaróm como os outros; e pera as cousas, que som honestas, ao cõmuñ proveitosas, e piadosas, assy como pera fazimento de pontes, e de fontes, carreiras, e reffios, e outras cousas semelhantes a estas, som theudos a pagar de direito; mais em este caso pera

⁶⁴⁸ E isso não ocorria somente na Península Ibérica. Essa prática de cobranças feudais estava arraigada demais para serem contestadas facilmente e, porventura, nem eram muitas vezes. Como a Igreja estava isenta dos encargos feudais clássicos sempre se encontrava um pretexto de obrigá-la aos pagamentos. Na França, ela era obrigada, por exemplo, ao pagamento do *amortissent*, o imposto que se pagava quando uma possessão ou um feudo passava de uma pessoa a outra, por transmissão hereditária ou doação entre vivos. Como a Igreja era uma pessoa moral (institucional) e as alienações eram proibidas pelo direito canônico, ficcionalmente ou na prática a Igreja se desfazia ou intercambiava terras por outras para que o senhor pudesse auferir seus ganhos (MAGNIN, E. *Amortissement*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1935, v. I, col. 468-469).

pagarem esto, devem seer contrangidos per seus Bispos, e os Bispos nom devem em esto negar Justiça. E o al, que diz em este artigo meesmo, que contrange ElRey os lavradores das possições das Igrejas, responde ElRey, que aguardará hi o Direito Comuñ, assy como he contheudo no artigo decimo segundo, que foi feito na Corte⁶⁴⁹.

Esse artigo está dividido em quatro partes. Três dessas partes acreditamos que correspondem a cada um dos três artigos de 1289 que estudamos acima. Também defendemos que um dos quatro apartados diz respeito à uma inovação do rei, influência direta das *Siete Partidas*.

A primeira parte nada mais é do que a reafirmação do que os procuradores do rei acordaram com os prelados no artigo XI de 1289, ou seja, ele cumprirá a lei de seu avô D. Afonso II, de que nas terras que as cidades têm do rei as igrejas não devem contribuir para a construção de muros. Sabemos que o soberano se refere às cidades - embora sem que o rei ou o bispo mencionem - pela contraposição que faz com a segunda parte da resposta, que trata das terras da Coroa e, também, porque ele responde favoravelmente à queixa dos prelados somente nessa primeira parte, algo idêntico com o que ele faz no artigo XI de 1289, em que somente nesse artigo a resposta é totalmente favorável em contraposição aos demais artigos.

Por outro lado, na segunda parte de sua resposta, ele exige os direitos nas coisas que são para defesa da terra e prol do senhorio, algo semelhante do que ocorre, portanto, na resposta dada no artigo IX de 1289. Nessa resposta, contudo, o rei é mais enérgico com relação aos seus alegados direitos. Responde, muito enfaticamente, que os clérigos podem sim ser *constrangidos* pelo rei, igualando a sua autoridade à de um bispo, porque deveria caber a esses compelir o clero subordinado a ele. Por outro lado, por analogia poderíamos afirmar que os clérigos referidos no artigo IX de 1289 eram de fato obrigados pelo monarca ao pagamento, caso existissem dúvidas de que era apenas uma contribuição. É a mesma situação que se repete, cuja cobrança é feita com o mesmo objetivo e que ocorre no mesmo local, nas terras do rei.

Porém, para o caso de outras obras públicas, *cousas, que som honestas, ao cõmuñ proveitosas, e piadosas*, entendidas essas obras como pontes, fontes, estradas e *reffios*, somente o bispo pode obrigar à ajuda. Essa é a terceira parte da resposta.

⁶⁴⁹ OA, II, IV, art. VI. No mesmo ano, o rei outorga um conjunto de posturas nas quais enumera os casos em que o clero pertence à jurisdição fiscal e de justiça do rei (LLP, p. 129-130). Reproduz quase exatamente sua declaração dada nessa concordata.

E por que é que se estabelece essa diferença entre essas obras proveitosas à comunidade e os muros de proteção - todas obras públicas e visando o bem comum? Essa diferença se estabelece pelas mesmas razões que explicamos acima, quando tratamos da importância das obras de defesa nos reinos da Reconquista. Como dissemos, se os costumes são barreiras muito grandes ao direito canônico, tanto mais o serão os costumes relacionados à proteção da terra do rei, porque é a quantidade e força dos seus súditos que garante o poder do monarca frente a seus inimigos. Isso está comprovado, como pudemos demonstrar, pelo tratamento que o direito de Castela dispensa nas *Siete Partidas* (I, VI, LII) e nas respostas que D. Dinis apresenta ao clero em 1289. Ambos os ordenamentos se referem à necessidade de que se obedeça a costumes que se fazem presentes seja em momentos de guerra, seja em qualquer época, visto que a importância que se dava à defesa era sempre muito grande.

Para essa terceira parte da resposta notamos uma influência das *Siete Partidas*, nesse caso, a lei sobre a necessidade que os clérigos devem ter em ajudar nas obras públicas (I, VI, LIV) na resposta que o rei apresenta a D. João. Essa influência é comprovada por três aspectos⁶⁵⁰. No primeiro aspecto percebemos que o rei distingue claramente as obras para defesa daquelas obras que são boas e piedosas para o bem comum. Na lei de Afonso X as obras para o bem comum que são citadas como exemplo são as pontes e estradas, não sendo referidos os muros, ou qualquer outra obra de defesa ou ainda qualquer distinção conceitual entre essas construções. Acima, quando estudamos essa lei, acrescentamos os muros como algo obviamente de interesse também comum. Foi por isso que pudemos comparar essa ordenação afonsina com as queixas de construção de muros que fazem os prelados em 1289. Vemos, então que, ou D. Dinis tem uma idéia de bem comum diferente de nós (quem faz esse

⁶⁵⁰ Notamos que essas influências que passaremos a explicar agora – vindas da lei contida em I, VI, LIV - se referem antes à intermediação que as *Siete Partidas* fazem do direito canônico do que às leis originadas de Castela. E, quanto ao que esse ordenamento não intermedeia, como o que está contido em I, VI, LII, não ocorre importação de costumes de Castela porque, como dissemos anteriormente, Afonso X afirma que o costume ali referido está presente em toda a Espanha na época de elaboração das *Siete Partidas*. E, como podemos entender a Espanha como sendo Portugal também (conforme o que afirma Maravall, *op. cit. passim*), sabemos que as respostas de D. Dinis valorizam o direito consuetudinário que sempre existiu em Portugal, não ocorrendo, portanto, uma importação de idéias. São costumes existentes por toda a península. Isso é mais óbvio ainda porque é o próprio monarca português que afirma que ele detém direitos sobre as igrejas desde a sua fundação (artigo IX de 1289).

enquadramento de utilidade comum é apenas a decretal *No minus* e as *Siete Partidas*, sendo que somente esta última cita dois exemplos. Todavia, nós acreditamos ser possível o enquadramento dos muros como algo certamente de interesse comum, de acordo com definição da decretal) ou então, mais obviamente ele tem interesses estratégicos em fazer essa diferenciação. Parece que os juristas do rei tendo conhecimento das leis de Afonso X, apresentadas didaticamente e com grandes argumentos no direito canônico – algo muito útil ao rei – entendem que essa distinção favorece ao monarca. Favorece porque, apesar de colocar o bispo como aquele que deve obrigar o clero ao auxílio, não são citados na lei das *Partidas*, como pertencente à utilidade comum, os muros. E, assim, subtrai-se da competência dos prelados a jurisdição sobre os muros. Logo, pode o monarca distinguir entre aquilo que defende como seu direito – a taxaço para erguimento dos muros nos locais de suas possessões – e as demais obras públicas nas quais coloca sob autoridade dos bispos. Ao separar os diversos tipos de construções em concepções diferentes pode o rei legitimar e conservar para si parte do que lhe interessa - no caso o poder de tributar para fins de construção de muralhas. É-nos muito evidente esse objetivo porque não haveria razão de o rei fazer uma diferenciação assentando-se apenas nos pólos de defesa e utilidade comum, porque a definição do primeiro contém todos os elementos do segundo. Uma outra explicação - que pode complementar essa primeira - poderia ser encontrada no esclarecimento que fornecemos acima sobre a função militar do reino em uma luta constante contra os infiéis. Estaria o soberano tão cego de seu dever e dessa necessidade que a colocaria como algo sagrado acima de qualquer direito, fundamentando-se não apenas em sua crença e devoção pessoais, mas também no direito consuetudinário e em um ideal de exaltação às funções guerreiras. Assim, tudo que fugisse à necessidade militar de ataque e defesa, bem como aquilo que se afastasse do que estivesse relacionado a isso, teria uma concepção obrigatoriamente diferente, porque de muito menos importância, mesmo que fossem também obras piedosas e comunitárias.

Não menos importante é o segundo aspecto que comprova a influência das *Siete Partidas* na resposta fornecida pelo soberano. É o fato de D. Dinis, ao se referir a essas obras proveitosas e piedosas, nas quais não inclui os muros, inserir – e em primeiro lugar na citação – as fontes e, depois as estradas, obras não reivindicadas pelo bispo de Lisboa. E, não coincidentemente, todas essas obras

aparecem na lei afonsina como exemplos de coisas boas e piedosas para o bem comum (*pro comunal, buenas e de piedad*), influência que é comprovada na resposta de D. Dinis (as pontes e estradas são coisas que são *honestas, ao cõmuñ proveitosas, e piadosas*). Lembramos também que nenhuma dessas expressões foram citadas pelo soberano português ou pelos prelados na concordata anterior, em 1289. É uma linguagem retirada, com certeza, da primeira *Partida*.

Como terceiro fator, temos o espaço de ação jurisdicional concedido pelo rei aos bispos, algo que não aparece ou não é nítido em 1289. E isso não ocorre gratuitamente. Ao fazer isso ele pode distinguir os direitos cuja posse mais o interessa daqueles que os cita para servir de justificativa suplementar à garantia desses direitos. Esse fator está relacionado ao primeiro aspecto, mas constitui uma demonstração isolada de uma influência na resposta do rei advinda das concepções afonsinas (logo, também canônicas) e desenvolvida de acordo com seus interesses. É de se notar a ausência da regra da licença papal estatuída pela decretal *Adversus* e pela *Clericis laicos*. Isso é causado pela reprodução indiscriminada que faz D. Dinis da lei de seu avô castelhano, a qual também ignora essas duas decretais mais atualizadas.

Na última parte da resposta de D. Dinis, respondendo sobre encargos que a Coroa impunha sobre os lavradores dos mosteiros, o monarca diz que vai cumprir o que foi estipulado em 1289. De acordo com o rei, ele diz que vai obedecer ao direito comum. Porém, na primeira concordata estava dado como resposta de D. Dinis que ele faria cumprir o direito comum, *salvo* os costumes locais se porventura existissem (parece que não era apenas D. Egas que não lia os *casus excepti* no seu direito, os funcionários de D. Dinis também, só que nesse caso para prejudicar o rei). Mas, devemos-nos basear aqui na prática dessa tributação e não em um engano, sem dúvida, de leitura. A prática já estava estabelecida há muito tempo e nem mesmo a concordata de 1289 foi capaz de alterá-la. Assim, mantemos o que já entendemos acima, de que o direito da Igreja foi obedecido somente quando não entrasse em contradição com as tradições fiscais.

O que temos a concluir da análise desse artigo de 1309 é que a infração de D. Dinis é mais nítida do que nos outros três artigos de 1289, porque ele faz uma oposição entre uma tributação que ele se encarrega de aplicar sobre os clérigos e outras que só podem ocorrer através da autoridade dos bispos. Ao agir assim, ele arroga-se de uma tarefa que havia cabido até então ao Papa somente - a de

delimitar as esferas de ação do espiritual e do temporal. Quanto ao soberano levar ou não em conta que a Igreja deveria ajudar apenas nos casos específicos de dificuldade econômica por parte dos leigos, devemos relativizar essa constatação. Fazemos isso porque parece que a situação específica dos reinos da Reconquista dava margem de liberdade aos reis visto que se entendia que era uma necessidade constante e de via direta de cobrança. Algo que deveria estar mais arraigado nos costumes do que em outras regiões e que o direito eclesiástico não quis abrir exceção formalmente, mas que o Papa Nicolau IV aprovou. Isso não quer dizer, porém, que não ocorre uma infração das imunidades do clero. Na verdade, é esse estado de guerras e de expansão da Cristandade que serve de pretexto para os reis invadirem a jurisdição da Igreja. Por outro lado, também em todos os casos é o rei quem decide quando é que o direito canônico poderia ser aplicado ou quando deveriam ser obedecidas as tradições. Ele é quem autoriza a liberdade de aplicação ou não dos preceitos eclesiásticos. Isso demonstra a que nível de preponderância e hegemonia havia chegado o poder real nos albores do século XIV.

Também, no estudo da resposta de D. Dinis, em confronto com outras fontes, conseguimos interpretar porque é que o rei estabeleceu uma diferença entre a possibilidade de taxar os muros e as demais obras públicas, um processo distintivo em sua forma de encarar um tributo feudal⁶⁵¹. Ele busca legitimação no direito canônico que é importado via *Siete Partidas*. Não vai ser apenas no artigo VI dessa concordata tardia que o monarca vai buscar se legitimar com o direito canônico. E vai fazer isso o distorcendo e entrando por suas brechas. Mas age assim utilizando-se geralmente de forma direta do direito da Igreja, como já vimos e continuaremos a estudar adiante. No caso que ora estudamos a utilização foi indireta porque o ordenamento castelhano era exemplificativo e já distorcia o direito eclesiástico (porque através de outra lei afonsina pudemos comprovar que a tributação para a defesa das cidades era um costume estabelecido em toda a Espanha), permitindo com que o rei separasse os exemplos ali citados de outros

⁶⁵¹ António Hespanha (*op. cit.*, p. 97) ao tratar das formas de exploração das rendas senhoriais aplicadas para toda a Europa, mas com certo destaque para Portugal, nos coloca entre as rendas em trabalho os consertos de muralhas, de pontes e de estradas. A resposta de porque é que D. Dinis (e Afonso X) e os reis anteriores somente cobravam o imposto sobre os muros pode ser explicada pelos argumentos que já enumeramos. E se os reis não foram além é porque foi somente até esse ponto onde a Igreja permitiu, não se igualando os homens da Igreja que viviam nas terras do rei aos demais súditos que não tinham essa imunidade.

direitos que ele julgava ter e que não entendia como sendo uma *utilitas communis*. Assim, só poderia preferir as leis de seu avô castelhano. Conseguindo um meio não só legitimador, como também um guia jurídico sobre essa questão tão polêmica, D. Dinis resolve com argumentos o que seu pai tentou resolver por ações. Muito mais que isso, mesmo utilizando-se de argumentos, a legitimação ocorre através de razões sem autoridade, como são todas e quaisquer leis que não obedecem ao poder da Igreja. E ainda assim conseguiu sobressair-se em suas disputas com os prelados.

3.4.3.2 Dizimas ou Portagens Cobradas do Clero

No artigo VI dos Onze - portanto, já antevemos de que pode se tratar de algo no qual o rei é intransigente - os bispos litigantes reclamam que ao viajarem para fora do reino por mar, tratando de assuntos eclesiásticos, se levarem mercadorias ou rendas da terra em moeda:

[...] levando-lhas das suas rendas pela moeda da terra, que he pequena, e pola perda do caminho, ElRey contra costume, que sempre foi com seus antecessores, que se guardou sempre, aduz nova servidom, e constringe-os per sy, e pelos seus, penando em esto como nova portagem em desprezamento do juramento, que fez, e contra a livridoõe da Igreja, que elles, ou seus Procuradores dem fiadores, que merchandia, que valha outro tanto, tornem ao Porto os que as tirom, honde elle possa aver a dizima, e que d' outra guiza non as tirem do Porto: ou logo faze-lhes tomar as dizimas dessas cousas, que embarcam, e que querem levar, o que nunca foi feito em tempo desse Rey que tal dizima fosse dada, senom das merchandias, que levam os mercadores.

*Respondem os davanditos Procuradores, que praz a ElRey, que ouro ou prata, ou moeda qualquer, **que nom sejam Portugueses**, que os tirem os Prelados, e os Clerigos do Regno sem todo embargo da portagem, e prometem que esse Rey o leixará assy fazer daqui en diante, e que assy o guardará: e os Prelados consentem em esto por amor de paz, e de concordia⁶⁵².*

⁶⁵² OA, II, II, art. VI.

Devemos retirar dessa passagem fatos praticados por D. Afonso III, mantidos por D. Dinis (visto que a reclamação persiste apesar de decorridos dez anos desde a entronização desse rei e também porque D. Dinis mantém na resposta os impostos que seu pai introduziu) e fatos que dizem respeito aos prelados como: os bispos argumentarem através dos costumes do reino, além do direito eclesiástico; a aplicação de novos tributos sobre o clero; a não diferenciação que faz o monarca entre os homens da Igreja e simples mercadores; a resposta negativa do rei, mantendo tudo igual; e a aceitação da violação das liberdades da Igreja feita pelos prelados.

Sobre os bispos também argumentarem através do direito secular, isso foi um meio frequentemente utilizado por eles e já tínhamos percebido isso anteriormente (no artigo XI de 1289 os bispos invocam uma lei de D. Afonso II). Esse procedimento demonstra que o direito consuetudinário tinha realmente muita aceitação e autoridade no meio clerical sendo um complemento ao próprio direito canônico. Porém, todo direito secular só deveria ser aceito se não fosse contra os preceitos fundamentais da Igreja.

Temos que entender corretamente o que seriam as dízimas ou portagens para que as intenções da monarquia em relação ao clero sejam-nos também reveladas. As dízimas são definidas por Ruy de Abreu Torres como um encargo tributário que:

vinha já das instituições romanas, tudo levando a crer que foi conservado pelos Visigodos e que persistiu da Reconquista. A sua taxa era de um décimo e recaía sobre a importação de mercadorias no Reino. Incidia também sobre a exportação quando à saída dos produtos nacionais não correspondia outro tanto valor importado pelo mesmo negociante, razão por que a ele estavam sujeitas as moedas de ouro e prata vindas de fora, que se supunha representarem o preço de produtos exportados sem o retorno equivalente. Mas a dízima aparece-nos, por vezes, também, como direito de portagem⁶⁵³.

⁶⁵³ TORRES, Ruy de Abreu. *Dízima*. In: *Dicionário de História de Portugal*. SERRÃO, Joel. (dir.). Porto: Figuerinhas, 1984, v. 2, p. 326. Por *portagens* ou *portadigo* entende Viterbo (*op. cit.*, v. II, p. 486-487) um imposto sobre as mercadorias que entravam em um local para serem comercializadas. Contudo, a definição de Viterbo não pode ser aplicada nos casos aqui estudados, uma vez que o clero não tinha nenhum interesse em vender suas mercadorias, mesmo porque a prática do comércio é vedada aos clérigos pelas normas eclesiásticas. Essa proibição aparece nas *Decretais de Gregório IX*, no título *Ne clerici vel monachi saecularibus negotiis se immisceant* ("Que os clérigos ou monges não se envolvam nos trabalhos seculares", c. 1 a 6, X, III, 50. Conforme referência de BOUUAERT, F., Claeys. *Clerc*, col. 858). Parece ser antes uma espécie de pedágio ou *passagem*, ou seja, um imposto que é cobrado de

Ao taxar os clérigos, aplica o soberano, como dizem os próprios prelados, leis iguais às que ele exige dos mercadores. É um princípio centralizador fundamental, herdado do período romano, que aos poucos vai se aplicando a todos os grupos sociais que nesse período medieval possuíam imunidades fiscais, fornecendo a base de sustentação econômica que permite levar adiante o processo de formação do Estado moderno. Toda forma de novas divisas que se criam podem ser utilizadas para o pagamento de funcionários que, por sua vez, estenderão as cobranças tributárias para partes do reino que antes não eram afetadas.

E a resposta que D. Dinis fornece é emblemática em sua forma de agir nos casos onde ele não quer ceder sua jurisdição. Ele usa muitas vezes de uma linguagem que inicia a resposta com o que ele concorda e dando pouco destaque ao que ele não concorda, mesmo que essa parte seja a principal, a reivindicada pelos bispos. Lembremos que um dos motivos que fez com que esses artigos não fossem aceitos por Martinho IV foram as *cauilações* presentes⁶⁵⁴, ou seja, uma forma escrita para iludir a quem lê, respostas dadas de forma capciosa. Porque os querelantes reclamam que o rei lhes leva *das suas rendas pela moeda da terra, que he pequena*, e não das moedas que não são de Portugal. Não sabemos qual era o grau de presença de moedas estrangeiras no reino, mas sem dúvida que deveria ser em muito menor quantidade do que as moedas que os clérigos se utilizavam (a menos que os clérigos levassem moedas dos países aos quais fossem, o que afirmam contrariamente os bispos). Além do mais, o rei não responde nada quanto às mercadorias que são taxadas, indicando que continuarão a sofrerem tal encargo.

Aceitam a resposta do rei os querelantes e o Papa Nicolau IV deu poder de fazer esse acordo em seu nome⁶⁵⁵. Não podemos falar aqui em especificidades de uma região para tentar relativizar essa subordinação do direito eclesiástico ao direito real, como quando tratamos dos direitos feudais para a construção dos muros. Também, nem mesmo podemos falar em um direito canônico que não havia sido introduzido ainda e vencido velhos costumes. Não há um interesse

mercadorias que apenas atravessam uma localidade, como é definido pelo próprio Viterbo (*op. cit.* V. II, p. 486-487). António Hespanha (*op. cit.*, p. 240), fala das portagens como um tributo cobrado pelo trânsito de mercadorias às portas da cidade, sem mencionar nada sobre a intenção da venda o que se aproxima da definição do encargo da *passagem*, dada no *Elucidário*.

⁶⁵⁴ LLP, p. 334.

⁶⁵⁵ LLP, p. 363, além de o Papa João XXII no reinado do sucessor de D. Dinis, D. Afonso IV, lembrar que os Onze artigos foram na época aprovados pela Santa Sé (LLP, p. 386).

piedoso ou uma tradição invocada para esse fato. O rei D. Afonso III outorgou um novo imposto que afetava a clerezia e essa foi incapaz - da mesma forma que foi, muito mais grave ainda - impotente o Papa Nicolau IV, de fazerem recuar o poder real.

É claro que essa tributação está bem longe de ser comparada àquela que foi aplicada por Felipe IV sobre os dízimos da igreja francesa e que fez surgir a imediata condenação de Bonifácio VIII. D. Dinis não estabelece um imposto que de repente deveria ser aplicado para todas as igrejas em qualquer parte e em qualquer momento. Um tanto mais sutil e bem menos grave foi sua aplicação, pois deveria afetar uma parcela muito pequena do clero português e em circunstâncias determinadas, quando atravessassem pelos portos de ElRey. Isso não deixa, de forma alguma, de violar abertamente o direito canônico, uma prática com o que, dessa vez D. Dinis não se utilizou de astúcias e brechas no direito canônico, além da forma capciosa como respondeu, que parecia que concordava com a queixa dos bispos, quando na verdade concordava apenas com uma exceção que deveria ser muito pouco abrangente.

Em um artigo mais adiante dos Onze volta a aparecer uma queixa muito semelhante. Reclama a clerezia de que o rei instituiu portagens e exações indevidas tanto a clérigos quanto a leigos vassallos e lavradores da Igreja, impondo o pagamento da décima parte de todas as coisas que tiram do reino e não temendo sentença de excomunhão que é posta pela Igreja de Roma contra aqueles que fazem estas coisas. Responde os procuradores que:

[...] tal sentença nom he posta contra os Principes, ca os Principes, e os Reyx de direito, e de costume podem poer portageês em seus Regnos, e nos lugares, que virem, que convem: e que ElRey non demanda a dizima parte desso, se nom daquellas cousas, que passam per mar: e as outras cousas novamente postas, que o povoo, e a Clerezia tinha por agravamento, remove-as ElRey, pero que de direito podem seer postas; e por ende ElRey usando de seu direito, nom faz a nenhuũ torto, a tanto que taaes portageês sejam postas com razom, assy como querem direitos, e costumes louvados. E os Prelados recebem esto por amor de paz⁶⁵⁶.

Nessas palavras que reproduzem a ação fiscal empreendida por D. Dinis sobre o clero percebemos mais uma vez a intransigência e os ardis do rei. O

⁶⁵⁶ OA, II, II, art. X.

soberano não se nega a deixar de tributar tanto os valores que os clérigos levam ao se deslocar para outro país, como também qualquer outra coisa que esses mesmos sacerdotes transportem consigo ou qualquer um de seus dependentes laicos. Dessa vez, ao menos, o rei se justifica na própria dignidade que os príncipes têm. Mais uma vez voltam as cavilações e o monarca afirma que só cobra impostos das coisas que se transportam por mar, enquanto que ele anula a cobrança dos tributos novos que foram postos pela Coroa. Na verdade, em nenhuma das duas queixas a clerezia pleiteia sobre outros encargos que não sejam os impostos que D. Dinis cobra nos portos. Assim, ao parecer que está atendendo a uma reclamação do clero, na verdade não está fazendo nada do que os bispos exigiram. Também nem sequer sabemos se esses outros novos encargos foram realmente aplicados sobre a Igreja. Se foram, não é disso que os prelados reclamam.

Não deve ter sido porque os prelados foram convencidos pelas palavras ludibriosas do monarca que acabaram aceitando o artigo. Aceitaram-no como aceitaram todos os Onze, como já vimos na introdução do capítulo.

Maior cavilação, contudo, não pode haver do que a resposta contida na pequena concordata de 1292 em que volta a aparecer a queixa contida no artigo VI dos Onze. Ali diz o rei:

*Outorgo, e mando, que aquelles, que estão, ou estiverem em estudo, ou forem pera a Corte de Roma, tirem dos meus Regnos ouro, e prata sem dizima, como he contheudo no artigo, que nos avemos em Corte de Roma, e nenhum nom os embargue*⁶⁵⁷.

No entanto, nessa resposta do monarca não se fala nada de que no artigo citado só se permite que se retirem moedas sem encargos que não sejam portugueses, justamente do que reclamam os clérigos. A menos que conseguissem trocar essas moedas por moedas estrangeiras, em nada muda a situação do clero⁶⁵⁸.

⁶⁵⁷ OA, II, III, item 7.

⁶⁵⁸ A leitura da resposta pode nos fornecer outra interpretação. Pode ser que o soberano apenas remetesse para uma resposta completa que deveria estar no artigo invocado: “que os clérigos tirem ouro e prata de Portugal somente da forma como é estabelecido no artigo VI dos Onze” No LLP a escrita é praticamente igual, permanecendo a mesma linguagem dúbia. A dúvida é eliminada pelo fato de que a mesma queixa volta a aparecer em 1309, indicando que o monarca realmente não voltou atrás em 1292 ao que fora estabelecido em 1289. Trata-se, portanto, de mais uma resposta capciosa. Ao invés de indicar uma cedência do soberano, esconde uma exceção que deveria abranger a grande maioria dos casos.

Novamente, em 1309, o bispo D. João reclama de algo semelhante, que os clérigos são obrigados a pagarem a dizima do pão, vinho e linho que trazem pelo mar e também de coisas de que precisam levar consigo quando em viagem marítima:

[...] responde el Rey e diz que he custume e dereito de pagarem. dizima. ssaluo dauer amoedido (sic) que nom seia portuguees (sic) como he contiudo em no vj^o artigo en o ij^o dos dictos onze⁶⁵⁹.

Essa resposta do monarca nada mais é que uma confirmação do que já havia se estabelecido outrora. Se em 1289 foi possível desobedecer ao direito canônico, mesmo com a presença do escudo papal, quanto mais não seria em 1309.

3.4.3.3 Serviços Compulsórios e Tributos Cobrados da *Família* das Igrejas e Mosteiros

Repetidamente, ainda que por causas diversas, reclamam os bispos que seus dependentes – os lavradores principalmente – eram obrigados a serviços compulsórios pelas autoridades reais, indo assim contra o direito eclesiástico.

⁶⁵⁹ LLP, p. 378. Citamos aqui a declaração do rei contida no LLP, porque a redação da mesma resposta do monarca contida nas OA é contraditória com suas respostas anteriores, às quais inclusive invoca: [...] responde ElRey, e diz que he custume, e direito de pagarem dizima, salvo d'aver amoedado **que seja, ou não seja Portugues**, como he contheudo no sexto artigo, e no decimo dos onze (OA, II, IV, art. XVII). O texto contido nas *Ordenações de D. Duarte* concorda com o *Livro das Leis e Posturas*. Nesse primeiro livro a resposta do monarca é: [...] *E diz que he custume E direito de pagarem dizima sauo d'auer amoedado **que nom seJa purtugees*** [...] (ODD, p. 267). Acreditamos que a redação que está adulterada é a contida nas OA. Ao estender a isenção de impostos tanto às moedas portuguesas quanto às moedas estrangeiras, entraria o soberano em contradição com o que ele havia acertado com os prelados no artigo VI de 1289, incluído nos Onze. Os trechos do LLP das ODD são os corretos por apresentarem maior precisão e porque reflete o que D. Dinis havia pronunciado anteriormente. Contudo, a certeza não pode ser total porque, caso a redação contida nas OA fosse a correta, iria concordar perfeitamente com o item 7 da concordata de 1297, a qual havíamos defendido ser uma resposta dúbia do rei. Também não pode haver certeza completa porque na edição das OA (fac-símile de 1792) levaram-se em consideração diversos manuscritos, cujas variantes aparecem no rodapé das páginas da edição utilizada. E não aparece, nesse caso, nenhuma variante o que demonstra que os manuscritos de Santarém, de Merceana, do manuscrito avulso na Torre do Tombo e do Porto concordam todos com essa redação. Da mesma forma, a reprodução das OA contida em Fortunato de Almeida (também de 1792) está assim transcrita (*op. cit.* t. I, v. I, p. 744).

Antes de analisarmos as demandas, vejamos o que nos diz o direito canônico e a *Summa*:

*Ecclesiarum seruos, et episcoporum, uel omnium clericorum, a iudicibus uel actoribus publicis in diuersis angariis fatigari dolemus*⁶⁶⁰.

*Si tributum petit inperator, non negamus: agri ecclesiae soluant tributum. Si agros desiderat inperator, potestatem habet uendicandorum. Tollat eos, si libitum est: inperatori non dono, sed non nego*⁶⁶¹.

*Item habent priuilegium ut non teneantur subire sordida munera ut calcis coquende et arene fodiende, nec ad extraordinaria munera teneantur que subito imponuntur, et ab hiis etiam ecclesiarum predia, mancipia, rustici et coloni et clerici et eorum familia sunt exempta [...]*⁶⁶².

Na primeira lei verificamos que as imunidades que os clérigos possuem são estendidas aos seus dependentes. Estes não devem ser constrangidos ao foro secular porque já possuem um foro específico. Na lei seguinte constatamos que a isenção jurídica da Igreja se estende a tudo o que materialmente está sob seu domínio, como os campos e, logo, seus moradores. E, na citação canônica que faz D. Egas, os preceitos eclesiásticos condenam os trabalhos sórdidos e demais tributos físicos que são impostos sobre a *familia* eclesiástica.

Em todas as passagens verificamos que as imunidades do clero se estendem aos dependentes da Igreja ou a assim chamada *familia*. Esse conjunto de dependentes das igrejas e mosteiros é bem variado. Apesar de em sua origem a palavra *familia*, *ae* poder designar um grupo de escravos, na idade média está

⁶⁶⁰ C. 12 q.2 c.69. “Os servos das igrejas, e dos bispos, ou de todos os clérigos, deploramos quem tiver oprimido [enviando] para juízes ou advogados públicos em diversos serviços compulsórios.”

⁶⁶¹ C. 11 q. 1 c. 28. “Se o imperador pede tributo negamos: os campos da Igreja estão livres do tributo. Se o imperador desejar os campos deve ser punido possuir o poder. Que suprima aquilo se está livre: nenhum dom ao imperador, mas eu nego.”

⁶⁶² *Summa de Libert. Eccles.* “Também têm privilégio para que não sejam tidos introduzir trabalhos sujos como do cal que deve ser cozido e a areia que deve ser extraída, nem para os trabalhos extraordinários que sejam tidos e subitamente são impostos, e também são isentas nestas coisas: as propriedades das igrejas, as possessões, os camponeses e os lavradores e os clérigos e a família delas.” Esse item da *Summa*, como o próprio autor diz, é uma citação contida no *Decreto de Graciano* (C. 16 q. 1 p.c. 40), uma lei que, por sua vez foi retirada do *Código de Justiniano* (I, 3, 2 e § 2). É interessante que no mesmo título do *Código* (I, 3, 3) há uma lei que manda que se taxe as propriedades episcopais assim como era feito nas possessões seculares. O direito canônico, cuja *Summa* de D. Egas constitui uma síntese, só poderia privilegiar a imunidade fiscal da Igreja dentro do direito romano.

definido como o conjunto de dependentes dos institutos religiosos. Com relação aos mosteiros:

[...] a *Familia* era constituída pelo conjunto complexo e numeroso de todos aqueles que, de variada condição, desejavam ou estavam colocados na dependência da canónica; usufruíam de protecção material e espiritual⁶⁶³.

A *familia* não era constituída de clérigos, a menos que fossem religiosos ligados de alguma forma acessória às igrejas. Tinha um carácter, sobretudo, de ligação laboral às igrejas e mosteiros, exercendo nesses locais as tarefas físicas que o clero não desempenhava⁶⁶⁴.

Os clérigos que governam uma grande casa que abriga muitos familiares e dependentes a partir do século XII são chamados *domni*. Assim, tanto a tutela material de servos quanto esse título senhorial coloca os prelados como semelhantes aos senhores nobres⁶⁶⁵. Por isso, muitas vezes, a disputa que ocorre entre D. Dinis e os prelados se processa também em um nível senhorial.

Reclamações contra invasões na jurisdição sobre a *familia* dos prelados, tanto dos bispos quanto dos abades, aparecem em 1289, entre os Quarenta e entre os Onze, e 1309. Na primeira concordata, entre os Quarenta, o litígio é motivado pelos abusos de poder que praticam os funcionários do rei, como os ricos-homens e cavaleiros que possuem terras da Coroa⁶⁶⁶. Eles fingiam alertas de guerra para

⁶⁶³ MARTINS, Armando Alberto. *O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Idade média*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2003, p. 787.

⁶⁶⁴ *Ibid*, p. 787-789. De acordo com esse autor, formavam parte da *familia* do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra dois grupos: aqueles que se agregavam ao mosteiro por motivos espirituais (como aqueles que entregavam bens ao mosteiro em troca de benefícios religiosos) e os que ficam ligados ao mosteiro devido à sua situação de trabalho (como os ministeriais: os que trabalhavam no mosteiro ou em suas terras imunes; os caseiros, lavradores, togeiros, rendeiros e outros homens livres: ligados à ordem por contratos temporários ou vitalícios; os servos e outros dependentes, como escravos algumas vezes: tratados como propriedade das igrejas). Ainda, R. NAZ (*Familiers des Religieux*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1957, v. VI, col. 814-815) nos diz que a família eclesiástica abrangia na idade média o conjunto de pessoas seculares do interior e exterior de um mosteiro, aplicando-se também aos indivíduos feudatários, censitários e servos tributários do local. Também Viterbo (*Elucidário das Palavras, Termos e Frases*. Lisboa: 1965-1966, v. II, p. 243) entende que são pessoas laicas que doavam seus bens a algum mosteiro ou qualquer outra instituição religiosa para se colocarem sob a obediência do prelado. Esses bens continuavam a serem desfrutados e os doadores usufruíam de benefícios da comunidade religiosa.

⁶⁶⁵ MATTOSO, José. *Identificação de um País*, v. I p. 194.

⁶⁶⁶ Segundo José Mattoso, a função do rico-homem foi, até meados do século XII o de um governador das “terras” (as maiores divisões administrativas do reino, divididas, por sua vez,

exigir tributos extraordinários sobre os produtos agrícolas das igrejas em seu entorno. Também, compeliavam os homens da Igreja a trabalhos forçados em suas possessões sem que haja nenhum direito que lhes obrigue. O rei promete que todas essas arbitrariedades serão combatidas, tanto a apropriação de viandas como também: [...] *nom leixará fazer serviços como nom devem dos homeës de quaaesquer Igrejas de seu Regno, nem dos Moesteiros, ou dos Religiosos, ou dos Clerigos*⁶⁶⁷. Esse trecho é de sentido dúbio porque parece indicar que o monarca só vai proteger aqueles lavradores das igrejas obrigados a trabalhos que nunca antes tinham sido feitos e não que impedirá a exploração econômica sobre esses homens que possuíam a imunidade clerical. Tanto podemos ler no sentido de “quando não devem” como “assim como não devem”. A primeira leitura nos parece ser a mais correta, ainda que porventura a segunda interpretação possa ser. Mesmo que entendessemos de acordo com a segunda leitura é importante lembrarmos que na realidade, na prática das relações econômicas ela não estaria errada, uma vez que a imunidade dos dependentes das igrejas e mosteiros não existia quando eles residissem em terras senhoriais do soberano. Como vimos quando estudamos a cobrança da anúduva sobre as igrejas e mosteiros, esse encargo, quando pago fisicamente pela Igreja, era desempenhado pelos seus dependentes de diversos mosteiros, embora outros não fossem atingidos. O monarca garantia a isenção dos lavradores das igrejas, mas sempre em todo caso resguardaria o caso dos senhorios.

Nessa queixa dos prelados percebemos que no início do reinado de D. Dinis ainda era grande a independência de seus funcionários, sem dúvida uma das causas das suas futuras reformas administrativas⁶⁶⁸. Ao estudar as relações entre o rei e a nobreza no avançar dos primeiros tempos da monarquia portuguesa, Mattoso⁶⁶⁹ nos fala do caráter feudal que possuíam os altos cargos públicos. Demonstra-nos como eles eram tidos como feudos de função ou *honores* e como

em “freguesias” e “julgados”), além de integrante da alta nobreza. A partir de D. Dinis essa função se torna menos efectiva e o rico-homem é identificado apenas com sua dignidade (*Identificação de um País*, v. I, p. 133). Da mesma forma, Gama Barros (*op. cit.*, t. XI, p. 44-51) nos diz que também a divisão administrativa do reino estabelecida em “terras” vai perdurar até parte do reinado de D. Dinis. Este rei vai empreender uma reforma que eliminará os cargos de tenencias sobre “terras” para surgir a função dos “meirinhos-móres”, responsáveis pelos “meirinhados”, outrora “terras”.

⁶⁶⁷ OA, II, I, art. XXIV.

⁶⁶⁸ O controle do rei sobre sua burocracia já foi referido por nós em outro item de nosso trabalho: “Artigos que Tratam das Injúrias ou Violências contra o Clero”.

⁶⁶⁹ MATTOSO, José. *Identificação de uma País*, p. 137-141.

os ricos homens detentores destes ofícios estavam dependentes do rei por meio da vassalagem. Informa-nos ainda de que é justamente na época de D. Dinis que começa a se enfraquecer esse caráter feudal das relações do rei para com os ricos-homens. Porém, ainda essa primeira concordata revela essa forte presença feudal porque se refere ao tempo de seu pai. Uma das fontes que o autor se serve para comprovar essa feudalização dos altos cargos públicos está contida justamente no artigo que ora estudamos. Em um trecho desse artigo, na parte das reivindicações do clero, afirmam os bispos que os ricos-homens ou outros cavaleiros recebem castelos do rei para serem protegidos, fazendo-lhe homenagem feudal em troca de um pagamento. Estes dados, portanto, revelam o que precisamos saber, ou seja, que as reclamações eram movidas devido às liberdades e privilégios de uma burocracia feudal, e não exatamente por responsabilidade de D. Afonso III.

A tributação dos dependentes leigos do clero aparece ainda em um artigo apresentado no mesmo ano, entre os Onze:

Que de mais demandas os lavradores das herdades dos Clerigos, e das Igrejas, e dos Leigos ainda em prejuizo dellas contra custume antigo, parte dos frutos das ditas herdades em logo de jugada contra justiça; e tambem aos Clerigos, como aos Leigos; e em prejuizo desses Clerigos pooês Leyx, e custumes novos, e encarregas-lhes em nos frutos dessas herdades, e nas vendas das cousas, que som pera vender. Respondem os davanditos Procuradores que em este artigo ElRey guardará seu foro, e o que ham per carta⁶⁷⁰.

É difícil entendermos porque os bispos se queixam de que são instituídos novos impostos (costumes) sobre os seus dependentes em suas terras, das igrejas e dos leigos, indo contra costume antigo. Isso porque se as terras fossem verdadeiramente da Igreja ou dos clérigos eles poderiam invocar o direito canônico que prescrevia suas respectivas imunidades. Porém, eles se protegem nos costumes. E o rei confirma isso, dizendo que seguirá seu foro. Somente se fossem terras senhoriais do monarca é que os clérigos, e até mesmo os leigos, invocariam essas prescrições de foro. Os bispos se protegeriam no direito consuetudinário porque lhes daria maior segurança? Não. Essa situação só pode indicar que essas propriedades eram na verdade concessões régias, provavelmente reguengos, e por isso suas situações fiscais não poderiam ser reguladas pelo

⁶⁷⁰ OA, II, II, art. XI. As jugadas, de acordo com Viterbo (*op. cit.*, p. 338, verbete jugada), é um imposto aplicado sobre os camponeses do senhorio e que varia conforme o local, pagando-se com parte dos frutos da terra.

direito canônico. Por isso que temos a surpreendente presença dos leigos como vítimas também na queixa, e não eram aqueles membros da *familia*, eram outros usufrutuários das possessões do soberano.

Se não fosse assim o direito canônico ficaria totalmente obliterado tanto pelos prelados quanto pelo monarca. Quando os prelados invocavam o direito secular eles faziam conjuntamente com as normas eclesiásticas, apenas para reforçar suas garantias. Tendo em vista isso, os lavradores dos clérigos não podem ser enquadrados como *familia* eclesiástica porque devem, na verdade, obediência maior ao monarca. A posse dos reguengos não se constituía uma propriedade, mas mesmo assim era garantido aos seus detentores poderem vender e transmitir hereditariamente, ao menos até a lei de 1311. Por esse decreto⁶⁷¹ D. Dinis proibiu que os clérigos adquirissem reguengos, uma vez que muitas vezes se negariam a reconhecer o senhorio fiscal e judicial do soberano. Situação que parece ocorrer nesse artigo. Porque os detentores dessas terras possuíam tantas garantias de transmissão é que os prelados afirmam que as terras eram dos clérigos e, paradoxalmente, depois invocam os costumes feudais. É invocando também os mesmos costumes que a resposta concedida ao artigo quer fazer valer esses direitos do monarca. Contudo, porque os bispos reclamam dos novos impostos indo contra uma situação anterior?

Alexandre Herculano, citando os artigos de D. Afonso III⁶⁷², que são quase os mesmos que serão apresentados a D. Dinis, referindo a demanda acima defende que o monarca apenas tributa os habitantes das possessões porque seriam terras adquiridas ilegalmente pelo clero. As jugadas seriam uma forma de tributação eminentemente real e cobrada das terras da Coroa. Os clérigos, tendo adquirido essas propriedades, devem ter ficados indignados com a permanência da cobrança. Dessa forma, entenderíamos porque D. Dinis declara que deveriam ser guardados os costumes e o que é estabelecido por algum documento, como as cartas de forais. Esses direitos revelariam que sempre tinham sido cobradas exações naquelas herdades. Contudo, não parece se coadunar com o que está contido na reclamação que diz que estão sendo introduzidas jugadas contra costume antigo. E

⁶⁷¹ Conforme seção “A Citação Judicial dos clérigos nas terras Fiscais, Feudatárias ou Reguengas”.

⁶⁷² HERCULANO, Alexandre. *Op. cit.*, t. III, p. 129. “Em exigir jugadas dos colonos da cleresia, assim como dos seculares, contra os antigos usos, e em impôr direitos de transmissão nas propriedades, com outros tributos, costumagens e regulamentos insolitos”.

sabemos como os costumes eram específicos de determinada região ou terra, não eram invocados universalmente como o direito canônico. Este postulava que os bens imóveis da Igreja e seus moradores não sofriam tributações em hipótese alguma, a menos se fossem propriedades de dependência senhorial, como *tenures*, *reguengos*, terras foreiras, contra os quais não pôde fazer frente o poder legislativo de Roma. Acreditamos, portanto, que os prelados afirmam que eram terras desde antigamente tributadas, mas que eram isentas de novos tributos. Defendemos essa interpretação ainda que os “costumes novos” mencionados pelos prelados não queiram necessariamente dizer respeito a impostos cobrados sobre os antigos, porque também podem indicar contribuições totalmente novas. É a invocação das antigas tradições ao invés das leis canônicas que nos faz pensar que esses lavradores dos clérigos fossem regidos por um foro que não apenas lhes concedia direitos como deveres também, entre os quais com certeza algum tributo. A declaração régia revelaria, portanto, uma decisão de seguir o foro assim como sempre teria sido, ou seja, retiraria os novos encargos se as referidas propriedades eram realmente isentas.

Esse mesmo pleito volta fundamentalmente igual em 1309 na demanda que faz D. João no capítulo XVIII com relação aos mesmos lavradores das igrejas, mosteiros e clérigos. E obtém do rei a mesma resposta, acrescentando que as cartas ou foros deveriam ser guardadas se os clérigos os tivessem e que observaria o artigo de 1289⁶⁷³. Isso parece indicar certa dúvida sobre a origem das terras, visto que toda terra senhorial deveria encargos. E isso deve ocorrer porque nesse caso o bispo de Lisboa não faz referência a antigos costumes, indicando porventura que se tratavam de propriedades realmente eclesiásticas. Ainda que se faça referência ao artigo de 1289 a situação das propriedades seria duvidosa.

Concluindo, entendemos então que as declarações do rei sempre revelavam sua disposição em seguir as normas canônicas quando se tratassem de propriedades verdadeiramente eclesiásticas. O direito da Igreja defendia a imunidade fiscal e judicial somente para os clérigos, suas terras, os institutos religiosos e seus dependentes. No caso das possessões que possuíam algum vínculo senhorial ou feudal seus moradores deveriam obediência temporal ao seu concessor. Não houve disputas nos artigos das concordatas sobre a situação

⁶⁷³ OA, II, IV, art. XVIII.

jurídica das propriedades eclesiásticas. A disputa ocorreu fora do acordo, mas as declarações do monarca revelam bem sua disposição em se descobrir essa condição legal através das cartas e foros e também através de testemunhas, como nos demonstram as inquirições.

3.4.4 O Direito de Refúgio nas Igrejas

Tanto em 1289, 1292 e em 1309 reclama a clerezia que o soberano infringe o direito de refúgio daqueles que se acolhem às igrejas e demais locais sagrados, retirando-os dali por força, utilizando-se de mouros e judeus que não temem as sanções divinas. Vejamos o histórico dos reveses da extensão ou limitação desse direito desde a primeira vez que foi regulamentado no império romano. Seguiremos a descrição dada por L. R. Misserey⁶⁷⁴, que se deteve mais na evolução desse dispositivo na Europa da alta e baixa idade média, e de E. Herman⁶⁷⁵, que se preocupou com as origens mais remotas no império romano, além de sua aplicação na Igreja Cristã Oriental.

O costume de se buscar abrigo nos templos cristãos é algo que vem das tradições pagãs gregas e romanas⁶⁷⁶. As primeiras leis teriam surgido bem depois das práticas já serem correntes no império cristão. Em um decreto ainda de 392, dado pelo imperador Teodósio (do império romano do oriente), proibia-se o

⁶⁷⁴ MISSEREY, L. R. *Asile en Occident*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1935, v. I, col. 1089-1104.

⁶⁷⁵ HERMAN, E. *Asile dans l'Église Orientale (Le Droit d')*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1935, v. I, col. 1084-1089.

⁶⁷⁶ Mas lembremos que também era muito comum no Antigo Testamento os perseguidos políticos buscarem salvação sob o altar, seja do Tabernáculo, seja ali ainda, mas dentro do templo, após a construção do Templo de Jerusalém. As crônicas possuem muitas menções do tipo “e morreu agarrado ao altar” ou “escondeu-se no altar”. Mesmo os autores sacerdotes citados nessa seção ignoram essa origem, que parece-nos tanto ou mais verossímil que sua relação pagã, dado que os primeiros líderes do Cristianismo eram judeus e seguiam a lei judaica. Um exemplo é essa passagem localizada por nós: “Adonias, temendo Salomão, levantou-se também e foi abraçar-se com os cornos do altar. Disseram-no a Salomão, nestes termos: Eis que Adonias, temendo o rei Salomão, foi abraçar-se com os cornos do altar, dizendo: Jure-me hoje o rei Salomão que ele não fará morrer o seu servo à espada! Se ele se mostrar um homem valente, respondeu Salomão, não lhe cairá por terra um só de seus cabelos; mas se nele se encontrar maldade, morrerá. O rei Salomão mandou mensageiros, e o fizeram descer do altar. Ele veio e prostrou-se diante do rei, que lhe disse: Volta para a tua casa (1 Reis, 1,50. *Bíblia Ave Maria*).” Ainda: “Quando chegou esta notícia a Joab, que tinha seguido o partido de Adonias, embora não tivesse seguido o de Absalão, ele fugiu e refugiou-se no tabernáculo do Senhor, agarrando-se aos cornos do altar (1Reis, 2,28, *Bíblia Ave Maria*)”.

refúgio às igrejas para os devedores públicos, subentendendo-se o reconhecimento de outros tipos de asilo nas igrejas⁶⁷⁷. Teodósio II (408-450, também do império do oriente) em 431 estabelece uma lei que seria a base legislativa da Igreja oriental (e ocidental) por muito tempo. O direito se estende a todos os anexos dos templos: casas, jardins, banhos, praças, pórticos⁶⁷⁸. Mas a regulação das normas só seria dada pelo imperador Leão I que incluiu diversos complementos à referida lei. Para se usufruir do benefício não se poderia ser um infiel, herético ou judeu⁶⁷⁹. Os homicidas, adúlteros e os violadores de virgens são excluídos do benefício⁶⁸⁰. Os escravos ou indivíduos submetidos a alguém, que eram fugitivos poderiam ser recebidos nas igrejas, mas com a condição de que fossem avisados os seus senhores e, após receberem destes um juramento de impunidade, os refugiados deveriam sair⁶⁸¹. Os governadores de província e os devedores públicos, ou seja, aqueles que não pagam seus impostos, não tinham assegurado o benefício⁶⁸². E os devedores de pessoas particulares seriam amparados, desde que pagassem seus credores⁶⁸³. Os violadores do direito de asilo seriam considerados como culpados do crime de lesa-majestade⁶⁸⁴.

Abatido o império ocidental, trata a Igreja de regulamentar melhor esse mecanismo jurídico, seja para lembrá-lo ou aperfeiçoá-lo. No concílio de Orléans (511) estabelece-se que não se pode retirar os homicidas, adúlteros, ladrões, raptos e servos fugidos refugiados quer nas igrejas, no seu átrio, quer na residência do bispo, antes de se ter feito um juramento de impunidade. Quem agisse contra poderia ser excomungado⁶⁸⁵.

Temos, portanto, uma grande diferença entre as leis romanas e as leis eclesiásticas muito mais brandas. Na verdade essas leis mais brandas parecem ser um reflexo das leis bárbaras que livravam a esses criminosos da pena de morte em

⁶⁷⁷ HERMAN, E. *Op. cit.*, col 1085, (*Cod. Teod.* I, tít. XLV, lex 1).

⁶⁷⁸ *Ibid.* col. 1085 (*Cod. Teod.* I, IX, tít. XLV, lex 4).

⁶⁷⁹ *Ibid.*, col. 1086 (N. XXXVII; C., I, 12, 1).

⁶⁸⁰ N., XVII, c. VII, pr.; N., XXXVII.

⁶⁸¹ C., I, 12, 6.

⁶⁸² édit. 1; N., XVII, c. VII, § 1.

⁶⁸³ C., I, 12, 2.

⁶⁸⁴ C. I, 12, 2 e 6. Após essas leis, os imperadores do império romano do oriente continuaram a legislar sobre a matéria, mas suas normas não influenciaram o ocidente. Exemplo é o acréscimo nessa lista daqueles que atentavam contra a vida dos basileus, valendo assim a lei apenas para os gregos (P. G. t. XCVII, col. 713), após Justiniano já ter feito sua compilação há muito tempo.

⁶⁸⁵ MISSEREY, L. R. *Op. cit.*, col. 1089-1090.

troca de compensações às vítimas⁶⁸⁶. Como veremos, nada mais irônico uma vez que futuramente esses reinos desenvolvidos vão atacar essas normas, quando do renascimento do direito romano.

Seguiram-se inúmeros outros concílios que repetiam essas mesmas regras ou aperfeiçoavam as normas. No concílio de Toledo (681), o território considerado imune se estende a 30 passos em volta das igrejas⁶⁸⁷.

Finalmente Graciano reúne a legislação dos principais concílios em seu *Decreto*⁶⁸⁸. E, nas *Decretais de Gregório IX*, faz-se uma certa ruptura com o período anterior. Ali se encontram os primeiros *casus excepti* que a Igreja enuncia (e, para nós os únicos que dizem respeito à nossa época de estudo). Esses foram estabelecidos por Inocêncio III (1198-1216) que diz que estão excluídos do benefício do asilo os bandidos públicos, os devastadores noturnos dos campos, os salteadores de grandes caminhos que atacam os viajantes⁶⁸⁹. E foram acrescentados ainda por Gregório IX (1227-1241) dessa exclusão os homicidas e mutiladores em locais sagrados⁶⁹⁰.

A decretal de Inocêncio III, chamada *Inter Alia*, pelo o que podemos perceber é a que regulava o direito de refúgio na época de D. Dinis. Isso porque, enquanto as diversas citações sobre o assunto contidas no *Decreto de Graciano* estão fragmentadas em diversas resoluções conciliares, a *Inter Alia* é um tanto mais geral. Além do mais, como veremos é a única que é citada por D. Egas. Também, principalmente, está entre as mais atualizadas, porque enuncia os *casus excepti*:

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 1089. O autor cita exemplos de leis dos burgúndios, dos visigodos da Península Ibérica, bávaros e alamanos. Exemplo na lei dos burgúndios: os violadores poderiam se livrar de sua pena pagando 12 soldos à vítima. O homicida deveria entregar a metade de seus bens e se colocar à serviço dos parentes do defunto. Escravos deveriam pagar de 50 a 100 soldos conforme sua função profissional. Entre os visigodos: os assassinos se livram da pena capital, mas todos os seus bens vão para a família da vítima ou para o Estado. Sobre os visigodos da Hispânia ainda acrescenta Fortunato de Almeida (*op. cit.* v. I, p. 64) que tinham direito apenas os servos maltratados por seus amos, os devedores e os delinquentes. Os servos só deveriam sair do templo após ter garantido sua segurança por um juramento. Os homicidas teriam na verdade seus olhos arrancados ou se tornavam servos da família da vítima.

⁶⁸⁷ *Ibid.*, col 1090-1091.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, col. 1092. Essas normas estão na segunda parte da obra, na causa XVII, q. IV e na primeira parte, *distinctio* LXXXVII, c. 6.

⁶⁸⁹ Gama Barros (*op. cit.*, t. I, p. 332-333), informa que ainda no concílio de Oviedo de 1115 (can. III) havia sido estabelecida uma exceção para os servos, ladrões públicos, traidores convictos e excomungados publicamente.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, col. 1092. Leis citadas nas notas seguintes.

[...] *iuxta sacrorum statuta canonum et traditiones legum civilium ita duximus in huiusmodi distinguendum, quod fugiens ad ecclesiam aut liber, aut servus existit. Si liber, quantumcunque gravia maleficia perpetraverit, non est violenter ab ecclesia extrahendus, nec inde damnari debet ad mortem vel ad poenam; sed rectores ecclesiarum sibi obtinere debent membra et vitam. Super hoc tamen, quod inique fecit, est alias legitime puniendus; et hoc verum est, nisi publicus latro fuerit, vel nocturnus depopulator agrorum, qui, dum itinera frequentata vel publicas stratas obsidet aggressionis insidiis, “pro facinoris magnitudine, [quum et communem utilitatem impediat, et nocere omnino molitur],” ab ecclesia extrahi potest, impunitate non praestita, secundum canonicas sanctiones. Si vero servus fuerit, qui confugerit ad ecclesiam, postquam de impunitate sua dominus eius clericis iuramentum praestiterit, ad servitium domini sui redire compellitur etiam invitus; alioquin a domino poterit occupari*⁶⁹¹.

Como dissemos, depois de Inocêncio III somente Gregório IX, afetando nosso período de estudo, é que vai acrescentar mais dois tipos de criminosos que deveriam ser excluídos do direito de refúgio: os criminosos que cometem um homicídio e aqueles que mutilam outras pessoas nas igrejas ou nos cemitérios⁶⁹².

Contudo, a *Inter Alia* é a única decretal a qual é referida por D. Egas na *Summa de Libertate Ecclesiastica*:

*Ecclesie uero et monasteria ac eorum cimiteria habent immunitatem ut quicumque, siue liber siue seruus, timore mortis uel cruciatus corporis, ad ea confugerit, non extrahatur, nec ibi ei iniuria inferatur, nisi sit publicus latro uel nocturnus depredator et depopulator agrorum, ut extra de immunit. eccles. Inter alia. Si quis uero uiolator eorum stiterit, sacrilegium committit et pena sacrilegii punietur [...]*⁶⁹³.

⁶⁹¹ c. 6, X, III, 49. “[...] de acordo com os sagrados estatutos canônicos e as tradições das leis civis assim consideramos como deste modo deve ser distinguido, quem foge para a igreja pode ser livre ou servo. Se livre, tão grande quanto seja um grave malefício tenha perpetrado, não deve violentamente da igreja ser extraído, nem dali deve ser condenado à morte ou à punição; mas os reitores das igrejas devem por eles mesmos obter porções e subsistência. Sobre isto também, quem iniquamente fez, deve ser de outro modo legitimamente punido; e isto em verdade é, a não ser que seja um bandido público, ou devastador noturno dos campos, quando são passados pelos caminhos ou bloqueiam as estradas públicas com ataques e emboscadas, “diante da magnitude do crime [quando impede a utilidade comum, e planeja prejudicar em geral]” da igreja pode ser extraído, em impunidade não defende, segundo as sanções canônicas. Se, verdadeiramente tenha sido um servo, que tenha se refugiado na igreja, após sobre sua impunidade o senhor daquele tenha prestado um juramento aos clérigos, para a servidão do senhor é compelido a retornar ainda que constrangido; além disso, pode ser capturado pelo senhor”.

⁶⁹² MISSEREY, L. R.. *Op. cit.*, col. 1092-1093. *Nonnulli, impunitatem suorum excessuum per defensionem ecclesiae obtinere sperantes, homicidia et mutilationes membrorum in ipsis ecclesiis vel earum coemeteriis committere non verentur: qui, nisi per ecclesiam, ad quam confugiunt, crederent se defendi, nullatenus fuerant commissuri* (c. 10, X, III, 49).

⁶⁹³ *Summ. de Libert. Eccl.* p. 268. “Verdadeiramente as igrejas e os mosteiros e também aqueles cemitérios têm imunidade para todo aquele que, seja livre seja servo, por temor da morte ou

O bispo de Viseu nesse caso não deixa totalmente de lado os *casus excepti* (diferentemente do que ocorreu com o caso da tributação das igrejas, como vimos), mas faltaram as situações indicadas por Gregório IX. Ao restringir os *casus excepti*, o bispo de Viseu pode ampliar a sua jurisdição da justiça. Mas afirmar qualquer intenção de omitir as duas exceções outorgadas por Gregório IX é muito temerário. Porém, seria muito revelador se fosse proposital porque se de um lado, como veremos, D. Dinis aumenta as exceções daqueles que podem buscar abrigo nos templos - contra o direito canônico - D. Egas os restringe mais do que as decretais permitem.

Outro ponto é que se D. Egas abre espaço em sua obra para tratar desse assunto é porque entendia que era um direito que era descumprido na época de D. Dinis. De fato, os bispos reclamaram do desrespeito a esse direito em 1289, 1292 e 1309. As autoridades eclesiásticas foram de encontro às determinações centralistas da justiça de D. Dinis, que atacava um mecanismo religioso que subtraía de sua justiça os criminosos fugitivos, contra os quais tanto ele empreendeu uma grande “caçada”⁶⁹⁴, desde o início de seu reinado, até quando seu filho rebelde abrigava esses fugitivos⁶⁹⁵. Devemos ter em conta que além de subtrair os criminosos da justiça do rei⁶⁹⁶, eram as autoridades religiosas que decidiam se o refugiado tinha ou não direito ao asilo. Apesar de a Igreja não passar a ser a nova juíza da culpabilidade ou não do indivíduo refugiado, ela é que

tortura do corpo, que tenha se refugiado neles, que não seja removido, nem neste lugar àquela injúria seja imputado, a não ser que seja ladrão público ou pilhador noturno ou devastador dos campos, como *extra de immunit. eccles. Inter alia* [c. 6, X, III, 49]. Se alguém verdadeiramente for violador daquelas coisas, comete sacrilégio e em pena de sacrilégio será punido”.

⁶⁹⁴ A *Crónica de 1419* diz que: *Espiçalmente trabalhou loguo de fazer justiça e auer a mão todos os ladrões que andauom no Regno em çertos lugares, em que ladrões pruviquos andauom e cerquadores de camjnho, que podiom ser tomados, e como erom presos, loguo desembargados. E faziom em eles justiça, por tal gujsa que os castigou, que não foram nehums majs ousados de se aly majs acolherem em seus dias deste Rey, pera malfazerem. E não tam soomente justiça, que todos aujão delas temor e reçeyo, e como algum fazia tal que mereçese morte, tampouquo lha guardauom, que sempre as forquas erom pouoadas de malfeytores* (p. 77-78). No caso, se esses ladrões de caminhos buscassem refúgio a Igreja não concederia, mas se se tratasse de outros casos, a determinação da Coroa em acabar com os bandidos certamente iria contra a facilidade com que encontravam em se livrarem das penas abrigoando-se em locais sagrados.

⁶⁹⁵ *E el Rey auya grão pesar e noja pelo acolhimento que ho Jffante daua aos malfeytores, e porque muytos que ele degradaua, se yom pera ele e andauom em sua companhia; e era esto de tal maneja que os do Jffante tomauon ousamça de fazer o que queryom, e el Rey não podia deles fazer justiça, nem doutros muytos malfeytores que se yom ao Jffante* (*Crón. 1419*, p. 198).

⁶⁹⁶ Os refugiados adquiriam o benefício de um juramento de impunidade ou, ao menos, de atenuação da sua pena.

decidia sobre a concessão de asilo ao criminoso ou ao fugitivo comum⁶⁹⁷. E ainda acrescentamos uma constatação nova, o fato de o asilo conceder garantias ao criminoso que somente o monarca, se benevolente, seria capaz de conceder antes de o indivíduo ser refugiar no local sagrado.

Vejamos os casos de desrespeito a esse direito no período por nós abordado. Em 1289 afirmam os preladados:

*Que ElRey dos que se colhem, e fogem aas Igrejas em aquelles casos, em os quaaes devem seer defendidos pelas Igrejas, tira-os hende per força, e faze-os tirar dellas per Mouros, ou per Judeus, ou per Chrisptaãos, ou os faz guardar nas, ou metem-lhes os ferros aas vegadas per seus Sergentes, tolhendo-lhes de comer, em tal que se sayam das Igrejas*⁶⁹⁸.

A resposta do rei salvaguarda o direito de refúgio, *senom em aquelles casos, que for direito*. Em 1292 a queixa volta a aparecer e o soberano pronuncia:

*Mando, e defendo, que aquelles, que se colherem aas Igrejas, que os nom tirem ende senom como he de direito, e em as nossas Hordenações he contheudo*⁶⁹⁹.

Esse trecho é revelador da grande desobediência ao direito sagrado: *senom como he de direito, e em as nossas Hordenações he contheudo*. Que leis anteriores regulamentavam o direito de refúgio? Temos conhecimento de uma única regra estabelecida por D. Dinis em 1286, ainda antes da primeira concordata:

Conheçam todos os que este estormento virem e ouvirem, que eu Roderigo Abril, Tabeliam d'Elrrey na Cidade de Lamego, vy e ly huma carta de meu Senhor Elrrey, seelada de seu verdadeyro seelo [...].

Dom Deniz, pela graça de Deos Rey de Portugal e do algarve, a todos los Alcaydes, Meirinhos, Comendadores, Juizes, Alvazys, Alcades, Justiças, e Concelhos do meu Reyno, sahude. Mando-vos, que nam prendades nenhum Clerigo por couza que faça, salvo se acaecer que faça cousa, por que meresca morte, ou penha em seus corpos, filhadeos, e dadeos logo a seu Bispo, ou a seus Vigarios, e lhes faram em elles ssa justiça. Item vos mando, que sse sse alguem colher àlguma Egreja, por cousa que faça, ou por coyta que aya, que non tiredes ende, nêno filhedeos hy, salvo outrossy se ffezer cousa, per que meresca

⁶⁹⁷ MISSEREY, L. R.. *Op. cit.*, col. 1099-1100.

⁶⁹⁸ OA, II, I, art. XIII.

⁶⁹⁹ OA, II, III, item 10.

*morte, ou justiça em seu corpo. Unde al nom façades, se nom a vos me tornaria eu poren*⁷⁰⁰.

O caráter de decreto fica claro na leitura do texto. Sobre isso não há dúvidas. Sobre seu conteúdo podemos perceber que há duas leis nele e, ainda que apenas uma delas nos interesse no momento, podemos dizer que, ao fazer um contraponto entre uma determinação e outra, podemos afirmar que na primeira declaração D. Dinis não viola as normas eclesiásticas. Mas, isso ocorre de forma muito grande na segunda determinação do decreto.

Essa regra parece limitar o poder de ação do próprio monarca porque à primeira vista diminui os *casus excepti*, reduzindo a possibilidade de abrigo nos templos. Mas na verdade, ao aplicar a exclusão do benefício a todos aqueles que merecem castigos corporais, D. Dinis deveria estar excluindo a quase todos, ao menos de acordo com o grupo social ao qual se aplicava mais punições físicas. Na verdade, portanto, o monarca generaliza a exclusão do direito de forma até inacreditável, uma vez que um número muito grande daqueles que poderiam se refugiar nas igrejas de acordo com as leis eclesiásticas deveriam merecer de alguma forma castigos corporais. Essa linguagem do rei já nos é muito conhecida das concordatas que se seguirão. Ele parece proteger um direito, proclamando de início uma generalidade de sua extensão, para no final de seu pronunciamento reduzir a quase nada: *Item vos mando [...] que non tiredes ende, nẽno filhedes hy, salvo outrosy [...] e segue a exceção que é maior que a regra. São as velhas cavilações que já nos alertou Martinho IV.*

Mas cuidemos a comparação que podemos fazer entre essa lei e o que escreve D. Egas em sua *Summa*: tem direito ao asilo as pessoas *timore mortis uel cruciatus corporis*: “por temor da morte (logo, por presumível merecimento) ou tortura do corpo”. E o rei diz: que estão excluídos do benefício aqueles *per que*

⁷⁰⁰ RIBEIRO, João. Pedro. *Dissertações Chronológicas e Criticas sobre a História e Jurisprudência Ecclesiástica e Civil de Portugal. Apendices de Documentos*. Lisboa: Academia Real de Sciencias, 1860-1896, t. III, p. II, p. 165-166. Encontramos a referência graças às indicações de Gama Barros (*Op. cit.*, t. I, p. 333) e Fortunato de Almeida (*Op. cit.* t. I, p. 360). Essa lei não existe no LLP e nas OA. Fortunato de Almeida referencia ainda o decreto como estando nas OA, no livro II, tít. III, art. 10, quando na verdade ali o que encontramos é a resposta dada por D. Dinis sobre o direito de asilo na concordata de 1292. Nesse livro não pode estar porque o estatuto vai contra uma norma de Afonso V que organizou as *Ordenações* e, por isso só poderia ser descartada (OA, II, VIII). Ali D. Afonso V estatui o direito de asilo também aos condenados de pena de morte, aos quais é justamente negado o asilo por D. Dinis.

meresca morte (logo, devendo temê-la e querendo fugir da punição), *ou justiça em seu corpo*. Não nos é extremamente revelador esse contraste entre as duas passagens? O que D. Egas escreve em sua obra sempre é, como já dissemos, apenas recortes do direito canônico, apesar de ser a forma como ele recorta que torna sua obra um manifesto. Mas, nesse caso, ele cita unicamente a *Inter Alia* de Inocêncio III. E essa passagem que justifica o asilo *não está* contida na decretal (ver mais acima)⁷⁰¹, o que não a deixa, contudo, de ser canonicamente correto. Acreditamos que a passagem foi forçada para atacar a resolução monárquica, mas não desvirtua o direito da Igreja, apesar de que o trecho sozinho não explica inteiramente o direito. Para estar canonicamente correto era preciso mencionar também os *casus excepti*, o que o bispo de Viseu fez em seguida. Por outro lado, o trecho da lei dionisina, como já explicamos, reduz as exceções a quase nada. As duas passagens que comparamos demonstram duas idéias contrárias que se chocaram nesse período. Defendemos que a passagem escrita pelo bispo de Viseu constitui um libelo claramente evidente contra a lei de D. Dinis de 1286. Quando D. Egas acrescenta à *Inter Alia* um trecho manifestamente contrastante ao que D. Dinis regulamentou há 25 anos atrás ele ataca a ordenação do rei de uma forma que nem mesmo a concordata de 1289 fez e nem o Papa, antes da queda da teocracia romana, quis fazer.

E tudo isso partiu da relação entre essa lei de D. Dinis e a resposta que ele concede na concordata de 1292. Apesar de essa relação não ser feita pelos autores que citamos, ela nos parece ser muito clara⁷⁰². E é o caso mais explícito que

⁷⁰¹ A expressão de D. Egas: *timore mortis uel cruciatus corporis* (“por temor da morte ou tortura do corpo”), poderia ter alguma correlação à expressão de Inocêncio III: *nec inde damnari debet ad mortem vel ad poenam* (“nem dali deve ser condenado à morte ou à punição”), pela semelhança das palavras. Misserey (*op. cit.*, col. 1092) ao fazer uma descrição parcial da decretal diz que Inocêncio III após ter declarado que os refugiados não podem ser retirados das igrejas violentamente, também não podem *être condamné à une peine corporelle ou à la morte*, traduzindo, assim, *poenam* (punição) por pena *corporal*, aumentando ainda mais as semelhanças. Contudo, a lei é clara: durante o período em que os asilados estão nas igrejas não devem ser condenados às referidas punições. É isso o que diz a decretal. E D. Egas escreve que o direito de refúgio é reservado àqueles que tem medo da morte ou de tortura do corpo, ou entendamos *justiça em seu corpo*, como declara D. Dinis.

⁷⁰² Fortunato de Almeida (*op. cit.* v. I, p. 360), como dissemos na nota anterior, indica Ribeiro e as *Ordenações Afonsinas* como locais onde estaria inserida a lei de 1286. E Gama Barros menciona somente a Ribeiro. Também, como mencionamos nessa nota, Fortunato de Almeida acaba indicando a localização da lei de 1286 como estando no local do artigo X da concordata de 1292. Não pode ser coincidência enganar-se na localização de uma ordenação e colocar em seu lugar uma referência que estranhamente tem muito a ver com o que se está estudando. Porém, ele nem sequer chega a citar artigo algum das concordatas em parte alguma do estudo. Ao começar a falar das violações do direito de asilo mencionadas nas cortes de Guimarães de 1250 ele passa em ordem cronológica à lei de 1286, encerrando estranhamente os relatos do

encontramos até agora de desobediência e infração ao direito canônico. Ao invés, portanto, de essa lei perder seu valor daqui a três anos, na concordata de 1289, D. Dinis dirá que não permitirá que se retire ninguém que se refugia nas igrejas *senom em aquelles casos, que for direito*. É provável que ocultasse em sua declaração as suas próprias normas, uma vez que não invoca nesse caso o direito comum. E mais claramente ainda em 1292 pronunciará que obedecerá ao benefício do refúgio assim como *em as nossas Hordenações he contheudo*. A palavra central ali é *nossas Hordenações*. Não é qualquer lei, são as regras feitas por D. Dinis ainda em 1286. Enquanto os prelados tentavam elaborar um acordo com o monarca na década de 1280 e fazê-lo ceder em costumes antigos, lá estava o soberano no mesmo período com sua cúria a proclamar novas normas. Mais incrível do que essa infração é o fato de que a resposta que ele concedeu em 1289 não desagradou ao clero, visto que tal resposta está incluída entre os Quarenta artigos e não entre os Onze. Eles devem ter imaginado que esse direito (*senom em aquelles casos, que for direito*) só poderia ser aquele das decretais. Todavia, não era, como ficou comprovado em 1292, quando já não possuíam o escudo de defesa de Roma, visto que não foi submetido à aprovação papal.

Vemos, então, que nunca foi intenção de D. Dinis conceder escrupulosamente o direito de refúgio. Ele de antemão já tinha sua própria concepção do direito de asilo, aquela que menos poderia afetar sua capacidade de aplicação da justiça.

Também, volta a reclamar em 1309 o bispo de Lisboa, demonstrando a abrangência das infrações que eram cometidas ao direito eclesiástico muito tempo depois de o Papa Nicolau IV ter assegurado o cumprimento dos itens da concordata de 1289 com grandes ameaças de sentenças espirituais, apesar de ter sido ludibriado pelas palavras dúbias de D. Dinis. O artigo de 1309:

Diz que faz ElRey tirar aos Chrisptãaos per Mouros, e per Judeus das Igrejas nos casos, em que nom deve, e fãze-os hi guardar, e meter em ferros, e defende, que lhes nõ dem de comer contra o seu artigo treze.

assunto nesse reinado quando se estava apenas no começo e ele possuía as indicações de Gama Barros o qual fala das concordatas, embora este autor também não estabeleça a relação entre a ordenação de 1286 e a resposta do monarca em 1292. Após a referência da lei de 1286 há um ponto final e “Cf. *Ord. Aff.*, I, II, art. 10”, indicando apenas a lei, e como se fosse outra. Acreditamos, portanto, que ele estabeleceu sim uma relação entre as duas passagens, só que provavelmente na edição do livro tenha ficado de fora por algum erro técnico.

A este artigo diz ElRey, que aguardará hi o Direito Comuñ, e o artigo decimo terceiro, que foi feito sobre esto na Corte⁷⁰³.

Essa resposta, apesar de estar na concordata que o rei mais liberdade teve, não parece ser tão claramente desobediente como é a de 1292. Ainda mais porque diz que guardará também o direito comum, o que se entende à primeira vista tratar-se do direito canônico dentro do conjunto dessas normas. É verdade que ao remeter ao pronunciamento de 1289 ele apenas reafirmava o que já sabemos, que obedeceria ao seu próprio ordenamento. Ele não deve ter remetido também a 1292 porque essa concordata teve muito menor importância, porque não teve participação papal.

Mas temos de resolver a questão de o monarca ter citado também o direito comum. De fato, as duas citações são contraditórias: seu direito e o da Igreja não se conciliam nesse tema. Os *casus excepti* da Coroa são muito mais abrangentes. Para resolver o problema, comecemos por lembrar que o direito comum também era constituído do direito romano, apesar da supremacia dos preceitos eclesiásticos dentro dessa união. E aqui defendemos que era às normas justinianéias a que o rei se remetia. E isso se dava via *Siete Partidas*. Vimos no estudo das contribuições para a reconstrução dos muros como pudemos perceber detalhe a detalhe de sua resposta dada ao bispo de Lisboa em 1309 sobre os diversos pontos da obrigatoriedade ou não dos encargos para a reforma dos muros, que era impregnada das mesmas idéias e até possuía o mesmo vocabulário de uma lei castelhana. Ali pudemos comprovar que com certeza a lei que obrigava os clérigos à participação nas obras de defesa era importada de Castela. Antes de 1309 o rei defendia esse ponto de uma forma diferente ao que começou a defender a partir dessa data. Em 1309 ele possuía uma doutrina retirada das *Siete Partidas* (que por sua vez acreditamos que havia sido baseada na decretal *Non Minus*) que não possuía em 1289. Agora, com relação ao direito de refúgio ocorre o mesmo, só que de forma imperceptível e a qual não poderemos fornecer certeza completa. Defendemos que, tendo à mão as *Siete Partidas*, da qual fez uso em outras leis, ele a utilizou na prática e não nas suas normas. Em 1309 apenas remeteu à ordenação grega, quando falou em direito comum. Trataremos de demonstrar

⁷⁰³ OA, II, IV, art. VII.

abaixo como gradualmente as normas imperiais voltavam a serem determinantes no mundo cristão, ao menos em Portugal e Castela.

Encontramos uma declaração no *Livro das Leis e Posturas* que derroga o direito canônico em favor das ordenações imperiais de uma forma tão explícita que nunca antes havíamos encontrado. É baseada totalmente em lei das *Siete Partidas*, como provaremos mais adiante. E essa declaração foi feita provavelmente pelo sucessor de D. Dinis, seu filho D. Afonso IV⁷⁰⁴. Após citar trechos das leis imperiais e das leis canônicas, D. Afonso IV vai optar pelas leis romanas:

Estes som os casos que as lex dos empadores (sic) põem em que as egreias nom deuem de ualer aos que se acõlhem ha ellas por medo de serem presos

Os ladroes publicos que teem enculcas nos camjnhos e nas stradas asçiente pera fazer mal jtem aquelles que talham e queymam os paaes e as aruores e as vjnhas Jtem os que matam outros nas egreias e nos cjmityos dellas Jtem os que saae (sic) das Eigreias e matam ou vãao furtar. ou outro mal e colhem se ha ellas Item os que teem os camjnhos e matam per enculcas alguem ou per enseias Jtem Se o seruo fuge ha seu senhor e se colhe aa Egreia seu senhor o pode tirar della Jtem os ereges publicos e enfamados de Eresia Jtem os que furtam nas egreias. por este caso nom he dereyto expreso mays segundo razom se entende Jtem segundo as lex o que he prouado que mata outro a torto contra dereyto publicamente Jtem os que fazem adulteryo na egreia Jtem os que forçam ou rousam as uirgeens / Jtem o que faz trayçom a seu senhor Jtem os Sodomjcos Jtem os Judeus ou mouros que deuem djujda a christãaos Jtem Judeo ou mouro que faz qualquer crime Jtem os que nom pagam os dereytos e tributos ha Elrrey constringem nos as egreias Jtem o seruo que doestar seu senhor e se colhe aa Egreia os clerigos o deuen a tirar della e se seruo se defender o senhor com outra gente o pode a tirar della E se o seruo hy matarem. en se defendendo nom deue a penar o senhor nem a outra gente que com el for pera esto

estes som os casos que pon as degretaes em que egreia nom valha haos que se lançam en ella

⁷⁰⁴ Não temos total certeza se a norma é mesmo de D. Afonso IV. Acreditamos que seja porque a regra está entre as leis que levam o nome desse soberano. Fortunato de Almeida (*op. cit.*, v. I, 360-362) ao tratar desse assunto cita também essa lei, ao que diz ser apenas originária da primeira metade do século XIV. Argumentamos que seja de D. Afonso IV porque as leis de seus antecessores são diferentes quanto a esse assunto do direito de asilo, obedecendo às prerrogativas canônicas. E, existe apenas uma lei de um sucessor de D. Afonso IV, que é D. Pedro I.

Enparamento e segurança deuen ha auer os que fugirem haa Egreia segundo diz en a ley ante desta E pero homeens hy ha que nom deuem seer enparados en ella Ante os podem ende tirar sen coyma nenhũa Asy como os ladroes manifestos que teem os camjnhos ou as stradas que matam os homeens ou os roubam Jtem os que andam de noyte queymando ou destrujndo doutra maneira qualquer as vjnhas e as aruores Jtem os que matam ou ferem en a Egreia ou no çimiteryo della nom ham força de se enparar em ella e os quea queymam ou ha quebrantam E a todos os outros defendeo a sancta egreia que nengũu nom lhes faça mal segundo o que de suso he dicto E qualquer que contra esto fezesse farya sacrilegeo e deuen no de esculmugar ataa que faça emenda entre porque nom guardaua a sancta egreia a onrra que deuya E se forcou homem ou outra cousa sacando da Egreia deue o hy a tornar sen dampno e sen meos cabo. nenhũu /

aqui pom. iiij^o casos

ERos muy grandes fazem os homeens as degadas e os que diz en a ley ante desta porque ham de fugir haas Egreias com medo de pea. E por esto manda o deryto das leys antigas que os saquem ende sen comea nenhũa asy como aos tredores conhoçudos e aos que matam outrem a torto e os que fazem adulteryo e os que forçam as uirgeens E os que ham a dar conto aos enperadores e aos Reys de seus tributos qual nom seeria razom conjnauel que taaes malfeytores commo estes emparasse a egreia que he cara (sic) de deus ljure deue a justiça guardar mays compridamente que outro logar porque seria contra o que disse nosso senhor Jesu christo. que disse que a sa casa era chamada casa de oraçom e nom deuya a ser fecta coua de ladrooes /⁷⁰⁵

O declarante das leis, após a comparação entre os dois tipos de regulamentações, opta pelas normas imperiais. Contudo, na lei que se diz romana se encontram, na verdade, também determinações eclesiásticas como a proibição do asilo aos que fazem emboscadas nos caminhos, aqueles que destroem os campos e os que matam nas igrejas e cemitérios, que não foram elaboradas pelos imperadores. A proibição de refúgio aos mouros e judeus, deveria ser algo assente nos costumes da Igreja, apesar de Inocêncio III não fazer menção a eles. Por outro lado, quando se diz que se pode retirar das igrejas os servos fugitivos, D. Afonso IV deixa de fora uma norma de Leão I que permitia a retirada do servo somente mediante um juramento de impunidade dada pelo senhor, regra esta que foi repetida por Inocêncio III, como vimos. Por outro lado também, essa norma nem sequer é citada na parte que D. Afonso IV diz que é o trecho em que a Igreja

⁷⁰⁵ LLP, p. 483-484.

regulamenta o benefício do asilo. E, na verdade, as leis romanas ficam mais claras somente na parte final de sua declaração, quando ele opta por essas, em detrimento das regras da Igreja.

Ao referir-se aos trechos acima, Gama Barros⁷⁰⁶ diz que não seriam leis, pelo motivo de não possuírem data e por seu conteúdo, mas constituiriam antes a melhor declaração doutrinal da primeira metade do século XIV. No entanto, não diz nada o autor que, na verdade, essas leis foram copiadas praticamente *ipsis literis* das *Siete Partidas*, sem exagero algum. Isso, de fato, não invalidaria sua idéia, mesmo que seja cópia de outra lei. Nas *Siete Partidas* seu caráter é legislativo, mas inserida como está no *Livro de Leis e Posturas*, ocupa uma posição distinta, na verdade, de todas as demais leis. Seja como for, sua leitura é válida, visto que demonstra as intenções da prática de ação do monarca. Vejamos o que encontramos no decreto castelhano:

Ley III

Sieruo de alguno fuyendo a la Iglesia sin mandado de su Señor, deue ser amparado en ella [...]. Pero si el Señor diesse fiadores, e jurasse que non le fiziesse mal ninguno, deuenlo los Clerigos sacar de la Iglesia, maguer el non quisiessse salir, e dargelo; e si los Clerigos non lo quisiessen fazer, puedelo sacar el Señor sin caloña ninguna, e lleuarlo. Mas si los Clerigos lo amparassem, despues de la seguridad, ellos son tenudos de pechar el menoscabo del seruicio, que rescibio el Señor, porque non gelo dieron; e si se fuyere, deuingelo pechar

Ley IV Quales omes non se pueden en la Iglesia amparar

Amparamiento, e seguridad deuen auer los que fuyeren a la Iglesia [...] pero omes y a que non deuen ser amparados en ella, ante los pueden sacar della, sin caloña alguna, assi como los ladrones manifiestos, que tienen los caminos, e las carreras, e matan los omes e los roban. Otrosi los que andan de noche, quemando, destruyendo de otra manera las miesses, e las viñas, e los arboles, e los campos. E los que matan, o firieren en la Iglesia, o en el cementerio, enfiuziandose de ampararse en ella, o a los que la queman, o la quebrantan. A todos los otros defiende Santa Iglesia, que ninguno les faga mal, segund que de suso es dicho. E qualquier que contra esto fiziesse, faria sacrilejo: e deuenlo descomulgar, fasta que venga a enmienda dello, porque non guardo a Santa Iglesia, la honrra que deuia. E si forço ome, o muger, o otra cosa, sacandolo de la Iglesia, deuelo y tornar sin daño, e sin menoscabo ninguno.

Ley V Quales omes manda el derecho de las leyes antiguas, sacar de la Iglesia

⁷⁰⁶ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 333.

Yerroz muy grandes fazen los omes a las vegadas, sin los que dize en la ley ante desta, por que han de foyer a las Eglefias, temiendo de pena. E por esto mando el Derecho de las leyes antiguas, que los saquen dellas, sin caloña ninguna; assi como los traydores conocidos, e los que matan a otro a tuerto, e los adulteradores, e los que fuerçan virgines, e los que tienen de dar cuenta a los Emperadores, e a los Reyes, de sus tributos, o de sus pechos. Ca non seria cosa razonable, que tales malfechores como estos, amparasse la Eglefia, que es Casa de Dios, donde se deue la justicia guardar mas complidamente, que en otro logar; e porque seria contra lo que dixo en otro logar; nuestro Señor JESU Christo por ella: Que la sua casa era llamada Casa de Oracion, e non deue ser fecha cueua de ladrones⁷⁰⁷.

As leis IV e V são simplesmente traduzidas no *Livro das Leis e Posturas*. Uma diferença que notamos entre essa passagem e aquela do *Livro das Leis e Posturas* está na lei III que permite a retirada dos servos das igrejas somente mediante um juramento de segurança, seguindo as determinações canônicas. Todos os preceitos das *Siete Partidas*, por sua vez, se fundamentam nas leis romanas e na decretal *Inter Alia* de Inocêncio III e na extensão da norma que fez Gregório IX, como já mencionamos. Mas a opção que faz Afonso X, como o fará D. Afonso IV, é pelo código justinianeu, aquele mesmo que foi deixado de lado no concílio de Orléans de 511. Contudo, o que podemos perguntar é: porque D. Dinis não fez uso dessas leis castelhanas que favoreciam o poder real em seu reinado, se de outras ele as utilizou, como vimos? Em primeiro lugar não podemos nada afirmar que ele não tenha se fundamentado nelas, uma vez que desobedeceu ao direito de asilo reiteradamente e pode ter sido influenciado por elas. Em segundo lugar, quando tratamos do caso da tributação para a reconstrução dos muros percebemos na resposta dada na concordata de 1309 como D. Dinis se utilizava quase indiretamente do direito castelhano. Ele acrescentou elementos novos ao seu pronunciamento (que era um reflexo de sua prática desobediente das normas canônicas), elementos esses retirados, como pudemos comprovar, das *Siete Partidas*. Em terceiro lugar, deve ter sido às leis romanas contidas nas *Siete Partidas* que D. Dinis se referia quando dizia, em 1309, que seguiria o direito comum e suas próprias leis, porque se assim não fosse, sua resposta seria contraditória, visto que não poderia seguir o direito canônico e, ao mesmo tempo, sua lei de 1286. Tudo isso tratamos, porém, com

⁷⁰⁷ *Siete. Part.*, I, XI, leis III-V.

relação à virada do século XIII, porque em quarto lugar, ele outorga muito prematuramente uma lei que regulamenta o benefício do asilo, ainda em 1286. Para essa época, na década de 1280, é cedo demais, portanto, esperarmos alguma influência das ordenações de seu avô, uma vez que elas provavelmente ainda não haviam sido traduzidas para português ou trazidas ao reino. Essas influências só começaram a surgir, no máximo até 1309, data na qual encontramos os pronunciamentos que D. Dinis faz baseando-se nos ordenamentos de seu avô castelhano.

Mas, nos estendemos aqui ao período posterior para demonstrarmos como o avanço sobre essa jurisdição eclesiástica foi gradual e avançou sim na época de D. Dinis. Ele descumpriu esse direito de 1279 a 1289, ano da primeira concordata; depois no período de 1289 a 1292 continuou a descumprir, para finalmente em 1309 o bispo de Lisboa reclamar novamente. E em 1311 o bispo de Viseu demonstra seu descontentamento na *Summa de Libertate Ecclesiastica* pela não aplicação dessa norma, apesar de ele já ter reclamado com os outros bispos ainda em 1292. Ele incluiu em sua obra um trecho que, como vimos, era exatamente contrário à lei de 1286. Embora siga os mandamentos da Igreja, constituiu uma manifestação própria de indignação. Não era como outras passagens suas que se limitavam a reproduzir os preceitos eclesiásticos.

Assim, esse direito nunca foi cumprido rigorosamente, de acordo com as normas canônicas⁷⁰⁸. O rei, inicialmente criando suas doutrinas próprias (lei de 1286), em 1309 faz o que seu filho vai fazer de forma mais clara: vai seguir o direito romano. A lei de 1286 foi a guia inicial de D. Dinis, para com o tempo ser influenciado pelas determinações romanas via *Siete Partidas*. Foi a lei de 1286 a qual ele se referia quando respondeu em 1289 que obedeceria ao benefício de refúgio “de acordo com o direito”, iludindo o clero que pensava que se tratava do direito da Igreja. Mesmo se o clero conhecesse a lei de 1286, devem ter imaginado

⁷⁰⁸ Era respeitado, mas se estabelecendo seus próprios *casus excepti*. É de se notar também que nas guerras, era muito mais violado ainda, como nos informa Fernão Lopes na *Crónica de 1419*, tratando da guerra havida entre D. Dinis e D. Fernando IV: *E quebrantarrom (D. Dinis) os seus a jgreja e matarom quantos se a ela acolherom e roubarom quanto em ela acharom, e com toda crueza que matarom e catiuarom, nom perdoando a nenhuma idade, em gujsa que não leyxarom cousa que se destrójr pudese* (p. 116-117). O que foi repetido pelos sequazes de D. Fernando IV em Portugal: *Nem valyom as jgrejas (sic) aqueles que se em elas acolhyom, e aly erom roubados e mortos como em qualquer lugar outro. E asy lhes punhão foguo e as queymauom, como faziom as outras casas, em gujsa que açaz delas foram queymadas e mujtas aldeas e lugares e castelos destroydos, e mortas mujtas gentes e catiuas em eles* (p. 118).

que seria derogada em favor do que era canonicamente correto. Mas, se D. Dinis foi levado a criar tal norma era porque a doutrina ali contida deveria ser sua idéia, seu modo de encarar o benefício do asilo e não cremos que as queixas dos prelados o demoveriam. Se o poder de Roma era maior utilizava-se de uma linguagem capciosa, como percebeu anteriormente o Papa Martinho IV que havia recusado suas respostas atrasando a firmação de uma concordata e deixando esse encargo para o Pontífice sucessor. O soberano fazia isso para tornar realidade sua vontade. Mas, reparemos que ele só agiu encubertamente assim em 1289. Quando não havia mais o perigo das sanções papais ele declarou-se abertamente por suas próprias regras legislativas, como ocorreu no acordo de 1292. Ele não poderia agir precipitadamente em 1289, porque se esse direito fosse infringido seria cometido um sacrilégio. Essa era a particularidade desse preceito canônico. Era uma norma muito forte para ser facilmente modificada⁷⁰⁹. Lembremos também que na sua lei de 1286, embora se modificasse os preceitos da Igreja, iniciava-se defendendo tacitamente o direito, para no final proclamar-se como intérprete da lei eclesiástica, mesmo que entendendo a lei do seu jeito e com suas cavilações.

A evolução em sua concepção do direito de asilo culminou no renascimento das normas leonianas revogadas desde 511. E isso é demonstrado em 1309 ao fazer a declaração de que seguiria o direito comum e o artigo de 1289. Como sabemos, esse artigo de 1289 optava pelo direito real. E, como o direito canônico contido no direito comum e o direito real eram contraditórios nesse ponto, o direito comum alegado só poderia ser o romano. A ordenação de 1286 e as regras imperiais eram parceiras em termos de limitação do benefício do refúgio, indo além dos *casus excepti* prescritos pela Igreja. Contudo, as leis romanas não chegavam a ser tão limitativas desse direito como era a lei de 1286. No confronto entre as duas não sabemos dizer qual prevaleceria. Porém um exemplo anterior pode nos dar alguma luz. Algo semelhante ocorreu com outra queixa de 1309, sobre a reconstrução dos muros. Em 1309 a declaração do monarca acaba dando mais espaço para a ação dos bispos no controle dos encargos sobre a Igreja para a

⁷⁰⁹ Defendemos isso porque qualquer violação de locais sagrados constituía um sacrilégio e incorria em sentença de excomunhão. É o que afirma D. Egas, fundamentado no direito canônico (*Summa de Libert. Eccl.*, p. 268, 270, citando C. 17 q. 4 c. 21, sobre a imunidade do templo até trinta passos em volta). Contudo, Misserey (*op. cit.*, col. 1094) afirma o contrário. Diz que numerosas foram as modificações que afetaram o direito de asilo em cada país através de concordatas e que, por isso, esse direito não era tão importante como as demais imunidades da Igreja, como as isenções pessoais (foro eclesiástico) por exemplo.

defesa da terra do que sua declaração de 1289. Mas era um espaço que continuava limitando o direito que a Igreja ordenava, ainda que não mais de forma tão restritiva. Foi uma influência das *Siete Partidas* que assim o estipulavam. Talvez, com esse encontro com as ordenações do direito comum contidas nas *Siete Partidas*, algumas normalizações devem ter ficado menos intolerantes para o clero do que eram antes. Assim, se a lei de 1286 limitava tão grandemente o direito de asilo, o monarca vai, provavelmente seguir as normas romanas, que eram também redutoras do benefício do refúgio, mas não tanto quanto a lei pessoal de 1286.

3.4.5 A Usurpação dos Bens Eclesiásticos

Esta seção é muito variada devendo incluir não apenas o assenhoreamento que se praticou muitas vezes das propriedades imóveis da Igreja como também de seus rendimentos, os dízimos principalmente. Inclui também os abusos de padroado e, na verdade, deveria abranger ainda as exações aplicadas sobre a Igreja que não deixam de ser uma forma de subtração de seus rendimentos.

Essas queixas presentes nas três concordatas, se somarmos todos os tipos de usurpações do patrimônio eclesiástico, preponderam sobre todas as demais. Da mesma forma, o tratamento dispensado por D. Egas foi o mais extenso que com relação a qualquer outra área, citando diversas leis canônicas que protegiam os bens eclesiásticos.

3.4.5.1 Os Dízimos

3.4.5.1.2 A Imposição de seu Pagamento

A sustentação do clero até o surgimento dos dízimos ocorria por meio de oblações. Estas eram contribuições que os fiéis entregavam junto ao altar⁷¹⁰.

Com o passar do tempo, na alta idade média, foi necessário que se estipulasse a obrigatoriedade das contribuições, porque estas já não eram suficientes. Para suprir a falta de recursos materiais - tanto das igrejas quanto dos hospitais e outras instituições de auxílio aos pobres, órfãos, viúvas, cativos e peregrinos⁷¹¹ - foram instituídos os dízimos que o povo judeu oferecia a Deus no Antigo Testamento, os quais eram administrados pelos sacerdotes, como parte da lei mosaica. O seu pagamento voluntário, incentivado pela Igreja, é registrado a partir dos séculos IV e V. E a sua obrigatoriedade, sob pena de excomunhão, é estabelecida no ano de 585, no concílio metisconense⁷¹².

Nos séculos VIII, IX e X a lei do pagamento obrigatório dos dízimos foi sendo gradualmente estabelecida em toda parte, nos vários concílios que se foram então celebrando. O poder secular começou a apoiar o pagamento dos dízimos. Na França, por exemplo, ela foi incluída pela primeira vez na legislação de Carlos Magno (rei dos francos a partir de 771 e imperador desde 800-814), através de uma capitular de 789 que submeteu ao dízimo tanto as rendas reais como aquelas

⁷¹⁰ ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. I, p. 245; *Elucidário, Décimas*, v. II, p. 169; NAZ, Raoul. *Oblations*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*, 1957, v. 6, col. 1055-1057; OLIVEIRA, Oscar de. *Os Dízimos Eclesiásticos do Brasil nos Períodos da Colônia e do Império*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1939, p. 21. Há duas definições para as oblações. Uma delas significa o pão e o vinho entregue pelos fiéis para que se fizesse a comunhão. O que sobrava era entregue aos pobres (NAZ, Raoul. *Oblations*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*, 1957, v. 6, col. 1055-1057. Também nas *Siete Partidas*, I, XIX, VIII: *Oblaciones tanto quiere dezir como offrendas, que fazem los omes en la iglesia al altar, o al clerigo, besandole la mano, o el pie, quando dize la missa, por reuerçia de Dios, cujo curpo el consagra, e demuestra entre sus manos, e esta es la tercera manera de offrenda*). O outro tipo de oblação tem a ver com certas taxas cobradas pelo clero durante a realização dos sacramentos ou eventos extra-missa, como o batismo e os funerais. Essa cobrança foi regulamentada pelo IV concílio de Latrão (1215) e, inclusive permite aos bispos que obriguem os fiéis ao seu pagamento. Para justificar essa prática que, aparentemente poderia indicar uma forma de simonia, explica uma decretal, incluída na obra de Gregório IX, no título *De Sepulturis*, que não se cobrava pela realização do rito, mas pela solenidade excepcional, pelo tempo utilizado e para assegurar a subsistência do sacerdote (*Ibid*, v. 6, col. 1055-1056; c. 1, X, III, 28). Segundo Fortunato de Almeida (e pelo o que se entende da regulamentação tardia das oblações), como os dízimos acabavam sendo utilizados muitas vezes para outras finalidades e as antigas oblações fossem muito reduzidas, é que se começou a cobrar essas taxas, principalmente as funerárias, e aplicadas sobre os legados que se deixava (*op. cit.* t. I, p. 245). Assim, entendemos que o segundo tipo de oblações são muito mais tardios.

⁷¹¹ Na idade média e moderna era a Igreja que incentivava ou compelia os indivíduos às contribuições aos pobres, órfãos, viúvas, peregrinos e cativos. Os dízimos possuíam três objetivos: pagar as despesas do culto, o sustento do clero e fornecer assistência aos pobres (LEPOINTE, G. *Dîme*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*, v. 4, 1949, col. 1236).

⁷¹² OLIVEIRA, Oscar de. *Op. cit.*, p. 18, 22; *Décimas*. In: *Elucidário*, v. II, p. 169; LEPOINTE, G. *Dîme*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*, v. 4, 1949, col. 1232.

dos particulares. Resolução que foi confirmada por Luis o piedoso (781-814 como rei da Aquitânia e de 814-840 imperador do ocidente) e por Carlos o calvo (rei de 869-875 e imperador do sacro-império de 875-877). Nos reinados dos últimos carolíngios e dos primeiros capetíngios não existem mais registros de decretos reais a respeito. Mas, em 1219 uma ordenança de Felipe Augusto (1180-1223) decidia que se pagariam os dízimos como haviam sido pagos até então e como eles deviam ser. S. Luis IX (1226-1270) defende os dízimos contra a avidez dos senhores laicos em um edito de 1228. Até mesmo o usurpador de bens eclesiásticos, Felipe o belo, tratou de defendê-los em 1313, em atitude semelhante à de seu avô⁷¹³.

Todavia, alguns autores afirmam que foi somente no século XI que se outorgaram as primeiras leis canônicas a respeito da imposição dos dízimos. É o que diz Fortunato de Almeida⁷¹⁴, ao referir que a sua propagação na Cristandade ocorre a partir do século VIII e a obrigatoriedade do seu pagamento teria se dado apenas no século XI. Seguindo o historiador, da mesma forma entende assim o *Dicionário de História de Portugal* de Joel Serrão⁷¹⁵.

Quando esses autores defendem isso eles aproximam mais de quatrocentos anos desde a imposição do tributo eclesiástico na Cristandade até à definitiva implantação no reino português no início do século XIII. Isso reduziria a distância temporal da aplicação do decreto conciliar a apenas cerca de cem anos. A sujeição às determinações eclesiásticas seria muito mais imediata.

As datas fornecidas pelo pe. Oscar Oliveira e por Frei Viterbo são as corretas porque o direito canônico fornece os mesmo anos. Foi isso que descobrimos buscando no *Decreto de Graciano* (é nesse conjunto de leis que estão muitos dos estabelecimentos eclesiásticos desde os primeiros concílios até cerca de 1140) essas normas criadas em relação aos dízimos, citados pelos dois autores. Ainda que a resolução sobre os dízimos do concílio de Mâcon (metisconense) não tenha sido incluída no *Decreto de Graciano*⁷¹⁶, foi inserida

⁷¹³ LEPOINTE, G. *Dîme*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*, v. 4, 1949, col. 1231-1232; OLIVEIRA, Oscar de. *Op. cit.*, p. 22.

⁷¹⁴ ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. I, p. 239.

⁷¹⁵ TORRES, Ruy de Abreu. *Dízimos Eclesiásticos*. In: *Dicionário de História de Portugal*. SERRÃO, Joel (org.). Porto: Figueirinhas, v. 2, 1984, p. 328.

⁷¹⁶ Foi esse o resultado de nossa busca pela obra, embora P. Torquebiau (*Corpus Iuris Canonici*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*, 1949, v. 4, col. 615-616) diga que o mesmo concílio seja uma das fontes eclesiásticas utilizadas por Graciano. Este deve ter se utilizado para a elaboração do *Decreto* de outras determinações feitas nesse concílio.

uma disposição sobre esse encargo datada do concílio de Rouen (ou Ruão. O nome latinizado, como aparece na fonte, é concílio rothomagensi. Ano de 650⁷¹⁷), citado por Oliveira como aquele que renovou as determinações do anterior, ainda que o autor não fale nada sobre sua inclusão na obra de Graciano. De acordo com o *Decreto* e com o referido concílio:

*Excommunicentur qui sacerdotibus decimas dare noluerint
Item ex Concilio Rothomagensi [...]
Sed quia modo multi inueniuntur, decimas dare nolentes,
statuimus, ut secundum Domini nostri preceptum admoneantur
semel, et secundo, et tertio. Qui si non emendauerint,
anathematis uinculo feriantur, usque ad satisfactionem et
emendationem congruam*⁷¹⁸.

Assim, tanto o concílio de Mâcon, quanto o citado acima, de Rouen, estipulam sobre o dever de os cristãos entregarem uma contribuição de seus rendimentos à Igreja. E a razão de porque a introdução foi tão tardia assim em Portugal, enquanto os soberanos franceses cederam sem impor obstáculos, é nos dita apenas por Viterbo que explica: “Mas esta disciplina não chegou por então, até os últimos fins e balizas da Espanha, que gemia acabrunhada pelos sequazes torpes de Mafoma”⁷¹⁹. Isso é corroborado pelo fato de que não se registram conflitos entre as autoridades laicas e religiosas sobre a imposição dos dízimos na península. Era porque estes estavam defendendo a fé cristã. Muitos locais estavam ainda sobre o domínio muçulmano e outros que eram libertados não deveriam querer ceder às novas resoluções eclesiásticas que haviam sido outorgadas durante esse período.

A queda do reino visigodo ocorreu em 711 e o início do processo de Reconquista se inicia no mesmo século, mas muito lentamente. É de 585, como sabemos, o primeiro decreto conciliar que obriga ao pagamento dos dízimos.

⁷¹⁷ O ano é indicado pela edição Friedbergs do *Decreto*, na seção de índices de concílios (*Index Canonum Decreti*, p. 1466), os quais são também reproduzidos por P. Torquebiau (*Corpus Iuris Canonici*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*, 1949, v. 4, col. 615-616). Fortunato de Almeida (*op. cit.*, t. I, p. 753-755) também elaborou uma lista completa de concílios, mas apenas daqueles que se realizaram na Península Ibérica.

⁷¹⁸ c. 5, C. XVI, q. 7. “Que sejam excomungados aqueles que tenham recusado entregar os dízimos aos sacerdotes. Também do concílio de Rouen. [...]. Mas, porque são inventados de muitos modos que recusam entregar os dízimos, estabelecemos, de acordo com o preceito de nosso Senhor que sejam admoestados uma vez, e a segunda, e a terceira. Se esses não tiverem corrigido que sejam lançados em vínculo de anátema [excomunhão maior que só poderia ser desfeita em Roma] até a conveniente satisfação e emenda”.

⁷¹⁹ *Décimas*. In: *Elucidário*, v. II, p. 169.

Logo, haveria tempo muito longo para que fosse implantada na Hespânia essa decisão e que viesse a ser acatada. Ainda em 650 no concílio de Rouen, antes da conquista muçulmana, se renova esse preceito. Porém, não era época ainda da hegemonia do poder papal e não seria tão facilmente que as novas normas poderiam ser impostas. Na França isso ocorre, como ficou dito, apenas em 789, pela ação de Carlos Magno.

A reconquista das principais cidades lusitanas se processa, na verdade, não muito antes da implantação generalizada da cobrança obrigatória dos dízimos em Portugal. Ainda que Braga, um arcebispado que possuía algumas dioceses portuguesas sob sua jurisdição, fosse reconquistada já entre 905 e 910, pelo rei de Leão D. Afonso III o casto (866-910)⁷²⁰, a maior parte do território que caberá aos reis portugueses só seria tomada muitos anos depois. Mesmo a cidade de Braga só seria reconquistada definitivamente por Fernando Magno (1035-1065) e sua catedral só restaurada em 1070. Este rei empreendeu diversas conquistas na Lusitânia: Viseu, Lamego e Coimbra. A cidade de Coimbra foi conquistada apenas em 1064 e somente em 1080 é que se instituiu um prelado na cidade e, de origem moçarabe⁷²¹. Isso indicava que as antigas práticas cristãs da alta idade média poderiam permanecer. Lisboa só foi tomada por D. Afonso Henriques em 1147, restabelecendo em seguida a antiga sé⁷²². A diocese do Porto só foi refundada em 1114⁷²³. Segue-se ainda Évora conquistada por D. Afonso Henriques em 1166 que encarregou D. Sueiro da diocese no mesmo ano⁷²⁴. Outras dioceses foram sendo reimplantadas no mesmo século⁷²⁵.

Em 1218 D. Afonso II impôs em seus próprios bens e rendimentos o pagamento dos dízimos. Os poucos vestígios⁷²⁶ que existiam do pagamento desse

⁷²⁰ SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *Op. cit.*, p. 58.

⁷²¹ *Ibid.*, p. 66-68. *Moçarabes* eram os cristãos que ficaram sob jugo muçulmano e não se converteram ao islamismo. Suas práticas culturais e religiosas, por terem permanecido séculos isolados dos demais povos cristãos eram diferentes em muitos aspectos dos cristãos que reconquistavam os territórios dos mouros. José Mattoso (*Identificação de um País*, v. 1, p. 320-338) nos mostra como foi grande sua presença étnica e cultural no território português após a reconquista e também das perseguições que esse povo sofria por recusarem-se a aceitar os novos modelos religiosos ditados por Roma.

⁷²² ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. I, p. 188.

⁷²³ *Ibid.*, t. I, p. 189.

⁷²⁴ *Ibid.*, t. I, p. 185.

⁷²⁵ *Ibid.*, t. I, p. 175-196.

⁷²⁶ Na verdade, se desconhece o quanto o pagamento dos dízimos estava disseminado no reino. Paradoxalmente, se conhecem mais registros da concessão dos dízimos pelos reis, os quais se entendem de origem eclesiástica, à determinadas igrejas e mosteiros. Disso concluiu Francisco Brandão (*op. cit.*, v. 6, liv. XVIII, p. 251-253) que os monarcas detinham as contribuições

encargo em Portugal proliferaram-se e, a partir daí, a sua cobrança vai se generalizar sobre todos os bens e pessoas do reino. Como diz Mattoso, ainda que a decisão régia seja um ato pessoal, vai ter peso decisivo para a difusão do tributo eclesiástico⁷²⁷.

António Hespanha afirma que D. Afonso II instituiu pela primeira vez leis gerais no reino, iniciando um processo de uniformização do direito. Embora, quanto aos dízimos, tenha sido uma lei que se aplicaria apenas particularmente, vemos como é somente com seu ato que o direito canônico quanto a esse aspecto – e em outros também – começa a ser verdadeiramente introduzido em Portugal.

Diz o historiador que o direito peninsular da alta idade média é consuetudinário, porque:

A vigência dos costumes instituíra-a o próprio condicionalismo da reconquista, ao deixar isoladas e entregues a si mesmas as pequenas comunidades, sobretudo naquelas zonas onde o próprio estabelecimento da legislação visigótica fora precário, como no N. e NO. peninsular. [...]

eclesiásticas por concessão pontifical, o que também ocorria em outros reinos ibéricos. António C. do Amaral (*op. cit.*, v. 5, p. 70-75) contesta isso afirmando que será somente quatrocentos anos depois da fundação da monarquia que os papas concederão sem restrição de tempo os dízimos aos reis de Castela, sendo que o que ocorria antes era a posse total desse tributo nas mãos dos reis ibéricos que os poderia conceder, se desejassem, às igrejas. Estas obteriam todos seus rendimentos das doações espontâneas e oblações dos fiéis. Sobre a posse total dos dízimos nas mãos dos soberanos portugueses até D. Afonso II ou sua concessão eclesiástica não podemos afirmar nada de conclusivo. Os autores citam um exemplo de concessão dos dízimos até mesmo na época de D. Dinis, em que este concede liberalmente essa contribuição de origem eclesiástica à igreja de Arronche (BRANDÃO, Francisco. *Op. cit.*, v. 6, liv. XVIII, p. 251; AMARAL, António C. do. *Op. cit.* v. 5, p. 71, nota a). Porém, porque em 1320 ele obteve autorização papal para receber a décima dos rendimentos de todas as igrejas do reino? Para isso foi elaborado um censo dos rendimentos das igrejas e mosteiros, divididos por diocese (*Catálogo de todas as Igrejas*. In: ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. II, v. II, p. 609-705). Sobre essa não conformação dos períodos históricos não indagam os autores. Maiores dúvidas surgem quando analisamos a resposta dos procuradores de D. Dinis à uma queixa de que o monarca anterior (e o atual) juntamente com os concelhos em algumas dioceses *filham as terças dos Bispados*. Diz a resposta que D. Dinis consente nessa tributação das *terças das dízimas nas igrejas soamente, nas quaaes des o fundamento dellas aquesto expressamente he feito* (OA, II, I, art. IX). Assim sendo, é inequívoco que desde os começos da monarquia (a queixa é levantada no período histórico do quinto monarca português, D. Afonso III) a posse dos dízimos não ficava inteiramente, ao menos, nas mãos dos reis, uma vez que houve circunstâncias em que ele precisou ser tomado das mãos de certas igrejas. Na verdade, Caetano do Amaral chega a alertar sobre a distinção que deve ser feita entre decimas eclesiásticas e outros tipos de décimas, ao que em nota indica o trabalho de José Anastácio de Figueiredo (*Nova História de Malta*, parte 2, § 130, nota 70, citado por Amaral, *op. cit.* v. 6, p. 75, nota d) o qual diz que as doações dos primeiros reis de décimas às igrejas eram de décimas temporais e não espirituais. Se o que diz o referido autor, citado por Amaral, mas não comentado, estiver correto, encerraria-se a polémica e se explicaria toda a questão. É a tese que nos parece mais aceitável.

⁷²⁷ MATTOSO, José. *Identificação de um País*, v. 1, p. 410; ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. I, p. 241; TORRES, Ruy de Abreu. *Dízimos Eclesiásticos*, v. 2, p. 328.

A partir de D. Afonso II dá-se, no entanto um importante passo no sentido de promover a legislação real: na primeira cúria extraordinária do seu reinado (e, talvez, a primeira cúria extraordinária portuguesa) promulga-se uma série (cerca de 30) de actos legislativos de aplicação geral, cobrindo um vasto domínio de matérias (relações igreja-Estado, publicização da justiça, garantias dos vilãos, regulamento de cargos palatinos, etc.)⁷²⁸.

É desse monarca, como sabemos, a norma que coloca o direito régio como subordinado ao direito canônico. São dele também, de acordo com Gama Barros, imunidades fiscais garantidas ao clero⁷²⁹.

Uma dessas liberdades foi invocada pelos bispos em 1289 quando estes reclamavam do constrangimento que sofriam para o pagamento da anúduva nos concelhos do rei, e já foram estudadas neste trabalho⁷³⁰. Agora veremos o caso do não pagamento dos dízimos, cujos pleiteadores relembram também um privilégio concedido por D. Afonso II:

Esse rey nom quer pagar as dizimas das suas rendas, pero que sejam devidas de Direito Comuñ, e de privilegio de seu Padre, e mantem as Comunidades contra os Bispos, e contra as Igrejas em sua maldade, que as nom pagam.

Respondem [...] que elle deu, e dará dizimas de pam, e de vinho, e de linho, e das outras cousas, de que o acustumam, e deve, segundo o costume da terra, salvando algũas composições, se as hi ha.

Respondem [...] que praz a ElRey, que essas Comunidades, que dem as dizimas; e que as nom mantem, nem manterá, que as nom paguem, e que a elle praz, que as dem; e que os Bispos, e os outros Prelados uzem de sua justiça contra aquelles, que as nom quiserem dar⁷³¹.

A base legal dos prelados é em primeiro lugar o direito comum e, depois a lei do pai de D. Afonso III, D. Afonso II. A reclamação do não pagamento dos dízimos no reino é feita em dois níveis, pela Coroa e através das comunidades. Estas parecem ser subordinadas de alguma forma ao monarca, da mesma forma que eram aquelas outras sobre as quais D. Afonso II havia legislado isentando os clérigos do pagamento da anúduva. É provável que assim seja, ainda que dessa

⁷²⁸ HESPANHA, António Manuel. *Op. cit.*, p. 175-178. A palavra “Igreja” aparece com letra minúscula.

⁷²⁹ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 281-282.

⁷³⁰ Ver o item “A *communis utilitas*: uma violação relativa da *libertas ecclesiae*”.

⁷³¹ OA, II, II, art. I.

vez não apareça o pronome possessivo indicando “seus concelhos” ou “suas comunidades”. São vilas ou aldeias nas quais a Coroa parece ter uma influência decisiva sobre a quitação dos deveres eclesiásticos delas.

D. Dinis promete atender ao clero, resguardando, no entanto, os privilégios locais. Não é a primeira vez que o monarca resguarda os costumes da terra e os acordos que teriam sido criados com a Igreja há muito tempo. Mesmo entre os quarenta artigos - nos quais a obediência de D. Dinis deveria, em teoria ser total, e na qual o Papa Nicolau IV os aprovou, ameaçando com graves sanções ao seu desacatamento - vimos no artigo XII como o rei se obrigou a obedecer ao direito comum, salvando privilégios ou composições⁷³². Por sua antiguidade, portanto, o direito eclesiástico não poderia se impor sobre esses costumes. E isso era reconhecido tanto por Nicolau IV quanto pelo próprio direito canônico, como já analisamos em outra seção.

Também, então, eram esses costumes que barravam a implantação da obrigatoriedade do pagamento dos dízimos em Portugal. Como afirmou Hespanha, as comunidades ficaram isoladas durante séculos e D. Afonso II foi o primeiro soberano a impor leis gerais no país, incluindo sua confirmação das prerrogativas eclesiásticas de isenção fiscal. E, ao começar a sujeitar seus rendimentos aos tributos da Igreja, ele permitiu que os mesmos se espalhassem por todo o território português.

Contra alguns costumes de determinados locais, no entanto, ainda se queixam os bispos. Contudo, diz D. Dinis que mais do isso não poderá ir. Apesar disso, se compararmos esse encargo com qualquer outra liberdade ou isenção do clero veremos que é o mais respeitado em termos de se permitir a sua cobrança. O poder centralizador das monarquias modernas que iniciam seu processo de formação nessa época não vai proibir essa dádiva que se entregava à religião. Os dízimos só serão extintos pela monarquia em 1832, quando esta sofrer seus primeiros golpes dados pelo liberalismo anti-clerical, desde que o rei do Brasil e príncipe herdeiro de Portugal, D. Pedro I, ao escolher a sede de seu governo o Rio de Janeiro e não Lisboa, se amargurar e voltar em 1831⁷³³. Na França serão extintos pela Revolução Francesa, juntamente com a monarquia e com a

⁷³² OA, II, I, art. XII. Artigo que trata do constrangimento que fazia a Coroa sobre os lavradores das igrejas para o serviço da anúduva ou construção e reconstrução dos muros das cidades.

⁷³³ OLIVEIRA, Oscar de. *Op. cit.*, p. 23.

obediência que se devia ao clero⁷³⁴. Todavia, isso não quer dizer que não fossem subtraídos pela monarquia, muitas vezes sem o consentimento dos prelados e da licença de Roma, conforme vimos no estudos dos artigos das concordatas até aqui.

Em 1292 reaparece a mesma demanda de 1289. Lembremos que nesse ano a fonte registrou apenas as respostas dadas pelo réu-juiz:

*Outorgo, que sobre os feitos das dizimas nom mantereí os revees, que as nom dem, e prazeme que os Bispo, e os outros Prelados uzem da sua jurdiçom contra os revees, assy como he contheudo no artigo, que nós avemos em Corte de Roma*⁷³⁵.

É mais uma vez a Coroa sujeitando-se aos dízimos. Só que a repetição da demanda poderia indicar uma má vontade de fazer cumprir até mesmo o acordo dos onze artigos que foi tão favorável ao monarca. Mas não sabemos sobre suas intenções, apenas suas declarações revelam sua disposição em fazer cumprir o pagamento dos dízimos.

Outro elemento que retiramos da declaração régia é que D. Dinis apenas assegura que seus súditos paguem o encargo. Portanto, poderíamos pensar que o que agora reclamam os bispos é o não pagamento dos dízimos pelos demais cristãos, não havendo queixa do não cumprimento de sua quitação pela Coroa. Mas, isso não é muita garantia, visto que, como vimos em outros pleitos ocorria algumas vezes de ele não dar resposta do que lhe pediam, sendo muito capcioso. O registro feito pelas fontes de apenas as respostas do soberano pode-nos levar, então, a cometer equívocos.

A entrega das contribuições deveria ocorrer até mesmo quando as igrejas deixavam de realizar seus ofícios espirituais durante o interdito ou quando excomungavam alguém. Afirmam os prelados que quando fazem isso sobre os juízes do rei, eles estabelecem entre si que não reservarão nenhum legado às igrejas e não pagarão os dízimos. Os procuradores respondem que a Coroa tomará providências a respeito, também reparando os danos que se tenha feito⁷³⁶. É revelador o fato de que o monarca poderia compelir seus súditos a cumprir com seus deveres financeiros.

⁷³⁴ LEPOINTE, G. *Dîme*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*, v. 4, 1949, col. 1241-1242.

⁷³⁵ OA, II, III, § 6. *Revees*: revelia, conforme o que se deduz do art. XXXV de 1289 (OA, II, I).

⁷³⁶ OA, II, I, art. VII.

Aparecem também duas demandas, em 1289 e outra em 1309, sobre a obrigação que deveriam estar sujeitos os judeus de entregarem os dízimos. Em uma delas, de 1289, pede-se que os judeus paguem os dízimos. Os bispos requerem o cumprimento desse tributo aos judeus e mouros que obtinham propriedades dos cristãos, sob que forma fosse. D. Dinis se compromete a preservar o direito das igrejas e também revogar as escrituras que tenham sido feitas no tempo de seu pai e que não respeitassem aquele preceito⁷³⁷. Esse fato não volta a ser mencionado nos anos posteriores.

Em outro pleito do mesmo ano, além da exigência das contribuições à Igreja, o objetivo também era exigir que os judeus trouxessem um sinal distintivo para diferenciá-los dos cristãos, e também proibir que possuíssem cargos públicos com autoridade sobre estes, assim como teria sido estabelecido em concílio geral. ElRey se comprometeu a atender as reivindicações do clero⁷³⁸.

Garante Fortunato de Almeida⁷³⁹ que tudo permaneceu como antes. Os judeus não foram (ainda) obrigados a usar distintivo e nem a deixar de exercerem funções públicas. E, pelo contrário, descreve que alguns receberam importantes cargos. Mas, nada sobre os dízimos é mencionado. As violações praticadas com respeito aos cargos públicos não pareciam, no entanto, constituírem queixas de grande valor nas concordatas e acreditamos que sua infração - ainda que só prove a obediência ao direito canônico nos casos que interessasse à Coroa - não poderia ser encarada como algo grave. É claro também que as ameaças de Nicolau IV quanto ao descumprimento dos quarenta artigos poderiam ser aplicadas.

Como prova documental mais concreta da permanência da queixa temos a concordata de 1309. O bispo de Lisboa afirma que o monarca concede cargos públicos aos judeus, permite que tenham topetes como os cristãos e não quer deixar que sejam compelidos à quitação dos dízimos. O monarca nega as acusações, apesar de que tenha colocado um judeu na administração da fazenda pública, como afirma Almeida⁷⁴⁰. Essa constatação é muito importante porque a existência do delito levou a um acordo com o monarca. Se, portanto, tivesse persistido, novas queixas após 1309 seriam apresentadas, o que não ocorreu. É claro que esse raciocínio simples demais não serve de garantia. Isso de forma

⁷³⁷ OA, II, I, art. XXXVII.

⁷³⁸ OA, II, I, art. XXVII.

⁷³⁹ ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, v. I, p. 481-482.

⁷⁴⁰ *Ibid*, t. I, p. 481-482.

alguma quer dizer que D. Dinis não tenha permanecido em sua infração após 1309.

Reproduzimos aqui a resposta. D. Dinis promete tudo cumprir:

[...] e guardará o Concelho geeral que he “Extra” de Judaeis “Cum sit nimis absurdum”, e a outra Degratal em esse meesmo titulo, que se começa “Ex speciali”, e os artigos vicesimo setimo, e tricesimo setimo, que foram feitos sobre esto na Corte⁷⁴¹.

As duas decretais estão incluídas no título *De iudaeis, sarracenis, et eorum servis* das *Decretais de Gregório IX*⁷⁴². E revelam a obrigação que tinham os soberanos de proibir a ocupação de cargos públicos por judeus e muçulmanos.

Em sua resposta, promete também cumprir o que ele já havia se comprometido em 1289, nos dois artigos vistos acima. Entretanto, D. Dinis não cita nenhuma lei que trate dos dízimos. Da mesma forma, D. Egas não se preocupou com o assunto, o que conjecturamos que talvez indique a inexistência, ou de judiarias em seu bispado ou de problemas com os judeus quanto ao pagamento dos dízimos. Pesquisando no título das *Decretais de Gregório IX, De Decimis, Primitiis et Oblationibus*, encontramos essa norma:

De terris vero, quas Iudaei colunt, tuae prudentiae respondemus, ut eos ad decimas persolvendas, vel ad

⁷⁴¹ OA, II, IV, art. IX.

⁷⁴² Trecho da primeira decretal: *Quum sit nimis absurdum, ut blasphemus Christi in Christianos vim potestatis exerceat, quod super hoc Toletanum concilium provide statuit, nos propter transgressorum audaciam in hoc generali concilio innovamus, prohibentes, ne Iudaei publicis officiis praeferantur [...]* (c. 16, X, V, 6). Proíbe, como se vê, de acordo com um dos concílios realizados em Toledo, o exercício de funções públicas pelos judeus. A outra decretal citamos integralmente (ao menos como aparece na obra de Gregório IX, porque a expressão *Et infra* que aparece nela indica que teve um trecho retirado ao ser incluída na compilação) pois é significativo demais para nós o fato de vir dirigida apenas ao rei de Portugal (com certeza D. Sancho II, visto que este governou de 1223 a 1245 e o pontificado de Gregório IX, - de cuja autoria é a norma - foi de 1227-1241): *Gregorius IX. Astoricensi et Lucensi Episcopis. Ex speciali, quem erga illustrem regem Portugalliae gerimus, caritatis affectu (“Et infra:”) Mandamus, quatenus regem ipsum sollicitè inducatis, ne in officiis publicis Iudaeos Christianis praeficiat, sicut in generali concilio continetur, et, si forte reditus suos Iudaeis vendiderit vel paganis, Christianum tunc deputet de gravaminibus inferendis clericis et ecclesiis non suspectum, per quem Iudaei sive Sarraceni sine Christianorum iniuria iura regalia consequantur* (c. 18, X, V, 6). A preocupação de Gregório IX com relação a D. Sancho II conceder ocupações públicas aos judeus e a inclusão da bula de reprimenda no direito canônico revela alguns fatos. O primeiro é que esse rei vinha sendo avisado por bulas antes de sua deposição. O segundo é que a queixa permaneceu sem satisfação com seus sucessores, D. Afonso III (concordata de 1289), e com D. Dinis (acordo de 1309). O terceiro fato demonstrado é que a decretal também indica ou a grande presença de judeus na Península Ibérica ou o descumprimento frequente das normas a respeito da segregação religiosa que deveria haver.

*possessiones penitus renunciandas cum omni districtione compellas, ne forte occasione illa ecclesiae valeant suo iure fraudari*⁷⁴³.

Mas por que os judeus deveriam pagar os dízimos cristãos? Pelo fato de que toda a humanidade estava sujeita:

*Tenudos son todos los omes del mundo, de dar diezmo a Dios, e mayormente los Christianos [...] E porende non se pueden escusar los Emperadores, nin los Reyes, nin ningun otro ome poderoso [...]. E esto mismo es de los Clerigos [...]. E otrosi los de las Ordenes, si non fueren escusados por priuillejos del Papa [...] e los Moros, e los Judios, que son sieruos de los Christianos, o que biuen con ellos en su seruicio: e esto por razon de las heredades que labran [...]*⁷⁴⁴.

*E otrosi, los Judios, e los Moros, que moraren en tierra de los Christianos, deuen dar diezmo de todas las heredades, assi como los Christianos lo dan, de las que suayas fuessen. E aun deuen de dar diezmo de sus ganados, e de sus colmenas: ca estas cosas son contadas como por heredades. E porende deuen dar diezmo dellas, tambien como darian los Christianos, non auiedo priuillejos, que los escusassen, porque lo non deuiessen dar. E aun deuenlo dar del logar de las cosas, que ouiessen entre los Christianos, e en termino de las Eglecias, do solian ante dar diezmo aquellos cuyos eran: ca non es guisado, que la Eglecia pierda, nin menoscabe el derecho, que ha en las cosas, maguer passe el señorío dellas a los Judios, o a los Moros. E aun manda Santa Eglecia, que todo ome, que sea tenedor de heredade dezmera, quier sea Christiano, o Judio, o Moro; maguer la tenga empeñada, o arrendada, o emprestada, o de otra qualquier manera, quier la tenga per su nome, o de otro; que el mismo sea tenuto de dar el diezmo della, e non se pueda escusar por ningun pleyto, que faga con el señor de la heredade, por non lo dar*⁷⁴⁵.

Da leitura dessas leis fizemos algumas constatações e relações com o direito canônico do qual foram retiradas as suas proposições. A primeira constatação é que a universalidade dos dízimos fica já demonstrada quando da decretação de sua obrigatoriedade, que é divulgada por Graciano. Somente alguns

⁷⁴³ c. 16, X, III, 30. “Verdadeiramente sobre as terras, que os judeus habitam, à tua discrição respondemos, que estes os dízimos devem pagar, ou obrigues com toda severidade que devam renunciar totalmente a todas as possessões, para que não por alguma ocasião/pretexto aquelas igrejas possam ter violado seu próprio direito”.

⁷⁴⁴ *Siete Part.*, I, XX, II.

⁷⁴⁵ *Siete Part.*, I, XX, VI.

eclesiásticos ou comunidades da Igreja tinham isenções garantidas pelo Papa⁷⁴⁶.

Quando citamos a lei que obrigava os judeus a entregarem os encargos eclesiásticos, dizia a norma que eram afetadas as terras que eles habitavam. Isso fica mais claro ainda no texto castelhano: *ca estas cosas son contadas como por heredades*. Logo, não era uma obrigação atribuída sobre as pessoas da comunidade judaica, mas sim sobre as terras nas quais eles viviam e que, por pertencerem a Deus, deveria ser entregue parte dos seus frutos⁷⁴⁷:

Portanto os Judeus e outros infiéis, não em razão de *pessoa*,
(porque não participam dos benefícios espirituais da Igreja) mas

⁷⁴⁶ LEPOINTE, G. *Dême*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*, v. 4, 1949, col. 1232-1233.

⁷⁴⁷ Existiam dois tipos de dízimos: os prediais (ou reais) e os pessoais. Os prediais se originavam das rendas das terras ou de seus frutos, ou seja, recaíam sobre a propriedade tanto rural como urbana, incluindo os animais. Aqueles ditos pessoais provinham do trabalho, da indústria dos fiéis e das rendas obtidas com as artes, profissões e ofícios, sendo cobrados em dinheiro (OLIVEIRA, Oscar de. *Op. cit.*, p. 17-18; ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. I, p.241, e t. II, p. 84; RODRIGUES, Ana Maria S. A. *Op. cit.*, p. 264; *Elucidário, Décimas*, v. II, p. 172-173; *Siete Part.* I, XX, I. Sobre essas duas formas dizem as *Siete Partidas* (I, XX, I): *La vna es aquella que llaman en latin predial, que es de los fructos que cogen de la tierra, e de los arboles. La otra es llamada personal, e es aquella que los omes dan por razon de sus personas, cada vno, segund aquello, que ganan por su seruicio, o por su menester.*). A primeira constituição que se conhece que trata do pagamento dos dízimos em Portugal é justamente da época de D. Dinis, 1304, da arquidiocese de Braga (RODRIGUES, Ana Maria S. A. *Op. cit.*, p. 264) e foi reproduzida na íntegra por Viterbo (*Elucidário, Décimas*, v. II, p. 172-173), da qual retiramos alguns trechos exemplificativos (como justifico Viterbo ao transcrevê-la integralmente: “em graça dos menos instruídos”): *Martinho, pela Mercê de Deos, Arcebispo da Santa Egreja de Bragaa a todos quanto esta Carta virdes, saude, e benção. Porque entendemos, que sobre pagar as Dizimas, assim Prediaaes, como Pessoaaes ante nós era contenda: stabelecemos, e mandamos, que sejam pagadas de todolos fruttos bem, e compridamente [completamente]: convem a saber: do pam, e do linho, e da ferrãa, e da lãa, e de todolos parimentos das ovelhas, todos fruttos das abelhas, e dos moinhos, e geeralmente de todos os fruttos, non sacadas ende as despezas. Outro si das Dizimas Pessoaaes stabelecemos, e mandamos, que os mercadores, que vendem os pannos de coôr, que soyam em outro tempo de dar huum maravidil de Leoneses, que dem hora XXXII. soldos de Portugal [...] E que os mercadores que vendem os burees, e os picotes, e os sargees, dem XVI soldos de Portugal. E mandamos, que os ferreiros, e os alfayates, e os çapateiros, e os carniceiros, e os carpinteiros, e os bufões, e os almocreves, e os taverneiros dem VI soldos de Portugal pelo anno. E as tecedeiras, e as padeiras [...] dem V. soldos [...] que dem pelo mû, e pela mûa dez soldos de Portugal por cada huum deles, e pelo poldro V. soldos [...] que dos queijos dem dízimo, e da manteigua: e se por ventura tanto leite nom ouverem, de que façam queijos, seu dono ordinha o gado, em tal maneira, que leixe mantimento, em que se possa manter a criança e o outro dê á Egreja; e esto de dez em dez dias: e este Dizimo dem desde Março meado até Sam Johane. [...] que todo aquelle que colher LX. oitavas de pam, ou d’oryo, ou de milho, ou de centêo que dê huma oitava, e nom mais [...] que quem tever hua porca, ou duas dê o dízimo dos leitoens dellas des dous meses em deante [...] E das ortas, e dos nabaaes dem ende o dízimo, segundo come costumaron a dar. [...] E estas cousas stabelecemos, e declaramos, assi por saude das almas daquelles que as ham dar as dizimas, come por aquelles que as ham de receber [...] e os Clerigos nom demandando mais daquello, que devem com direito; e os leigos outro si, dem os dízimos, e as Primicias como devem. [...].* Como se entende, a sua cobrança não era exatamente a décima parte, mas seu valor variava conforme as circunstâncias e de diocese para diocese. Isso ocorria ainda que as *Siete Partidas* dissessem o contrário: *Diezmo es la decima parte de todos los bienes, que los omes ganan derechamente [...]* (*Siete Part.* I, XX, I).

em razão do lugar *per se* estão obrigados ao pagamento dos dízimos, si possuem terras em regiões cristãs que estejam sujeitas a esse onus real⁷⁴⁸.

Entendemos melhor esse elemento jurídico lendo outra lei das *Siete Partidas*⁷⁴⁹, desta vez referente à generalização da cobrança dos dízimos. Falando daqueles que ganham benefícios através de guerras injustas, roubos, maus testemunhos e julgamentos, administrações corruptas e outras corrupções, jogadores condenados pela Igreja, adivinhos, feiticeiros, prostitutas, diz a Igreja que todos esses devem dar dízimos se ocorrer transmissão de propriedades de terra. O direito da Igreja sobre tais pessoas existe - não importa ainda que sejam cristãos, judeus, mouros ou hereges:

Ca [Pois] la Iglesia non toma diezmo de atales personas, mas por razon del derecho que passa a el con la heredad.

Vemos, portanto, que é a materialidade, a coisa, o objeto que é dizimado, por ser de Deus. E não as pessoas. A propriedade celestial sobre todas as coisas obriga que se entregue o que as pessoas obtêm de melhor de suas possessões a Deus.

Porém, não ocorrendo entre eles a transmissão de propriedades de terra e sim de outros tipos de coisas, o dízimo deixa de ser predial para ser pessoal, ou melhor dito, aplicado sobre os rendimentos que não advém das herdades⁷⁵⁰. Ou seja, aplicado sobre os rendimentos das profissões ou transações financeiras. Nesse caso, as normas estabelecem uma divisão. Em primeiro lugar, existem

⁷⁴⁸ OLIVEIRA, Oscar de. *Op. cit.*, p. 19. Cita c. 2, 4 e 8, X, III, 30. Acrescentemos o cânone 16 do mesmo local que constitui a norma em que mais se percebe esse fato.

⁷⁴⁹ *Siete Part.* I, XX, XII.

⁷⁵⁰ Não devemos confundir os dízimos pessoais com os rendimentos individuais, porque estes podem ser tomados de outrem sem o consentimento do antigo dono. Por isso, a justificação toda que fornece a lei castelhana referente à possibilidade ou não de cobrança dos dízimos pessoais sobre esses rendimentos. Em relação aos encargos prediais não há dúvida da obrigatoriedade, independente do caráter, da conduta ou até mesmo religião do indivíduo, porque todas as propriedades territoriais são pertencentes a Deus. Nesse trecho das *Siete Partidas* o que temos é antes um esboço de teologia, porque toda ela é uma defesa de uma interpretação da qual não há nada definido juridicamente nas *Decretais*. Por isso a falta de clareza. Mesmo assim, revela definições canônicas imutáveis, como a atribuição celestial das propriedades de terra, sem levar em conta o seu dono. Essa definição já havia sido estabelecida se analisarmos a decretal *A nobis* (c. 24, X, III, 30), vista logo a seguir, em combinação com a decretal *De terris* (c. 16, X, III, 30), já analisada acima. Enquanto uma obriga os não-cristãos aos encargos eclesiásticos, a outra estabelece a persistência do cumprimento dos dízimos com a transmissão da propriedade.

aqueles que recebem o senhorio (entendemos como a propriedade da coisa ou a justa autoridade e domínio sobre algo, por exemplo, sobre o dinheiro) dos antigos donos com o consentimento deles. Em vista disso, ainda que os rendimentos sejam oriundos de práticas condenáveis, estão compelidos ao dízimo. Exemplo disso são os jogadores que ganham seus haveres sendo transmitidos seus lucros de acordo com a vontade dos perdedores. Da mesma forma ainda, as prostitutas que consentem em vender seus corpos.

Contudo, embora exista o direito, a Igreja não o cobra para que não fique demonstrado que ela consente em tais atos condenados. Vemos aí a diferença que se estabelece em relação à hipótese de uma prostituta transmitir uma herdade. A cobrança dos dízimos prediais é inevitável, mesmo sendo advindos de pessoas de má conduta religiosa, mas a carga aplicada sobre os rendimentos do trabalho das pessoas pode ser escusado.

No segundo tipo de rendimentos pessoais, estão os rendimentos dos bens obtidos sem o consentimento dos verdadeiros donos porque o senhorio não passa com a coisa tomada. Exemplo disso são os rendimentos advindos dos furtos e roubos, ameaças de poderosos, ganhos obtidos por roubo em jogos de tábuas ou dados. A estes a Igreja condena a cobrança do dízimo com o argumento de que se agisse de forma contrária estaria se sacrificando filho alheio, visto que o dízimo é um sacrifício feito a Deus (alusão porventura ao sacrifício pedido por Deus do filho de Abraão, Isaque). Não pode ser feita dádiva de coisas alheias⁷⁵¹.

Conseguimos, assim, entender melhor a causa da cobrança dos dízimos sobre os judeus e de porque ocorria apenas sobre propriedades de terra, no caso deles. Ao inseri-los na categoria dos hereges e demais pessoas consideradas pecadoras, vemos que não havia nenhuma particularidade que justificasse especificamente a tributação. Esta estava enquadrada na categoria sacralizada da propriedade territorial, porventura herança ideológica do Velho Testamento.

Voltemos agora à segunda constatação e relação com o direito canônico que apontamos na norma castelhana que estávamos estudando antes desta. A lei das *Siete Partidas*, vista anteriormente diz que: *E porende deuen dar diezmo dellas, tambien como darian los Christianos, non auiendo priuillejos, que los*

⁷⁵¹ Contraditório poderia ser, todavia, se concluíssemos que não deveria ser um sacrifício consentido a tributação sobre os não-cristãos. Contudo, existiram sacrifícios compulsórios na velha Lei, como os de animais e os dízimos da mesma época.

excusassen, porque lo non deuiessen dar. Ou seja, os judeus poderiam estar sob a proteção de privilégios. A mesma constatação é feita por Oliveira, explicando-nos como isso ocorria. É notável o fato de que, além do privilégio apostólico, a prescrição (a extinção de um direito causada pela ausência de sua cobrança por tempo determinado, quarenta anos para os bens das igrejas comuns e cem anos para a Igreja de Roma) e o costume (que, na verdade advém da prescrição) podem isentar os indivíduos do encargo eclesiástico⁷⁵².

Localizamos uma decretal (*A nobis*) que revela exatamente o que está disposto nas *Siete Partidas*, a possibilidade de determinados costumes inibirem o pagamento dos dízimos, restringindo, portanto, a ação do direito canônico:

*Quum igitur quilibet decimas solvere teneatur, nisi a praestatione ipsarum specialiter sit exemptus, fraternitati tuae taliter respondemus, quod a dantibus et recipientibus possessiones ad firmam de fructibus, quos percipiunt, decimae sunt solvendae, nisi ab eis aliquid ostendatur, quare ab huiusmodi sint immunes*⁷⁵³.

Mais uma vez verificamos a fragilidade dos preceitos eclesiásticos diante do que é ancestralmente definido. Os costumes constituem decretos contra os quais as novidades canônicas dificilmente podem se interpor. Eles só persistem porque algo de sagrado ou muito honroso existe neles.

Tudo indica que tenha sido um privilégio real concedido aos judeus em Portugal para não pagarem o dízimo, ao menos em alguns locais, que fez com que as duas queixas de 1289 retornassem em 1309. Mas, isso não explica o porque de D. Dinis ter prometido nas duas ocasiões cumprir o que pedia a esse respeito o clero. É provável, contudo, que, não conseguindo incluir sua vontade entre os Onze artigos que eram flexíveis à Coroa, D. Dinis foi obrigado a dizer uma coisa e fazer outra. Não podia, de fato, em 1309 negar-se a cumprir o que ele havia se disposto a fazer em 1289, uma vez que esta concordata estava protegida com ameaças de perigosas sanções, como já tivemos notado. Assim, foi o fato de D. Dinis não ter conseguido inserir a questão sobre as liberdades dos judeus e dos

⁷⁵² OLIVEIRA, Oscar de. *Op. cit.*, p. 19.

⁷⁵³ c. 24, X, III, 30. “Assim, pois que todos os dízimos sejam tidos de pagar, a não ser que pelo pagamento dos mesmos especialmente seja isento, respondemos assim à tua fraternidade, que por dar e que por receber as possessões com relação a certeza dos frutos, que recebem, os dízimos devem ser pagos, a não ser que por aquilo algo seja apresentado, que deste modo sejam imunes”.

mouros entre os Onze artigos que fez com que ele infringisse deliberadamente ao acordo de 1289 e, provavelmente também não cumpriu ao que se estipulou em 1309, ainda mais que essa concordata não estava protegida por sanção alguma.

Poderia se perguntar por que é que interessaria ao monarca proteger os judeus da cobrança dos dízimos. Acreditamos que isso pode ser explicado pelo fato de que eles eram capazes de conceder-lhes somas de dinheiro em épocas de necessidade. No início de seu reinado D. Dinis fez um acordo com os judeus de Bragança que se obrigaram a entregar ao rei todo ano seiscentos maravedis, dando o monarca como caução certas propriedades. E, em troca lhes concedia cartas de segurança para que ninguém lhes fizesse mal algum⁷⁵⁴.

A terceira constatação é que as *Siete Partidas* defendem a mesma coisa que os prelados na concordata de 1289, no artigo XXXVII. Ou seja, as terras transferidas dos cristãos aos judeus - por aluguel, compra, etc - deveriam pagar os dízimos. Baseia-se a lei afonsina na decretal *A nobis*, vista logo acima por nós, que restringia a ação do direito canônico pelos costumes: [...] *quod a dantibus et recipientibus possessiones ad firmam de fructibus, quos percipiunt, decimae sunt solvenda, nisi ab eis aliquid ostendatur, quare ab huiusmodi sint immunes*⁷⁵⁵. Ou seja, pela transferência das propriedades (*quod a dantibus et recipientibus possessiones*) os dízimos devem ser pagos, a não ser que fossem isentas por algum costume ou privilégio concedido. Essa era uma das leis em que se fundamentava a norma afonsina que obrigava a todos aqueles de conduta condenada pela Igreja e os não-cristãos a pagarem o tributo eclesiástico apenas quando da transferência de propriedades de terra.

3.4.5.1.3 A Apropriação dos Dízimos

É uma forma bastante comum de apropriação dos bens eclesiásticos registrada nas concordatas. Acreditamos que seja porque a Igreja era a única

⁷⁵⁴ ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. I, p. 482, citando RIBEIRO, J. P. *Op. cit.* t. III, parte II, p. 84.

⁷⁵⁵ c. 24, X, III, 30. “[...] que por dar e que por receber as possessões com relação a certeza dos frutos, que recebem, os dízimos devem ser pagos, a não ser que por aquilo algo seja apresentado, que deste modo sejam imunes”.

instituição que possuía um sistema eficiente de cobrança de seus tributos, tornando-a depositária de grandes quantias e de liquidez dos quais os reis pensavam possuir pelos direitos de padroado que tinham sobre igrejas catedrais, paróquias e mosteiros.

Em relação ao padroado, o usufruto ilegal das rendas das igrejas era bastante comum e sobre isso estudaremos em item separado⁷⁵⁶. Também a Coroa constrangia as igrejas no pagamento de tributos para a construção e reconstrução de muros – a chamada anúduva que era retirada dos dízimos. A legislação canônica possuía um dispositivo – que chamamos de *communis utilitas* – que, com a licença do Apostólico, permitia a contribuição voluntária da Igreja nos casos de auxílio ao bem comum e faltando recursos financeiros das autoridades laicas. Sobre isso já estudamos⁷⁵⁷. Também já vimos que parte dos dízimos poderia ser concedida com autorização do Papa para auxiliar na luta contra os mouros, inimigos constantes na península. O estudo da apropriação secular dos dízimos é feito, assim, em itens dispersos. Mas, neles são vistos apenas os mecanismos que levavam a tal usurpação e, por isso apenas são analisadas as leis canônicas que estão relacionadas a isso: normas contra os abusos do direito de padroado e citações canônicas que proibiam as exações indevidas. Com relação às determinações eclesiásticas que protegiam os dízimos, seu estudo é feito aqui.

Sobre esse tipo de crime afirma o bispo de Viseu:

*Item laicus nec sua episcopi auctoritate decimas seu ecclesiam possidere potest*⁷⁵⁸.

Em seguida, indica o local de onde foi retirada sua declaração, o *Decreto de Graciano*, que determina a mesma regra:

Laici autem nec sua, nec episcoporum auctoritate decimas uel ecclesias possidere possunt. Unde episcopi, siue beneficio siue precio ecclesias uel decimas laicis dederint, domum orationis domum negociacionis et speluncam latronum faciunt. Unde

⁷⁵⁶ Seção “O Direito de Padroado”.

⁷⁵⁷ Item “A *Communis Utilitas* – Uma Violação Relativa da *Libertas Ecclesiae*”.

⁷⁵⁸ *Summa de Libertate Eccl.*, p. 272. “Também, o laico, nem ele próprio, nem com a autoridade do bispo os dízimos ou a igreja podem possuir”.

*post euersionem cathedrae a cetu fidelium segregati eterno uerbere a Domino flagellabuntur*⁷⁵⁹.

*Decimae a laicis non possideantur. Decimas, quas in usum pietatis concessas esse canonica auctoritas demonstrat, possideri a laicis apostolica auctoritate prohibemus. Siue enim ab episcopis, uel regibus, uel quibuslibet personis eas acceperint, nisi ecclesiae reddiderint, sciant, se sacrilegii crimen committere, et aeternae dampnationis periculum incurrere*⁷⁶⁰.

Quando estudamos as terças dos dízimos que eram subtraídos das igrejas para o pagamento da anúduva foi analisada por nós a decretal *Non Minus* de 1179 (III concílio de Latrão) que permitia aos bispos decidir sobre a ajuda que deveria ser prestada ao poder secular. Suas disposições haviam sido, no entanto, limitadas por outra decretal, a *Adversus*, do ano de 1215 (IV concílio de Latrão), que permitia a ajuda dos bispos aos reis somente com a autoridade do Papa, norma que foi reafirmada por Bonifácio VIII na luta contra a desobediência de Felipe IV através da decretal *Clericis laicos* (além de outras posteriores - vistas no primeiro capítulo - que a reafirmaram, mas tentando fazer entender que não afetava a autoridade do soberano francês). E, agora vemos, todavia, pela norma citada acima, que ainda antes, em 1139 (II concílio de Latrão), os bispos não poderiam conceder parte dos dízimos sem autorização do Papa. Como esses dízimos é que deveriam ser retirados para a construção e reconstrução dos muros, vemos que ainda no século XII, essa norma já limitava a tributação da Igreja. Assim, primeiro

⁷⁵⁹ *Gl. Ord.* na C. 16, q. 7, c. 1. “Os laicos, também nem eles mesmos, nem com a autoridade dos bispos, podem possuir dízimos ou igrejas. Donde os bispos, seja por benefício, seja por mérito que as igrejas ou dízimos aos laicos tenham dado, fazem a casa de oração [em] casa de ladrões. Donde após a perda da cátedra [cadeira episcopal] pela reunião separada dos fiéis em açoite eterno pelo Senhor serão flagelados”.

⁷⁶⁰ C. 16, q. 7, c. 1. “Que os dízimos não sejam possuídos pelos laicos. Os dízimos, que no uso de piedade são concedidos, demonstra a autoridade canônica; proibimos através de decreto apostólico ser possuído pelos laicos. Seja, com efeito, dos bispos, ou dos reis, ou de quaisquer pessoas que alguém tenha recebido os dízimos, a menos que se saiba que tenham restituído à Igreja, será cometido crime de sacrilégio, e incorrerão em perigo de condenação eterna”. Lei inserida no *Decreto de Graciano* a partir do II concílio de Latrão. A lei coloca os reis como depositários dos bispos também. Eles, de fato, ficavam com sua guarda temporariamente, através de prévia autorização papal, para fins de utilidade comum e para ser utilizado financeiramente como defesa contra os invasores árabes, seja na Península Ibérica, seja nos domínios bizantinos na Terra Santa, para os quais o Papa convocou diversas vezes os reis europeus a pedido do imperador. O cânone condena a má utilização desses rendimentos eclesiásticos. A posse dos reis sobre os dízimos eclesiásticos é, contudo, tornada algo permanente no período de grande parte da idade média, na concepção de António Caetano do Amaral (*op. cit.*, v. 5, p. 70-75) - o qual encontra indícios disso até mesmo na época de D. Dinis - conforme discutimos em nota anterior.

se limita a ação episcopal quanto à gestão dos encargos eclesiásticos (1139), depois concede-se liberdade por algumas décadas (1179), para ser novamente barrada pela necessidade de aprovação do Pontífice (1215) no IV concílio de Latrão, aquele que representou o evento áureo da teocracia papal.

A proibição de que os bispos entregassem os dízimos sem autorização papal foi uma forma de centralização contra as sés episcopais e paróquias das decisões que afetavam a situação financeira da Igreja quanto a qualquer planejamento cristão (obras) ou social que ela pensava empreender. Mas sua intransigência nesse aspecto, como vimos, custou caro a ela. Foi a defesa dessa regra diante de um rei poderoso demais que levou à derrota de Bonifácio VIII.

3.4.5.2 A *Voluntas Pia* ou a Causa dos Testamentos

Desde a época romana a Igreja estimulou os seus fiéis para que deixassem legados piedosos aos pobres e aos institutos religiosos. Essas esmolas serviriam *pro remedio animae* pelos pecados praticados. Teriam o objetivo de, no último momento da vida, assegurar ao cristão a salvação de sua alma⁷⁶¹. Na prática, era a origem da maior parte dos fundos financeiros que a Igreja dispunha para salvar doentes, órfãos, viúvas, peregrinos e pessoas da miséria em época de fome. Nada ganhavam em materialidade ou poder os clérigos para agir assim em tais obras, visto que os objetivos do Estado sempre foram diferentes daqueles da Igreja. Por isso era ela a responsável por essas obras na idade média, moderna e parte do período contemporâneo.

Diversas são as constituições romanas que regulam as doações testamentárias. Elas começaram a serem outorgadas à medida que começou a ser reconhecida a capacidade jurídica das igrejas, com o fim das perseguições no império romano. Em 313 os imperadores Constantino e Licinius concederam a liberdade de os cidadãos romanos seguirem a religião que desejassem. Em consonância com esse ato, Licinius ordena a restituição de todos os bens tomados dos cristãos e das igrejas. Doravante, a religião cristã é considerada apta a possuir

⁷⁶¹ DUMAS, Auguste. *Testament*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Lebrairie Letouzey et Ané, 1965, v. 7, col. 1190, 1194.

propriedades⁷⁶². Em 321 Constantino permite a todo homem deixar à sua morte a uma igreja os bens que ele desejar. Daquele momento em diante, as igrejas cristãs poderiam ser declaradas herdeiras por testamento⁷⁶³.

Até o século VIII o testamento da forma imperial ainda foi preservado, ao menos entre os romanos, os burgúndios e os francos. A partir de então o direito imperial entrou em concorrência com as novas leis bárbaras que desconheciam o testamento. Os povos germânicos, para assegurar a distribuição de seus bens após a morte, escolhiam alguém de confiança entre seus parentes e amigos, encarregado da entrega dos bens. Esse responsável recebeu o nome, de acordo com o direito romano, de fiduciário, empregando-se, porém, muitas vezes o nome de fideicomissário, *eleemosynarius* ou de *wadiator*. A Igreja continuou, contudo, a constranger os herdeiros e os intermediários a respeitar a vontade do testador⁷⁶⁴.

A partir do século XII, com o renascimento do direito romano, o testamento novamente se torna comum e é a partir desse momento que o direito canônico começa a se preocupar com as heranças de seus fiéis. Ou seja, nas coleções de decretais⁷⁶⁵ (título *De testamentis et ultimis voluntatibus*), em que se reuniu as disposições desde a publicação do *Decreto de Graciano*, como a norma de Alexandre III (1159-1181) que em 1170 estabeleceu pela primeira vez uma disposição eclesiástica sobre os testamentos⁷⁶⁶. O testamento canônico, apesar de diferir em muitos pontos do direito romano e de os papas revogarem muitas leis daquelas ordenações, tem por fundamento as regras imperiais. Todavia, desde o século XII as duas formas de testar eram concorrentes. Enquanto o testamento romano era utilizado na Itália e no sul da França, onde se observava as leis romanas, o testamento canônico não somente era reconhecido em toda a Europa ocidental pelos juizes da Igreja, como naqueles países cujas leis eram

⁷⁶² DUMAS, Auguste. *Personnes Morales*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*, 1957, v. VI, col. 1364-1365.

⁷⁶³ *Ibid.*, col. 1365 (*Cód. Teod.*, 16, 2, 4; C. 1, 2, 1). Muitos cristãos passam a deixar suas heranças para Deus ou aos santos. Justiniano regulamentou isso em 530, decidindo que se alguém deixa bens para Deus ou Cristo as propriedades devem ir para a igreja onde o testador residia. E quando é feito um testamento para um santo ou um anjo deve ser atribuída à igreja mais próxima desse nome (*Ibid.*, col. 1366; C. 1, 2, 26, confirmada em 545 na N. 131, c. 9). Ainda outras leis de Justiniano: cláusulas testamentárias em favor dos estabelecimentos eclesiásticos e de caridade (CLERCQ, C. de. *Corpus Iuris Civilis*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*, v. IV, col. 655.); testamentos dos clérigos (*Ibid.*, col. 656, C. 3, 28, 37; 6, 22, 12; 1, 3, 50).

⁷⁶⁴ DUMAS, Auguste. *Testament*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*, col. 1190-1191.

⁷⁶⁵ *Ibid.*, col. 1191-1191 (nas *Decretais de Gregório IX* constitui o tít. XXVI do liv. III; no *Liber Sextus* é o, tít. XI do liv. III; nas *Clementinas* é o, tít. VI do liv. III).

⁷⁶⁶ BARROS, Gama. *Op. cit.*, t. I, p.311 e nota 1; ALMEIDA, Fortunato. *Op. cit.*, t. I, p. 349-350 (c. 10 e 11, X, III, 26).

fundamentadas sobre o costume, eram utilizadas pelos juizes seculares. As duas maneiras de testar podiam ser tanto utilizadas para heranças deixadas a seculares quanto para a Igreja, os chamados legados pios⁷⁶⁷.

Os testamentos que seguiam o estilo canônico eram menos complicados e exigiam menos testemunhas (duas ou três, ao invés de sete ou cinco). Mas o que mais chama a atenção é a competência sobre a execução do testamento. É o próprio direito romano⁷⁶⁸, utilizado pelos Estados que buscam a centralização política, que delegam aos bispos a guarda da execução dos bens piedosos, ou seja, aqueles que são deixados para a Igreja. E são os próprios bispos que o invocam. Finalmente, as decretais⁷⁶⁹ submetem os executores testamentários ao controle do bispo, decisões essas retomadas em 1286 pelo concílio de Bourges, justamente no reinado de D. Dinis.

Assim dizem essas decretais:

*Si infra annum a die monitionis non fit exsecutio testamenti per debentem exsequi, devolvitur exsecutio ad episcopum*⁷⁷⁰.

*Si heredes iussa testatoris non adimpleverint, ab episcopo loci illius omnis res, quae eis relicta est, canonicè interdicatur cum fructibus et ceteris emolumentis, ut vota defuncti adimpleantur*⁷⁷¹.

A Igreja se envolve nos casos porque ela é uma das herdeiras, logo uma das maiores interessadas em que o testamento seja fielmente cumprido e sem demora desnecessária. D. Egas cita essa lei na *Summa* e acrescenta ainda os capítulos 17 e 19. Citamos aqui o trecho da *Summa* e o cânone 17, decretal *Tua Nobis*:

Item causa testamentaria de hiis que ad pias causas

⁷⁶⁷ DUMAS, Auguste. *Testament*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*, col. 1192.

⁷⁶⁸ *Ibid.*, col. 1196 (C. 1, 2; C. 1, 3, 1, pr 45.).

⁷⁶⁹ *Ibid.*, col. 1196 (c. 3 e 6, X, III, 26). A execução dos testamentos seguia um modelo que foi desenvolvido antes do renascimento da prática testamentária, que é o testador incumbir homens de sua confiança para a execução do testamento. Encarregavam-se os bispos de zelar para que esses homens cumprissem com seu dever.

⁷⁷⁰ c. 3, X, III, 26. “Se em menos de um ano do dia da advertência não fez a execução do testamento por quem deve executar, para o bispo é devolvida/transferida a execução”.

⁷⁷¹ c. 6, X, III, 26. “Se os herdeiros não tiverem cumprido os mandados do testador, da parte do bispo do local de todas aquelas coisas/propriedades que aquilo é deixado, que seja interditado canonicamente com seus frutos e outros benefícios, de modo que seja satisfeito o juramento do defunto”.

relinquuntur, ad ecclesiam spectant, et heredes seu testamentarii si fuerint negligentes in executione facienda, per episcopum compelluntur.⁷⁷².

Tua nobis fraternitas intimavit, quod nonnulli, tam religiosi quam clerici saeculares et laici, pecuniam et alia bona, quae per manus eorum ex testamentis decedentium debent in usus pios expendi, non dubitant aliis usibus applicare. Quum igitur in omnibus piis voluntatibus sit per locorum episcopos providendum, ut secundum defuncti voluntatem universa procedant [...]; mandamus, quatenus exsecutores testamentorum huiusmodi, ut bona ipsa fideliter et plenarie in usus praedictos expendant, monitione praemissa compellas.⁷⁷³.

Há uma diferenciação entre os legados temporais e as finalidades pias. É por essa última que se interessa a Igreja. Estabelecamos um conceito para delimitarmos a demanda jurídica daquela a partir da expressão *voluntas pia*. E entendamos por ela também, além do desejo sagrado de quem já morreu, a expressa determinação jurídica (canônica) criada pela escrita do testamento ou por qualquer outra forma de determinação dos legados. Entendamos, assim, não somente um setor ao qual a Igreja demanda a jurisdição, mas também uma norma religiosa que é estabelecida por alguém que detém um caráter sagrado (o defunto) e ainda que contém a descrição de um objetivo, a destinação dos bens para uma esfera também sagrada. Os bispos devem trabalhar para que a *voluntas pia* do defunto seja satisfeita porque a Igreja não pode permitir que uma ação que visa à salvação da alma de um morto – logo pertencente ao foro eclesiástico – seja negligenciada. Além, é claro, da perda de bens que lhe pertencem. É pela *voluntas pia* que se preocupa o bispo de Viseu e o direito canônico porque em vários momentos e situações da idade média esse direito não foi respeitado.

Mas sigamos a ordem cronológica e vejamos primeiramente a presença dessa demanda na primeira concordata. Entre os quarenta artigos está um que reivindica para a Igreja a causa dos testamentos:

⁷⁷² *Summa de Libert. Eccl.*, p. 280. “Também a causa testamentária destes e [que] são deixados para causas pias, para a igreja dão, e os herdeiros e testamentários se forem negligentes na execução que deve ser feita, pelo bispo são compelidos”.

⁷⁷³ c. 17, X, III, 26. “A tua fraternidade nos contou, que alguns, tanto religiosos quanto clérigos seculares e laicos, dinheiro e outros bens, que por mãos daqueles dos testamentos que deixam devem em usos pios ser executado, não hesitam [porém] para outros usos aplicar. Quando, portanto, de acordo com todas as pias vontades deve ser providenciado/executado pelos bispos dos locais, que procedam de acordo com a vontade total do defunto [...]; mandamos, visto que os executores dos testamentos, deste modo, que executem os mesmos bens fielmente e completamente nos usos mencionados, que obrigues com prévia advertência”.

Que faz virr aa sua Corte os preitos dos testamentos, e os outros preitos, que perteencem aa Igreja, e vai filhando as mandas dos Clerigos mortos, e filhando os beës dos Piores das Igrejas, que morreeron, os quaaes beës gaanharon per razom de suas Igrejas.

Respondem os davanditos Procuradores, e prometem que ElRey em este artigo guardará Direito Comuã⁷⁷⁴.

Vemos, por essa citação e pela resposta dada pelos procuradores, que a jurisdição sobre os testamentos do clero pertencia à Igreja no entender dos prelados, seguindo o direito eclesiástico. Apesar de inicialmente parecer que generalizam a jurisdição sobre todos os testamentos, a única reclamação que fazem é das heranças deixadas pelo clero. Mas isso já é suficiente para que seja questionado pelos reis portugueses que fazem vir à sua corte os pleitos dos testamentos. Pressionada pelo poder pontifical, a Coroa volta atrás e diz que seguirá daquele momento em diante o direito comum, que, como vimos, mesmo que se refira ao direito romano, este da mesma forma aceitava a liberdade da Igreja no controle das heranças.

Temos o registro de uma reclamação no mesmo ano entre os Onze, que embora seja diferente desta, nos fornece informações novas sobre as formas de doação e sobre a validade de certas doações:

Se Cavalleiros, ou outros homeës, ou molheres Filhas d'algo dam suas possissoões a alguũ Moesteiro, ou a algũa Igreja em seu testamento, ou na postumeira voontade de sua vida, ou lhas dam em mentre que som vivos per maneira de doaçom, ou per outro titulo qualquer em remimento de suas almas, e ellas em mentres que as elles teverom, forom livres, e izentas de toda servidoõe real, esse Rey logo, e os outros, depois que he da Igreja essa possissom, tolheram-na, e esbulhara-na de todo privilegio de livridoõe, e tornaram-na a ospitaçom, e servidoõe, que usam nas possissoões dos villaãos, e homeës refeces, iguando a Eygreja de DEOS aas pessoas, que nom ham honra, e aos homeës de servidiçom.

Os Prelados, e os Procuradores querem que se guarde o custume do Regno a tanto, que leixem os que lavram essas possissoões, ou casaaes romper em essas testeiras, a saber, nos casaaes, que som partidos, cada huũ rompa pela sua parte⁷⁷⁵.

⁷⁷⁴ OA, II, I, art. XXIX.

⁷⁷⁵ OA, II, II, art. VII. O termo *hospitaçom* vem do latim *hospitatio* e que dizer *aposentadoria* (Cfe glossário de António Hespanha, *op. cit.*, p. 531), ou seja o direito que os reis e senhores tinham de se abrigar nas residências de seus vassallos com sua comitiva (*Ibid*, p. 141, 164-165). Aplicado ao clero, quando os senhores eram padroeiros das igrejas, conforme veremos, eles

Retiramos daqui alguns dados sobre os caracteres das doações às igrejas. Além dos testamentos, aparecem os legados entregues diretamente no momento final da vida dos cristãos sem nenhuma divisão do tipo testamentária. Também as doações feitas sem o atributo de ser um legado *pos-mortem*. Todos com o objetivo de remissão da alma dos doadores.

É apresentada uma reclamação de que o rei cobra tributos sobre terras após serem doadas à Igreja por laicos. Os clérigos alegam que antes das doações as possessões eram livres, devendo manter sua liberdade com a transferência. Entenderíamos então, que se não fossem terras isentas antes das concessões, deveriam ainda estar sujeitas ao rei, mesmo com a posse feita pela Igreja.

Poderia haver uma explicação para a atitude da Coroa de cobrar essas taxas. Apesar de não ser mencionado pelos procuradores, não seria porque as terras dos fidalgos doadas à Igreja fossem reguengos honrados indevidamente? Nas inquirições é muito comum a doação feita por indivíduos de diversas condições sociais à Igreja de terras que na verdade são do rei. Após se inquirir as testemunhas, descobre-se no histórico de muitas possessões das igrejas uma origem no patrimônio real⁷⁷⁶. Assim, tendo-se constatado isso, os funcionários reais passariam a cobrar os mesmos tributos que deveriam ser pagos antes de serem honradas.

Acreditamos que essa explicação pode estar correta, uma vez que somente isso explicaria a cobrança de tributos. Por que o soberano os cobraria sobre terras imunes? O que deve ter ocorrido é que as inquirições registraram que determinados membros da baixa nobreza devem ter honrado terras reguengas, as quais foram posteriormente doadas à Igreja com sendo propriedades livres de encargos. Ao descobrir por testemunhas o destino de seus reguengos a burocracia régia começa a tributar essas terras senhoriais. Sobre essa tributação o direito canônico, como sabemos, não era contra, tendo em vista que são propriedades senhoriais. As leis eclesiásticas vedam apenas a taxação sobre os dízimos e sobre terras da Igreja, o que não ocorre pela leitura que fazemos da demanda. Trata-se de impostos como aqueles que são cobrados dos vilãos. Assim sendo, não se

tinham o direito de aposentadoria nessas igrejas. Mas, não se trata do caso desse artigo. As demais palavras nubladas são explicadas no texto.

⁷⁷⁶ *Inquirições de D. Dinis* [1288]: *índices e vinte e sete primeiros fólhos*; edição crítica de um texto medieval notarial português. In: FERREIRA, Permínio Souza. Dissertação de Mestrado. Salvador: UFBA/M, 1996.

violava a *voluntas pia* nesse caso. O desrespeito se dá quando se negligencia a vontade do defunto que doou as terras sem encargos de qualquer tipo. As terras eram do monarca, poderiam ser transmitidas a outras pessoas, mas conservando-se seu estatuto. Por isso é que em 1311 D. Dinis vai proibir que institutos religiosos e clérigos comprassem ou ganhassem reguengos. A força política do clero impedia que fossem respeitados os direitos do monarca, tanto fiscal, quanto judicial.

Esse costume invocado por D. Dinis, quando se tratam de terras que não eram imunes ou que foram honradas indevidamente, é reconhecido pela Igreja, como vemos em uma bula de Gregório IX em que este condena a proibição que faz D. Sancho II que ninguém possa fazer doações em vida ou como legado testamentário às igrejas e mosteiros, além de que proibia que os clérigos e institutos religiosos comprassem bens de raiz. Esse documento será analisado mais abaixo, mas por ora citemos o trecho em que o Pontífice, após fazer tal condenação, diz que isso ocorre *quantumcumque ab omni onere tributi vel servitutis immunes* (“ainda que estejam imunes de toda carga de tributo ou servidão”)⁷⁷⁷. Ele amplia o peso da culpa do rei ao dizer que isso ocorria *mesmo (ainda que)* nos casos onde o monarca não deveria se preocupar, uma vez que, nesses casos, as terras eram recebidas em doação ou compradas honradas, ou seja, isentas do tributo régio. Por inversão, poderíamos concluir que se o rei cobrava esses encargos ele os perderia porque ao passarem à Igreja, ela os isentaria da fiscalidade régia. Assim, a acusação feita a D. Sancho II é que ele não queria que se efetuassem transferências à Igreja (desrespeitando a *voluntas pia* quando se tratassem de doações *pós-mortem*) até mesmo nos casos em que as terras doadas ou compradas já possuíam isenção, ou seja, em nada alteraria o número de propriedades imunes de taxações régias no reino. Logo, de fato, ao passarem ao patrimônio eclesiástico, elas poderiam ter alterado seu estatuto fiscal, se já não fossem isentas passariam a ser. Contudo, embora a acusação feita por Gregório IX a D. Sancho II seja a mesma feita pelos bispos a D. Afonso III e a D. Dinis, a dedução que podemos retirar da demanda dos bispos é totalmente contrária daquela que retiramos da bula de Gregório IX. Na queixa dos prelados se conclui

⁷⁷⁷ BRANDÃO, Antonio. *Op. cit.*, parte IV, p. 274; HERCULANO, Alexandre. *Op. cit.*, t. II, p. 351-352, nota 3; BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 350. Essa constatação aparece também em uma acusação que fazem os prelados em 1289 de que não se permitia que os clérigos comprassem terras *pero* [ainda que] *nom sejam regueengas, nem foreiras* (OA, II, II, art. II), ou seja, embora não estivessem com obrigações tributárias.

que se as terras recebidas como legados não fossem imunes elas poderiam ser tributadas pelo monarca. Afinal de contas, as terras com encargos senhoriais doadas pelos seus concessionários às igrejas poderiam ou não ser tributadas pela Coroa? Com certeza que sim. O direito canônico postula isso, bem como garante a tributação sobre locais feita desde épocas ancestrais⁷⁷⁸. O que deve ocorrer na mensagem de Gregório IX é que era para D. Sancho II não se preocupar com as perdas de encargos que normalmente ocorriam por abusos quando as propriedades reais passavam à Igreja – uma vez que desde aquela época deveriam agir dessa forma – porque os legados que eram recebidos por ela não eram terras do senhorio real.

É importante que analisemos o que se segue na declaração régia para entendermos as relações de poder presente entre esses onze artigos. O monarca diz que seguirá o costume do reino e isso indica com certeza que as terras continuarão a serem tributadas. Porém, após isso, sua declaração se torna pouco clara.

Seu pronunciamento não é fácil de ser desdobrado porque ele não explica exatamente o que pretende fazer. Começemos por entender as expressões utilizadas por ele. A palavra *testeiras* não quer dizer, de forma alguma, testamento e sim uma propriedade de terras que fica em sua fronteira. De um exemplo extraído por Viterbo⁷⁷⁹ da época de D. Dinis, além do artigo da concordata de 1289, se infere que as *testeiras* eram terras que, estando nos limites de cada possessão, muitas vezes ocasionavam disputas. Os *casais* eram divisões das possessões senhoriais entregues aos seus trabalhadores⁷⁸⁰. E *romper*⁷⁸¹ é um verbo que indicava na época o ato de plantar e cultivar a lavoura. A combinação das palavras romper e testeiras (romper testeiras) é feito inclusive por Viterbo no seu

⁷⁷⁸ c. 26, X, V, 40.

⁷⁷⁹ *Testeira*: “Divisão, termo, fronteira, limite, ponta de terra, que está a partir com outra sua limítrofa. *E nas sas testeiras dos seus maninhados*. Carta d’el-rei D. Dinis nos documentos da Salzeda. No de 1289, se deu uma sentença por juízes árbitros entre o concelho de Aguiar da Beira e o Mosteiro de S. João de Tarouca, sobre as terras e propriedades, que ambos tinham no lugar de Gradiz. E se julgou que cada um possuísse aquelas glebas de terra, que antes de dez anos rompia e afruitava nas suas respectivas *testeiras*. Documento de Aguiar da Beira. Mandou el-rei D. Dinis, no ano de 1292: *Que cada hum possa comprar em sas testeiras*. Documento de Lamego [Essa citação refere-se ao item 9 da concordata de 1292, OA, II, III]”.

⁷⁸⁰ HESPANHA, António Manuel. *Op. cit.*, p. 135, 139

⁷⁸¹ *Romper e Arromper*: “arrotear, lavrar”. In: *CIPM. Corpus Informatizado do Português Medieval*. Disponível na internet: <<http://cipm.fcsh.unl.pt/corpus/index.jsp>> Acesso em 07/08/2007. Ainda no *Elucidário* (*Op. cit.*, v. I, p. 601): *Arromper*: “Romper a terra, cultivá-la, roteá-la para levar copiosos frutos”.

verbete, indicando que realmente não pode haver nenhuma relação entre testeiros e testamento.

Na verdade, a resposta do soberano está dividida em duas, sendo que somente a primeira parte parece responder ao que se pede. Os prelados reclamam que as terras recebidas como legados de pessoas que tinham as terras honradas perdem esse privilégio ao passarem à Igreja, sendo sobrecarregadas com vários tipos de impostos feudais, devido à ganância da Coroa. E a declaração que é dada diz que os prelados e os procuradores chegaram ao consenso de se guardar o costume que vigora sobre esse ponto. Após isso a oração é separada por uma conjunção (*a tanto que*) que nos parece ser condicional. Cremos nisso porque há uma outra passagem escrita no mesmo ano, em que a expressão aparece mais claramente discernível. No último artigo da concordata dos quarenta artigos⁷⁸², responde o rei que se alguma lei foi feita pelo monarca para o bem comum consentirão os prelados que se guarde *a tanto que seja costume com razom*. Ou seja, temos que a expressão tinha esse sentido condicional na época⁷⁸³.

Em 1292 reaparece a demanda, corroborando mais a idéia de que se respondia negativamente aos prelados, concedendo-os, embora, alguma liberdade:

*Dos herdamentos, que demandavam, que os ouvessem honrados, assy como os aviam honrados aquelles, honde os houverom os Moesteiros, e as Igrejas, outorgo, e mando, que se guarde hi o custume dos meus Regnos, assy como he contheudo ã huñ artigo, que nós avemos em Corte de Roma*⁷⁸⁴.

*Outro sy mando, que cada huñ possa romper em suas testeiras, como he contheudo em esse artigo*⁷⁸⁵.

Essa é uma concordata pequena em que são apresentadas unicamente as declarações de D. Dinis e em que cada item há uma dessas respostas. E, acima há dois deles separando-se a resposta do rei em duas, sendo que quando se fala em guardar o costume assenta-se em um parágrafo e quando se estabelece sobre *romper as testeiras* em outro. Dessa vez, ao invés de uma conjunção condicional há o advérbio que indica adição (*outrossy*), acrescentando um dado diferente, não aparentemente tão relacionado ao ponto anterior.

⁷⁸² OA, II, I, art. XL.

⁷⁸³ No *Livro das Leis e Posturas* (p. 368), igualmente aparece a expressão *aa tanto*. Da mesma forma, aparece a redação *atanto* nas *Ordenações de D. Duarte* (p. 255).

⁷⁸⁴ OA, II, III, item 8.

⁷⁸⁵ OA, II, III, item 9.

A segunda parte da resposta tanto em 1289 quanto em 1292 indica, portanto, uma concessão feita aos bispos que não nos parece em nada auxiliar para que se cumpra a vontade do fidalgo que doou as terras honradas à alguma igreja. Parece ser uma concessão para que seus novos detentores explorem livremente as propriedades, expandindo-as, para que se compense o que os prelados acreditam ser um abuso de cobrança tributária. O que se vai seguir é o costume do reino, que não concedia a isenção do fisco real, embora concedesse a imunidade militar aos seus habitantes, como sabemos pela lei de desamortização de 1291, cuja alegação serve de motivo para a sua outorga e que estudaremos agora.

É muito conhecida a lei de desamortização de 1291⁷⁸⁶. Verificaremos aqui se ela infringia ou não a *voluntas pia* daqueles atingidos pela legislação. Diz o decreto que a alta nobreza do reino pediu a D. Dinis o outorgamento de uma lei que se usava em muitas terras, *a saber, que as Hordeës aa morte de seus professos nom veem [venham] aos beës, nem aa herança de seus professos quando morrem*. E por quê? Porque, alegam os fidalgos, os mesmos e outras gentes *som muito mingadas, e pobres, e exerdadas das possissões, e das heranças de suas avoengas*⁷⁸⁷, não podendo servir como serviram os nobres antes deles aos antecessores de D. Dinis. Isso ocorreria justamente porque *quando seus filhos, e filhas entram nas Hordeës, e hy morrem professas, que as Ordens veem aas boas, e heranças per socessom de seus Padres, e de suas Madres, e por esta razom saadem das avoengas, e das linhas, donde decendem, e enalheam-se pera sempre*. Isso poderia acarretar um perigo muito grande para a defesa do reino, porque quando as possessões passam para os mosteiros não haveria *lidemos defensores*, ou seja, que os habitantes dessas terras se tornavam imunes à prestação de serviço militar⁷⁸⁸. D. Dinis concordou com a queixa de seus súditos porque:

sabendo por verdade, que as Hordeës aviam a maior parte do meu Regno; e porem consirando prol dos meus Filhos d'algo, e das outras minhas gentes, que ham de defender o Regno, e

⁷⁸⁶ OA, II, XV; LLP, p. 72-76, ODD, p. 178-183.

⁷⁸⁷ Avoenga: “Direito de suceder nos bens, que foram dos avós ou outros ascendentes consanguíneos [...] Quando alguém queria vender ou empenhar bens de raiz, herdados de seus ascendentes, o direito de avoenga concedia aos seus parentes mais chegados a preferência na transacção mediante justo preço”.(VITERBO, Joaquim de Santa rosa de. *Op. cit.*, Avoenga, p. 679-680).

⁷⁸⁸ OA, II, XV, § 1. Lídemos: legítimos.

consirando ainda como o Regno pudesse seer melhor defeso, e melhor emparado, se pela ventura hi aquecesse guerra de Mouros, ou doutras gentes; e consirando que as Hordeês do meu Regno som muito ricas, e muito avondadas assy em herdamentos, e em possissoões, como em outros averes de guisa, que podem mui bem viver, e servir a DEOS⁷⁸⁹.

O teor da lei é este:

que se Filhos d'algos, ou outras gentes quer homeês, quer molheres, que em meu Regno entrem em Hordeês, que aa morte delles as Hordeês nom venham as suas socessoões, quanto he nos herdamentos, e nas possissoões; nem os possam vender, nê dar, nem enalhear [...] mais se alguïs destes algũa cousa quiserem dar por sua alma, vendam o terço de seus herdamentos, e possissoões, e as duas partes fiquem a seus hereeos: e vendam o terço a taaes pessoas, que nunca se possam tornar aa Hordem, mas esses herdamentos, e possissoões fiquem sempre a taaes pessoas, que nom sejam Fraires, nem Freiras [...] e os que nom houverem herdeiros lidimos, hordenem, e façam desses herdamentos, e possissões aquello, que por bem teverem em tal guisa, e em tal maneira, que depois nom fiquem esses herdamentos aas Hordeês⁷⁹⁰.

Enfim, o que quer o rei é que de forma alguma fiquem heranças para pessoas que isentem os moradores das terras dos encargos militares. A única permissão concedida é de que se possa vender um terço das propriedades e deixar como herança ao mosteiro e entregar os outros dois terços aos seus herdeiros que são naturais.

Vemos que, nesse ponto, o rei teve que fazer algo pelos mandamentos sagrados, que exigiam a redenção da alma através dos legados pios. D. Dinis não poderia ir contra um costume e um temor muito grande na idade média. Os bens conservados e acumulados durante a vida do cristão tinham um objetivo a ser realizado após a sua morte: a expiação de seus pecados e, assim, a salvação de sua alma⁷⁹¹.

⁷⁸⁹ OA, II, XV, § 2.

⁷⁹⁰ OA, II, XV, § 3.

⁷⁹¹ Acreditamos ser muito provável que essa regra delRey tenha origem em um costume inserido no direito canônico que estabelecia dever ser dado à religião pelos testadores a terça ou a quarta parte de seus bens, a chamada *portio canonica*, que, na verdade, poderia variar sem ser nada muito rígido (WEHRLÉ, René. *Op. cit.*, p. 103 e nota 11; Fortunato de Almeida. *Op. cit.*, t. I, p. 354, nota 2; BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 312 e nota 6). Falaremos melhor sobre a *portio canonica* quando estudarmos a queixa sobre os testamentos apresentada a D. Dinis em 1309.

Depois da decretação houve ainda uma interpretação da proclamação anterior, feita muito posteriormente, em 1309⁷⁹², e inserida na mesma ordenação. Isso ocorreu pois surgiram muitas dúvidas sobre aqueles religiosos que já haviam recebido suas heranças estando no mosteiro. O soberano diz que eles possuem a liberdade de fazerem o que quiserem com seus bens. Aproveita para explicar melhor a lei em outros pontos. Diz que, e com relação a aqueles que adquiriram as propriedades após o estabelecimento do estatuto ou que estão para adquirir como forma de herança, não devem possuir tais herdamentos e nem os mosteiros nos quais estão, *senom em sua vida*. Mas se quiserem dar ou vender a pessoas leigas podem-no fazer. E como os mosteiros devem ter alguma coisa para sua manutenção material, se os mesmos herdarem as possessões de seus membros podem vender no prazo máximo de um ano desde o dia da morte dos monges. E se esses mosteiros não quiserem vender nem dar os herdamentos, em até um ano, devem perdê-los para os parentes do defunto.

Nessa interpretação da lei que faz D. Dinis não há nenhuma menção sobre a venda de um terço da propriedade pelo testador porque o soberano está explicando sobre os cenóbios que já tiverem herdado indevidamente após a ordenação e não sobre aqueles que estiverem por fazer um testamento. Aqueles que herdaram indevidamente podem vender integralmente as possessões. Perdem-nas, mas ganham o produto de suas vendas. Temos, portanto, que aquelas ordens religiosas que descumprem a norma ao aceitarem propriedades de seus professos mortos saem ganhando mais do que quando os testadores cumprem a regra vendendo um terço antecipadamente.

Tínhamos dito acima que seria muita temeridade do soberano ousar interferir no processo de salvação da alma de seus súditos e que seria por isso que a lei dele não foi totalmente intolerante. No trecho citado por nós acima o rei estabelece que os mosteiros poderiam vender as possessões para seu sustento material. São explicações para duas ações diferentes e, por isso, não afeta a nossa interpretação. A legislação é tolerante em dois casos: antes de se fazer o

⁷⁹² Data defendida por Gama Barros (*op. cit.*, t. I, p. 351 e nota 5). Enquanto as *Ordenações Afonsinas* indicam o ano de 1294, o *Livro das Leis e Posturas* e as *Ordenações de D. Duarte* fornecem o ano correto, de 1309 (LLP, p.76: *Era de mil e.iiij^{c.} e x^{ta}. e vij. anos* (era de César de 1347 menos 38 anos para converter para a era de Cristo é igual a 1309; ODD, p. 183) Também essas duas obras explicam porque é que a lei foi interpretada. Era porque alguns cavaleiros estavam tomando arbitrariamente as propriedades do mosteiro de Arouca com base na lei desamortizadora da Coroa e a abadessa veio reclamar que isso estava sendo feito injustamente (LLP, p. 72; ODD, p. 178).

testamento (ou outra forma que for de determinação do destino dos bens do monge) e quando o mosteiro já possuir os bens indevidamente. É somente no primeiro caso que aplicamos o nosso entendimento, ou seja, antes de morrer é necessário assegurar a salvação.

Queremos deixar claro que na lei não há menção alguma da palavra “testador” ou “testamento”, mas são dispositivos jurídicos latentes. Além do mais, a *voluntas pia* está presente mesmo sem um testamento porque a vontade pia do defunto não deixa de assim o ser pela ausência de um documento escrito⁷⁹³.

Agora, trataremos de responder a questão que sempre formulamos para cada lei da monarquia que afetava a jurisdição e os direitos eclesiásticos: D. Dinis infringiu o direito canônico? Acreditamos que não em linhas muito gerais, mas sim se analisarmos detidamente as repercussões do decreto sobre a *voluntas pia*.

A principio, comparando esse decreto com o artigo II dos Onze artigos, parece que o monarca descumpria esse acordo, aprovado por Nicolau IV e protegido por sanções espirituais. O texto do artigo afirma que a Coroa permitirá que os clérigos comprem herdades e façam com elas o que quiserem, mas continuará proibindo que as casas religiosas (mosteiros e igrejas) comprem terras sem consentimento real, podendo *em outras maneiras sem pecado ganhar possisoões*⁷⁹⁴. Porém, esse artigo fora substituído por outro, com a anuência dos bispos do reino - ainda que isso não venha expresso em lugar algum - na concordata de 1292 e por essa lei de desamortização que ora estudamos. Em 1292 se limitava a liberdade dos clérigos em comprar terras para que não fossem destinadas às igrejas e mosteiros⁷⁹⁵. O bispo de Lisboa não vai aceitar esse novo acordo em 1309, mas o monarca afirma que se guiará por ele⁷⁹⁶.

⁷⁹³ Conforme dissemos acima com relação ao período alto medieval durante o qual a utilização dos testamentos ficou derrogada e a Igreja continuou a pressionar os executores dos testamentos para que respeitassem a vontade do morto (DUMAS, Auguste. *Testament*, v. 7, *op. cit.*, col. 1190-1191). Fortunato de Almeida (*op. cit.*, v. I, p. 98) afirma que, na alta idade média, as ordens religiosas tinham o privilégio de sucederem *ab intestato* aos monges. Teria sido por decreto dos imperadores Teodósio e Valentiniano, o qual passou para o *Código de Alarico*. Não diz nada, porém, sobre a permanência desse costume no período aqui abordado. Todavia, ainda podemos concluir que não era mais assim porque ao escrever mais adiante (p. 357) sobre a jurisdição testamentária menciona o caso das ordens castelhanas de Trindade e de Santa Olalla que teriam obtido da monarquia o privilégio de herdarem todos os bens de seus membros que faleciam sem testamento. Ou seja, a prática visigótica passou a ser uma concessão do rei.

⁷⁹⁴ OA, II, II, art. II.

⁷⁹⁵ LLP, p. 371-372. A redação das OA e das ODD está corrompida nessa declaração, conforme explicaremos em nota na seção: “As Leis de Desamortização”.

⁷⁹⁶ OA, II, IV, art. XIII.

Quanto ao conteúdo do decreto de 1291 analisamos em confronto com as leis canônicas. Auguste Dumas, citando as *Decretais de Gregório IX*, nos informa que, embora fosse permitido ao clero secular a possibilidade de que dispusessem de seus bens em testamento, desde que respeitando o patrimônio de suas igrejas, aos monges, todavia, era rigorosamente vetado⁷⁹⁷. Citemos uma das decretais indicadas pelo autor:

Monachi non pretio recipiantur in monasterio, nec peculium permittantur habere [...] Salomone dicente: “Vae soli! [...] Qui vero peculium habuerit, nisi ab abbate fuerit ei pro iniuncta administratione permissum, a communione removeatur altaris, et qui in extremis cum peculio inventus fuerit, et digne non poenituerit, nec oblatio pro eo fiat, nec inter fratres accipiat sepulturam [...] Abbas autem, qui diligenter ista non caverit, officii sui iacturam se noverit incursum”⁷⁹⁸.

Há um *casus excepti* nessa regra. Os monges poderiam possuir bens desde que o abade permitisse. Contudo, estranhamente, mais adiante os abades que tiverem negligenciado no cumprimento da lei poderiam perder seus ofícios. É provável que se trate de casos em que se perceberia uma proliferação de monges possuindo propriedades injustificadamente, porém, o texto não estabelece nenhum tipo de critério para que se regulassem as permissões concedidas pelos priores e abades.

As *Siete Partidas*, fundamentando-se na norma acima, estabelecem que:

E los Clerigos seglares pueden auer pegujar, e non los otros. Ca ninguno de los que toman Orden de Religion, de qualquier manera que sea, non lo deuen auer [...]. E esto es, porque renunciaron el mundo, e prometieron de non auer proprio, quando entraron en la Orden”⁷⁹⁹.

⁷⁹⁷ DUMAS, Auguste. *Testament, Op. cit.*, col. 1190-1194 (c. 2, X, III, 35; c. 2, X, III, 26. A localização da primeira dessas decretais aparece equivocadamente como c. 35, X, III, 26).

⁷⁹⁸ c. 2, X, III, 35. “Que os monges não sejam recebidos com dinheiro no monastério, nem bens sejam permitidos guardar [...] Salomão disse: “Vai sozinho”! [...] Quem verdadeiramente tiver possuído bens, salvo se do abade tiver sido ordenada a permissão a aquela administração, que seja removido da comunhão do altar, e quem no extremo [na hora da morte] com os bens for encontrado, e apropriadamente não tenha se arrependido/se penitenciado, nem oblação a favor daquele façais, nem entre os irmãos receba sepultura [...] Também, o abade que diligentemente não tiver defendido isso, deve ser incorrido examiná-lo na perda de seu ofício.”

⁷⁹⁹ *Siete Part.* I, XXI, II. Outra lei esclarece que: *Pegujar* [forma que deve ter sido derivada da palavra latina *peculium*, presente no c. 2, X, III, 35] *de los Clerigos, son todas las cosas, que ellos ganan derechamente, e que ellos tienen por suyas quitas, quier sean muebles, o rayzes* (I, XXI, I).

Ou seja, repetem o que as *Decretais* já haviam afirmado, os monges não podiam possuir bens. Gama Barros⁸⁰⁰, citando o direito da Igreja, diz que aos monges estaria proibido o possuir pecúlio. Isso teria sido estabelecido no concílio de Orléans e reproduzido por Graciano e, ainda no concílio de Latrão de 1179 e por Inocêncio III, inserido nas *Decretais de Gregório IX*. Ao consultarmos essas leis percebemos que, de fato, era proibida a posse de bens materiais, o que está, aliás, em consonância com uma lei de Justiniano vista logo abaixo. Contudo, se no *Decreto de Graciano*⁸⁰¹ simplesmente se proíbe, Inocêncio III⁸⁰², por outro lado, estabelece um *casus excepti*, conforme já analisamos. Bastaria ter o monge uma licença do abade para que o religioso pudesse preservar ainda seus bens.

Outros pontos a esclarecer nos surgem. Viterbo escreveu um verbete chamado “Testamento do Monge”⁸⁰³, dizendo que: “Ainda que por muitas leis não pudessem os monges fazer testamento (como se pode ver em Mabilon, De Re Diplom., lib. I, cap. 2, nº 10) nós achamos muitos testamentos de abades e monjas particulares”.

Depois, cita, contudo, o *Código Teodosiano* (V, 3, 1) em que:

“se autorizam os *testamentos dos monges*, porque eles herdavam, e também se herdava deles, podendo dispor de uns bens, que eles não podiam, verdadeiramente, possuir, como coisa própria. Os testamentos dos abades e abadessas, ordinariamente, eram legados de esmolas pecuniárias; se, algumas vezes, falavam em bens de raiz, eram pròpriamente *confirmações das doações*, que haviam precedido a sua profissão monástica”.

E, ao se referir aos testamentos dos monges no país:

“Porém, entre nós, há bom número destes *testamentos*, que se não podem atribuir senão à relaxação dominante e esquecimento total do estado monástico e suas leis, que só, no século XIII, começaram a praticar-se ou reviver em Portugal”.

⁸⁰⁰ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 293 e notas 3, 4 e 5.

⁸⁰¹ c. 16, C. XVII, q. 2: §. 1. *Monachi autem abbatibus omni obedientia et deuotione subiaceant. Quod si quis per contumaciam extiterit indeuotus, ac per loca aliqua uagari, aut peculiare aliquid habere presumpserit, omnia, que adquisierit, ab abbatibus auferantur, secundum regulam monasterio profuturam [...]*.

⁸⁰² c. 2, X, III, 35. *Qui vero peculium habuerit, nisi ab abbate fuerit ei pro iniuncta administratione permissum, a communione removeatur altaris, et qui in extremis cum peculio inventus fuerit, et digne non poenituerit, nec oblatio pro eo fiat, nec inter fratres accipiat sepulturam; quod etiam de universis religiosis praecipimus observari.*

⁸⁰³ VITERBO. *Op. cit.*, v. II, p. 608-609.

À primeira vista poderíamos dizer que ele estaria se referindo às leis de desamortização. Ou seja, os testamentos dos monges estariam relacionados com os bens que eles deixam à Igreja e levavam à concentração fundiária das ordens religiosas. No entanto, como veremos abaixo, as leis as quais ele se refere, ainda que proibam em muitos casos os testamentos de monges, permitem que seus legados fiquem à Igreja, sendo amortizadoras de patrimônios.

Verifiquemos o que diz a citação do *Código Teodosiano*, indicada pelo autor. Trata-se de uma lei que visa regulamentar os legados daqueles monges e demais clérigos que morrem sem testamento, sobre o que caberia à família e o que caberia à instituição da qual ele pertenceria. A expressão chave é *Si quis [...] monachus [...] nullo condito testamento decesserit*⁸⁰⁴. Ou seja, a lei permitia os testamentos aos monges.

Contudo, essa lei romana, apesar de encontrarmos também incluída no *Corpus Iuris Civilis*⁸⁰⁵ entra em conflito com uma norma posterior, de Justiniano, que impede os monges de deixarem testamento depois que entram nas ordens. Era dessa lei que se referia Viterbo. A norma citada do *Código Teodosiano* era apenas para fazer um contraponto com a proibição de outra lei romana, posterior ao decreto de Teodósio. É o que diz, inclusive, a lei posterior a essa contida no *Código de Justiniano*⁸⁰⁶. Ali é estabelecido que as pessoas devem dispor de seus bens antes de entrar no monastério, porque depois tudo vem a pertencer à ordem, a menos que tenha parentes com quem deva dividir seu legado. É proibido, então os testamentos aos monges, mas podem dividir seus bens com seus parentes. Em outro decreto, que parece ser posterior (455) volta-se a estabelecer de novo o mesmo princípio: *Ingressi monasteria ipso ingressu se suaque dedicant Deo; nec ergo de his testantur, utpote nec domini rerum*⁸⁰⁷. Em outras duas partes desse decreto há mais dois parágrafos que repetem as disposições acima. No primeiro

⁸⁰⁴ *Cód. Teod.*, 5,3,1: “Se algum [...] monge [...] em nenhum testamento guardado tenha deixado [...]”.

⁸⁰⁵ C. 1, 3, 20.

⁸⁰⁶ C. 1, 3, 20, § 2: *Pero en la actualidad, cuando uno se ha hecho monje, se considera que por esto mismo entregó todos sus bienes al monasterio, si antes no hubiera testado; y por esto, no habiendo testamento suyo, dispónese por la ley, que si tuviera hijos, a los cuales ó no les hubiere dado nada, ó les hubiere dado por algún título de donacion menos de su porcion legítima, detraigase de los bienes destinados al monasterio lo suficiente para que no recaiga perjuicio alguno sobre los hijos, quedando à salvo no obstante el derecho de la mujer, y el de otros acreedores.*

⁸⁰⁷ C. 1, 2, 13: *Los que ingresaron en un monasterio dedican à Dios su persona y sus bienes en el mismo ingreso; por consiguiente, no testan de ellos, como quiera que no son dueños de los bienes.*

trecho estabelece que, se antes de entrar no monastério o monge teve filhos estes deverão herdar, mas deverá caber uma parte à instituição⁸⁰⁸. Em outro local se permite que as mulheres de vida santa ou com qualquer honra religiosa ou dignidade deixem em testamento à Igreja os seus bens, depois que entrem na ordem⁸⁰⁹. Nesse, caso vai-se além se permitindo que as monjas façam testamentos.

Contudo, em uma disposição, que parece ser posterior (538) se proíbe toda forma de divisão de bens aos monges após sua entrada na ordem, a menos que tenham se tornado monges antes do estabelecimento da norma imperial. Citaremos um trecho maior dela porque utilizaremos em outro item outras passagens também:

*Cognovimus etenim, quia mulier quaedam, habens filium sibi ex nuptiis legitimis procreatum, voluit quidem segregare se a communi ista conversatione, et in quodam mulierum monasterio commanere, plurima bona faciens mulieribus reverendissimis ibidem congregatis. Et quoniam nostrae pietatis lex vult, eos, qui se monasteriis dederint, seu viros seu mulieres, ante, quam ingrediantur monasterium, eo, quo voluerint, modo quae sua sunt disponere, nec posse, postquam ingrediuntur monasterium, ulterius agere quidquam de propriis, utpote domini rerum non existentes ulterius, eo quod sanciverimus nos, huiusmodi viros et mulieres cum corpore et anima ipso ingressu ad monasterium dedicare se suasque substantias, et si quidem discesserint, manere etiam sic eorum substantias in monasterium eo quod domini harum ulterius non exsunt, hinc autem metuere, ne forte, quamvis nostra constitutio multo posterior sit [...]*⁸¹⁰.

Propterea sancimus, si quis monasterium habitaverit vir aut mulier ante praedictam nostram constitutionem, aut hactenus

⁸⁰⁸ C. 1, 2, 13, § 3: *Pero si teniendo hijos esta persona, ingresara en un monasterio antes que entre ellos disponga de sus bienes, séale licito después dividirlos entre ellos, sin haber disminuido á ninguno la legítima.*

⁸⁰⁹ C. 1, 2, 13, § 1.

⁸¹⁰ N. (Justiniano) 77, *praef.* *Pues temos sabido que cierta mujer, que tenía un hijo procreado de legítimas nupcias suyas, quiso separarse de esta común manera de vivir, y quedarse en cierto monasterio de mujeres, aportando muchos bienes à las reverendísimas mujeres allí congregadas. Y como una ley de nuestra piedad quiere que los que se hubieren consagrado à monasterios, ó varones ó mujeres, dispongan, antes que ingresen en el monasterio, del modo que quisieren de lo que sea suyo, y que no puedan, después que ingresen en el monasterio, hacer ya cosa alguna de sus propios bienes, por no ser ya dueños de los bienes, porque habíamos declarado que tales hombres y mujeres se consagraban en cuerpo y alma y con sus propios bienes al monasterio, por su mismo ingreso en él, y que si salieren, también en este caso quedasen sus bienes en el monasterio, porque ya no son dueños de ellos [...].*

*habitat, et maxime filiis existentibus, nullam habere necessitatem nunc eorum substantiam in monasterium [...]*⁸¹¹.

A lei de Justiniano é, na verdade, uma reafirmação e interpretação de um decreto anterior outorgado devido ao caso descrito acima. Ela repete o dispositivo proibitivo de os monges fazerem testamentos após entrarem em ordens, mas vai além disso, impedindo até mesmo que seus parentes herdem. Mas, enfim, todas as normas permitem que fiquem bens à Igreja, seja por testamento, ou por doação automática, ao entrar na ordem o professo.

O que podemos concluir dessas ordenações é que o direito romano possui leis que proíbem e não proíbem o testamento aos monges. Parece-nos válida a norma de 538 porque é a mais recente. Deve ser desta regra que se refere Viterbo. Por outro lado, os decretos imperiais, seja de Teodósio ou de Justiniano na nova compilação, permitiam sim que se legassem bens à Igreja, seja com que variações se apresentem. O que essas normas limitavam eram as heranças dos professos destinadas aos seus parentes.

Assim, se Viterbo estivesse se referindo às leis de desamortização que teriam feito renascer essas leis imperiais, ele não podia estar se referindo corretamente a lei alguma. Ao indicar com certeza o direito romano, sabemos que este, apesar de proibir os testamentos, obrigava os monges a deixarem todos os seus bens à Igreja. Parece à primeira vista que é esse destino pio o que incomodaria Viterbo. Porque diz ele que “entre nós”, há ainda muitos destes testamentos que existiriam devido à permissividade das autoridades e esquecimento das leis monásticas e que somente “no século XIII, começaram a reviver em Portugal”. Poderia ser que estivesse fazendo referência à lei de D. Sancho II e a ratificação estabelecida por D. Dinis, que impede os professos de deixarem propriedades como legados pios. Contudo, se fosse assim, essas leis dos reis portugueses seriam muito menos tolerantes dos que as regras imperiais e não poderíamos estar falando de um renascimento de lei alguma no século XIII em Portugal com relação a testamentos ou bens deixados por monges. Portanto, se houve imitação foi, porventura, como diz D. Dinis, de outros reinos⁸¹².

⁸¹¹ N. (Justiniano) 77, 1. *Por esto mandamos, que si alguien, hombre ó mujer, hubiere habitado en un monasterio antes de nuestra susodicha constitución, ó si todavia habita, principalmente existiendo hijos, no tenga ahora ninguna necesidad de conferir sus bienes al monasterio [...]*.

⁸¹² OA, II, XV, § 1.

Não há como colocar as normas de desamortização relativas aos bens dos professos como um renascimento dos preceitos romanos porque estes são favoráveis às ordens religiosas. As disposições imperiais determinam que as doações de monges somente poderiam ser feitas antes destes entrarem em ordens e, uma vez tornados freires, todos os seus bens não doados pertenceriam à ordem. De fato, a norma de Justiniano, apesar de ir contra a vontade do testador, vai de encontro à satisfação de obtenção de bens por parte da Igreja. Ela, portanto, é benévola, amortizadora e não desamortizadora. Favorecia que os bens fossem destinados às mãos mortas. Quando o autor diz que havia “muitas leis” que proibiam os monges de fazerem testamentos elas podem ser ditas como concordantes com o decreto do imperador. Porém, quando Viterbo parece relacionar as leis romanas - que colocava os bens do ingressante como pertencentes desde sua entrada ao monastério - às que ele entende “renascidas” leis portuguesas do século XIII, não se estabelece congruência alguma. Se Justiniano permitia e até favorecia que os monastérios ficassem com os bens de seus professos, D. Dinis andou em sentido totalmente contrário. Logo, Viterbo não deve estar se referindo às leis de desamortização ou então teria se equivocado.

A interpretação do decreto de desamortização de D. Dinis pode ser enriquecido com dados concretos da vida nos mosteiros medievais portugueses da época de sua elaboração. E também nos ajuda a comprovar que o trecho de Viterbo sobre o descumprimento das normas que impediam os monges de testarem era verídico. Ao estudar os rendimentos particulares das monjas do mosteiro de Arouca, conclui Luís Miguel Rêpas⁸¹³:

“Em suma, as monjas possuíam bens quando entravam para o mosteiro, que conservavam, no todo ou em parte, e aumentavam através das heranças dos seus familiares, legados testamentários e doações que recebiam e até de compras que realizavam, pessoalmente ou por intermédio dos seus próprios procuradores. Movimentavam numerário, promoviam todo o tipo de práticas gestionárias, recebiam rendas e asseguravam os seus direitos. Abandonavam o mosteiro temporariamente para acrescentar ou administrar os seus bens pessoais”⁸¹⁴.

⁸¹³ RÊPAS, Luís Miguel. *Quando a Nobreza Traja de Branco. A Comunidade Cisterciense de Arouca Durante o Abadessado de D. Luca Rodrigues (1286-1299)*. Leiria: Magno, 2003, p. 76-80, 88-237.

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 78.

Comprovamos por aí que os monges detinham muitas vezes grandes somas de riquezas. Não é possível que o *casus excepti* da licença do abade ou abadessa pudesse permitir tamanha disseminação de monges possuindo bens, contra o direito canônico. Ao adquirir o hábito monacal não ficavam privados de heranças. E era muitas vezes o próprio mosteiro que defendia nas partilhas as partes que cabiam aos religiosos, apesar de as famílias sempre lutarem pelos bens de avoenga⁸¹⁵. Isso causava muitos ciúmes em seus parentes que viam os bens de linhagem serem doados aos mosteiros através de testamentos. Como diz a lei de D. Dinis de 1291, o que ocorria muitas vezes era que as heranças eram obtidas pelos monges *per socessom de seus Padres, e de suas Madres*⁸¹⁶, o que também favorecia o mosteiro, sempre o destinatário final de todos os bens de avoenga.

O autor nos informa ainda de uma prática muito comum entre os monges. Trata-se de os testadores lançarem grandes penas espirituais sobre aqueles que desrespeitassem a execução de seus legados, inclusive sobre seus parentes⁸¹⁷. Irônico é o fato de que até mesmo D. Afonso III, em seu segundo testamento, ordena a rápida entrega das heranças que ele deixava à Igreja e ameaçava de maldição a D. Dinis caso não respeitasse as doações⁸¹⁸. A grande freqüência desse mecanismo só nos faz pensar que os testamentos eram também muito seguidamente violados ou sofriam atentados e de que as autoridades eclesiásticas não conseguiam defendê-los. Isso faz com que, do lado do monarca se junte grande parte da sociedade nas infrações a *voluntas pia* e à jurisdição religiosa sobre os testamentos. Por outro lado, a reclamação da nobreza feita ao rei levando ao outorgamento da lei de desamortização faz-nos pensar em algo que também é válido entender, que grande quantidade das propriedades fundiárias seculares acabavam passando à posse dos cenóbios. As duas situações não se excluem, ainda que a segunda limite a primeira dado a grande riqueza acumulada pelas ordens religiosas de que o soberano faz referência muitas vezes na ordenação.

⁸¹⁵ *Ibid*, p. 89 e nota 84 da mesma página.

⁸¹⁶ OA, II, XV, § 1.

⁸¹⁷ *Ibid*, p. 102. Exemplo extraído dali: *E todos aquelas que esta mnha manda comprirem e aguardarem destrenga Deus que sempre as suas seus herees compram e aguardem e todos aquelas e aquelas que a enbargarem ou contra ela quiserem hir a sas mortes e en dia de juyzo seja a eles gravemente demandado e aja a maldiçom de Deus e de todolos santos* (*Ibid*, p. 102, nota 42, Apêndice Documental, doc. 84. Exemplos ainda nas notas 40-44).

⁸¹⁸ SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal. Estado, Pátria e Nação (1084-1415)*. Lisboa: 1979, p. 146.

Também é muito importante a análise que faz o autor do cumprimento ou não da lei de 1291. O mosteiro de Arouca não se beneficiava das isenções ao decreto que haviam sido dadas por D. Dinis aos mosteiros de Alcobaça, Odivelas, a Santa Clara de Vila do Conde e a Santa Maria de Almoester. No entanto, D. Dinis concedeu isenção da lei a duas monjas em 1314 e 1315, as quais puderam doar propriedades para Arouca⁸¹⁹.

Nas microbiografias que faz de diversas monjas, ao invés de encontrar o descumprimento da lei, o que se encontra, na verdade, de acordo com o autor, é o seu acatamento⁸²⁰. Mas, ao invés de observarmos por esse ângulo podemos prestar atenção na invasão jurisdicional nas causas testamentárias que faz D. Dinis quando os parentes das monjas questionam sobre a validade de suas doações. Vejamos um exemplo: o caso da monja Teresa Soares de Azevedo:

“Em 10 de Abril de 1310 D. Dinis manda especificar os bens que lhe ficaram em partilhas com o seu irmão Paio Soares e o seu sobrinho Martim Anes da Cunha, e que deixou ao mosteiro após a sua morte. Estevão Pais de Azevedo, filho de Paio Soares e de Teresa Gomes Correia, demandava ao mosteiro os bens que a sua tia, Teresa Soares, deixara ao mosteiro de Arouca, fundamentando-se nas leis de desamortização, ao que o mosteiro respondia, alegando que havia mais de vinte anos que Teresa Soares era monja e senhora dos ditos bens”⁸²¹.

Os parentes da monja já nem sequer deviam lembrar da jurisdição eclesiástica. O que eles fazem é recorrer à Coroa, mesmo porque foi ela que estabeleceu o estatuto que regulava os testamentos monacais. Temos assim, que o poder temporal passa a arrogar-se como árbitro das questões testamentárias entre clérigos e leigos após a elaboração de seu decreto. Como vimos, o direito canônico proíbia que os monges guardassem bens ou fizessem testamentos e o direito romano exigia que todos os bens dos professos fossem imediatamente para a ordem no momento da entrada do monge. Então, porque não invocar o direito canônico? Porque a lei de D. Dinis era mais recente ou mais forte? Acreditamos que seja pela conjunção dos dois fatores.

⁸¹⁹ RÊPAS, Luís Miguel. *Op. cit.*, p. 113.

⁸²⁰ *Ibid*, p. 113.

⁸²¹ *Ibid*, p. 236.

Voltamos agora a estudar sobre a competência episcopal na execução correta dos testamentos dos clérigos e laicos. Pelo o que entendemos das leis canônicas, à Igreja não interessava que os testamentos fossem executados pelo poder secular ao invés de ser pelas autoridades espirituais. O que afetava a autoridade da Igreja e lhe usurpava seus direitos e os bens que já eram de *iure* dela era o não cumprimento do que era estipulado nos testamentos ou a vontade do defunto. Em outras palavras, importava-lhe que fosse feita uma justa execução dos testamentos.

Respeitando a *voluntas pia* a Igreja ficava satisfeita porque estava fazendo-se justiça. Por outro lado, importava à Coroa impedir a concentração fundiária das ordens religiosas para que essas não subtraíssem os moradores das possessões dos encargos militares, mas não poderia extinguir totalmente com uma norma sagrada.

Aqui devemos acrescentar um fato de suma importância. O decreto de 1291 já havia sido estabelecido, de forma bem mais ampla, anteriormente por D. Sancho II, o rei deposto, em torno de 1237. Porém, contra ele veio o descontentamento do arcebispo de Braga e do Papa Gregório IX. Este enviou uma bula ao monarca (1238) em que condena o soberano por vários atentados contra a liberdade da Igreja. Entre eles estão duas leis de desamortização. Esta que ora estudamos e outra que impedia os clérigos e a Igreja de comprarem terras, que é uma reafirmação de uma lei de D. Afonso II, mas que não havia sido corretamente posta na prática, visto que o Papa nem sequer faz referência na bula, atribuindo-a somente a D. Sancho II⁸²². O documento foi reproduzido na íntegra por Antonio Brandão na *Monarquia Lusitana*, e citado parcialmente por Herculano, e aqui reproduzimos o trecho que diz respeito à proibição de se deixar legados aos mosteiros:

Inter que, tu tale fecisti in odium Dei et ecclesie, ac ministrorum ejus estatutum: videlicet, ut quis possessiones aliquas ecclesie vel monasterio donaverit inter vivos, aut in ultima relinquerit voluntate, non liceat ecclesie ipsas recipere, nec eis aut cuiquam persone ecclesiastice possessiones aliquas comparare, quantumcumque ab omni onere tributi vel servitutis

⁸²² BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 350 e nota 4; MARREIROS, Rosa. *Os Bens e os Proventos da Igreja na Época Medieval*. In: *Revista Portuguesa de História*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade Nova de Lisboa, t. XXXI, v. I, p. 160-161 e notas 8, 10 e 11; BRANDÃO, Antonio. *Monarchia Lusitana*. Lisboa: Craesbeeck, 1632, parte IV, livro 14, p. 141-143; HERCULANO, Alexandre. *Op. cit.*, t. II, p. 351-352 e notas 2 e 5. Estudaremos essa lei em item apropriado.

*immunes, ex quo deuotio fidelium, et voluntas descendentium inique impeditur*⁸²³.

São duas condenações que estão presentes no texto. Uma delas é a proibição de as igrejas e os clérigos comprarem propriedades - que estudaremos em momento oportuno - e a outra que adverte sobre o impedimento que estipulou o poder régio de que as igrejas e mosteiros recebessem doações *inter-vivos* e como legados testamentários. A *voluntas pia* é a *deuotio fidelium* que fica impedida de se realizar. Tanto o recebimento dos legados pela Igreja quanto a *voluntas pia* do fiel são atacados pela lei desamortizadora. Isso leva a uma dupla infração, ainda que não apareça uma separação das idéias muito nítida na bula.

A bula chama muito a atenção por quatro motivos. O primeiro é que encontramos, assim, uma condenação da Igreja à lei que impedia que se deixasse herdades à Igreja, ainda que seja ao tio de D. Dinis. De fato, ao sobrinho do rei deposto não ficaram vestígios conhecidos de reclamação (quanto à proibição de se deixar legados e não quanto às compras). Isso poderia ser estranho demais porque o decreto dionisino é de 1291 e em 1292 foi realizada uma concordata em que estava presente o bispo D. Egas e nada ficou dito em relação a isso. Embora em 1292 se tenha reclamado sobre a lei de 1286 que impedia os clérigos de comprarem terras - uma reafirmação do decreto de D. Afonso II e de D. Sancho II - não se aproveitou para se queixar de outra norma desamortizadora de 1291. E, nada ficou registrado também em 1311 na *Summa* e na concordata de 1309. Logo, não houve condenação ao estabelecimento de D. Dinis porque este, contrariamente ao seu tio, apenas estipulou que os monges não deixassem legados e não que todo cristão fizesse isso, como demonstra a bula condenatória de Gregório IX. A abrangência da lei de D. Sancho II era universal acabando totalmente com a principal forma de obtenção de terras pela Igreja, que eram as doações.

⁸²³ BRANDÃO, Antonio. *Op. cit.*, parte IV, p. 274; HERCULANO, Alexandre. *Op. cit.*, t. II, p. 351-352, nota 3. “Entre quem tu mesmo tanto fizestes um estatuto em ódio de Deus e da Igreja e daqueles ministros: certamente se alguém tiver doado *inter-vivos* ou em última vontade quaisquer possessões à igreja ou ao monastério não permite as igrejas as mesmas receber, nem àquelas ou qualquer pessoa eclesiástica algumas possessões comprar, ainda que estejam imunes de toda carga de tributo ou servidão, por razão de que a devoção dos fiéis e a vontade de quem provém iniquamente é impedida”.

Outro elemento a considerar é que a ordenação de D. Sancho II – da qual só nos restou a bula de condenação papal – proíbe tanto igrejas quanto mosteiros de herdarem e, tanto *inter vivos*, como em testamentos. A lei de D. Dinis é voltada, porém, somente às ordens religiosas – muito embora acabe estipulando sobre as igrejas, mesmo que sem efeitos práticos, como veremos mais abaixo. Quanto à proibição das doações *inter vivos*, realmente o objetivo de D. Dinis era impedir apenas os professos de deixarem bens à suas ordens religiosas e isso tinha uma conseqüência sobre os testamentos acima de tudo. Ainda que se proibisse também a doação de todos seus bens ao entrarem em religião, o fato é que é muito mais limitado o decreto de D. Dinis do que aquele de D. Sancho II, se formos levar a escrita da bula ao pé da letra. Ou seja, que ninguém poderia fazer doações alguma, sob que forma fosse a todo tipo de instituto religioso.

Isso nos leva a outro fator que nos chama a atenção no documento. Seria tamanha a temeridade do decreto de D. Sancho II que este voltou atrás e acatou prontamente a bula papal no mesmo ano de 1238. É o que nos informa Antonio Brandão, da transcrição e tradução que faz de uma carta enviada por D. Sancho II ao arcebispo de Braga. Os trechos principais dizem que:

“Sabei que eu prometo firmemente por esta minha carta aberta, que quero que seja testemunha da verdade, de fazer goardar, e pòr em execução os artigos da liberdade Ecclesiastica contheudo no rescripto Apostolico, que principia nesta maneira [...]”⁸²⁴.

Logo, - e é o terceiro fator que temos que notar – é que em 1291 a lei não deveria ter valor algum, porque não foi revalidada por D. Afonso III⁸²⁵, sucessor de D. Sancho II. No próprio texto de 1291, não há a atribuição da autoria a D. Sancho II⁸²⁶. Porém, se em 1291 D. Dinis não lembra o autor da lei, D. Sancho II, ele o faz assim em 1286, com relação aos *Reyx, que ante mim foram*,

⁸²⁴ BRANDÃO, Antonio. *Op. cit.*, parte IV, p. 142-143. Brandão fornece o ano de Cristo para 1228, mas é 1238.

⁸²⁵ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 350; MARREIROS, Rosa. *Os Bens e os Proventos da Igreja na época Medieval*. In: Revista Portuguesa de História. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade Nova de Lisboa, t. XXXI, v. I, p. 160-161. Falamos isso somente em relação à lei que vetava as doações às igrejas. Com relação à proibição de compras, há uma queixa contra D. Afonso III, que foi feita ainda em 1268 e que reaparece em 1289, conforme veremos no item “As Leis de Desamortização”.

⁸²⁶ D. Dinis apenas diz que é uma norma que se usa em muitas terras e por isso a criou. A própria relação que ele estabelece com a lei é, de acordo com as palavras da outorga: *faço tal Constituiçom em meu Regno pera todo sempre* (OA, II, XV, § 3), ou seja de uma criação a partir do nada.

*defendeerom, que Hordeës, nem Clérigos nom comprassem nenhuũs herdamentos em seu Regno, e outro sy o defendo eu*⁸²⁷, incluindo aí com certeza a D. Sancho II. E, também em sua resposta ao artigo de 1289 em que lhe acusavam da proibição de os clérigos comprarem bens de raiz: *Querem os Prelados, e os ditos Procuradores d’ElRey, que se guarde em esto a Ley de seu Avoo Dom Affonso, que tal he*⁸²⁸. Logo, se realmente os decretos de D. Afonso II e de D. Sancho II foram condenados por Gregório IX em 1238 - ainda que este Papa só faça referência ao segundo em sua bula, condenava o primeiro implicitamente, uma vez que D. Afonso II era o autor de uma das duas leis condenadas no documento⁸²⁹ - D. Dinis não tinha nada que mencionar a autoria desses reis em 1286 e 1289. Era como se D. Dinis não aceitasse nem a bula pontifícia e ainda “voltasse atrás no erro” de D. Sancho II. Enquanto que este revogou sua lei, D. Dinis vai retomá-la e ainda lhe atribuir a autoria juntamente com D. Afonso II. Porém, como sabemos, D. Dinis apenas proíbe os monges de deixarem bens aos mosteiros.

Portanto, enquanto D. Sancho II até perdeu o trono, com D. Dinis nem sequer uma queixa foi registrada. E isso porque também, a ordenação de D. Sancho II continha ousadia em demasia e foi outorgada em uma época muito difícil para que se obtivesse sucesso o processo de ampliação jurisdicional sobre a Igreja. Nem D. Dinis pôde estabelecer decreto igual ao de seu tio.

Voltando ao estudo do conteúdo do decreto de 1291, poderíamos argumentar que a lei regula as ações antes da elaboração do testamento e que, por isso, não interferiria na *voluntas pia*. Todavia, a ordenação prevê medidas que deveriam ser adotadas caso a norma real não fosse seguida, ou seja, quando as

⁸²⁷ OA, II, XIV. A validade das leis anteriores fica demonstrada também pelo fato de que aqueles clérigos e ordens religiosas que adquiriram herdades desde a entronização de D. Dinis deveriam vender tudo em um ano (OA, II, XIV, § 2).

⁸²⁸ OA, II, II, art. II.

⁸²⁹ De fato, essa condenação implícita existia. Entretanto, como afirma Almeida (*op. cit.*, t. I, p. 234-235) e assim o demonstra o *Livro das Leis e Posturas*, a lei de D. Afonso II foi feita com conselho de D. Pedro (antecessor do arcebispo que vai incriminar o sucessor de D. Afonso II) e de todos os bispos do Reyno e dos Homens de Relegiom. Também, *estabeleço que as sas leys sseiam guardadas e os dereytos da sancta Egreia de Roma Conuem a ssaber que sse forem factas ou estabelecudas contra eles ou contra a sancta Egreia que nom ualham nem tenham* (LLP, p. 9 e 13-14). A concordância dos prelados do reino e depois sua condenação, pedindo inclusive ajuda ao Papa, se deve, talvez, porque D. Sancho II vai ampliar a norma de seu pai e ainda vai outorgar nova lei em que vai restringir enormemente a capacidade de que a Igreja adquirisse propriedades, uma vez que estas eram oriundas, na maior parte, de doações.

doações às igrejas já tiverem sido encaminhadas. Além do mais, como tornar inválida uma manifestação da pia vontade de um cristão porque o rei e os parentes do defunto tinham planos diferentes para os bens deixados em testamento? Ainda, após a morte do testador e tendo-se comprovada irregularidades ao estatuto jurídico estabelecido pela Coroa, os bens deveriam ser entregues para os herdeiros naturais e não para outro tipo de instituto religioso, que não fosse uma ordem religiosa. Teria valor canônico um testamento feito por alguém contra essas normas do rei? Ou ainda, a Igreja deveria defender alguém que lhe deixasse seus legados contra o estatuto real? Obviamente que sim porque nada pode impedir que alguém doe seus bens à religião, ainda que a Igreja impedisse esses monges de possuírem herdades. O que ela proíbia era que os monges - como demonstração de seu afastamento do mundo - possuísem propriedades individuais, norma que não afetava a instituição como pessoa moral e dotada de direitos. A vontade do morto continua sendo sagrada porque, se ele infringia as normas canônicas e possuía propriedades acreditamos que ele devesse doá-las ao monastério ou ao menos a outro órgão religioso. No entanto, essa é uma interpretação jurídica contemporânea. Não sabemos como as circunstâncias da época fizeram com que não se queixasse da ordenação de 1291. É verdade que o direito canônico impedia a posse de bens pelos monges, mas não pelos mosteiros. Além do mais, o direito romano, em todas as suas diferentes normas – como vimos acima – apesar de vetarem da mesma forma, advertia que esses bens deveriam ficar para as igrejas e mosteiros. A pergunta é: o que fazia a Igreja quando descobria que os monges possuíam propriedades? Essa resposta está incompleta na decretal que estudamos. Ali só se fala da punição a ser aplicada ao monge defunto. Será que esse entendimento da lei que fazemos está correto, uma vez que não se registraram queixas no período? Ou será que a falta de reclamações não se deve ao fato de que estas partiam sempre dos bispos e não dos priores e abades (ainda que muitos subordinados aos bispos e outros diretamente à Santa Sé)? Ou ainda, não seria a falta de uma completa aplicação prática da lei (pela concessão de isenções da norma a determinados mosteiros) - como afirmam os historiadores portugueses - o que teria inibido a queixa? Como concluíremos no final desse item, D. Dinis se comprometeu sempre a respeitar a *voluntas pia* nas respostas às queixas dos bispos. Não seria essa uma demonstração da generalidade desse acatamento?

Perguntas difíceis de serem respondidas e que as deduções adiante só reforçam a idéia de desobediência.

Talvez realmente o direito canônico não fosse negligenciado, ou ao menos dessa forma que está sendo nesse caso, se após a comprovação da infração ao direito monárquico de 1291 os bens fossem para igrejas não ligadas a mosteiros, por exemplo, uma vez que à primeira vista não são motivo de preocupação do soberano na lei. E também de que nos testamentos pudessem ser nomeados outros destinos pios ao invés de serem obrigados a doarem dois terços das propriedades aos seus parentes e venderem o outro terço e ser entregue o dinheiro ao mosteiro. Mas não era isso o que estipulava o decreto real. E por quê? Porque o rei não queria que as terras fossem para a Igreja, qualquer que fosse seu instituto beneficiado e também porque a nobreza não desejava que seus bens saíssem da linhagem de suas famílias.

Se o monarca e a nobreza alegavam a concentração fundiária das ordens religiosas, além da isenção militar dos moradores dessas terras, os nobres reclamavam também que os bens saiam das linhagens das famílias. O pedido da nobreza, de fato se assentava em dois fundamentos: a exclusão dos bens das avoengas e a isenção militar dos habitantes das possessões. Mas perguntamos: em que medida poderia interessar aos fidalgos que os súditos do rei fossem ou não cumprir com suas obrigações militares? Acreditamos que em nada, além de apenas servir como uma justificativa muito importante e com um alto grau de convencimento para que o rei pudesse outorgar a lei mais facilmente. Não que a justificativa não estivesse correta para o rei, mas não interessava em nada para a nobreza. A que isso nos leva? À conclusão que se a ordenação não estipulasse a obrigatoriedade de os testadores doarem dois terços aos seus parentes e sim que as propriedades fossem para outras igrejas não ligadas a cenóbios não estaria D. Dinis atendendo em absolutamente nada aos objetivos da nobreza. E, também não atenderia os seus. Vejamos por que.

A ordenação diz que se não existissem herdeiros legítimos, os bens não devem ir para as ordens religiosas. Portanto, o decreto também não visava proteger unicamente a nobreza, porque essa parte da lei não interessava aos fidalgos. Sem ligação de parentesco com os monges, não haveria porque restringi-los em suas doações, do ponto de vista dos pleiteadores pela outorga da lei.

Concluímos, então, que D. Dinis queria ir mais além do que o pedido da nobreza. Ele estava mais interessado em impedir a concentração fundiária dos mosteiros.

Há outro ponto muito relevante ainda. Em toda a grande extensão da lei são relacionados somente os mosteiros ou ordens religiosas. Em nenhuma parte são proibidos expressamente que os demais organismos eclesiásticos recebam as heranças. Cuidemos também que, no decreto dionisino, ao dizer que mesmo não havendo nenhum parente, os monges deveriam fazer com que seus herdamentos não fossem de forma alguma *aas Hordeês*. Não fala aí de qualquer outra forma de organização religiosa. Todavia, mesmo assim, não era apenas com as ordens religiosas que D. Dinis se preocupava. E por quê?

Porque ao verificarmos as conseqüências da ordenação percebemos que essa lei ia muito além do que ela expressava. Defendemos aqui que, de certa forma, o monarca *impede* que os demais institutos eclesiásticos recebam, embora *não proíba expressamente que os mesmos herdem*. Impede, porque os testadores têm a obrigação da doação de dois terços aos seus parentes e do restante um terço é doado seu valor em dinheiro ao seu cenóbio e não abre a possibilidade de serem doados integralmente para uma igreja, por exemplo. Além do mais, interpretando sua lei, o monarca afirma que os monges deverão permitir o usufruto de seus bens pelos cenóbios somente em sua vida e, se quiserem vender, o comprador não pode ser um mosteiro, *nem Hordem, nem outra pessoa senom sagral*. Logo abaixo diz que permitirá que os *mosteiros, e Igrejas, e Hordeês* que ganharam indevidamente os legados poderão vendê-los e ficar com o produto da venda⁸³⁰. E essa alienação “só pode ser feita aos leigos”. A presença da palavra *igreja* poderia denotar igreja de um mosteiro, mas quando o rei deixa claro que as possessões só podem ir para pessoas de estado laical percebemos que era sua vontade que essas terras não ficassem com nenhum organismo religioso, embora realmente o decreto não refira expressamente isso e as doações testamentárias a igrejas comuns continuassem a existir ainda como antes. A norma foi feita, a princípio, para que os monges não deixassem heranças para os mosteiros e é assim que a lei foi invocada e lembrada na época e é assim que é lembrada atualmente pelos historiadores⁸³¹. Mas, na

⁸³⁰ OA, II, XV, § 6 e 7.

⁸³¹ RODRIGUES, Ana Maria S. A. *Patrimônios, Direitos e Rendimentos Eclesiásticos*. In: *História Religiosa de Portugal*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000, p. 270; MARREIROS, Rosa. *Op. cit.*, p. 161-162; MATTOSO, José. *Identificação de um País*, vol. II,

verdade, tenta atingir todas as igrejas. Por isso dissemos acima que ela impede que as heranças dos monges – com e sem parentes – e dos mosteiros – após a descoberta da infração – fossem para qualquer parte da Igreja de Portugal, embora a lei não tenha sido elaborada com esse objetivo. Certamente que se pode pensar no fato de que seria muito difícil que um monge doasse suas propriedades a outro local que não fosse o monastério – mesmo porque, como professo ele tinha uma obrigação muito mais do que moral de deixar legados à sua ordem religiosa e não à Igreja de forma geral. E ele estaria cumprindo com essas obrigações com a sua ordem doando em dinheiro o valor de um terço de suas propriedades. Contudo, a nós é importante que infrações como essas, contra a vontade sagrada dos testadores, sejam analisadas em toda a extensão. Porque, além de infringir a *voluntas pia*, o rei impedia as igrejas não monásticas de, embora dificilmente serem beneficiadas em testamento, herdarem. Impedia também que, após a descoberta da infração, os mosteiros deixassem a herança para uma instituição não monástica. E isso ia contra o direito canônico. E, lembremos que, se era realmente difícil essa doação *inter ecclesiae*, ou um futuro monge dedicar sua herança em testamento a uma igreja não monástica, o fato é que D. Dinis *se preocupou* com ela em sua lei, impedindo-a, quando poderia assentar apenas sobre os mosteiros.

Parece que D. Dinis queria que apenas o mínimo fosse feito em termos testamentários à Igreja. E esse mínimo era a doação de um terço a que, por costume, os cristãos estavam obrigados.

Por isso, acreditamos que o conteúdo do decreto é anti-canônico. Não somente controlava uma vontade sagrada dos monges como também impedia que as heranças se destinassem para outros organismos eclesiásticos que não fossem mosteiros. O direito canônico e o romano (e também as *Siete Partidas*) proibiam que os monges possuíssem bens, algo lógico de se estabelecer dado as características dessa categoria religiosa. Contudo, as proibições canônicas e romanas não se estendiam aos mosteiros, como faz o estatuto régio. Proibir monges de possuírem propriedades é algo que concordava com as normas canônicas, uma vez que a acumulação financeira e material atentava contra o estatuto desse tipo de clérigos, todavia a proibição contra os mosteiros constituiu um atentado contra a *devotio fidelium* referida pelo Papa Gregório IX. Sem

p. 147. Os autores, na verdade, mencionam o que a lei diz, que os mosteiros não podem herdar, mas nada falam que, de forma latente, impede que qualquer igreja receba os legados.

mencionarmos ainda que a simples outorga de normas civis sobre as instituições religiosas já infringia o estatuto eclesiástico. como afirma D. Egas⁸³².

O que é mais grave é o fato de atentar contra a *voluntas pia* (a sua completa satisfação), a sagrada disposição do defunto. Atentava também contra algo que o próprio monarca reconhecia (em parte, visto que ao menos um terço dos bens deveria ser obrigatoriamente destinado aos mosteiros, o que constitui um costume ancestral), como vemos nessa passagem:

Cá dereito, e razom he, que depois, que as cousas som dadas a Deos, e para o seu serviço, que se nom possão depois tornar por outra maneira a serviço dos homens⁸³³.

D. Dinis reconhecia geralmente a sagrada vontade daqueles que morriam. Também, quando em determinada ocasião (1301) doara uma propriedade que havia sido da rainha D^a. Teresa ele voltou atrás porque descobrira depois que a referida possessão tinha um outro objetivo, estipulado pela rainha em seu testamento. D. Dinis havia doado a terra para o bispo de Lamego, contudo era vontade da rainha que fosse destinada aos pobres. Por isso, ele revoga a doação em 1304, afirmando que:

E quando lho dei nom sabia se era dos pobres, cà se soubera tal doação como esta nom fezera. E eu com conselho de letrados achei que tal doaçom como esta nom podia eu faser sem perigo de minha alma⁸³⁴.

Não é só a devoção cristã que o fez alterar sua decisão, foram os conselhos dos clérigos conhecedores do direito canônico. De fato, a ausência de queixas a respeito do decreto de 1291 demonstra que não foi uma norma que tenha afetado a capacidade de sustento material da ordem e de proteção aos pobres feitos pelos religiosos. A quantia de um terço pôde ser satisfatória à manutenção da situação material dos mosteiros, ainda que limitasse a *voluntas pia*.

Voltemos ao conteúdo das queixas contra D. Dinis. Em 1309 uma demanda, que parece retomar aquela de 1289, embora só diga respeito aos

⁸³² *Summa de Libert. Eccl.*, p. 260-261 e 264-265.

⁸³³ Carta de confirmação das doações de seu filho D. Afonso Sanches ao mosteiro de Santa Clara de Vila de Conde (1319), liv. 3 de D. Dinis, citado por AMARAL, Antonio Caetano do. *Op. cit.*, v. 5, p. 61.

⁸³⁴ BRANDÃO, Francisco. *Op. cit.*, v. 6, p. 76.

testamentos de leigos e não de clérigos, é feita pelo bispo de Lisboa. Vejamos o que diz sua citação literal, visto que mais adiante reformularemos seu conteúdo:

Diz, que nom quer ElRey, que nos feitos dos testamentos os leigos sejam costringidos pela Igreja, que paguem, e entreguem dos seus beês, que devem aos testamentos que paguem os testamentos, contra Direito Comuñ, e contra o seu artigo vicesimo nono.

A este artigo responde ElRey que lhe apraz de se guardar sobre esto o Direito Comuñ, segundo como he contheudo no vicesimo nono artigo, que foi feito na Corte antre elle, e os Prelados⁸³⁵.

Essa reclamação, de imediato, só poderia nos fazer pensar ser relativa a parentes do defunto que se negavam a entregar os bens à Igreja, os quais deveriam considerar algo injusto em muitos casos, apesar de que o testador o teve estipulado antes da morte. Há, porém, ainda um outro dado dessa questão levantado por Gama Barros⁸³⁶ com base em uma informação de um historiador do século XVII, D. Rodrigo da Cunha⁸³⁷, sucessor longínquo de D. João. O artigo estaria relacionado a uma norma do bispo de Lisboa que, restabelecendo uma decisão de seu antecessor - D. Mateus em 1271 -, dispôs no sínodo de 1307 a obrigação de que os testadores deveriam ter presentes quando da escrita de seus testamentos um membro da Igreja. Se tal não ocorresse seria doravante considerado *ab intestato* o infrator, devendo-se, portanto, ser retirada a terça parte para os interesses eclesiásticos. D. Dinis reclama disso ao Papa, o qual tendo em conta que nunca foi obrigação dos laicos terem presentes párocos de sua comunidade na definição dos testamentos - apesar de costumes e estabelecimentos de igrejas locais em diversas partes da Cristandade -, decide a favor do demandante. Não ia de fato contra a *voluntas pia* do defunto, uma vez que o que se estava fazendo era obrigá-lo em suas doações, embora sempre tenha se estipulado a necessidade delas para a remissão das almas. Havia, porventura, interesses materiais de D. João porque os bispos tinham garantido sempre a terça parte de todas as doações que eram feitas às paróquias.

Do que é nos relatado por D. Rodrigo da Cunha fica exposto que os ministros em Roma alegaram que o prelado era usurpador do poder real a quem

⁸³⁵ OA, II, IV, art. X.

⁸³⁶ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 313 e nota 4. Fortunato de Almeida (*op. cit.*, t. I, p. 357-358) também fala da decisão sinodal, mas não relaciona com o artigo aqui estudado.

⁸³⁷ CUNHA, Rodrigo da. *Op. cit.*, v. I, parte II, cap. 51.

somente cabia “dar ordẽ nos testamentos, & vltimas vontades, quanto acerca da solennidade, com que deuião ser feitas, para que tiuessem vigor”⁸³⁸. De acordo com Gama Barros, é muito estranho que não se demonstre nada da resolução dessa contenda no artigo elaborado tempos depois, em 1309. No artigo não se demonstra nenhuma intervenção papal e a permanência do litígio⁸³⁹.

Gama Barros apresenta sua interpretação apenas em uma nota de rodapé e não diz mais do que já transcrevemos de sua obra acima. No entanto, do que ele diz é possível, porventura, tentar estabelecer uma relação entre o estatuto sinodal de 1306 com o artigo de 1309. Cuidemos o trecho: *os leigos sejam costringidos pela Igreja, que paguem, e entreguem dos seus beês, que devem aos testamentos*. Ele parece indicar, à primeira vista, uma obrigação que o prelado demandaria para que se cumprissem os testamentos. De fato, a expressão *dos seus bens* trata-se das heranças que estão em posse dos parentes. Da mesma forma, a expressão *que paguem* (pagar o testamento, em latim *expendant* do verbo *expendere*) aparece na decretal *Tua Nobis: mandamus, quatenus exsecutores testamentorum huiusmodi, ut bona ipsa fideliter et plenarie in usus praedictos expendant*⁸⁴⁰, vista acima. E indica a execução do testamento naquele contexto, o que poderia ser estendido a esse de 1309, entendendo nós, portanto, que se tratasse de algo feito após a morte do testador. Porém, há outros fatores interpretativos. No artigo da concordata contido nas *Ordenações Afonsinas* a expressão: *que devem aos testamentos* contém uma nota nessa última palavra, indicando que em outros dois manuscritos (de Santarém e da Torre do Tombo) aparece em seu lugar a palavra *testamenteiros*, ou seja, aquele que faz testamentos. Estaria o prelado exigindo,

⁸³⁸ *Ibid.*, v. 1, parte 2, cap. 80.

⁸³⁹ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 313 e nota 4. Ironicamente, é difícil entendermos também o que nos diz Gama Barros a respeito da questão. Afirma ele que “A resolução das contestações com o bispo de Lisboa, D. João, contém-se nos artigos que formam o tit. 4, liv. II, das Ord. Aff., mas o que diz respeito aos testamentos, art. X, está ahi publicado por fórma que torna o seu sentido assaz obscuro. D’esses artigos não se mostra que o papa chegasse a intervir na contenda (*op. cit.*, t. I, p. 313, nota 4)”. Entende-se desse trecho que o Papa teria interferido na disputa do acordo de 1309 (“d’esses artigos”), o que sabemos não ter ocorrido. Por isso, acreditamos que se deva ler no singular: “d’esse artigo (art. X)”. Ou seja, o artigo X, por ser posterior à resolução da disputa e tratar da mesma queixa (só que agora feita por D. João) não deveria existir ou então, como diz Gama Barros por outras palavras, deveria se demonstrar uma referência ao fim da contenda. Essa referência poderia ser o monarca invocando a resposta papal que lhe foi favorável. Como D. Rodrigo da Cunha não fornece o ano em que o rei foi reclamar de D. João ao Papa e nem a data da resposta da cúria romana, pode ser que somente em 1309, dois anos após a elaboração da constituição sinodal pelo bispo de Lisboa (1307), é que o efeito dessa constituição tenha se sentido. Sobre isso falaremos adiante.

⁸⁴⁰ c. 17, X, III, 26. “[...] mandamos, que os executores dos testamentos, deste modo, que paguem/executem os mesmos bens fielmente e completamente nos usos mencionados [...]”.

então, por essa versão, que se pagasse a parte dos testamenteiros, que poderiam ser os clérigos. No texto contido no *Livro das Leis e Posturas*⁸⁴¹, da mesma forma, está contido *testamenteyros*. E, por ser uma obra mais antiga é mais fiel do que o código afonsino. Da mesma forma, nas *Ordenações de D. Duarte*, aparece a versão *testamenteiros*⁸⁴².

Assim, a escrita correta do artigo é:

“Diz que não quer ElRey que nos feitos dos testamentos os leigos sejam constringidos pela Igreja que paguem e entreguem dos seus bens que devem aos testamenteiros, que executem os testamentos, contra Direito Comum e contra o seu artigo vigésimo nono”.

Isso acrescenta dados importantes à interpretação do artigo. Explica muita coisa que Gama Barros apenas insinua, sendo que o mesmo ainda se utiliza apenas das *Ordenações Afonsinas* onde a versão ali inserida é *testamentos* e não *testamenteyros*. A interpretação se encaixa com a norma feita no sínodo de 1307 por D. João. Tentando aplicar essa disposição, ou seja, retirar a terça parte da família daqueles que não acatarem a regra, o rei veio em auxílio dos parentes que receberam a herança. De início, entendermos como exercendo a função de testamenteiros os párocos e bispos poderia ser contraditório com o que nos diz D. Egas e com a decretal *Tua nobis*, porque essas fontes falam de os bispos obrigarem os testamenteiros a que executem os testamentos, ou seja, os bispos aparecem em oposição aos testamenteiros laicos. Porém, a lei canônica foi criada para que se compelisse os testamenteiros a cumprirem os testamentos somente quando estes não fossem clérigos, porque muitas vezes os executores eram eclesiásticos. E a lei de D. João tentava fazer com que todos os testamenteiros fossem párocos ou então que se assegurasse a terça para as igrejas e, assim, a terça da terça para os bispos. Fez isso D. João provavelmente porque os executores não deveriam estar cumprindo corretamente os testamentos.

⁸⁴¹ LLP, p. 376.

⁸⁴² ODD, p. 264. Na *Summa de Libertate Ecclesiastica* aparece a palavra em latim: [...] *et heredes seu testamentarii si fuerint negligentes in executione facienda, per episcopum compelluntur* (*Summa de Libert. Eccl.* p. 280. “[...] e os herdeiros e testamenteiros se forem negligentes na execução que deve ser feita, pelo bispo são compelidos”). Ou seja, *testamentarius* (testamenteiro) seria realmente quem executa o testamento. Isso é dado em oposição a quem realmente faz o testamento, ou seja, o testador.

Gama Barros insere a regulamentação de D. João no quadro de uma série de constituições elaboradas durante o fim do século XI e o século XII e que foram consequência de uma decretal de Alexandre III que referimos brevemente na introdução deste item⁸⁴³. Esse Papa acabou com a liberdade que o poder civil tinha de estatuir leis livremente com relação aos testamentos. Até então era o direito romano quem ditava todas as formalidades legais de sua elaboração. Como dissemos na introdução desse item, em 1170, através de duas decretais, Alexandre III revogou as leis romanas que estabeleciam o costume de que houvessem sete ou cinco testemunhas no momento da feitura dos testamentos. A partir de então, a Cristandade deveria aceitar a lei que dizia bastarem apenas duas ou três testemunhas e mais a presença de um pároco:

*[...] quae parochiani vestri coram presbytero suo et tribus vel duabus aliis personis idoneis in extrema de cetero fecerint voluntate, firma decernimus permanere et robur obtinere perpetuae firmitatis [...]*⁸⁴⁴.

*[...] quia huiusmodi causae de iudiciis ecclesiae, non secundum leges, sed secundum canones debent tractari, et his, divina scriptura testante, duo aut tres idonei testes sufficiunt [...]*⁸⁴⁵.

O que vemos nessas decretais, porém, é que apenas com relação às testemunhas é que devem ser seguidas essas normas canônicas. Não deve se

⁸⁴³ Gama Barros (*op. cit.* t. I, p. 312) menciona o sínodo nacional irlandês de 1171, sob a presidência do legado do Papa em que se estabeleceu que os testamentos deveriam ser feitos na presença do confessor e de outras testemunhas e dividir os bens em três partes: para os filhos, para a mulher e para as exéquias. O mesmo autor nos diz que é muito grande o número de sínodos que estabelecem a determinação de Alexandre III. Caso os cristãos desobedecessem eram-lhes negado a sepultura da Igreja ou ficava nulo o testamento, como dispôs o sínodo de Toulouse de 1220. Auguste Dumas (*op. cit. Testament*, col. 1195-1196) cita o caso do bispo de Paris, Guillaume, no sínodo de 1196 e de 1207 em que exorta seus diocesanos a submeter todos os processos testamentários à jurisdição do bispo. E, mais revelador, na mesma época da ordenança sinodal de D. João, o sínodo de Bayeux em 1300 ordenou os párocos, sob pena de suspensão, de avisar ao bispo ou a seus funcionários o mais cedo possível quando alguém do local morria sem testamento. Parece que essas normas não foram contestadas junto ao Papa pelo rei ou outra autoridade secular da mesma forma como o foram em Portugal.

⁸⁴⁴ c. 10, X, III, 26. “[...] que vossos paroquianos diante de seu sacerdote e de três ou duas outras pessoas idôneas em extrema vontade tenham feito [o testamento]; sobre outro [costume] decidimos firmemente que permaneças e guardes perpetuamente com força [...]”

⁸⁴⁵ c. 11, X, III, 26. “[...] porque deste modo as causas sobre o juiz da igreja, não segundo as leis, mas segundo os cânones devem tratar e por isso, por divina escrita é testado, duas ou três testemunhas são suficientes [...]”

entender que de ora em diante cabia à Igreja regular sobre todas as questões de testamentos dos laicos.

Outra lei que incitou D. João ao seu estabelecimento sinodal tem a ver com a regulamentação da *portio canonica*⁸⁴⁶ Duas decretais de Inocêncio III em 1213 regulamentaram no direito canônico o costume desse dispositivo, que sempre fora praticado em muitas regiões da Cristandade:

*Secundo quaesivisti, quum quis in testamento relinquit episcopo propriam portionem, et alia multa monasteriis vel ecclesiis aliisque dimittit, utrum episcopus ex illis legitimam possit petere portionem [...] respondemus, quod, si portionem illam cum conditione legavit episcopo, ut esset ea sola contentus, et eam episcopus acceptavit, quia per hoc aliis renunciasset videtur, de ceteris non poterit exigere portionem*⁸⁴⁷.

*Requisisti de his, quae testator pro anima sua legat in ultima voluntate, qualiter sint inter episcopum et ecclesiam dividenda. Et quidem regulariter verum est, quod episcopus debet de his secundum diversas consuetudines tertiam vel quartam portionem habere; sed considerandum est diligenter, utrum testator leget hoc modo: “relinquo, inquit, istud episcopo,” an: “relinquo istud ecclesiae;” vel: “relinquo istud episcopo et ecclesiae;” an: “relinquo istud episcopo et relinquo illud ecclesiae.” In primo casu distinguendum est [...]*⁸⁴⁸.

Assim, essa terça ou quarta parte dos prelados, retirada da terça do que era deixado para as igrejas já estava regulamentado. Poderia variar muito. Só bastava que os testamentos deixassem legados pios para as igrejas paroquiais para que os bispos retirassem o que lhes era conferido. Mas, observamos que não se estatui

⁸⁴⁶ WEHRLÉ, René. *Op. cit.*, p. 103 e nota 11; ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. I, p. 354, nota 2; BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 312 e notas 5 e 6. A localização das leis canônicas sobre a *portio canonica* é indicada por esses autores (c. 14, X, III, 26; c. 15, X, III, 26).

⁸⁴⁷ c. 14, X, III, 26. “Segundo perguntastes, quando alguém deixou em testamento ao bispo uma parte própria [específica] e outras muitas coisas deixa para os monastérios ou para outras igrejas, se acaso o bispo pode pedir legitimamente a parte por aquelas [...] respondemos que se aquela parte por meio de acordo/condição legou ao bispo que fosse somente aquilo guardado e aquela [parte] o bispo aceitou porque mediante isso sobre outras [partes] é visto renunciar, do restante não poderá exigir a parte”.

⁸⁴⁸ c. 15, X, III, 26. “Perguntastes sobre isso, que se o testador que legar para sua alma em última vontade, como deve ser dividido entre o bispo e a igreja [paroquial]. E, de fato, de acordo com cada qual verdadeiramente é, que o bispo sobre isso deve haver a terça ou a quarta porção de acordo com os diversos costumes, mas deve ser considerado diligentemente se acaso o testador tiver legado deste modo: “deixo, diz, isto para o bispo,” ou: “deixo isto para a igreja;” ou “deixo isto para o bispo e para a igreja;” ou: “deixo isto para o bispo e deixo aquilo para a igreja”. No primeiro caso é distinguido... [segue a interpretação].

sobre a obrigatoriedade da *portio canonica*, apenas de como ela deve ser entregue para os bispos da parte que o defunto deixava para sua alma. Percebemos nas decretais uma espécie de certeza absoluta, algo como se os testamentos só existissem se houvesse algo deixado *pro anima*. De fato, se algum testamento chegava a ser elaborado, acreditamos que obrigatoriamente, por costume, se deixava algo para a igreja local, da mesma forma ou mais ainda, que era normal o pagamento dos dízimos e oblações.

Essa disposição da *portio canonica*, assim como a obrigatoriedade da presença de um sacerdote, é que levou o bispo de Lisboa a reafirmar a decisão de seu antecessor D. Mateus com relação à obrigatoriedade da presença de um pároco quando da elaboração dos testamentos. Mas, vejamos melhor o que dizia essa constituição sinodal feita por D. João Martins de Soalhães, para verificarmos no que ela era concordante ou discordante com as decretais de Alexandre III e de Inocêncio III citadas acima:

*Prohibetur sacerdotibus, ne testamenta sua ordinēt per manum laicalem [...] Et ipsi prohibeant laicis ne testamenta sua faciant sine praesentia sacerdotis, quod si forte facta fuerint sine praesentia propriij sacerdotis, decedens habeatur pro intestato quantum ad legata ecclesiae, et praelatus ecclesiae poterit licitē exigere tertiam, tertiae bonorum illius qui sic decessit intestatus*⁸⁴⁹.

Tudo está de acordo com as normas canônicas com exceção da penalidade aplicada a aqueles defuntos que não seguissem as solenidades de elaboração dos testamentos. Não era isso o que estipulava as duas decretais de Alexandre III de 1213. Por que então estabeleceu assim o bispo de Lisboa? Como vimos, foi uma disseminação de decretos sinodais que ocorreu pela Cristandade após as decretais de Alexandre III e em outros bispados também se obrigou a aplicação da decretal sob tal penalidade.

A resposta favorável do Papa a D. Dinis quando este efetuou uma queixa em Roma poderia ser um indicativo do abuso cometido por D. João. Contudo, e quem porventura, não pode nos garantir de que a decisão papal tenha sido flexível

⁸⁴⁹ CUNHA, Rodrigo da. *Op. cit.*, v. 1, parte 2, cap. 80, p. 227. “É proibido aos sacerdotes que ordenem seus próprios testamentos por mão de laicos [...]. E pelo mesmo proibam aos laicos fazerem seu próprio testamento sem presença do sacerdote que, se porventura forem feitos sem a presença próxima do sacerdote, o defunto seja tido como intestado com relação ao legado para a igreja, e o prelado poderá exigir que se deixe a terça, da terça dos bens daqueles que desse modo morreram intestados”.

ao monarca? As decretais não falam nada de punição e isso apesar de que elas geralmente estipulam algo a respeito com relação ao não cumprimento de seu conteúdo. De qualquer forma, inclinamo-nos a pensar que houve abuso por parte da constituição sinodal de 1307, o que coloca D. João como suspeito em qualquer queixa que ele tenha feito em 1309. Deve ser por isso, que o monarca responde unicamente nessa concordata com citações de leis canônicas, além de ter sido causado pelo próprio desenvolvimento jurídico e burocrático da monarquia nessa época avançada do reinado e da influência das *Siete Partidas* que pudemos verificar no desenvolvimento das análises dos artigos desse ano.

Para entendermos melhor a questão dos testamentos, estudada por nós até aqui, esquematizemos as respectivas atribuições das esferas espiritual e temporal:

- Testamentos feitos pelo clero: o direito canônico atribuía à jurisdição da Igreja, a qual foi confirmada por D. Dinis em 1289 e em 1309 (logo após a concordata do mesmo ano, conforme veremos adiante). Ficavam de fora somente os testamentos dos monges, os quais D. Dinis regulou na lei desamortizadora de 1291, controlando a *voluntas pia* dos testadores. Nesse decreto, apenas um terço dos bens deveria caber às ordens religiosas. O direito canônico e o romano proibiam que os monges possuíssem pecúlio, mas não proibia os mosteiros, os quais se encarregavam da administração dos bens doados a ele pelos professos;
- Testamentos feitos pelos laicos: eram de competência do poder real;
- Legados piedosos nos testamentos dos laicos: os bispos deveriam controlar a correta execução testamentária feita pelo executor designado pelo testador;

Apenas três meses após esse litígio, o rei, em uma postura feita após a concordata de 1309, se encarrega de digamos “interpretar” melhor o que ele entende ser justo de acordo ou não com o direito comum:

Item todas diuidas que iouuerem scrytas nos testamentos son de Juridiçon delRey. de guyssa que se contenda naçer sobrelas

*en qual maneyra quer elRey o deue a auer ou o sseu Juiz leygo*⁸⁵⁰.

*Outrossy as doações que os homens fazem en ssa uida e as poen depoyes en seus testamentos. E outrossy se naçer contenda sobello testamento que nom ual porque he falsso ou porque aquel que o fez era sandeu. ou sen hidade que o nom podia fazer cada que naçer sobre todas estas cousas contenda. ElRey he ende Juiz ou seu Juz (sic) leygo. E quanto he daquelas cousas que son demandadas quer a pessoas quaesquer quer a Casas Religio/sas soffro me hora e tenho por ben que oussa a Eygreia todalas demandas que sobre elas naçeren*⁸⁵¹.

Certamente que eram testamentos desses tipos: com dívidas a serem saldadas junto a credores, testamentos falsos, ou feitos por pessoas de duvidoso provimento de sentido, ou por alguém sem idade, que geravam a intransigência dos parentes em entregarem os bens deixados para a Igreja e de credores que exigiam parte dos legados. E a justiça régia vinha em apelo desses indivíduos contestadores. Em outras normas elaboradas juntas a essa há outras declarações que ou repetem ou esclarecem melhor o que o rei havia acordado com o bispo na concordata de 1309, como quando os clérigos respondiam aos tribunais régios por reconvenção, em que casos deveriam contribuir para a reconstrução dos muros e sobre clérigos casados. A partir daí inferimos que o ponto central do artigo X da concordata de 1309 era – além da não entrega da *portio canonica* às igrejas e ao bispo – que os parentes do testador não queriam fazer cumprir a *voluntas pia* alegando motivos os quais o monarca se arroga em decidir sobre a sua validade ou não. De acordo com Gama Barros, embora o rei promettesse respeitar o direito comum em 1289 e 1309, não queria lhe dar a generalidade do que era ali estipulado, porque proibiu que a execução dos testamentos dos leigos estivesse sujeita à jurisdição dos prelados nas posturas feitas meses depois (as duas leis citadas por nós acima)⁸⁵².

⁸⁵⁰ LLP, p. 130.

⁸⁵¹ LLP, p. 130. *Soffro*: “permito”.

⁸⁵² BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 316 e nota 2. Diz nessa nota: “[...] e, em outubro seguinte estabelecia D. Diniz (ou talvez suscitava a observancia de uma disposição que o cit. artigo 10º parece mostrar já existente), que as questões sobre as dividas descriptas nos testamentos, sobre as doações n’elles conteúdas, e finalmente sobre a nulidade dos testamento por ser falso ou por incapacidade do testador fossem todas da jurisdição do rei”. Logo, esse artigo refletia tanto a constituição sinodal de 1307, quanto conflitos sobre os testamentos dos laicos.

O monarca deveria estar se guiando, porventura, por essa disposição imperial:

*Præterea testamentum facere non possunt impuberes, quia nullum eorum animi iudicium est: item furiosi, quia mente carent: nec ad rem pertinet, si impubes postea pubes, aut furiosus postea compos mentis factus fuerit et decesserit*⁸⁵³.

É um processo de infiltração do direito romano nas solenidades de testamentos dos laicos que D. Dinis, portanto, desenvolve em 1309. E faz isso respeitando a *voluntas pia* dos seus súditos.

Não poderia D. Dinis estar mais corretamente obediente ao direito canônico do que nesse seu decreto. Como vimos acima e veremos no item que segue, os conflitos oriundos dos testamentos cabiam ao poder secular e todas as questões que surgissem do não exato cumprimento da *voluntas pia* ficavam ao encargo do tribunal eclesiástico, no caso o bispo de Lisboa. E foi exatamente isso o que estabeleceu D. Dinis, com exceção das disputas jurídicas que surgiram após 1291, com o outorgamento de sua lei desamortizadora sobre os mosteiros.

Esse monarca ainda zelava pela jurisdição da Igreja sobre os testamentos. No testamento mandado fazer em 1322 diz que: “E eu como filho obediente da Santa Igreja de Deos, mando ao Papa, e aos Cardeaes 500 marcos de prata, e demnos meus Testamenteiros aqui na terra a seu certo recado, que elles sejam nembrados de este meu testamento fazer conprir e guardar, assim como eu mando”⁸⁵⁴. É importante também a indicação que se faz dos testamenteiros, que eram clérigos também, os quais receberiam a sua parte. Essa constatação não deixa de se estranhar, visto que ele acusou o bispo de Lisboa de exigir que se entregasse uma soma certa aos testamenteiros. Deve ser a obrigatoriedade do pagamento que incomodou aos súditos da realeza, que vieram reclamar.

Devemos citar novamente a descrição dessa queixa de D. Dinis porque somente agora é que podemos explicá-la melhor: “dar ordẽ nos testamentos, &

⁸⁵³ *Inst.* II, XII, § 1: *Tampoco pueden hacer testamento los impúberos, porque no hay juicio en su inteligencia: tampoco los locos, porque carecen de razón: y no importa al caso que el impúbero hubiere fallecido después de ser púbero, ó el loco después de haber recobrado la razón.* O direito canônico também proíbe que os loucos façam testamentos, inspirados sem dúvida nessa mesma lei romana (c. 15, X, III, 31).

⁸⁵⁴ AMARAL, António Caetano do. *Op. cit.*, V. V, p. 28, nota d. Retirado da *Monarquia Lusitana*, parte VI, liv. XIX, cap. 30). Outra grande quantia era deixada a mosteiros e a demais instituições religiosas portuguesas.

últimas vontades, quanto acerca da solenidade, com que deuíão ser feitas, para que tiuessem vigor”⁸⁵⁵. Por esse relato de D. Rodrigo é explicado porque foi criada a norma de 1309 regulando corretamente a jurisdição que deveria pertencer a cada esfera. Foi porque o bispo D. João havia se arrogado abusivamente em juiz da validade dos testamentos dos laicos, considerando nulos aqueles feitos sem a presença de um sacerdote, que levou a Coroa reclamar ao Papa.

Concluindo, temos que nesse caso D. Dinis cumpriu o direito canônico, estabelecendo corretamente quais situações com relação aos testamentos cabiam a cada esfera. Ele se inspirou no direito romano para estabelecer sobre a validade ou não dos testamentos dos laicos, ao mesmo tempo em que seguia as decretais que velavam pela *voluntas pia* dos cristãos. Como diz Auguste Dumas, *Le droit canonique ne conteste pas la validé d’un testament fait suivant le droit romain. Mais il n’exige pas qu’ un acte de dernière volonté en suive rigoureusement toutes les prescriptions*⁸⁵⁶. Essas têm a ver com o número de testemunhas, que, de acordo com Alexandre III, poderiam ser em um número mais reduzido do que estabelece o direito romano, conforme vimos. O direito canônico admitia a maior parte das normas romanas que determinavam a incapacidade de um indivíduo testar, como os loucos⁸⁵⁷ (*sandeu*) referidos por D. Dinis, os servos⁸⁵⁸, hereges⁸⁵⁹, usurários⁸⁶⁰ e os monges⁸⁶¹. Destes, de acordo com Auguste Dumas, somente aos usurários o direito romano não faz referência.

Outra conclusão é que nessa época mais adiantada de seu reinado encontramos mais uma influência das normas do direito comum que a monarquia começa a se utilizar. Assim, podia determinar corretamente o que cabia a cada jurisdição, podendo aproveitar-se de atribuições que lhe competiam sem infringir as normas eclesiásticas.

⁸⁵⁵ CUNHA, Rodrigo da. *Op. cit.*, v. 1, parte 2, cap. 80.

⁸⁵⁶ DUMAS, Auguste. *Testament*, v. 7, col. 1192.

⁸⁵⁷ *Ibid*, v. 7, col. 1194 (c. 15, X, III, 31. No direito romano: *Inst.* II, XII, § 1; *Dig.* part. V, XXVIII, 2, C. VI, 22, 23).

⁸⁵⁸ *Ibid*, v. 7, col. 1194 (c. 5, C. XIII, q. 2; c. 2, X, III, 27).

⁸⁵⁹ *Ibid*, v. 7, col. 1194 (c. 5, X, V, 7).

⁸⁶⁰ *Ibid*, v. 7, col. 1194 (c. 3, X, IV, 19).

⁸⁶¹ *Ibid*, v. 7, col. 1194 (c. 2, X, III, 26; c. 2, X, III, 35. Nas *Novelas* de Justiniano: N. 77, *praef.* e 1).

Temos ainda um último caso para analisar. Em uma lei de 1311, em que D. Dinis proibia que os clérigos pudessem obter reguengos⁸⁶², é nos revelado uma proibição que poderia afetar a *voluntas pia*. Ainda que defendamos que, na realidade, não lhe atinge, citamos seu caso aqui para explicar o porquê de o monarca não ter infringido o direito canônico nessa lei (ainda que infrinja por outra disposição presente na mesma norma – as coações que se ordena que os funcionários régios façam para que os vigários levantem as excomunhões aplicadas pelo dito decreto). Estabelece o soberano, dentre as proibições, que os clérigos não podem herdar nenhum reguengo por testamento. Desde a publicação de decreto semelhante por D. Afonso III até a data de sua confirmação e ampliação, e também desde a publicação da nova lei por D. Dinis, nos dois casos os indivíduos da Igreja que desrespeitaram a regra recebendo os reguengos por herança ou casamento tinham um ano para venderem as terras a pessoas que não fossem da condição sacerdotal.

De ora em diante, aqueles que quiserem fazer *prol de sua alma*, devem vender a herdade do rei - entendamos seu usufruto – a pessoas que entreguem verdadeiramente à Coroa os seus direitos. Isso porque o decreto foi motivado pelo fato de os clérigos que tinham reguengos não renderem à administração real os tributos que esta deveria receber, chamando os juízes eclesiásticos em sua defesa. Assim, o monarca não queria mais encontrar tais obstáculos.

Uma das formas de os reguengos irem pararem nas mãos da Igreja era via testamento. Era seu usufruto que era doado pelos reguengueiros laicos, mas o clero acabava isentando-o do fisco régio, tornando o patrimônio real um território isento da ação fiscal da própria Coroa. Assim como na lei de desamortização de 1291 que proibia as ordens monásticas de herdarem de seus professores, da mesma forma nessa ordenação de 1311 a Coroa ainda deixava aos testadores uma forma de redenção de suas almas. Se em 1291 era permitido aos monges, antes de seu ingresso na vida monástica, venderem seus bens e deixarem à ordem um terço em benefício de suas almas, no decreto de 1311 se permitia a venda do gozo integral

⁸⁶² Como sabemos, são terras do patrimônio real. Esse decreto foi estudado por nós sob outros aspectos no item “Citação Judicial de Clérigos nas Terras Fiscais, Feudatárias ou Reguengas”. Ele aparece com redações diferentes nas *Ordenações Afonsinas* (II, XIII) e no *Livro das Leis e Posturas* (p. 188-190), mas seu objetivo é o mesmo. Quando o descrevemos baseamo-nos ao mesmo tempo nos dois textos.

da propriedade, podendo ser utilizado o dinheiro àquilo que o reguengueiro entendesse por prol de sua alma.

Como na lei de 1291, a Coroa interfere na devoção piedosa dos seus súditos. Contudo, nesse caso, sendo a verdadeira proprietária das herdades, poderia com certeza determinar juridicamente a sua destinação. A vontade sagrada do defunto não poderia ir contra os legítimos direitos de propriedade do soberano, porque deixaria de ser uma vontade em que se dispõe livremente dos meios, tornando-se uma usurpação patrimonial.

3.4.5.2.1 As Legitimações dos Bastardos: a ‘dispensatio’ papal e a ‘despenção’ régia

É interessante que o decreto de Justiniano de 538, acima citado, quando estudamos a lei de desamortização de 1291⁸⁶³, guarda determinadas semelhanças com outra norma de D. Dinis:

[...] como tal monia ou tal dona uehesse a mjm e me dissesse hñu filho de tal que assy nome Essa dona me pediu por merçe e por graça que eu lhe legetimasse o dicto filho que pela mha legitimaçon podesse seer herdeyro nos seus bees dela e de seus parentes quando mester fosse. e que possa auer honrras de dignydades de filhos dalgo assy como se fosse feyto e nado lijdemamente Eu sobre estas cousas e sobre esta ligitimaçom que me esta dona pidiu detiu por ben de lhe fazer esta merçe e esta graça por seruiço de deus e Reçebo essa petiçom E legitimo e faço o dicto seu filho lijdimo de meu poder e de mnha graça por seruiço de deus e Reçebo essa petiçon E legitimo e

⁸⁶³ N. (Justiniano) 77, praef. Pues temos sabido que cierta mujer, que tenía un hijo procreado de legitimas nupcias suyas, quiso separarse de esta común manera de vivir, y quedarse en cierto monasterio de mujeres, aportando muchos benes à las reverendísimas mujeres allí congregadas. Y como una ley de nuestra piedad quiere que los que se hubieren consagrado à monasterios, ó varones ó mujeres, dispongan, antes que ingresen en el monasterio, del modo que quisieren de lo que sea suyo, y que no puedan, después que ingresen en el monasterio, hacer ya cosa alguna de sus propios bienes, por no ser ya dueños de los bienes, porque habíamos declarado que tales hombres y mujeres se consagraban en cuerpo y alma y con sus propios bienes al monasterio, por su mismo ingreso en él, y que si salieren, también en este caso quedasen sus bienes en el monasterio, porque ya no son dueños de ellos [...].

N. 77, 1. Por esto mandamos, que si alguien, hombre ó mujer, hubiere habitado en un monasterio antes de nuestra susodicha constitución, ó si todavia habita, principalmente existiendo hijos, no tenga ahora ninguna necesidad de conferir sus bienes al monasterio [...].

*faço o dicto seu filho lijdimo de meu poder e de mnha graça / special. E daquy adeante mando e outorgo que o dicto seu filho aia e seia herdeyro en bees da dicta dona sa madre e de seus parentes quando lhe acaeçer assy como se fosse nado lijdimo. E mando e outorgo que aia honrras e dignydades en totalas outras cousas que deue a auer filho lijdimo E sse alguua ley ou deryto ou custume hy a que contra esta mha legitimaçom seia mando que lhe nom empeesca nem aquela ley doCodigo que falla no Titolo dos testamentos que nom son ben feytos que se começa conqueritur E o outentico que sse começa Nouissima ect. entensso. ect*⁸⁶⁴.

Tanto em um caso como em outro, uma monja clama à autoridade para que seus filhos herdem de seus bens. Com relação à monja portuguesa inclui-se como herança o próprio nome da família nobre, visto se tratar de um filho ilegítimo. O imperador Justiniano não se pronuncia especificamente sobre o resultado do pleito, mas afirma que estão isentos de seu decreto sobre a perda dos bens ao entrar no monastério aqueles que para aí entraram antes da outorga da norma. Quanto a D. Dinis, ele legitima o filho da monja. Nesse ponto, chegamos a uma constatação muito importante. D. Dinis tinha o poder de legitimar o filho de alguém, no caso uma religiosa? Por que tanto se preocupavam os reis medievais de que seus casamentos com infantas muito consaguinamente próximas fossem legitimados pelo Papa para que seus filhos pudessem herdar o trono se D. Dinis legaliza sozinho o bastardo da freira? Além do mais, ela possuía seu próprio foro e não deveria, aparentemente, pleitear por essa causa diante do tribunal secular. Vemos que é o monarca que reconhece o herdeiro e não o Papa, algo que coloca D. Dinis com poderes ou de um Pontífice medieval ou de um juiz supremo contemporâneo. E ele chega até mesmo a pronunciar que *E sse alguua ley ou deryto ou custume hy a que contra esta mha legitimaçom seia mando que lhe nom empeesca*, derrogando qualquer norma contrária.

Mas, esse não é o único exemplo que possuímos. Como analisaremos adiante, essa prática era comum na época e fazia parte da chancelaria régia, sendo uma prerrogativa real desde sempre. Mais uma vez, D. Dinis não violava os mandamentos eclesiásticos. No livro quatro das *Decretais de Gregório IX* há um título chamado *Qui Filii Sint Legitimi*, em que Alexandre III (1159-1181) e Inocêncio III (1198-1216), principalmente, estabeleceram a divisão entre as jurisdições laicas e eclesiásticas quanto às legitimações que caberiam a cada

⁸⁶⁴ LLP, p. 127-128.

esfera. O princípio básico adotado era que as causas sobre os nascimentos legítimos ficavam sob competência do Pontífice e as questões sobre herança, advindas de sua situação canônica de bastardo, eram de competência do poder real⁸⁶⁵. No entanto, essa competência dos monarcas não constituía uma regra fixa, podendo o Pontífice interferir. Sobre isso trataremos agora.

Anne Lefebvre-Teillard estudou detidamente todas as decretais constituintes do referido título. O espírito historiográfico republicanista que move seu trabalho não a impediu, todavia, de nos fornecer outras conclusões muito relevantes. Aponta que a competência papal de decidir sobre as legitimidades dos filhos vinha de sua autoridade em regular o sacramento do casamento. A decretal *Causam quae* é uma das principais entre as existentes na compilação de Gregório IX. Isso porque Alexandre III se deparou com a indignação do rei da Inglaterra, Henrique II (1154-1189) com o fato de que o Papa tivesse se envolvido temporalmente em uma questão de herança⁸⁶⁶. Um indivíduo havia sido desapossado por seu tio-avô do legado que havia recebido de seu avô materno porque era um filho adúltero. O Papa ordenou que até que ele decidisse da questão o indivíduo deveria ter sua posse reintegrada, constituindo, aliás, uma nova norma, inserida mais tarde nas *Decretais de Gregório IX*⁸⁶⁷. Porém, o Papa acaba reconhecendo a prerrogativa do monarca de decidir sobre o direito de posse dos seus súditos. Em conformidade com isso, ordena a seus legados para se ocuparem apenas das questões que digam respeito à legitimidade do nascimento do indivíduo posto em juízo. Em outras palavras, Alexandre III diz que a Igreja somente decidirá sobre a legitimidade ou não dos cristãos (legitimação no espiritual). O direito à herança deveria ser decidido pelos monarcas (legitimação no temporal). Todavia, essa lei ia contra uma decretal anterior do mesmo Pontífice que ordenava que fosse protegida a herança de uma mulher até que se concluísse o processo⁸⁶⁸.

⁸⁶⁵ LEFEBVRE-TEILLARD, Anne. “*Causa natalium... ad forum ecclesiasticum spectat*”: un pouvoir redoutable et redouté. In: *Cahiers de Recherches Médiévales*. Paris: disponível na internet: <<http://crm.revues.org>>. Acesso em janeiro de 2008; TORQUEBIAU, S. J. *Compétence*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*, v. 3, col. 1195.

⁸⁶⁶ O fato se deu apenas oito anos (1170) após o assassinato de um arcebispo, Thomas Becket, a mando de Henrique II, do qual se seguiu uma condenação papal e uma penitência pública do monarca.

⁸⁶⁷ LEFEBVRE-TEILLARD, Anne. *Op. cit.*, p. 3 e nota 28 (c. 7, X, II, 13. Ordena que seja restituído aquilo que é tomado à força sem que se tenha uma sentença final).

⁸⁶⁸ *Ibid*, p. 3 e nota 30 (c. 1, X, IX, 17).

Mas, não deveria ser uma contradição por muito tempo, porque em 1202 Inocêncio III vai estabelecer definitivamente sobre o assunto, possibilitando que o Papa ampliasse sua jurisdição nesse assunto em determinadas circunstâncias. É a decretal *Per venerabilem*, uma carta-resposta de Inocêncio III ao conde Guilherme de Montpelier que encaminhou seus dois filhos bastardos até a corte papal para que fossem legitimados. Mas, o requerente queria que fossem legitimados tanto no espiritual quanto no temporal, para que recebessem a herança dos pais. O conde cita como precedente de seu pedido uma decisão favorável do Apostólico ao rei francês Felipe Augusto em um processo do mesmo tipo. Inocêncio III, contudo, diz que não poderá tratar da causa quanto aos direitos dos filhos do conde no temporal. O Papa afirma que pôde fazer isso com Felipe Augusto porque esse rei não tem superiores na esfera secular. A decisão papal quanto à legitimação ao trono dos filhos do monarca não prejudicava os direitos materiais de nenhum superior seu. Fato inverso se daria, porém, no caso do conde, que tinha como superior temporal o rei francês⁸⁶⁹.

Mas, paradoxalmente, o Pontífice não renegava na decretal seus direitos de legitimação no plano temporal. A lei constitui, de fato, um verdadeiro tratado sobre a preeminência do poder papal sobre a autoridade secular, pelos diversos exemplos favoráveis que invoca. O sucessor de S. Pedro é definido por Inocêncio III com atributos semelhantes à figura de Melquideseque do Antigo Testamento, o qual era sacerdote e rei ao mesmo tempo⁸⁷⁰. É por não existir ninguém superior ao Papa também na esfera temporal que o Sumo Pontífice pode “casualmente e em determinados casos” legitimar os cristãos na esfera temporal, mesmo que não sejam terras da Santa Sé (em regiões da Itália):

[...] *causam tam ex veteri quam ex novo testamento trahentes, quod non solum in ecclesiae patrimonio, super quo plenam in temporalibus gerimus potestatem, verum etiam in aliis regionibus, certis causis inspectis, temporalem iurisdictionem casualiter exercemus, non quod alieno iuri praeiudicare velimus, vel potestatem nobis indebitam usurpare, quum non*

⁸⁶⁹ *Ibid*, p. 2-4; PENNINGTON, Ken. *Pope Innocent III's Views on Church and State: A Gloss to "Per Venerabilem"*. In:

<<http://faculty.cua.edu/pennington/Medieval%20Papacy/InnocentPerVen.htm>>. p. entre as notas 40 e 49. Acesso em janeiro de 2008.

⁸⁷⁰ PENNINGTON, Ken. *Op. cit.*, p. entre as notas 50 e 56.

*ignoremus, Christum in evangelio respondisse: “Reddite quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo. [...]”*⁸⁷¹

A expressão *certis causis inspectis* demonstra que em certas causas o Papa poderia intervir nas leigitimações temporais nos reinos cristãos, o que deveria ficar a seu critério, visto que não define quais casos seriam⁸⁷². De qualquer modo, agora podemos entender as legitimações régias, o exemplo já referido e aqueles que vamos apresentar. Podemos acrescentar ainda um exemplo de aplicação prática desse princípio pelo poder secular nas *Siete Partidas* de D. Afonso X, que diz na quarta partida, título *En que manera pueden los Emperadores, e los Reyes, e los Apostoligos, legitimar los fijos que non son legitimos*:

*Piden merced los omes a los Emperadores, e los Reyes en cuyo Señorio biuen, que les fagan sus fijos, que han de barraganas, legitimos. E si caben su ruego, e los legitiman, son dende adelante legitimos, e han todas la honrras, e los proes que han los fijos que nascen de casamiento derecho. Otrosi el Papa puede legitimar a todo ome que sea libre, quier sea fijo de Clerigo, o de lego; de guisa, que pueden ser Clerigos los que legitimare, e sobir e auer Dignidades. [...]. E maguer dispensasse con ellos, para auer Ordenes, e las otras cosas sobredichas, non puede dispensar con ellos, quanto en las cosas temporales; fueras ende [exceto], si fuessen de su temporal jurisdiction. Esto mismo es, si el Emperador, o el Rey, legitimasse algunos: ca maguer [pois, embora] dispense con ellos quanto en la temporal jurisdiction, non lo puede fazer en las cosas spirituales, que pueden ser Clerigos, o Beneficiados*⁸⁷³.

A norma afonsina determina a competência de cada esfera de acordo com os princípios da *Per venerabilem* e de leis imperiais. A lei eclesiástica e as romanas são referidas em nota pelo glosador. A decretal *Per venerabilem* é citada quando a lei afonsina trata das prerrogativas do poder papal e quando limita a autoridade imperial e real a realizar legitimações apenas no temporal. Por ela,

⁸⁷¹ c. 13, X, IV, 17. “[...] tanto no Velho quanto no Novo Testamento explica a causa, que não somente no patrimônio da Igreja é sobre o que administramos poder pleno no temporal, verdadeiramente também em outras regiões, em determinadas causas examinadas, exercemos casualmente a jurisdição temporal, não que desejamos prejudicar ao direito alheio, ou usurpar um poder indevido, visto que não ignoramos, Cristo no Evangelho respondeu: ‘Entregai as coisas que são de César a César e as coisas que são de Deus a Deus. [...]’ “

⁸⁷² Parece que alguns papas, principalmente Inocêncio IV (1243-1254), utilizaram-se desse expediente, envolvendo-se em causas fora da jurisdição pontifical (LEFEBVRE-TEILLARD, Anne. *Op. cit.*, nota 40).

⁸⁷³ *Siete Part.* IV, 15, 4. O mecanismo da legitimação é tratado também no título 13 do mesmo volume e no título 13 do volume VI.

algumas informações a mais podemos recolher, como a impossibilidade de o Papa legitimar servos sem que tenham sido manumitidos antes pelos seus senhores. Também, sobre a finalidade das legitimações papais no espiritual: para que os beneficiados pudessem se tornar clérigos e obter dignidades eclesiásticas.

Depreende-se dessa competência papal, de legitimar no espiritual, que os direitos sobre padroados de institutos religiosos - os quais eram hereditários - só devessem ser usufruídos por filhos legitimados pelo Papa. Isso porque o direito de padroado era anexo ao espiritual, questão determinada pela decretal *Quanto*⁸⁷⁴, cujo conteúdo analisaremos quando estudarmos essa questão em seção adiante⁸⁷⁵. É isso o que afirma a nota da lei das *Siete Partidas* acima, reproduzindo, por sua vez, comentadores do direito canônico: *quod legitimatus a Rege, vel Imperatore, non succedat in jure patronatus ecclesiae, quia est annexum spiritualibus*⁸⁷⁶. Essa constatação é fundamental para podermos analisar adiante certa lei de D. Dinis que diz que as legitimações régias não devem fazer com que os beneficiados obtenham direitos de herança de padroados.

O instituto da legitimação é oriundo do direito romano. O processo de legitimação ou *legitimatio* por *rescriptum principis* (ordem imperial) foi ordenado definitivamente em 538 nas *Novelas* de Justiniano, conforme indicado pelas próprias *Siete Partidas* (estas indicam a localização antiga de *Collectio* 6). É a novela 74 de Justiniano, título: *Quibus Modis Naturales Filii Efficiantur Legitimi et sui supra illos Modos, qui in Superioribus Constitutionibus Continentur*⁸⁷⁷ (“Por quais modos se fazem legítimos [ou *iustus filius*] e seus os filhos naturais, ademais dos modos que se contém nas constituições anteriores”). Nesse título se aprimoram dispositivos anteriores, ficando definitivamente estabelecidas as formas de legitimações, os direitos de cada uma das partes envolvidas nas questões, pais, parentes e filhos. Como o sacramento do casamento não era ainda definido, nenhuma menção é feita da competência eclesiástica.

As legitimações eram atributo, portanto, dos imperadores e só eram utilizadas no período medieval porque o sistema jurídico que regulava as heranças era o romano. Essa faculdade imperial serviu de modelo aos soberanos medievais.

⁸⁷⁴ c. 3, X, II, 1.

⁸⁷⁵ Seção “O Direito de Padroado”.

⁸⁷⁶ “Que o legitimado pelo rei ou pelo imperador não suceda no direito de padroado da igreja, porque é anexo ao espiritual”.

⁸⁷⁷ N. (Justiniano) LXXIV ou Coll. 6, 1.

No exemplo citado no início deste item D. Dinis não infringia as normas canônicas. A monja pôde obter a legitimação régia porque ela tinha a finalidade de que seu filho pudesse herdar dela e de seus parentes⁸⁷⁸. As leis que o monarca diz que não deverão atrapalhar dizem respeito àquelas do direito romano que estipulavam sobre a livre capacidade de os indivíduos poderem herdar, de forma testamentária ou não. O beneficiado se torna, portanto, igual a qualquer súdito da Coroa que possua bens ou parentes com propriedades. Em nenhum trecho percebemos qualquer usurpação da jurisdição religiosa pelo rei. Este não libera o indivíduo para exercer funções eclesiásticas. De fato, se esse indivíduo legitimado quisesse se tornar clérigo, deveria ser devidamente dispensado pelas leis canônicas.

As legitimações de súditos laicos e eclesiásticos no temporal eram muito comuns. Encontramos mais exemplos no apêndice de documentos da obra de João Pedro Ribeiro. Em 1292 o monarca legitima a: Vasco, Afonso e Inês Perez, filhos de Abril Perez, que era cônego do Porto e abade de Cedofeita, e da freira Guiomar Paez⁸⁷⁹. Em 1310 D. Dinis legitima a: Salastrina Rodrigues, filha de Roiz Martins do Casal, e de Aldonsa Martinz, freira e abadesa do convento de Tarouquela⁸⁸⁰.

Interessante é outro caso de um filho de um membro da Igreja. Trata-se de Vasco Anes, bastardo do articulador da concordata de 1309, D. João Martins de

⁸⁷⁸ Talvez seja relevante acrescentarmos para esse caso a, o que parece, opinião das *Siete Partidas* (fundamentada em comentaristas do direito canônico), em seus volumes quatro e seis, que afirmam que a legitimação para filhos de mulheres (criados por elas) não é necessária, porque *Las madres siempre son ciertas de los hijos que nascen delas* (VI, 13, 11, com exceção das prostitutas, conforme indicado em lei anterior: IV, 15, 1), devendo herdarem assim como os filhos legítimos. Estão excluídos, no entanto, os filhos nascidos de incesto (pais com parentesco até quarto grau) e os *natus ex damnato coitu* ou filhos de religiosas. Da mesma forma ficariam de fora aqueles que são frutos de mulheres religiosas de nobre linhagem com homens nascidos espúrios (ou adúlteros) ou nascidos de pais nobres com indivíduo de condição servil. No direito romano, todos os ilegítimos são nomeados de *spurii*, não os diferenciando), sendo os filhos também chamados de espúrios. Deve ser por isso a necessidade de D. Dinis legitimar o filho da monja. Aliás, segundo a definição apontada por essa obra, os ilegítimos se diferenciam daqueles nascidos de adúlteros, ou seja, bastardos nascidos após o casamento com mulher legítima. Isso, porque, de acordo com os costumes seculares (IV, 14, 2), era legítimo se relacionar com mulher barregã somente antes do casamento (e outros critérios apontados no título *Quien puede auer barragana, e en que manera*, IV, 14, 2). Da mesma forma não são chamados de ilegítimos ou naturais (ocupando posição mais degradante que esta) os filhos nascidos de fornicção (semelhança com adúlterio) e incesto (VI, 13, 10), os espúrios (IV, 15, 1) e os filhos de prostitutas (*manzeres*). Esses casos atentariam contra a lei e a razão natural (IV, 15, 1). Porém, com certeza que isso não seria impedimento para que o poder monárquico os legitimassem, mas poderia influenciar em seu juízo de valor, que é o único critério utilizado pelos monarcas para atenderem os pedidos dos súditos para as legitimações.

⁸⁷⁹ RIBEIRO, João Pedro. *Op. cit.*, t. V, p. 364 (Livro II da Chancelaria de D. Dinis, A folhas 35, col. I).

⁸⁸⁰ *Ibid.*, t. V, p. 391 (Livro III da Chancelaria de D. Dinis, A, fol. 71, col. 2).

Soalhães, bispo de Lisboa (1293-1312) e depois arcebispo de Braga (1312-1325). Informa-nos D. Rodrigo da Cunha que D. Dinis o legitimou em 1308:

Dom Dynis, etc. que eu querendo fazer graça, e merce a Vasqueanes meu vassallo, filho de D. João bispo de Lisboa, e de Maria Peres, dispenso com elle, e legitimoo, e façoo lidimo, que aja as honras, testamentos naturaes, e todalas cousas, que hão aquelles, que são lidimos⁸⁸¹.

Temos, então, mais exemplos que provam a aceitação da Igreja por tais atos. Esse último caso é paradigmático porque envolveu um grande questionador das ações políticas do monarca com relação ao clero, apenas um ano antes da concordata. Como veremos mais adiante, esse exemplo em confronto com a necessidade de D. Afonso III ter que buscar a aceitação papal (e não através de seu próprio poder) de D. Dinis como herdeiro do trono português deixa tudo isso deveras paradoxal. D. Dinis, enquanto menor teve que depender de uma decisão religiosa e agora, depois de se tornar soberano, legitima o filho de um bispo.

Continuemos a analisar mais leis ou registros que envolvem a legitimação régia. Em uma lei de 1297 limita os indivíduos legitimados por seu poder a obterem direitos apenas na jurisdição laica. Foi quando, para proteger as igrejas das despesas causadas pela reivindicação de direitos de muitos padroeiros, teve de restringir o seu número levando em conta para o usufruto do benefício apenas aqueles nascidos de casamentos legítimos, ainda que o rei tivesse legitimado os ilegítimos. Mas, não era apenas para proteger as igrejas e mosteiros, como também era para fazer cumprir o direito canônico:

[...] *que nenhũu homem nem nenhũa mulher que hom forem lijdemos que nom pousem nem sse chamem nos mosteyros nem nas egreias nem lhis dem ende caualarias nem casamentos pero uos mostrarem mhas cartas per que os legitimasse mando que lhis nom ualham contra os moesteyros e Egreias ca eu entendo que o nom posso fazer de dereyto e que he prijgoo de mnha alma. e eu querendo deus en al lhis farey bem e merçee ca a legitimaçom entendesse no leygal. e em auerem honRa en ssas pessõas como outros filhos dalgo lijdemos⁸⁸².*

⁸⁸¹ CUNHA, Rodrigo da. *Op. cit.*, cap. LXXXI, pt. 2, p. 229a. Ainda: BRANDÃO, Francisco. *Op. cit.*, v. 6, p. 42.

⁸⁸² LLP, p. 196. Sobre a definição de padroado e dos direitos dos padroeiros mencionados no decreto, ver nosso item relativo ao direito de padroado. Essa lei é uma renovação de um decreto de D. Afonso III que só permitia o usufruto dos direitos de padroado aos filhos

Pelo texto entendemos que as legitimações efetuadas pelo poder real eram comuns e que eram limitadas apenas à esfera secular. Diz o monarca que entende muito bem a competência da Igreja nesse tema, pois o mesmo afirma que se fizesse o contrário - legitimasse seus súditos para adquirir direitos sobre padroados - a sua alma correria perigo e isso seria contra o *dereyto*⁸⁸³. De fato, como sabemos, o direito de padroado era anexo ao espiritual e somente indivíduos legitimados pelo Papa poderiam herdar esses benefícios de seus pais.

Essa lei de D. Dinis é uma reafirmação e, diríamos até esclarecimento, de outra lei de seu pai, de 1261, que se ocupa do mesmo tema:

*Os filhos das barregãas nom uaam aos Mosteiros nem aas igreias nem aos testamentos senom forem Recebudos nos beens dos padres assy como filhos lijdemos. Item Os filhos lijdemos nom peçam algo aos moesteiros nem aas igreias mentre ouuerem os padres e as madres deles senom tenperadamente [...] Item Manda nosso Senhor elRey que os caualeiros. nem outros homens que nom sson en possissom de naturaes das igreias ou dos Moesteiros que nom façam mal nas igreias nem em nos Moesteiros nem pousen hj ata que demanden aquel dereito que hy entendem a auer, pelo arcebispo ou pelo bispo ou pelos seus vigarios*⁸⁸⁴.

O decreto tem duas passagens que parecem entrar em confronto. Na primeira delas o monarca parece afirmar que só podem ir aos mosteiros (gozar do benefício de padroado) os filhos legitimados pelos pais (*forem Recebudos nos beens dos padres assy como filhos lijdemos*). E em seguida ordena que os filhos naturais (ilegítimos) só podem usufruir dos benefícios nos mosteiros e igrejas depois que tiverem suas causas analisadas pelos bispos.

Ao permitir que os legitimados temporalmente sucedessem na herança do padroado, D. Afonso III incorreria em violação a um direito espiritual. Somente o Papa poderia conceder direitos a um filho natural para usufruir de herança de padroado. Isso é consequência da determinação de que o padroado é causa anexa

legítimos ou que fossem legitimados. A norma de D. Dinis esclarece que esse benefício não é conferido àqueles que obtiveram a legitimação régia (BARROS, Henrique da Gama, *op. cit.*, t. I, p. 345; ALMEIDA, Fortunato de, *op. cit.*, t. I, p. 225; FERNANDES, Fátima Regina, *Comentários à Legislação de D. Afonso III*, p. 108).

⁸⁸³ Mas, na verdade, a lei de D. Dinis não conseguiu acabar com as violações às normas canônicas pela população, visto que as queixas dos mosteiros quanto aos abusos por filhos bastardos de padroeiros vão continuar no século XIV, como informa Amaral (*op. cit.*, v. 5, p. 85-86, nota a).

⁸⁸⁴ LLP, p. 143. A palavra *testamentos*, nesse decreto, de acordo com Alexandre Herculano (*op. cit.*, t. III, p. 94), significava os legados deixados às igrejas com certas reservas.

ao espiritual. E D. Dinis reconheceu isso em 1297, dando a entender a validade da lei canônica⁸⁸⁵. Ao proclamar que *he prijgo de mnha alma. e eu querendo deus en al* temos uma demonstração de temor da máxima autoridade secular em desobedecer aos preceitos religiosos fundamentais, como são as causas espirituais⁸⁸⁶. De fato, como já afirmamos, há pelo menos três registros históricos publicados (1284, 1285 e 1288)⁸⁸⁷ em que ele declara ser de competência do bispo julgar as causas de padroado. A D. Dinis ficava apenas o papel de protetor dessas igrejas.

Outro ponto é que os nobres não poderiam legitimar seus filhos sem a autoridade do monarca. E o monarca não poderia legitimar espiritualmente. Portanto, é o segundo trecho da lei que pode ser lido corretamente. Somente os bispos e o arcebispo de Braga poderiam julgar sobre a legitimidade dos filhos naturais ou ilegítimos.

Fátima Fernandes entende, contudo, que o decreto permitiria a legitimação dos filhos dos nobres por eles mesmos. Ademais, atribui a competência de decidir sobre questões do padroado aos bispos, arcebispo e párocos:

Dentre os naturais distinguem-se os filhos legítimos e os ilegítimos. A lei refere-se a ambos. Os filhos legítimos, enquanto tiverem pai e mãe vivos, não devem ser integrados no direito de padroado dos pais, *senam tenperadamente*. [...] Quanto aos ilegítimos, os *filhos das barregãas* só devem usufruir do padroado se reconhecidos no testamento dos pais, como filhos legítimos, ou seja, tendo herdado bens de seus genitores. O critério de reconhecimento do direito de padroado passa, portanto, pelo testamento, pela herança⁸⁸⁸.

A autora acredita que se os filhos fossem legitimados pelos pais e possuíssem bens não seria um problema para os mosteiros e igrejas, porque não constituiria um encargo financeiro e reduziria o número de beneficiários. É um equívoco pensar nessa faculdade de legitimação por qualquer nobre, visto que

⁸⁸⁵ Em 1307 D. Dinis ordenara que se seguissem as leis de seu pai com relação ao padroado (AMARAL, António Caetano do. *Op. cit.*, v. 5, p. 85, nota a).

⁸⁸⁶ As relações entre as leis de D. Afonso III e aquelas de seu filho são analisadas por António Caetano do Amaral (*op. cit.*, v. 5, p. 85, e nota a), Gama Barros (*op. cit.*, t. I, p. 345) e Fortunato de Almeida (*op. cit.*, t. I, p. 225-226), porém sem considerações sobre o direito canônico.

⁸⁸⁷ RIBEIRO, João Pedro. *Op. cit.*, t. I, pte. 2, p. 144.

⁸⁸⁸ FERNANDES, Fátima R. *Comentários à Legislação Medieval Portuguesa de Afonso III*, p. 108.

somente o rei poderia legitimizar seus súditos. E somente no temporal, o que não envolvia questões de padroado, considerado pela Igreja como conexo ao espiritual. Aliás, a autora, ao comentar, mais adiante o segundo trecho da lei, diz que a causa do padroado era de competência dos prelados⁸⁸⁹. É provável que entenda que os juizes eclesiásticos apenas averiguariam se os filhos bastardos haviam mesmo sido legitimados por seus pais. Mas isso tudo é um engano.

Basta lembrarmos a decretal *Per venerabilem*. Nela não há referência a outra autoridade que não os reis e o Papa. E o conde de Montpellier, vassalo do rei da França veio pedir a legitimação no espiritual e no temporal, sendo que Inocêncio III disse que só poderia conceder no espiritual, cabendo o segundo tipo o seu suserano outorgar. Além do mais, temos o exemplo português, que estudaremos adiante, em que D. Dinis se recusa a legitimar as filhas de seu irmão, D. Afonso, o nobre mais poderoso do reino. Se os nobres podiam mesmo fazer legitimações não teria ocorrido a guerra entre o monarca e seu irmão, conforme veremos. Logo, na primeira passagem da lei de D. Afonso III o que ele estabelece só pode ser complementado pelo segundo trecho que diz que as questões de padroado cabiam aos bispos resolver, incluindo a legitimação. E a lei de D. Dinis de 1297 veio apenas reafirmar isso ao deixar bem claro que somente aqueles legitimados espiritualmente – e não aqueles legitimados pelo rei, não fazendo nenhuma referência às legitimações por nobres – poderiam usufruir dos benefícios de padroeiros, porque se fizesse o contrário sua alma estaria em perigo: *pero uos mostrarem mhas cartas per que os legitimasse mando que lhis nom ualham contra os moesteyros e Egreias ca eu entendo que o nom posso fazer de deryto*.

Com relação a esse aspecto, equivoca-se mais uma vez a autora logo adiante quando cita uma norma de D. Afonso III em que este define o que é considerado por lei um infanção para que possa usufruir do padroado: *E nom seia o Jffançon senom aquel que for filho do Jffançom e de ssa molher lijdema [...]*⁸⁹⁰. Diz a comentadora da lei que o que define um nobre é sua “fidalguia” e seu

⁸⁸⁹ *Ibid*, p. 115. Porém, equivoca-se também ao pensar que os vigários seriam os curas, cabendo a eles também a faculdade de julgamento das questões. Na verdade, no caso, são os substitutos dos prelados (conforme o que explicaremos em nota do item “O Direito de Padroado”). Samente um tribunal eclesiástico formado pelo bispo ou membros do cabido, com formação em direito canônico, é que possuíam a competência de julgar sobre direito.

⁸⁹⁰ LLP, p. 142.

“sangue”⁸⁹¹, quando o que expressa claramente a norma é que é considerado filho legítimo (com os mesmo direitos ao padroado que o pai possuía) aquele nascido de um casamento legítimo. Logo, não importa se a mulher for uma camponesa – desde que não fosse serva – ou filha de conde ou rei. Não vale diante da lei seu sangue e sim a legitimidade do casamento, um casamento feito de acordo com o direito canônico. A legitimidade é apenas invocada pelo soberano, porque com relação à definição do direito ao padroado sua legitimação se processaria *in spiritualibus*, de acordo com as leis canônicas. Uma regra medieval e que teve vigência até a contemporaneidade.

Outro equívoco cometido pela autora é sua definição do termo *naturais*. Na primeira vez que define essa condição ela diz que os filhos naturais são os “sucessores não consangüíneos”⁸⁹². Na segunda vez são definidos como “aqueles que são descendentes por via consangüínea de padroeiro”⁸⁹³, ao mesmo tempo em que remete à sua definição anterior. E, por fim, na página seguinte afirma que: “Dentre os naturais distinguem-se os filhos legítimos e os ilegítimos. A lei [1261] refere-se a ambos”⁸⁹⁴.

Na verdade, existem várias definições para o termo *naturais*. Eles poderiam ser simplesmente aqueles que haviam nascido no reino, constituindo-se em súditos naturais do rei⁸⁹⁵. Também poderiam ser aqueles nascidos em um senhorio⁸⁹⁶. Quando falamos de direito de padroado eles eram os próprios padroeiros e também seus herdeiros. De fato, os naturais de um mosteiro e igreja eram aqueles que tinham direito de padroado e possuir *naturalezas* ou *naturas* significava possuir benefícios dessa ordem. Dizia-se que o padroeiro era *natural* de determinada igreja ou mosteiro. Sobre essa última definição nos apontam Caetano do Amaral⁸⁹⁷ e Viterbo⁸⁹⁸, indicados pela própria Fernandes. Principalmente Amaral, o qual transcreve diversos trechos de documentos. Existe

⁸⁹¹ FERNANDES, Fátima R. *Comentários à Legislação Medieval Portuguesa de Afonso III*, p. 132.

⁸⁹² *Ibid.*, p. 104, nota 16.

⁸⁹³ *Ibid.*, p. 107 e nota 33.

⁸⁹⁴ *Ibid.*, p. 108.

⁸⁹⁵ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 83.

⁸⁹⁶ *Ibid.*, t. I, p. 83; HESPANHA, António Manuel. *Op. cit.*, p. 102, nota 101 e p. 110, nota 112.

⁸⁹⁷ AMARAL, António Caetano do. *Op. cit.*, v. 5, todas as notas das p. 83-93, em que fornece diversos exemplos.

⁸⁹⁸ VITERBO, Joaquim de Santa Rosa. *Natural*, v. 2, p. 436. Também: BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 343, nota 2.

ainda outro conceito e que nos ocupa nesse item, mas que por sua relação com o padroado leva a confusões. Sobre ele falamos abaixo.

Em termos de parentesco, filhos naturais são aqueles nascidos fora de casamento aprovado pela Santa Igreja. É sinônimo de “filhos ilegítimos”. Como dizem as *Siete Partidas* na lei *Que quier dezir fijo non legitimo; e por que razones son atales; e quantas maneras son dellos*:

*Naturales, e non legitimos, llamaron los Sabios antiguos a los fijos que non nascen de casamiento segund ley; assi como los que fazen en las barraganas [...]*⁸⁹⁹.

Isso é corroborado por bula do Papa João XXII dirigida ao infante D. Afonso, filho de D. Dinis, nos últimos anos do reinado, conforme estudaremos detalhadamente abaixo. O infante é chamado no documento de filho legítimo e seu irmão bastardo é chamado de filho natural. Por isso é que o Papa diz que não era para o infante se preocupar, visto que os filhos naturais não podiam ascender ao trono:

*[...] ho dicto Afonso Sanches, seu filho natural, que lhe não competeçe des faleçimento da naçemça, que puede erdar o Regno asy como se se fose lidimo. [...] Quem he aquele, que posa sofrer, que lhe mal não pareça, mouerse hum filho lidimo contra seu irmão natural [...] e outrossy que ho dicto Afonso Sanches syrua ho dicto Jffante como Senhor, asy como he rezão. E o Jffante ame e faça a Afonso Sanches como a seu jrmão natural.*⁹⁰⁰.

Ainda António Hespanha: “Os direitos inseparáveis da pessoa do rei [...] correição, cunhar moeda, entrar nos castelos, receber apelações, legitimar filhos naturais [...]”⁹⁰¹. Essa referência não é muito válida para constituir um argumento para nós, visto que o autor está estudando o período moderno, mas importa perceber a necessidade de que os filhos naturais precisam de legitimação para alterar sua condição. Aproveitando também a citação de Hespanha podemos continuar a defender aqui que a lei de 1261 não poderia estar, de forma alguma, a permitir a legitimação pelos próprios nobres, visto ser um direito somente do rei.

⁸⁹⁹ *Siete Part.* IV, 15, 1.

⁹⁰⁰ *Crón. 1419*, p. 201-203.

⁹⁰¹ HESPANHA, António Manuel. *Op. cit.*, p. 293, nota 542.

Para se obter o direito ao padroado o indivíduo deveria ser filho legítimo do padroeiro, casado de acordo com as normas da Igreja. Quem decidia a legitimidade era o bispo, visto que, como vimos, o padroado era um direito conexo ao espiritual e em Portugal isso era muito respeitado. Essa obediência a esse princípio por D. Dinis foi analisada por nós acima, quando ele afirmou que sua lei – a qual reafirmava aquela de 1261 – não permitia que os legitimados pela Coroa pudessem usufruir do benefício do padroado, visto se tratar de competência da Igreja, o que atentaria contra sua própria alma⁹⁰². É aqui que pode se estabelecer o equívoco, porque os filhos ilegítimos de modo geral, e os padroeiros e seus herdeiros legítimos e legitimados são designados pela mesma nomenclatura: *naturais*.

Na lei de 1261 aparecem tanto referências a filhos legítimos, ilegítimos (nascidos de barregãs), quanto ao direito dos naturais, entendidos simplesmente como os padroeiros e seus herdeiros. De fato, o decreto não se utiliza da noção de filhos naturais em contraposição aos ilegítimos, mas aqueles poderiam ser tanto legítimos quanto ilegítimos e sobre isso vale a última definição apontada por Fernandes. Os ilegítimos não são chamados de naturais, mas de *filhos de barregãs*. Em leis de D. Dinis os filhos ilegítimos são chamados de naturais (*Uso e costume he em Portugal, que quando algum homem he solteiro, e se tomou com huma manceba solteira, e fazem huum filho antre ambos, este filho he chamado filho natural [...]*) comprovando que nessa época existia mais de uma definição para o termo *naturais*.

Continuando nosso estudo sobre as legitimações régias, encontramos mais dois registros de D. Dinis em que ele estabelece sobre a regulamentação da situação jurídica da prole. No primeiro deles é permitido aos filhos de peões com concubinas, chamados de naturais, de herdarem tanto como os filhos legítimos, ao passo que isso é vedado pelos costumes do reino, aos filhos ilegítimos de nobres⁹⁰³. O segundo deles é uma lei em que o rei proíbe de herdarem, mesmo que

⁹⁰² Essa competência é afirmada ainda por vários autores: BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 343, nota 3; FERNANDES, Fátima R. *Comentários à Legislação Medieval Portuguesa de Afonso II.*, p. 115 (ainda que não estabeleça a relação com a legitimação dos bastardos de padroeiros); RIBEIRO, João Pedro. *Op. cit.*, t. I, pte. 2, p. 144.

⁹⁰³ OA, IV, XCVIII: *Uso e costume he em Portugal, que quando algum homem he solteiro, e se tomou com huma manceba solteira, e fazem huum filho antre ambos, este filho he chamado filho natural, e moormente sendo elle piam. E a Ley e costume os departem assi: se o piam, que nom he cavalleiro, segundo costume da terra, ouver filhos de barregaã, estes devem d'herdar, e partir com os filhos lidemos, se os ouver de sua molher; e se nom ouver filhos*

os pais queiram, as filhas que saem de casa para casarem sem autorização dos pais antes dos vinte e cinco anos, não se tratando, porém, de outorgar nada sobre a legitimação⁹⁰⁴.

A jurisdição religiosa não é afetada nessas duas leis, visto que o rei não estabelece nada sobre a legitimidade do nascimento desses filhos, apenas sobre seu direito de herança. Ele mesmo diz que, com relação à prole do peão: *estes devem d'herdar, e partir com os filhos lidemos, se os ouver de sua molher*⁹⁰⁵. E, com relação aos filhos dos cavaleiros: *E se forem filhos de Cavalleiro, e forem de barregaã, nom herdarom nem partirom a boa de seu Padre com os outros filhos [que são] lidemos [...]*⁹⁰⁶. Vemos que tanto os filhos de peões que herdarão não são chamados de legítimos como os filhos da nobreza que não receberão a herança. Isso revela uma separação entre a legitimação e a herança, principalmente com respeito ao caso dos filhos dos peões. Embora os filhos de peões não sejam legitimados acabam recebendo o direito aos legados.

Na segunda dessas leis que citamos também não é mencionado nada sobre a legitimidade. Obviamente que a separação entre os dois elementos é inevitável, visto que ninguém poderia negar a certeza de a filha ter nascido de um casamento

lidemos, se os ouver de sua barregaã, herdarom toda a boa de seu Padre, salvo a terça parte, que pode dar per sua alma, assy de movel como de raiz, a outrem que quiser. E se forem filhos de Cavalleiro, e forem de barregaã, nom herdarom nem partirom a boa de seu Padre com os outros filhos lidemos, nem d'hi a juso per direita linha; e farom de seus beens o que quiserem per razom do testamento ou em outra maneira qualquer. E se testamento nom fezer, e herdeiros nom ouver, como suso dito he, herdallo-ham seus parentes mais chegados; porque os filhos, que ouver de barregaã, nom podem herdar os beens de seu Padre. E pode dar o Padre da terça de seu aver o que quiser, quer toda, quer della. Algumas constatações são importantes nessa declaração, que não constitui um decreto, porque o próprio texto diz tratar-se de um uso, costume e lei anterior ao monarca e, por outros dados que levantaremos adiante. A primeira é a presença mais uma vez do dispositivo da terça parte da herança para a Igreja (*sua alma*) nessa norma, denotando que era um costume fortemente arraigado e, por isso, D. Dinis não foi contra ele na lei de desamortização de 1291, vista por nós anteriormente. A segunda é que, como vimos até aqui, os filhos de nobres com barregãs poderiam herdar sim, se fossem legitimados pelo rei. As legitimações efetuadas pelo monarca poderiam ir contra essa sua declaração. Porém, no texto acima, nenhuma referência às legitimações é feita. Logo, se o nobre conseguir a legitimação de seus filhos bastardos eles podem herdar tanto quanto os nascidos legítimos. Além do mais, o que temos no texto de D. Dinis, que trata da herança dos peões e cavaleiros, é uma referência aos costumes no sentido não de ser algo que é consensualmente e comumente praticado, mas apenas que é um “bom costume”, da mesma forma que não ter concubinas também o seria. Ou seja, não é uma lei, mas o registro de uma tradição e a defesa dela, talvez até para salientar o papel exercido pelo soberano, de conessor da graça da legitimação de acordo com a sua vontade.

⁹⁰⁴ OA, IV, XCIX: *O Muito nobre Rey Dom Diniz com conselho da sua Corte estabeleceo pera todo o sempre, que se filha alguma se casar, ou sair sem mandado de seu Padre, ou de sua Madre, ante que aja vinte cinco annos, que seja exserdada de seus beens: e postoque o Padre, ou Madre a queiram herdar, nom possam.*

⁹⁰⁵ OA, IV, XCVIII, § 1.

⁹⁰⁶ OA, IV, XCVIII, § 1.

realizado pela Igreja. E, por isso é que a ordenação estipula sobre o deserdamento *mesmo que* os pais queiram deixar algo de sucessão à filha fugitiva. Ela nasce legítima, mas perde seu direito no temporal pela infâmia que trouxe à família. É de se destacar também o poder régio em tirar o direito à herança a um súdito, ainda que nascido de um casamento legítimo.

Outro caso. A *Crónica de 1419*⁹⁰⁷, ao narrar o conflito entre D. Dinis e seu irmão D. Afonso, diz que a guerra foi causada porque aquele não queria reconhecer a legitimidade dos filhos de seu irmão com D. Violante. Essa confirmação seria importante porque as vilas de Marvom e Portalegre, recebidos em doação de D. Afonso III, foram dadas com a condição de que o infante deixasse filhos legítimos, caso contrário os bens deveriam retornar para a Coroa. D. Violante era esposa de direito, tendo D. Afonso casado com ela em Castela, sendo ela filha de D. Manuel, senhor de Escalons ou Escalona e filho de D. Fernando III de Leão e Castela (1217-1252) e irmão de D. Afonso X⁹⁰⁸. É importante que retenhamos o fato de que, na crônica, D. Dinis mais uma vez se arroga como legitimador dos filhos de seus súditos e inclusive de cavaleiros que se negam a prestar homenagem. E isso é reconhecido até mesmo pelo próprio irmão rebelado. E essa capacidade legal do poder real, a qual o Papa não interferia era reconhecida, como vimos, pelas decretais *Causam quae e Per venerabilem*.

Porém, a legitimidade dos filhos do infante - legalmente casado - aparece contestada em outra situação. A rainha Isabel escreve um documento de protesto contra o pedido de dispensa de D. Afonso ao monarca – o que revela que ele próprio reconhecia a necessidade de legitimação temporal – e que foi feito, de forma intermediária, também à ela mesma. D^a. Isabel alega que se isso fosse cumprido o reino ficaria em perda e dano, sendo que também ira contra o direito, uma vez que necessitava do conselho dos preladados e ricos-homens e outros homens bons do reino, como era costume. Atentava também contra o direito

⁹⁰⁷ *Crón. 1419*, p. 97-98.

⁹⁰⁸ *Crón. 1419*, p. 80: *E [D. Dinis] casou seu jrmão o Jffante D. Afonso com D^a Violante, filha de D. Manuel, coregedor de Murçia. E tres filhas que este seu jrmão ouue dela, ele as casou todas muy bem [...]*. Indicando, assim, a legitimidade natural dos sobrinhos do rei, visto que eram fruto de um casamento em que não são apontadas anormalidades. Também em: *Crón. Rui de Pina*, p. 29 (ali aparece o pai do sogro do infante como sendo Fernando II, ou seja, o segundo de Castela); *Portugal. Dicionário Histórico, Corográfico, Heráldico, Biográfico, Bibliográfico, Numismático e Artístico*. Lisboa: João Romano Torres Editor, 1904-1915, v. I, p. 69. In: Edição electrónica de Manuel Amaral: <http://www.arqnet.pt/dicionario/afonso_a.html>. Acesso em novembro de 2007.

porque a doação havia sido feita por D. Afonso III apenas para durante a vida do infante, sendo necessário que ele tivesse filhos legítimos para transmiti-los hereditariamente:

[...] El Rey sabia ben que en a doaçon que El Rey don Afonso seu padre fezera ao Infante don Afonso era conteudo e mandara que depos morte desse don Afonso que se tornasse todo o donadio aa coroa do Reyno se don Afonso non ouuesse filho leedimo, e que el Rey sabia ben que os nom avia⁹⁰⁹.

Temos que confiar nas palavras da rainha: “el Rey sabia ben que os nom avia”. Pois, de fato, é estranho que fosse necessária a intervenção do monarca para legitimar filhos que já tivessem tal condição. Como vimos no histórico da decretal *Causam quae*, o indivíduo em questão de que era negada a sua legitimidade era um bastardo. Não seria possível de outro modo a negativa. A única explicação possível seria que D. Violante fosse uma filha bastarda e não legitimada, ou nascida de um casamento contestado. Com certeza que seu pai havia obtido a dispensa, porque mesmo sendo filho natural (ilegítimo) de D. Fernando III, ele era um grande senhor. E é de estranhar que um filho de rei cassasse com uma mulher ilegítima no temporal, porque não acrescentaria em nada ao seu poder e patrimônio. Ou seria a esposa apenas ilegítima aos olhos da Igreja, aproveitando-se de tal condição o monarca? É essa a nossa hipótese.

Isso porque Rui de Pina narra que a rainha Isabel e o primogênito legítimo de D. Dinis: *fizeram solemnes protestações e Requerim^{tos} para esta abilitaçã e legitimaçã nũqua se fazer por elRey nẽ por o pp^a*, para impedir o desmembramento do reino que ocorreria com a legitimação das sobrinhas do monarca⁹¹⁰. Se esse pedido fosse feito ao Pontífice, a resposta seria a mesma que Inocêncio III concedeu ao conde de Monplier, ou seja, que legitimaria unicamente no espiritual e não poderia tratar da *dispensatio* no temporal porque, nesse caso, somente dizia respeito ao suserano do litigante, no caso D. Dinis. Não sabemos se as pessoas na época tinham em mente essa divisão da competência da *dispensatio*, mas era assim que a cúria romana determinava. Essa passagem nos ajuda a

⁹⁰⁹ *Stromento de protestaçom que ffez a Raynha donna Issabel a el Rey dom denis que nom Legitimasse os ffilhos de don Afonso seu Irmaao*. In: FIGANIÈRE, Frederico Francisco de la. *Op. cit.*, p. 264-267. Reproduzido pelo autor a partir de cópia da Torre do Tombo, gav. 17, maço 7, nº 22.

⁹¹⁰ *Crón. Rui de Pina*, p. 30.

entender sobre a dúvida de que se as filhas do infante eram ou não nascidas legitimamente. Sabendo-se que ao Papa competia apenas a legitimação no espiritual e que a rainha afirma que era clara a ilegitimidade das sobrinhas do rei, logo, concluímos que eram fruto de um casamento que necessitava da dispensa papal, seja por motivo que fosse, parentesco ou idade. Se não se queria o envolvimento do Pontífice seria porque as sobrinhas de D. Dinis também não eram nascidas de casamento feito com as regras da Igreja. E, dessa situação se aproveitou o monarca, porque bem poderia legitimar no temporal suas sobrinhas se quisesse, porque contra isso não se opunha a Igreja, como vimos na decretal *Causam quae* e, como já vinha praticando o monarca desde sempre no reino. Porém, será que essa divisão de atribuições estava mesmo bem estabelecida entre as pessoas comuns? Será que não se estava obstando a intervenção papal porque se pensava que ele poderia legitimar também na esfera secular, mesmo que sabemos que o Pontífice não o fazia? Cremos que não. Os argumentos a favor da hipótese de que eram filhas bastardas aos olhos da Igreja são em maior número e mais consistentes: a fidelidade nas palavras da rainha Santa que tanto lutou pela pacificação nesse conflito e em outros⁹¹¹; a própria necessidade confessada pelo infante no pedido à rainha e ao monarca; a declaração de que os filhos do infante deveriam ser [nascidos] legítimos e não que fossem legitimados pelo rei, e as obstações colocadas pela rainha para impedir que o Papa legitimasse, sabendo-se que ele apenas o poderia fazer na esfera religiosa (ainda que historicamente os papas já tenham dispensado na esfera secular, sobre o que há alguns registros⁹¹²).

Sabendo-se, portanto, da necessidade dessa concessão pela realeza, podemos continuar a relatar os acontecimentos. Como motivo gerador do conflito estava, na verdade, o fato de os locais servirem de refúgio aos opositores do rei de Castela D. Sancho IV (1284-1295). Este reclamou a D. Dinis que advertiu, por

⁹¹¹ A *Relaçam da Vida da Gloriosa Santa Isabel* (*op. cit.*, p. 502) escrita em 1337, um ano após a morte da rainha, diz que ela trabalhou arduamente para evitar o conflito, oferecendo até mesmo a cidade de Sintra, de seu senhorio, ao infante rebelde, para que ele entregasse as suas vilas a D. Dinis. Isso é atestado por outras crônicas também muito próximas do evento, como a *Crônica de 1344* (*op. cit.*, p. 307), o *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro* (*op. cit.*, p. 256). Em outro trecho da *Relaçam* aparece o papel de iniciativa da rainha no acordo de paz entre Castela e Aragão em 1304 (*op. cit.*, p. 502-506), conforme vimos no primeiro capítulo, e também sua busca desesperada pela paz entre seu marido e seu filho (p. 506-507). Da mesma forma, transparece nas cartas trocadas entre a rainha e seu irmão D. Jaime II de Aragão e publicadas por Frederico F. Figanière (*op. cit.*, p. 268-269). A *Crônica de 1419* (p. 98-99, 133, 206, 213-215, 225) reproduziu as informações da *Relaçam* com mais detalhes, e da mesma forma o fez a *Crônica de D. Dinis* de Rui de Pina (32-33; 66; 121-122; 124; 128; 145).

⁹¹² LEFEBVRE-TEILLARD, Anne. *Op. cit.*, nota 40.

sua vez, a seu irmão. Não sendo atendido, uniu-se ao rei castelhano para derrotarem o infante. É isso o que nos informa a *Crónica de 1344*⁹¹³, muito mais confiável por ser muito mais próxima dos eventos, por ter sido escrita pelo filho bastardo de D. Dinis, o conde D. Pedro e ainda porque serviu de fonte à crônica mais atual. Mas, isso não impede a existência de causas múltiplas, porque é certo que antes de o infante começar a abrigar fugitivos D. Dinis já havia se indisposto com ele e o envolvimento de seu irmão com Castela só veio servir de pretexto ou fato desencadeador da guerra.

Outros autores repetem a informação da *Crónica de 1419*⁹¹⁴. O cronista Rui de Pina acrescenta um argumento que nos leva a que nos inclinemos para mais de uma causa explicativa. Diz que D. Dinis não queria legitimar os sobrinhos de D. Afonso por motivos tais:

*E o principal era a grande deminuiçã e perda q seria do Reyno e coroa de portugal se as sobreditas villas e castellos estãdo no extremo de portugal se passassem as f^{as} do Jffante que erã casadas cõ homẽs grandes e poderosos decastella. E ajnda se diz que se avya reço do Jffante que publicam^{te} dizia que o Regno de portugal lhe pertencia p^{or} que naçera legitimo depois da morte da cõdesa de bolonha primr^a molher delRey seu padre que elRey Dom denis aJnda naçera ã sua vida della e nã podia herdar mas cõ esta defey^o era Jaa despenssado pollo papa [...]*⁹¹⁵.

É muito verossímil o argumento apresentado por Rui de Pina. De fato, o infante poderia transmitir grande parte do reino aos seus genros estrangeiros: Marvão, Portalegre, Arronches, castelo de Vide e Castelo de Lourinhã, todos situados na fronteira com Castela. A informação da *Crónica de 1419* e o argumento de Rui de Pina foram reproduzidos por Joaquim Serrão, por isso também são confiáveis. Diz esse autor que se “habilitasse as sobrinhas a uma herança” poderia colocar grandes propriedades portuguesas nas mãos da nobreza portuguesa⁹¹⁶.

Serrão, porém, não usa a palavra “legitimar”. Mas era esse o sentido de suas palavras. Afirmar que o monarca não queria ‘habilitar as sobrinhas a uma

⁹¹³ *Crón. 1344*, p. 294-295. Ainda em *Crón. Rui de Pina*, p. 29-33; *Portugal. Dicionário Histórico, Corográfico, Heráldico, Biográfico, Bibliográfico, Numismático e Artístico*, v. I, p. 69; SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *Op. cit.*, 248-249.

⁹¹⁴ *Crón. Rui de Pina*, p. 29-33.

⁹¹⁵ *Crón. Rui de Pina*, p. 30.

⁹¹⁶ SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *Op. cit.*, 248.

herança' é o mesmo que dizer que não queria legitimá-las temporalmente ou o que o direito romano chama de *testamenti factio* (capacidade de testar seus bens e de receber a herança de outrem⁹¹⁷). O que D. Dinis pretendia era impedir a hereditariedade das possessões que seu pai havia legado ao seu irmão. Francisco Brandão utiliza todos os termos necessários ao bom entendimento quando, ao tratar do mesmo fato, diz que D. Dinis não queria estender tal “ligitimação para o benefício da herança⁹¹⁸”. Sendo assim, ele julgou Dona Isabel e suas irmãs (sobrinhas de D. Dinis) incapazes da herança, e o monarca ficou com o domínio. As terras foram trocadas por outras longe da fronteira. Demonstrou com isso seu poder soberano, visto que também depois iria demonstrar a sua liberalidade régia para suas sobrinhas e seus súditos com a doação a elas de propriedades da Coroa. E, da mesma forma, iria legitimá-las em 1297, quando o perigo já havia passado:

Sabham quantos esta carta uyrem que eu Don Denis pela graça de deus Rey de Portugal e do algarve querendo fazer graça e bem e merçee a meus sobrinhos filhos e filhas do Inffante don Affonso meu Irmão e de donna violante. despenso com eles e faço os lydimos que sen nenhum embargo possam hauer e herdar todolos beens e heranças e honrras e senhorios de seu padre e as que agora el trage a sa mão assy como boons filhos lydimos herdã⁹¹⁹.

Apesar de que o infante ainda era vivo, ele não parecia representar mais perigo. É importante que percebamos que D. Dinis poderia legitimar os filhos de seu irmão quando bem quisesse, não precisando da dispensa espiritual, sendo ela necessária e não existente, como propomos acima.

Continuando a análise da *Crónica de Rui de Pina*, é necessário verificarmos ainda outra informação fornecida pelo cronista na passagem transcrita acima. Ironicamente, enquanto D. Dinis não queria tornar os filhos de D. Afonso capacitados para herdarem as terras e cidades deixadas por seu pai, seu irmão não reconhecia a legitimidade do seu nascimento. É preciso que narremos

⁹¹⁷ “Testamentificação” ou “capacidade para testar ou receber legado”. *Testamenti autem factionem non solum is habere videtur, qui testamentum facere potest, sed etiam qui ex alieno testamento vel ipse capere potest, vel alii acquirere, licete non possit facere testamentum* (Inst. II, 19, § 4) [...]. *Mas entiéndese que tiene testamentificacción no solamente aquel que puede hacer testamento, sino también el que por testamento ajeno puede ú obtener para sí, ó adquirir para otro, aunque no pueda hacer testamento* [...].

⁹¹⁸ BRANDÃO, Francisco. *Op. cit.*, v. 6, cap. 32, p. 183-184.

⁹¹⁹ FIGANIÈRE, Frederico Francisco de la. *Op. cit.*, p. 267. Reproduzido da Chancelaria de D. Dinis, liv. 5, ff. 87, 95.

toda a origem dos eventos que levaram à essa acusação. Ao retornar da França para Portugal a fim de tomar o reino de D. Sancho II que, por direito, Inocêncio IV lhe concedera, o pai de D. Dinis era ainda conde de Bolonha, marido de Mme. Matilde. No entanto, D. Afonso III havia conquistado o Algarve dos mouros, mas era questionado por Afonso X de Castela. Isso porque a conquista havia ocorrido com muitos cavaleiros da ordem militar de São Tiago, cujo mestre residia em Castela e devia obediência ao monarca castelhano. Além do mais, o rei mouro que dominava o Algarve colocou, na iminência de sua derrota, a região sob dependência senhorial do na época príncipe Afonso. Castela acusava, então, Portugal de ocupar terras castelhanas. Porém, D. Afonso III fez um acordo com Afonso X em que aquele tomava em matrimônio a filha bastarda do monarca e o Algarve ficaria com Castela até o primeiro filho varão completar sete anos. Contudo, a Mme. Matilde ainda vivia na França e com um filho do monarca. Ela lançou a acusação de bigamia a D. Afonso III diante do Papa que colocou o reino em interdito, condenando esse jogo diplomático.

Além disso, os filhos nascidos desse casamento - entre eles D. Dinis - foram considerados ilegítimos. Após a morte de Mme. Matilde, em 1262, os prelados do reino escreveram ao Papa Urbano IV (1261-1264) para obter dele a *dispensatio* (legitimação) para todos os filhos nascidos do casamento com D. Brites, filha do rei castelhano⁹²⁰.

A carta dizia, segundo a versão traduzida de António Brandão, que:

Saberá vossa santidade pellos escritos presentes, que Dom Afonso antigamente Rey Illustré de Portugal no principio de seu gouerno, por euitar graues e euidentes perigos que ameaçauão a seu Reyno, sendo ainda viua a nobre Condessa de Bolonha sua molher, se casou com a nobre Dona Brites filha delRey de Castela e Leão, que ainda não chegaua a idade de cõtrahir matrimonio, e era sua parenta em quarto grao por consaguinidade, e della se sabe que tem ja auido dous filhos. E como por este respeito estejão os lugares deste Reyno onde elle se acha presente [...] sogeitos a interdito Ecclesiastico, que se mandou por a santa memoria de Alexãdre Papa vosso antecessor, à instãcia, como se diz, da mesma Cõdessa agora que ja he ella falecida, e elRey se não pode apartar da cõpanhia da Rainha sem dano certo seu, perigo do Reyno, e destruição de muitos [...] tenha por bem dispensar cõ elles, pera que licitamente possão viuer casados e juntamête cõ os filhos ja

⁹²⁰ BRANDÃO, António. *Op. cit.*, v. 4, liv. 15, cap. 16, p. 197; SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *Op. cit.*, 139.

aidos, antes que esta dispensação se effectue, que possam succeder no Reyno por morte de seu pay e sejam aidos por legitimos e habeis pera todas as cousas que se offerecerẽ⁹²¹.

Vemos aí que os prelados e o próprio rei entendiam como sendo óbvia a necessidade de que somente o Papa pudesse legitimar os filhos nascidos da união ilegal. Nunca que o poder real teria essa atribuição. O infante D. Afonso vai reclamar mais tarde - embora isso nunca tenha se concretizado em nenhum movimento - que ele era o único filho com direitos ao trono, por ter nascido após a morte da condessa de Bolonha no mesmo ano em que duas bulas papais levantaram o interdito no reino (1263), enquanto que D. Dinis nasceu em uma época que legalmente D. Afonso III era ainda casado com Mme. Matilde. D. Dinis seria, portanto, um filho natural, ou seja, bastardo.

Na verdade, não era apenas por ser bígamo que D. Afonso III incorria nas penalidades do direito canônico. Como diz o texto da carta acima, D. Brites era parente muito próxima do bolonhês, além de ser muito nova para casar (seis anos). Sendo assim, a legitimação teria que se dar com respeito ao infante D. Afonso também, por isso sua queixa era improcedente⁹²².

Uma questão jurídica que se nos apresenta é entendermos se o trecho: “antes que esta dispensação se effectue, que possam succeder no Reyno por morte de seu pay e sejam aidos por legitimos e habeis pera todas as cousas que se offerecerẽ”, estabelecia realmente a *dispensatio* papal com relação à obtenção da herança do reino. Analisamos que o Papa somente em casos determinados é que teria a prerrogativa temporal das legitimações. Um desses casos sem dúvida é a dispensa para que os infantes herdeiros advindos de casamentos ilegítimos pudessem herdar o trono. Um exemplo, como vimos foi com relação aos filhos de Felipe Augusto, rei da França. Este escreveu ao Papa pedindo que seus filhos fossem legitimados⁹²³. E o exemplo da carta acima não deixa dúvidas de que a *dispensatio* do Pontífice era fundamental. Assim, o Papa decidia quem deveria ocupar o trono em caso de contestação de nascimentos, envolvendo-se em questão temporal.

⁹²¹ *Ibid*, v. 4, liv. 15, cap. 27, p. 216-217.

⁹²² SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *Op. cit.*, p. 248.

⁹²³ Anne Lefebvre-Teillard (*op. cit.* p. 2) acredita que possivelmente o monarca tenha apenas pedido o reconhecimento da legitimidade, mas que o Papa tenha decidido legitimar por sua conta os filhos dele.

Um terceiro caso que localizamos envolvendo discussões sobre a legitimação de um membro da família real pode-nos ajudar a entender melhor a questão. Trata-se, novamente, de mais dois afonsos, o filho herdeiro de D. Dinis e o filho bastardo Afonso Sanches. Muito sofreu D. Dinis pelo ódio que o infante D. Afonso, herdeiro da Coroa, dedicou a D. Afonso Sanches, levando à guerra civil de 1320 até o fim do reinado. No meio dessa disputa militar correu um boato de que D. Afonso Sanches teria pedido ao Papa João XXIII a sua própria legitimação, já que era filho natural (bastardo), além de um pedido do rei do não reconhecimento ao trono do futuro D. Afonso IV. Essa mentira foi muito facilmente aceita pelo infante rebelado, porque foi justamente por falsidade semelhante que ele estava querendo tomar o trono de seu pai. Acreditava ele que, pelo grande afeto que D. Dinis dedicava ao seu filho D. Afonso Sanches, cobrindo-o de riquezas e atenções, estava lhe reservando também a coroa do reino⁹²⁴.

A *Crónica de 1419* reproduz integralmente uma bula traduzida, do Papa João XXIII, de 1320. Alguns trechos são muito reveladores:

No outro dia veyo a nosas orelhas [...] se trabalhão per falsos acometimentos de semear semente de descordiaas antre o muyto amado noso filho D. Denjs, nobre Rey de Portugal, e ho homrado barão D. Afonso, seu filho, primogenjto, e antre o dicto Jffante D. Afonso Sanches, filho natural [isto é, não legítimo] do dicto Rey D. Denjs, que ese Rey nos sopricara que descompemçamos [dispensássemos] (sic) com ho dicto Afonso Sanches, seu filho natural, que lhe não competeçe des faleçimento da naçemça, que puede erdar o Regno asy como se se fosse lidimo. [...] Quem he aquele, que posa sofrer, que lhe mal não pareça, mouerse hum filho lidimo contra seu irmão natural? [...] que numqua sobre tal despenção Nos foy sopricado, per palavra, nem per esprito, da parte do dito Rey, nem doutro algum. E ajnda que nos fosse sopricado sobre tal cousa, trabalharemos de lho não comprjr, e faremos rezão. [...] fizemos ler os Registos do Papa Bonjfaçio VIIIº e do Papa Clemente Vº, e achamos fielmente per aqueles, que os mandamos catar, que em nenhum dos Registos nom he feyta memção de tal despenção, como esta de Afonso Sanches. [...] e outrossy que ho dicto Afomso Samches syrua ho dicto Jffante como Senhor, asy como he rezão. E o Jffante ame e faça a Afomso Sanches como a seu jrmão natural⁹²⁵.

⁹²⁴ *Crón. 1344*, p. 304-305; *Crón. 1419*, p. 180, 201-203; *Crón. Rui de Pina*, p. 105, 118-119.

⁹²⁵ *Crón. 1419*, p. 201-203.

No texto percebemos sem equívoco que a legitimação dos filhos da família real competia realmente ao Papa, se sobre isso houvesse dúvidas. Não considera estranho João XXIII que se façam pedidos sobre legitimação a ele, é incomum apenas que se peça para legitimar um filho natural e deslegitimar aquele que por direito será o futuro rei.

Caso lhe fosse pedido por D. Dinis, e se não houvesse outros filhos lédimos, o Papa poderia conceder a *dispensatio* não só no espiritual como *in temporalibus*, porque ele afirma sobre D. Afonso Sanches: *lhe não compete des falecimento da naçemça, que puede erdar o Regno asy como se se fosse lidimo*. Ou seja, pertence à Igreja determinar se é ou não direito que um filho natural herde o trono e ela determina que desde o nascimento um rebento bastardo seja considerado ilegítimo e incapaz de *iure* de governar. Mais sobre isso entendemos ao mencionar que: *E ajnda que nos fosse sopricado sobre tal cousa, trabalharemos de lho não comprjr, e faremos rezão. A razão é o justo julgamento da coisa pleiteada, diante da arbitragem das normas eclesiásticas. Se tivesse sido feito o pedido, o Pontífice não concederia a dispensa para o temporal, visto que ela teria que retirar os direitos de outro filho, causando ademais uma guerra civil maior ainda, indo contra os objetivos de pacificação da Cristandade que a Igreja e sua doutrina defendiam.*

Concluindo, podemos dizer que a legitimação régia era algo comum e não ia contra o direito canônico porque era feita apenas na esfera secular. Isso significava que todo súdito bastardo poderia pleitear diante do rei para que, por graça especial, pudesse ter direito à herança de seus parentes. A monarquia não se envolvia com as legitimações *in spiritualibus*, ou seja, não determinava a autenticidade do sacramento dos casamentos e de seus contraentes. Mas, por outro lado, o Pontífice poderia legislar a respeito em matéria temporal. Porém, ele só fazia isso nas terras da Sé de Roma e, fora delas, em determinados casos que julgasse importante e que eram muito raros. Mas, se surgisse uma questão da determinação do verdadeiro herdeiro do trono era necessária a sua intervenção. Somente aqueles lidimamente nascidos tinham o direito de ocupar o trono. Ao conceder a *dispensatio* para algum bastardo filho de rei o direito canônico afirmava que não interferia na jurisdição de ninguém, já que os monarcas não possuíam superiores. Mas se por acaso se tratasse da prole de algum senhor de

terras qualquer decisão sobre a determinação da herança atentaria contra o poder de alguma autoridade que estivesse constituída acima.

3.4.5.3 As Leis de Desamortização

A primeira lei que foi feita para impedir a extensão patrimonial da Igreja é de D. Afonso II, nas cortes de 1211. Proibiram-se as ordens religiosas e igrejas de comprarem terras, com exceção dos casos em que se destinassem para o pagamento de aniversários pela alma do monarca e pela de seu pai⁹²⁶. No decreto permitia-se também que os clérigos pudessem comprar possessões e fazer delas o que bem quisessem⁹²⁷.

Em torno de 1237, o filho de D. Afonso II, D. Sancho II, reafirmou a disposição de seu pai, impedindo também os clérigos de efetuarem compras e ainda proibiu igrejas e mosteiros de receberem bens de raiz por doação *inter vivos* ou por legados testamentários. Em nenhuma das leis obterá sucesso o rei que será deposto. Nem mesmo D. Afonso II conseguiu impor seu estabelecimento legal. Em uma bula de 1238, do Papa Gregório IX⁹²⁸, este vai condenar D. Sancho II por tais atos e vai atribuir a autoria da ordenação sobre a proibição das compras de bens de raiz inteiramente a ele, o que demonstra que D. Afonso II não conseguira nem incomodar o clero. Quanto a D. Sancho II, vai seguir as determinações da bula⁹²⁹.

No reinado de D. Afonso III não se voltou a legislar a respeito. Porém, ele continuou a aplicar o que seu irmão tinha feito ao ampliar a lei de seu pai. No ano de 1268 é apresentada uma queixa ao monarca:

Que não só prohibia aos eclesiasticos a aquisição de quaesquer propriedades, ainda não sendo emphyteuticas nem feudae, mas

⁹²⁶ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 350; MARREIROS, Rosa. *Op. cit.*, p. 160-162; ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. I, p. 234-235.

⁹²⁷ LLP, p. 13-14.

⁹²⁸ Bula já analisada na seção “A *Voluntas Pia* ou a Causa dos Testamentos”, no que se refere à proibição das doações *inter vivos* e testamentárias.

⁹²⁹ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 350; MARREIROS, Rosa. *Op. cit.*, p. 160-162; ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. I, p. 235-236.

também confiscava todas as que possuíam, quer compradas antigamente, quer compradas de novo⁹³⁰.

Essa acusação será inserida entre os Onze em que será agrupada a uma reclamação sobre uma lei de D. Dinis de 1286, a primeira ação nesse reinado a tentar barrar a concentração fundiária da Igreja, como veremos adiante.

No total, D. Dinis outorga duas leis desamortizadoras⁹³¹. Uma em 1286 que vetava a compra de propriedades pelos clérigos e pela Igreja e outra em 1291 que impedia os profanos de deixarem legados em forma de bens de raiz aos mosteiros. Essa última já foi analisada por nós⁹³².

Começamos em ordem cronológica. Em 1286 o objetivo é impedir que os moradores das terras adquiridas pelos clérigos ficassem isentos do serviço militar e também barrar a concentração fundiária da Igreja, como ocorre com todos os outros decretos.

Essa primeira lei desamortizadora foi reelaborada três vezes. Na primeira delas afirma D. Dinis que:

*[...] os Reyx, que ante mim foram, defendeerom, que Hordeës, nem Clerigos nom comprassem nenhuïs herdamentos em seu Regno, e outro sy o defendo eu: e ora alguïs Concelhos xe me enviaram queixar, que alguïs Clerigos, e Hordeës, faziam mui grandes compras em minha terra, e que esto era meu exerdamento, e mui gram dâpno delles de guisa, que quando os eu, e os Cavalleiros da minha terra, e os Concelhos ouvessem mester pera meu serviço, que me nom poderiam servir, assy como deviam; e eu assy o entendo [...]*⁹³³.

⁹³⁰ HERCULANO, Alexandre. *Op. cit.*, 1903, t. III, p. 104. Essa lei já foi estudada no item: “A Citação Judicial de Clérigos em Terras Fiscais, Feudatárias ou Reguengas”.

⁹³¹ Talvez pudesse se enquadrar também o decreto de 1311, que proibia os clérigos de receberem em testamentos os reguengos e também de comprá-los, uma reafirmação de uma norma de D. Afonso III. Porém, não entendem assim os historiadores. E isso se deve ao fato de que os reguengos eram terras do rei e, ainda que fossem transmitidas ao clero ilegalmente, o monarca tinha o direito de reavê-las. Isso é reconhecido pelos próprios prelados que, ao reclamarem sobre a proibição de os clérigos comprarem terras em 1268 e 1289, dizem que isso ocorria mesmo quando não se tratava de possessões “emphyteuticas nem feudaes” (1268. HERCULANO, Alexandre. *Op. cit.*, t. III, p. 104.) ou propriedades *regueengas nem foreiras* (1289. OA, II, II, art. II).

⁹³² Vide o item “A *Voluntas Pia* ou a Causa dos Testamentos”. A análise das leis ocorreu de forma separada porque, tendo em vista nosso objetivo de verificar as infrações da monarquia aos preceitos eclesiásticos, essas violações ficavam nítidas somente quando estudadas sob outros aspectos que não a usurpação dos bens da Igreja. Isto porque a legislação secular não atacava o patrimônio constituído da Igreja, mas aquele a se formar e, principalmente, agia sobre a vontade cristã dos súditos da Coroa e não sobre o clero.

⁹³³ OA, II, XIV.

Como vemos, ela proíbe tanto ordens religiosas quanto qualquer clérigo de adquirirem herdades, de acordo com o objetivo já apontado acima de que não se prejudicasse a prestação de serviços de guerra e de que o patrimônio eclesiástico - principalmente de ordens monásticas - não crescesse demasiadamente. A validade das leis anteriores fica demonstrada pelo fato de que aqueles clérigos e ordens religiosas que adquiriram herdades desde a entronização de D. Dinis deveriam vender tudo em até um ano⁹³⁴.

Essa ordenação amplia a disposição do que estabelecera D. Afonso II, que permitia que os clérigos comprassem propriedades de terra. E, segue a temerária lei de D. Sancho II que, de acordo com a bula de Gregório IX, impedia que todos os clérigos e institutos religiosos adquirissem herdades por compra (e ainda por doações *inter vivos* e por heranças). Também era uma confirmação do que já vinha sendo praticado por D. Afonso III, que seguia o disposto de seu irmão.

Entretanto, reclamam os bispos em 1289 em um artigo incluído entre os Onze sobre essa legislação e sobre o que vinha praticando D. Afonso III⁹³⁵. E a resposta de D. Dinis é uma reafirmação da lei como fora a de seu avô e não como ele mesmo declarara em 1286, ou como vinha fazendo seu pai:

Que esse Rey nom solamente defende aos Bispos, e aas pessoas das Igrejas, que nom comprem possissões algũas, pero nom sejam regueengas, nem foreiras, mais aquellas, que som d'antigamente compradas, ou novamente per elles, ou per seus antecessores, ou entramente gaanhadas, faze-as tomar per torto.

Querem os Prelados, e os ditos Procuradores d'ElRey, que se guarde em esto a Ley de seu Avoo Dom Affonso, que tal he.

Porque poderá acontecer, que os Moesteiros, e as Hordeês dos nossos Regnos tantas possissões comprariam, que se tornaria em gram dãpno do Regno, e nosso, e por esta razom converia a Nos de fazer algũa cousa tal, per que as Igrejas averiam dãpno, e Nos perda, e agravamento [...] proveemos por Nos, e por elles polo que ha de vir, que nenhũa Caza Religiosa compre possissoões sem nosso consentimento; salvo que as possam comprar per musaria/universario, e possam em outras maneiras sem pecado gaanhar possissões, ou outras cousas: nem tolhemos poder a alguũ Clerigo de comprar possissoões, e fazer dellas o que quiser: e se algũu contra aquesto for, seja penado em perder o aver, que a outrem dér⁹³⁶.

⁹³⁴ OA, II, XIV, § 2.

⁹³⁵ Na verdade, o artigo é direcionado a D. Afonso III, mas obviamente que deveria condenar o decreto de D. Dinis, feito apenas três anos antes.

⁹³⁶ OA, II, II, art. II.

Restringe, portanto, D. Dinis seu decreto de 1286, igualando-o ao de seu avô. Os clérigos ficam permitidos de adquirirem bens de raiz, e fazerem com eles o que quiserem. Porém, ainda assim, desobedece o monarca ao direito canônico. E os prelados concordam com isso e, da mesma forma o Papa Nicolau IV que permite o acordo feito em separado.

Fica obliterada a bula de Gregório IX dirigida em 1238 contra D. Sancho II. Tão marcante é essa decisão que reproduzimos novamente aqui o trecho do documento ainda que já tenha sido citado quando estudamos a *Voluntas Pia*:

*Inter que, tu tale fecisti in odium Dei et ecclesie, ac ministrorum ejus estatutum: videlicet, ut quis possessiones aliquas ecclesie vel monasterio donaverit inter vivos, aut in ultima relinquerit voluntate, non liceat ecclesie ipsas recipere, nec eis aut cuiquam persone ecclesiastice possessiones aliquas comparare, quantumcumque ab omni onere tributi vel servitutis immunes, ex quo deuotio fidelium, et voluntas descendentium inique impeditur*⁹³⁷.

E também a decisão de D. Sancho II de revogar o estabelecimento em carta dirigida no mesmo ano ao arcebispo de Braga:

“Sabei que eu prometo firmemente por esta minha carta aberta, que quero que seja testemunha da verdade, de fazer goardar, e pôr em execução os artigos da liberdade Ecclesiastica contheudo no rescripto Apostolico, que principia nesta maneira [...]”⁹³⁸.

Não ficou registro da lei desamortizadora de D. Sancho II, apenas a condenação papal. Mas, vemos que a legislação desse rei é muito mais ousada do que a de D. Afonso II de 1211, igualando-se, no entanto, ao futuro decreto de seu sobrinho em 1286, ainda que o mesmo volte atrás em 1289 e restabeleça a lei igual ao de seu avô, como vemos no artigo que ora estudamos.

⁹³⁷ BRANDÃO, Antonio. *Op. cit.*, parte IV, p. 274; HERCULANO, Alexandre. *Op. cit.*, t. II, p. 351-352, nota 3. “Entre quem tu mesmo tanto fizestes um estatuto em ódio de Deus e da Igreja e daqueles ministros: certamente se alguém tiver doado *inter-vivos* ou em última vontade quaisquer possessões à igreja ou ao monastério, não permite as igrejas as mesmas receber, nem àquelas ou qualquer pessoa eclesiástica algumas possessões comprar, ainda que estejam imunes de toda carga de tributo ou servidão, por razão de que a devoção dos fiéis e a vontade de quem provém iniquamente é impedida”.

⁹³⁸ BRANDÃO, Antonio. *Op. cit.*, parte IV, p. 142-143.

D. Sancho decidiu revogar sua norma⁹³⁹ e, ainda assim, foi deposto por Inocêncio IV em 1245, por diversas outras infrações. Contra D. Dinis nada foi feito, os bispos aceitaram o que foi estipulado. Porque vemos, em 1286 estipulava-se que também os clérigos, além das igrejas, não poderiam adquirir bens de raiz e, na acusação de 1289 é somente da proibição aos primeiros que reclamam os prelados. Logo, pareciam concordar com a lei de 1286, desde que eles pudessem realizar compras. E essa foi a resposta régia, com a qual os bispos concordaram. Assim, o decreto de D. Dinis de 1286 foi restrito pela queixa dos bispos. Doravante, ao menos os clérigos serão isentos da lei.

Isso não revela, assim, uma vitória total do soberano, porque atende inteiramente ao pedido dos bispos. Não sabemos por que os demandantes deixam de lado o ataque que a Coroa faz às instituições religiosas. Também não é normal o fato de os prelados verem atendida plenamente a sua questão. Mas, como vimos acima, esse litígio é de 1268 e, de lá para cá não mudou a formulação da demanda: apenas se queixam do fato de os clérigos estarem limitados pelo decreto e não das igrejas serem afetadas⁹⁴⁰.

A lei do avô de D. Dinis foi aceita pelos bispos porque já havia sido aprovada em 1211. Das diversas pessoas que faziam parte do conselho real na elaboração do decreto desamortizador feito nas cortes de Coimbra estava o arcebispo de Braga e todos os bispos do reino⁹⁴¹. A concordância dos prelados e depois sua condenação, pedindo inclusive ajuda ao Papa, se deve ao fato de que D. Sancho II vai ampliar a lei de seu pai e ainda outorgar nova norma em que vai restringir enormemente a capacidade de que a Igreja adquirisse propriedades, uma vez que elas eram oriundas, na maior parte, de doações. É bem verdade que na bula de Gregório IX o decreto de D. Afonso II é implicitamente condenado, mas não o seria se D. Sancho II não houvesse se exacerbado em suas atribuições.

Mas esse artigo será limitado novamente, dessa vez a favor do rei, em 1292. Pelo soberano ter declarado em 1289: *nem tolhemos poder a alguõ Clerigo*

⁹³⁹ ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. I, p. 236. O autor informa que esse monarca demonstrou isso na prática ao fazer ele próprio grandes doações de bens, senhorios e padroados ao arcebispo e catedral de Braga.

⁹⁴⁰ HERCULANO, Alexandre. *Op. cit.*, t. III, p. 107. “Que não só prohibia aos ecclesiasticos a aquisição de quaesquer propriedades, ainda não sendo emphyteuticas nem feudaes, mas tambem confiscava todas as que possuiam, quer compradas antigamente, quer compradas de novo”.

⁹⁴¹ Como afirma Almeida (*op. cit.*, t. I, p. 234-235) e assim o demonstra o *Livro das Leis e Posturas* (p. 9 e 13-14).

de comprar possissoões, e fazer dellas o que quiser, os clérigos devem ter se utilizado dessa brecha jurídica para comprarem terras para as igrejas e mosteiros. Assim, na concordata de 1292 D. Dinis obriga que façam cartas de compra e venda com os tabeliães do rei. E os clérigos deveriam jurar sobre os Evangelhos que comprem para si e não se destinam a outrem. Em caso de fraude deveriam perder o que adquiriram. Da mesma forma, o vendedor deveria fazer o juramento de que não sabe e não crê que o clérigo compra para outrem. Se mentissem perderiam a quantia recebida pela venda. E os freires e monges estavam proibidos de adquirirem propriedades, somente para aniversários, sendo necessário a autorização real nesse caso para se evitar fraudes⁹⁴².

Temos aqui somente as respostas do monarca. Sobre o que eles devem ter reclamado? Certamente que do não cumprimento da concordata de 1289. Vendo D. Dinis que eram cometidas muitas fraudes, ele deve ter proibido a compra de herdades pelos clérigos do que deve ter voltado atrás em 1292, mas obrigando-os ao juramento, e mantendo a proibição aos freires e monges, os quais necessitariam de autorização real.

As *Siete Partidas*, fundamentando-se no direito canônico dizem que todas as compras efetuadas pelo clero com as rendas eclesiásticas devem ser feitas em nome da igreja:

Onde quando el Perlado compra alguna heredad, de la renda que ganare de la Iglesia, deue fazer la carta en nome della, e non del suyo, e tenerla en su vida, e despues de su muerte que finque a la Iglesia; mas si de otra parte ouiesse alguna

⁹⁴² LLP, p. 371-372. Utilizamos aqui o *Livro de Leis e Posturas* porque é a fonte mais confiável., dado a falta de sentido das *Ordenações Afonsinas* nesse item. Temos que notar as diferenças de redação entre as *Ordenações Afonsinas* (OA, II, III, § 1-3), o *Livro de Leis e Posturas* e as *Ordenações de D. Duarte* (p. 259). Na primeira obra estavam compelidos ao juramento os *Clerigos sagraes d'Ordeês meores casados, e solteiros*. Como vemos, o trecho une erroneamente duas categorias. Na segunda compilação fica registrado o que apontamos acima, falando somente dos clerigos seculares, e sem menção à condição matrimonial. E nas *Ordenações de D. Duarte* não há referência à nenhuma categoria clerical, ficando o trecho ausente na redação, ainda que passagens posteriores da mesma declaração digam respeito unicamente aos clérigos seculares. Isso nos sugere uma interpolação feita pelas *Ordenações Afonsinas* sobre manuscritos que eram ou os mesmos ou cópias daqueles que foram utilizados para a publicação das *Ordenações de D. Duarte*, uma vez que nessa obra existe uma lacuna, a qual deve ter sido preenchida utilizando-se de dados contidos na mesma resposta do rei, mas posteriores à referida passagem. Da mesma forma, há uma outra lacuna na mesma declaração de D. Dinis nas *Ordenações Afonsinas* quando o monarca proíbe os monges e freires que queiram comprar herdamentos para si ou para os mosteiros agindo por engano. Essa intenção de comprar para si e agir de forma fraudulenta está ausente nessa obra, unindo-se o trecho com outra passagem e alterando seu sentido.

*heredad, o otra cosa, estonce puede fazer la carta en su nome*⁹⁴³.

Porque, somente as propriedades adquiridas pelo clero antes de sua consagração devem pertencer a ele:

*Escodriñar, e saber deven los judgadores [...] si el Clerigo quando le dieron la Iglesia, auia algo de lo suyo, o non. E si fallaren que non auia ninguna cosa de lo suyo, e despues compro algunas heredades, todas deven ser de la Iglesia*⁹⁴⁴.

As decretais nas quais se baseiam essas leis são:

*Ut unusquisque presbyter res, quas post dies consecrationis adquisierit, propriae ecclesiae relinquat*⁹⁴⁵.

Que conclusão tiramos da decretal e qual a relação com a atitude do clero? Que os clérigos exigiam do rei que pudessem comprar propriedades, mas que, na verdade, muitos acabavam adquirindo para a Igreja. Como vimos, em 1289 e 1292 somente os clérigos estavam permitidos de comprar terras, sendo que nesse último ano estabeleceu-se que os mesmos deveriam comprar terras somente para eles, alterando-se em parte o que havia sido disposto em 1289 que dizia: *nem tolhemos poder a alguñ Clerigo de comprar possissoões, e fazer dellas o que quiser*. Ou seja, os clérigos compravam para as ordens religiosas e igrejas, aproveitando-se dessa brecha jurídica. Em 1305, irão fazer uso de outro expediente para burlar a lei.

No ano de 1305 outorgou-se um decreto que abrangia qualquer comprador da ordem sacerdotal, vendedor e os tabeliães. Estes deveriam começar a exigir um juramento de toda e qualquer pessoa que comprasse e vendesse possessões. Os compradores deveriam jurar que comprem apenas para si e os vendedores estariam obrigados a fazer um juramento de que vendem sabendo que o produto em transação se destina apenas aos compradores do contrato. Tanto compradores,

⁹⁴³ *Siete Part.*, I, XXI, VI.

⁹⁴⁴ *Siete Part.*, I, XXI, VI.

⁹⁴⁵ c. 3, X, III, 25. “Que cada propriedade o sacerdote, que após os dias da consagração tenha adquirido, deixe à própria igreja”.

quanto vendedores e os tabeliães que não cumprissem o estipulado seriam considerados falsários. A causa da outorga da lei era que:

os prelados da mha terra e ordjnhados casados e Religiosos compram herdamentos e possissões contra a postura que comjgo ham [,] encubertamente [,] per algũus homeens que fazem ssas uendas femgidiças dizendo que as conpram pera sy. e conpran as en tal maneira que as dam depois aos dictos prelados e pessõas⁹⁴⁶.

O objetivo da norma é impedir que os clérigos utilizem intermediários em suas compras (*encubertamente*). Porque se assim acontecesse, eles estariam livres para fazer o que bem entendessem dos bens recebidos, entregando-os à instituição religiosa, que deveria, porventura, ter fornecido o dinheiro da transação⁹⁴⁷. Conjeturamos que, recebendo como doações muitas quantias em dinheiro e, estando impedidas de comprarem terras, as igrejas e monastérios poderiam se utilizar desse expediente.

De acordo com o que vimos nas *Decretais de Gregório IX* e nas *Siete Partidas*, não adiantava D. Dinis aprimorar seguidamente sua lei que visava impedir que as igrejas e mosteiros comprassem terras através dos seus membros e, ao mesmo tempo, permitir que esses indivíduos comprassem para si. Isso porque o direito canônico proibia que eles comprassem propriedades para eles próprios com recursos eclesiásticos - os quais deveriam constituir grande parte de sua renda - e, quando adquirissem qualquer possessão, deveriam fazer em nome da igreja.

Mas, pode surgir uma dúvida com relação à nossa conclusão. Parte do clero não estaria fraudando também ao direito canônico, adquirindo herdades para si mesmos? Esse tipo de burla é prevista pelas *Siete Partidas* e pelas *Decretais*. Estabelece a norma afonsina-canônica que:

ENgaño fazem algunos Clerigos a sus Eglecias, en las compras, que fazem, de las rentas, que ganam dellas. [...] E este engaño fazem, quando compran algunas cosas, e fazem la compra en nome de otro, e non en el suyo: e esto non deue ser, ca bien ansi como non deuen fazer engaño en su nombre, otrosi non lo

⁹⁴⁶ LLP, p. 205.

⁹⁴⁷ É estranha a informação que nos passa Gama Barros (*Op. cit.*, t. I. p. 351-352), ao falar de uma licença concedida por D. Dinis ao bispo de Viseu, D. Egas, para que os clérigos do reino pudessem comprar bens de raiz. Teria sido apenas uma licença temporária a declaração de D. Dinis em 1289 e 1292, restringindo apenas por tempo determinado a severidade de seu decreto de 1286? Não há nenhum dado que nos leve a pensar assim.

*deuen fazer por nombre ajeno. E aquellos que esto fazem, caen en pecado de sacrillejo, porque engañan a la Iglesia en sus cosas. E son atales como Judas el traydor, que furtaua de los dineros, que traya para despensa de nuestro Señor Jesu Christo, que le dauan los omes por limosna*⁹⁴⁸.

Essa regra foi retirada das *Decretais*, que afirma:

*Inquirendum est, si quis presbyterorum de re ditibus ecclesiae, vel oblationibus, vel votis fidelium alieno nomine res comparavit [...]. [Contra decreta canonum hoc malum agitur,] quia, sicut nec suo, ita nec alieno nomine presbyter [vel quilibet sub regula] foenus exercere, multo minus fraudem facere de facultatibus ecclesiasticis debet: quoniam hoc sacrilegium est, et par crimini [Ananiae et Sapphirae et] Iudae furis, qui sacras oblationes [quae ad usus fidelium ac pauperum mittebantur] asportabat et furabatur*⁹⁴⁹.

Contudo, não é essa fraude ao direito canônico o que é demonstrado pela lei de 1305. O clero não teria de porque se utilizar de intermediários em suas compras de terras se não fosse para adulterar o princípio de que tudo que *eles mesmos* comprassem deveria ficar como sua propriedade intransferível. De fato, eles já obtiveram do rei a liberdade de comprarem propriedades para eles mesmos. Assim, adquirindo via intermediários laicos não haveria nenhum problema de juramento a ser feito na hora da compra e as propriedades passavam diretamente para as igrejas e mosteiros.

É certo que o artigo de 1289 fora retirado, mas foi substituído por outro de 1292 na cidade do Porto que, apesar das restrições, ainda permitia a todo o clero secular a compra de herdades. A informação da exclusão desse artigo é dada pela resposta do monarca que apenas invoca a segunda concordata. Da mesma forma, a não aceitação da segunda concordata é feita pelo bispo de Lisboa que não faz referência a ela, invocando apenas o artigo II dos Onze, que era diferente do que foi concordado em 1292:

Diz que ElRey nom tam solamente defende ao Bispo, e as pessoas Ecclesiasticas, que nom comprem possissoões nenhũas,

⁹⁴⁸ *Siete Part.*, I, XXI, VII.

⁹⁴⁹ c. 4, III, 25. “Deve ser perguntado, se algum dos sacerdotes sobre as rendas da igreja, ou sobre as dádivas dos fiéis por outro nome tenha comprado [...]. Esse prejuízo vai contra os decretos dos cânones, porque nem em seu próprio, nem, portanto em outro nome, o sacerdote [ou qualquer sub-regula] deve cultivar proveito, muito menos deve fazer fraude com relação aos bens eclesiásticos: porque isso é sacrilégio, e igual crime ao roubo [de Ananias e de Safira e] de Judas, quem as oblações sagradas [que eram enviadas para o uso dos fiéis e dos pobres] levava e roubava”.

mas o que pior he, toma-lhes, e faze-lhes tomar aquellas possissoes, que de longo tempo teem compradas, ou que agora novamente compram, contra o seu artigo segundo dos onze, que depois foram tirados, e contra a Ley de seu Avoo, a qual prometeo aguardar.

A este artigo responde ElRey, que guardou, e guardará a avença que pos com os Prelados no Porto; e manda, que se enqueira logo todo o que foi comprado depois da avença, e o que se achar que foi comprado contra a avença suso dita, e contra a Ley, fique por d'ElRey, assy como he contheudo na avença⁹⁵⁰.

É ao acordo de 1292 que a legislação sobre a aquisição de terras pelo clero deveria se regular. O artigo II incluído nos Onze, apesar de ter sido confirmado pelo Papa e protegido com sanções espirituais, deve ter sido retirado por consenso do rei com os bispos. Havia dois pontos desse artigo que devem ter levado ao seu fim. Nele se permite que igrejas e mosteiros, apesar de impedidas da compra de herdades, as recebam por qualquer outra forma, como as doações testamentárias. E estas, quando recebidas dos professos dos mosteiros, foram proibidas posteriormente pela lei de desamortização de 1291. Outro ponto do decreto que não pôde ser cumprido foi estudado nesta seção. Trata-se da liberdade de os clérigos comprarem terras e fazerem o que quisessem com elas. Como vimos, isso levou o monarca em 1292, na segunda concordata, realizada na cidade do Porto, a limitar sua abrangência, obrigando os clérigos a um juramento de que não compravam possessões para as igrejas.

D. João, regulando sua diocese pelo artigo II dos Onze acabava incorrendo em desobediência ao item de 1292. Por isso que o monarca tomava as terras compradas pelos clérigos em sua diocese, elas deveriam acabar indo para as igrejas, o que acabava sendo permitido por uma brecha jurídica do artigo de 1289.

O fato de os demais bispos, com exceção de D. João, aceitarem a declaração de 1292 - uma disposição que havia sido condenada por Gregório IX em bula dirigida a D. Sancho II em 1238 - reforça a idéia de que se houvesse somente a lei de 1211 nenhuma queixa contra as tentativas de desamortização seriam levantadas. Em pouco mais de setenta anos, a legislação canônica cede muito espaço ao poder real em Portugal, mas ainda só aceita uma norma da Coroa com relação ao patrimônio eclesiástico, e que havia sido feita há muito tempo.

⁹⁵⁰ OA, II, IV, art. XIII.

O bispo de Viseu não dedicou nenhuma citação quanto à proibição de clérigos ou a Igreja comprarem herdades. Sobre esse ponto, a bula de Gregório IX, *Si illustris Rex Portugalliae*, poderia ter se tornado uma decretal, mas isso não ocorreu porque o documento é de 1238 e a compilação da obra foi terminada em 1234. Falamos isso porque é um tema bastante original. A proibição do mesmo Papa à ocupação de cargos públicos por judeus, e endereçada ao mesmo monarca, tornou-se uma decretal do *Liber Extra*, porque a bula deve ter sido publicada antes de 1234 (e antes de 1227, ano do início do pontificado de Gregório IX) e por sua relevância. Ainda que o *Liber Sextus* contenha bulas de Gregório IX de após 1234, Bonifácio VIII não incluiu a *Si illustris Rex Portugalliae* em 1298, ano da publicação da obra. E aqui pode surgir uma questão. Estaria em 1298 o direito canônico mais tolerante com as leis de desamortização? Não sabemos, mas para a época de D. Sancho II a bula serviu como direito da Igreja e é assim que é encarada neste estudo. Mas, também é fato que em 1289 os prelados apenas invocavam a lei de D. Afonso II, uma lei que era mais tolerante ao clero do que a que seu filho e seu neto tentaram impor - respectivamente cerca de 1237 e 1286 - e que seu outro filho, D. Afonso III, praticou durante seu reinado.

Das diversas conclusões que tiramos no decorrer desse estudo, podemos afirmar ainda duas idéias finais. A de que D. Dinis sofreu muito menos ataques do clero do que seus antecessores e de que, ao tolerar certas liberdades obtinha para si a vigilância sobre o cumprimento das leis. Em combinação com a lei de 1291, que vetava aos professos deixarem legados aos mosteiros, a lei de 1286, reformulada durante os anos, foi muito melhor recebida do que aquelas de D. Sancho II. Isto porque D. Dinis soube ceder ao mesmo tempo em que atribuía à Coroa o controle sobre formas moderadas de o clero adquirir bens de raiz. De um decreto igual ao de seu tio em 1286, ele voltou atrás para uma lei igual ao de seu avô (com exceção de itens do decreto de 1291) . Pôde obter com isso maior poder de barganha. Em troca de ceder aos clérigos a possibilidade de comprarem terras, colocava a burocracia régia como vigilante dessa liberdade, para que não fosse fraudada. E, quando assim ocorria, possuía o monarca argumentos para aumentar ainda mais seu controle sobre a vida patrimonial da Igreja em Portugal.

3.4.5.4 A Propriedade do Subsolo

Entre os Onze artigos está contida uma demanda em que a resposta régia invoca um princípio que acreditamos remontar ao direito romano. Dizem os queixantes que o monarca manda prender os clérigos que tiverem encontrado tesouros, constringendo-os que entreguem todo o achado, mesmo que o tiverem encontrado em sua própria casa, possessão, vila, couto, ou em seu celeiro. Os procuradores dão a resposta, com o consentimento dos prelados, de que se guarde a lei que seu pai estabeleceu:

Porque costume antigo era, que hu quer que fosse achado thesouro em nosso Regno, todo era nosso: pero querendo fazer graça especial aos nossos sobgeitos, estabelecemos, que se alguõ thesouro achar em seu agro, ou em sa herdade ascondido dos Senhores, que se nom possa saber, aquel, que o achar, aja as duas partes, e Nos a terça; e se em nossa herdade, ou em lugar pruvico d'algũa Cidade, ou Villa, ou rессio delles thesouro for achado per qualquer, Nos ajamos as duas partes delle, e o achador a terça.

Item. Se em herdade doutrem for achado, a terça parte seja nossa, e a terça do Senhor da herdade, e a terça do achador em esta maneira; pero que o achador nom demande, nem procure contra a voontade do Senhor da herdade na herdade alhea per algũa arte d'enquantamento, ou per outras obras desaguisadas; ca em este caso o achador nom deve levar ne migalha: mais se assy for achado em nossa herdade, deve todo seer nosso; e se em herdade alhea he achado, averá as duas partes o Senhor da herdade, e Nos a terça parte: e se per ventura o que achar thesouro o negar, e o nom menfestar soomente, que perca quanto achar, e mais que perca todo o que ouver d'aver⁹⁵¹.

Encontramos nas *Novelas* do imperador Leão uma lei que não difere muito desta de D. Afonso III e confirmada por D. Dinis:

[*De Invento Thesauro, Cuius Esse Debeat*]
 [...] *Iubemus ergo, uti deinceps secundum veteris legis aequitatem etiam ex hac iudicetur, et thesauro invento, si quidem locus, ubi inventus est, in publicis vel imperatoriiis fundis sit, inventor illum cum fisco partiatur, si vero alterius cuiuspiam, simili modo ipsum et inventor, et loci, in quo thesaurus inventus est, dominus inter se dividant. Ceterum si improbus esse, neque quod reperit confiteri inventor omne velit,*

⁹⁵¹ OA, II, II, art. V.

*sed dolo et mendaciis ex re inventa nonnulla retineant, in vanum tunc ille laboraverit, et tanquam malitiosus rerumque alienarum fur nihil omnino accipiat, sed beneficium loci domino solicedat*⁹⁵².

Antes de assim estabelecer o decreto, declara o imperador a causa de sua outorga. Na verdade, é apenas uma reafirmação de uma lei que havia caído em desuso por ação do próprio Estado, o qual começou a tomar dos descobridores de tesouros tudo que era encontrado. Como consequência, ninguém mais se aventurava em procurá-los ou indicar o local de onde sabiam que os havia. Porque, raciocina a norma, como haverão de buscar por tais tesouros, trabalhando a toa, se sabem que serão tomados inteiramente pelo fisco, sujeitando-os ainda a vexações? O resultado é que essas riquezas que poderiam trazer grande utilidade aos homens ficam escondidas. A única diferença da primeira vez em que foi estabelecido o decreto para a segunda vez é o acréscimo feito pelo imperador de que se alguém esconder o que encontrou perderá tudo. Ainda, talvez pudesse ser indicada a falta de definição da quantidade que caberia a cada lado, entre o descobridor e o dono do local, na segunda vez em que a lei foi outorgada. Entre aquele que encontrou a riqueza e o Estado somente diz o decreto que, na divisão, o *inventor illum cum fisco partiatur* (o descobridor o parta com o fisco) sem precisar a fração exata. E, quando for terra de um particular *simili modo ipsum et inventor, et loci, in quo thesaurus inventus est, dominus inter se dividant* (do mesmo modo lhe dividam entre si o descobridor e o dono do local em que foi achado o tesouro). Ou seja, a expressão *simili modo*, não parece indicar partes iguais entre quem encontrou e o dono do lugar, mas sim manda que se deva dividir, assim como se deve partir o achado entre o descobridor e o Estado, determinando que aquele doravante tenha o direito de receber uma parte, sem expressar quanto. Mas, o decreto manda que deveria se executar segundo a equidade da antiga lei (*uti deinceps secundum veteris legis aequitatem etiam ex*

⁹⁵² N. (Leão) LI [*De Quién Deba Ser El Tesoro Hallado*] *Mandamos, pues, que en lo sucessivo y desde ahora se juzgue con arreglo á la equidad de la antigua ley, y que, habiéndose encontrado un tesoro, si verdaderamente el lugar donde fué hallado, estuviera en fundos públicos ó del Emperador, el descubridor lo parta con el fisco, pero si en el de otro cualquiera, lo dividan de igual modo entre sí el descubridor y el dueño del lugar en que fué hallado el tesoro. Mas si el descubridor no quisiera ser probo, ni confesar todo lo que hubiere hallado, sino que con dolo y mentiras retuviera algunas cosas de las halladas, en este caso habrá el trabajado en vano, y como malicioso y hurtador de cosas ajenas no reciba absolutamente nada, sino ceda el beneficio á favor de solo el dueño del lugar.*

hac iudicetur). E, se a determinação for a imprecisão que indicamos ocorrer porventura, ficaria diferente do que era outrora a primeira lei que mandava que a divisão fosse em partes iguais, tanto quando estivesse envolvido o Estado, como quando o dono fosse um particular. Optamos por entender que fosse dividido exatamente de acordo com a antiga norma porque, havendo silêncio sobre a quantia que deveria caber a cada qual, a expressão que invoca a primeira lei determina que assim deva ocorrer⁹⁵³.

E quais as diferenças entre a disposição antiga e a medieval? É a feudalidade ou senhoralidade que modificou o decreto no século XIII. Enquanto que na época de Leão a coisa pública deveria ser muito mais separada do patrimônio particular, no período de D. Afonso III e D. Dinis se percebe um patrimonialismo que faz com que em todos os casos de descoberta, a Coroa ficasse com uma quantia reservada para si. Poderia se entender este preceito como uma capacidade fiscal muito maior do Estado ou que este está muito mais forte sobre seus súditos. Ou, ainda, que se estabelece uma lei muito mais favorável para o monarca, indicando sua força ao menos nessa questão, já que o Estado é feudal e, assim, muito mais limitado do que o império centralizado do período inicial bizantino. Todavia, entendemos antes que o decreto imperial indica uma divisão bem nítida entre a esfera pública e a particular em termos de propriedade. E, a ordenação afonsina, por outro lado, tenta impor a idéia de o rei ser *dominus* de todas as terras, o senhor no sentido estrito, aquele que possui a propriedade sobre todo o reino e, só por delegação é que os demais senhores possuem autoridade e

⁹⁵³ Após termos concluído a pesquisa a respeito encontramos em Gama Barros (*op. cit.*, t. III, p. 53 e nota 4) uma dedução semelhante à nossa, ou seja, a influência das leis romanas a respeito desse tema. Contudo, o autor acredita que a *forma* romana dessa lei seja utilizada somente no período do sucessor de D. Dinis, D. Afonso IV, o qual ordenou que os tesouros fossem divididos igualmente entre os donos das terras e os descobridores (lei que não foi incluída nas *Ordenações Afonsinas*). Contudo, não é a forma romana que importa em um estudo de centralização política e sim a *influência* romana. Parece-nos muito claro que a lei de D. Afonso III, reafirmada por D. Dinis, é um evidente resultado da utilização dos decretos romanos. Outro fator a considerar é Gama Barros incluir na legislação romana outros livros, cuja legislação a respeito desconhecíamos: *Institutas* (II, 1, 39), *Digesto* (XLIX, 14, 1, pr.) e *Código de Justiniano* (X, 15), e não mencionar a *Novela* do imperador Leão. Apesar disso, todas essas obras e leis concordam entre si e a lei do imperador Leão que reproduzimos apenas reafirma o decreto de Justiniano. Porém, a não inclusão da lei do imperador Leão leva-nos a pensar de que se trata de uma norma muito posterior, porventura esse imperador seria Leão VI (886-912), autor das *Basilicas*, cuja edição do *Corpus Iuris Civilis* que utilizamos deve tê-la incluído. Contudo, é fato que o imperador Leão apenas reafirma o decreto anterior, o que percebemos pela comparação das normas e pelas palavras do próprio legislador. Outra informação prestada pelo autor é concordância de uma lei que trata desse tema, contida nas *Siete Partidas* (III, XXVIII, XLV), com o direito romano justineu.

propriedade territorial⁹⁵⁴. Ainda que na prática isso não funcione muito bem, porque o poder real é limitado pela existência de outras soberanias. Com o processo de centralização política a monarquia, utilizando-se do direito romano, vai tentar impor essa idéia para todo o reino, culminando no final do século XV, com D. João II, na formação de um Estado absolutista.

O patrimonialismo fica evidente também quando a declaração dada pelo monarca diz que o rei estabelece a divisão por uma *graça especial*, ainda que o costume antigo estipulasse que *hu quer que fosse achado thesoro em nosso Regno, todo era nosso*. As expressões (concessão de) *graça especial*, *nosso Regno* e *todo era nosso* indicam essa pretensa propriedade sobre todo o reino. E, na primeira possibilidade apontada pelo decreto, não se estabelece diferença alguma entre os súditos comuns e os senhores laicos e eclesiásticos, visto que os primeiros podem encontrar riquezas de forma escondida dos segundos e ficar com as *duas partes* (dois terços, um deles que deveria caber ao senhor se este soubesse do achado), mas é obrigado a entregar a parte correspondente ao monarca. E, essa previsão não é posta em caso algum que envolvesse terras diretamente vinculadas à Coroa. Além do mais, estabelece-se outra condição equitativa entre súditos comuns e senhores quando estes, indistintamente recebiam sempre um terço. E, quando se tratasse de possessões régias, o monarca ficaria com dois terços do achado. Constitui-se, evidentemente, em um desrespeito à propriedade territorial da Igreja, que tem menos garantias que as possessões reais.

O antigo costume determinava que os descobrimentos de tesouros coubessem inteiramente à Coroa. Esse era o antigo princípio, ainda que seja provável que os funcionários não entrassem nunca nas terras dos senhores laicos e eclesiásticos. A existência da idéia denota o preceito patrimonialista. E, nessa “transformação” de costume há uma coisa a considerar. Ainda que o antigo

⁹⁵⁴ Muito embora Estados contemporâneos não patrimonialistas vão muito além do que estipulou a lei de D. Afonso III, determinando sua posse total do subsolo, isso ocorre através de uma justificativa que define o Estado como público e o soberano como representante do povo, encarregado da redistribuição do que for encontrado. Porém, não podemos atestar que as riquezas tratadas no artigo V dos Onze englobem apenas ouro e demais metais ou pedras preciosas. Pelo contrário, parece se tratar de tesouros escondidos por alguém e abandonados. Isso fica patente na declaração que os prelados fazem, afirmando que os encontram em suas próprias casas e celeiros. E, existindo relação com a lei imperial, como aqui defendemos, trata-se muito mais concretamente de riquezas humanas. Na novela do imperador Leão, compilada por Justiniano, diz-se que o decreto é feito contra um costume pecaminoso. Os indivíduos que são ricos, ao invés de dividirem suas riquezas com aqueles que nada possuem, como mandou Nosso Senhor, os escondem na terra.

princípio patrimonialista ficasse reduzido por uma concessão, de ora em diante ele teria muito mais força de ser aplicado na prática. Isso porque a concessão obriga a uma renovação da lei e a uma reafirmação do preceito, já que foi por graça especial que ela foi feita e, por isso, muito mais obrigatoriamente deveria ser cumprida.

Corrobora a existência desse novo efeito produzido, a que a renovação do costume leva, o fato de que a queixa de os achados de tesouros serem tomados inteiramente pelo rei ocorrerem ainda na época do outorgante do decreto, D. Afonso III, e não antes. Diz a lei que *e se per ventura o que achar thesouro o negar, e nom menfestar ssomente, que perca quanto achar*. Deve ser por isso que foram tomados pela Coroa, levando à queixa dos prelados. O clero não deveria reconhecer nem o antigo costume nem a norma nova que foi feita por D. Afonso III. Antes disso, o chamado *costume* de apropriação total dos tesouros pela monarquia deveria ser apenas um princípio da realeza que se entendia dona de todas as terras (se é que este costume existia, porque, como veremos melhor adiante, é grande a influência romana). Com a modificação da lei a monarquia queria, através desse pretexto de graça especial, colocar em prática uma idéia que não era aplicada. E, ao ser decretada, foi realmente posta em prática, mas não foi respeitada pelo clero que conseqüentemente teve os tesouros encontrados confiscados. A prova incontestável da aplicação da nova regra no tempo de D. Afonso III e de que a antiga norma, muito mais rígida, não era aplicada, é a própria existência da queixa. Ela surgiu porque uma idéia que se tinha anteriormente foi transformada em lei sob o pretexto da benevolência real.

Embora o estabelecimento da lei por D. Afonso III invoque um costume, a sua transformação em quantias a conceder para cada caso, a diferenciação entre propriedades públicas e senhoriais – ainda que esteja transparecida a idéia patrimonialista, a disposição sobre a utilização de encantamentos e feitiçarias⁹⁵⁵, bem como a previsão de que o descobridor de tesouros não revele o achado, parece-nos ter sido causada pela influência do direito romano. E, sabemos como na época desse soberano a difusão das leis imperiais das compilações de

⁹⁵⁵ Conforme o que também prevê uma lei das *Siete Partidas* (III, XXVIII, XLV), inspirada por sua vez em leis romanas.

Justiniano era forte em Portugal⁹⁵⁶. E isso fica comprovado pela declaração fornecida pelas *Ordenações Afonsinas* no título *Dos Direitos Reaes, que aos Reys pertence d'aver em seus Regnos per Direito Comuñ*, ou seja por direito romano e canônico (ainda que nesse caso indicasse apenas a legislação romana). Nesse título elaborado na época de D. Afonso V se reuniu a lei de D. Afonso III, modificada para se adequar totalmente ao que estipulava nas leis romanas⁹⁵⁷. Após fazer a enumeração de todos os direitos reais, diz a ordenação:

*E esto, que dito he se prova todo pela Ley unica do Codego no Titulo quaes som os Direitos Reaes, e pela Ley primeira no Degesto no Titulo do Direito do Fisco, e pelas Declaraçoões, que os Direitos sobre ellas fezerom*⁹⁵⁸.

Indica, portanto, a sua origem no direito imperial. É uma influência do direito romano que levou, então, ao fortalecimento do poder real sobre a Igreja nessa questão dos tesouros encontrados.

O estabelecimento de D. Afonso III levou à quebra da imunidade fiscal da Igreja e à usurpação da propriedade do clérigo, a qual é entendida pelo direito canônico como possuindo as mesmas prerrogativas das propriedades eclesiásticas⁹⁵⁹. Sobre isso valem todas as leis canônicas vistas até aqui que defendem a propriedade da Igreja e a isenção fiscal, bem como o uso que faz delas o bispo de Viseu, ainda que não tratem especificamente das riquezas do subsolo.

3.4.5.5 O Direito de Padroado

⁹⁵⁶ FERNANDES, Fátima Regina. *A Recepção do Direito Romano no Ocidente Europeu Medieval: Portugal, um Caso de Afirmação Régia*, p. 73-83; MATTOSO, José. *Identificação de um País*, v. II, p. 90-95.

⁹⁵⁷ OA, II, XXIV, § 30. [É propriedade do soberano] *A meetade de todo o thesouro, que for achado em alguã Herdade d'ElRey, ou maninha [terra inculta], ou do Concelho, ou lugar Relegioso, quando for achado per acontecimento, sem obra, e industria da pessoa; e se for achado por obra, e industria da pessoa, será todo o thesouro d'ElRey: e no caso que o Senhor da Herdade per arte magica, ou feitiçaria achar na sua Herdade thesouro, seja todo d'ElRey, ca em tal caso he Direito Real*. Mais duas leis estão presentes nesse título que dizem respeito a tesouros ou riquezas que são encontradas ou exploradas. Na primeira delas afirma a monarquia que todos os bens vagos, sem dono, são considerados seus (§ 12). E, na outra, se definem as quantias que se deviam pagar à Coroa para a exploração de ouro, prata e qualquer outro metal (§ 26).

⁹⁵⁸ OA, II, XXIV, § 36.

⁹⁵⁹ *Summa de Libert. Eccl.*, p. 267, citando c. 58, C. XVI, q. 1.

O direito de padroado constitui o aspecto em que mais estão confundidas as jurisdições espiritual e temporal. Isso ocorre porque é grande demais a interferência dos indivíduos laicos na organização financeira e administrativa dos templos.

Tanto igrejas paroquiais, quanto catedrais e mosteiros poderiam estar sob o alcance do padroado. Obtinham o título de padroeiros tanto senhores comuns, reis, quanto prelados, sendo que as sés episcopais cabiam unicamente aos segundos.

Durante a alta idade média, que corresponde ao período de dominação visigótica em Portugal, as igrejas paroquiais eram propriedades (*dominium*) de indivíduos laicos que as construía. Considerava-se o edifício apenas acessório do solo e, assim, embora doado à Igreja, continuava a fazer parte de seu domínio⁹⁶⁰. Apesar da transformação que se processa durante a Reforma da Igreja, ainda em 1311 o bispo de Viseu vai pronunciar que:

*Item si aliquis in solo proprio edificat de rebus ecclesie, solum cedit edificio*⁹⁶¹.

Tratava-se, sem dúvida de uma crítica ao direito de padroado abusivamente praticado, em que ainda no século XIV os senhores consideravam-se donos das igrejas. De qualquer forma, juridicamente processa-se uma transformação em que os padroeiros poderiam obter apenas certos usufrutos dos bens eclesiásticos, os quais não poderiam mais ser reclamados como seus.

E, quanto às catedrais, os monarcas visigodos tinham o direito de escolherem os prelados. No restante da Europa os bispos eram investidos, juntamente com o ofício eclesiástico, também com um feudo – o *beneficium* - devendo prestarem homenagem e obediência aos seus suseranos. A ausência de uma sociedade e de uma estrutura jurídica do tipo classicamente feudal impediu que ocorresse esse tipo de hierarquização na península⁹⁶².

A expressão *ius patronatus* que aparece no século XI é uma criação da Reforma Gregoriana que extinguiu com a propriedade senhorial e criou em substituição o direito de padroado. No século XII, o Papa Alexandre III (1159-

⁹⁶⁰ DUMAS, Auguste. *Investiture*, 1957, v. 6, col. 19, 29; MOLLAT, G. *Bénéfices Ecclésiastiques en Occident (Des origens au Concordat de Vienne)*, 1937, v. 2, col. 407-409.

⁹⁶¹ *Summa de Libert. Eccl.*, p. 274. “Também se alguém no próprio solo edifica para as coisas da igreja, o solo cede ao edifício”.

⁹⁶² DUMAS, Auguste. *Investiture*, 1957, v. 6, col. 19, 29; MOLLAT, G. *Bénéfices Ecclésiastiques en Occident (Des origens au Concordat de Vienne)*, 1937, v. 2, col. 407-409; ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. I, p. 197-203.

1181) definirá o padroado como “um direito anexado ao espiritual”, como uma servidão livremente aceita pela Igreja. Ele substituirá também a investidura pelo direito do senhor de apresentação de um candidato ao bispo e a palavra *beneficium* deixa de designar uma forma de concessão de terra⁹⁶³. O significado do benefício eclesiástico, dado a partir de então, será explicado em momento oportuno.

No entender de António Hespanha:

“O padroado era, originariamente, o conjunto de direitos que competiam ao fundador ou dotador laico de uma igreja ou mosteiro, dos quais se destacava o de participar nas rendas da instituição e o de nomear (“apresentar”) o seu diretor espiritual (cura, abade, bispo)”⁹⁶⁴.

Assim, quem construía uma igreja adquiria direitos sobre ela. O padroeiro apresentava sucessivamente dois candidatos ao bispo e este poderia escolher qual dos dois lhe conviesse⁹⁶⁵. Se existisse mais de um padroeiro na igreja (muito comum) e eles não chegassem a um acordo sobre qual clérigo seria indicado, o prelado escolhia um dos sacerdotes apresentados pelos litigantes⁹⁶⁶. Na verdade, originariamente, os padroeiros possuíam apenas o direito de padroado, que é a apresentação de clérigos, um benefício hereditário. Quanto à vida econômica da igreja só poderiam exercer um papel de fiscalização. Contudo, ao invés de protegerem seus bens começaram a dilapidá-los. Por isso diversos concílios na Hespanha tentaram proteger esse patrimônio. E, com o passar do tempo, passou-se a aceitar que as famílias dos padroeiros usufruíssem de parte das rendas eclesiásticas, desde que devidamente estipulado⁹⁶⁷. Isso em época pós-Reforma.

Esse direito de apresentação poderia ser aplicado em qualquer igreja que estivesse afetada pelo direito de padroado de algum laico, inclusive as igrejas

⁹⁶³ DUMAS, Auguste. *Investiture*, v. 6, col. 41; MOLLAT, G. *Bénéfices Ecclésiastiques en Occident (Des origens au Concordat de Vienne)*, v. 2, col. 408-409.

⁹⁶⁴ HESPANHA, António Manuel. *Op. cit.*, p. 145-146, nota 239.

⁹⁶⁵ MOLLAT, G. *Bénéfices Ecclésiastiques en Occident (Des origens au Concordat de Vienne)*, v. 2, col. 417 (c.29, X, III, 38).

⁹⁶⁶ *Ibid.*, v. 2, col. 417 (c.3, X, III, 38). Acreditamos que é por não se respeitar essa regra que D. Egas, utilizando-se de uma passagem do *Liber Sextus* (c. 12, in VI, I, 6), afirma que são excomungados aqueles que recusam ou lançam acusações sobre os clérigos eleitos ou apresentados (*Item quicumque clericos seu alias personas ecclesiasticas uel consaguineas ipsorum pro eo quod eligere seu presentare noluerint illos pro quibus rogant grauauerint seu grauare presumpserint, per se uel per alios, ipso facto sunt excommunicationis sententia inodati [...]*).

⁹⁶⁷ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 342; ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. I, p. 221.

catedrais. As monarquias que surgem na Reconquista mantiveram até a Reforma Gregoriana o direito visigótico de designação dos bispos. Assim como o terceiro concílio de Latrão (1179) determinou que os papas só poderiam ser eleitos pelo colégio de cardeais, o quarto concílio de Latrão estabeleceu que os bispos só poderiam ser nomeados pelos cabidos. Em Portugal há registros da eleição de bispos pelos cônegos das catedrais no final do século XII, mas os registros abundam mais na segunda metade do século XIII⁹⁶⁸.

Após a escolha do novo bispo pelo cabido, submetiam doravante o resultado da eleição ao rei para que fosse aprovado. Vemos aí o grande poder que tinha nas mãos a Coroa portuguesa com relação aos seus mais perigosos adversários no reino. Todavia, após a aprovação do rei, ainda tinha que haver a aprovação do metropolitano (arcebispo) ou do Papa, se fosse uma sé episcopal diretamente subordinada ao Pontífice. Durante o século XIII e, mais corretamente, no início do século XIV, somente os pontífices é que passarão a aprovar os bispos eleitos depois dos padroeiros reais⁹⁶⁹. No mesmo período começa também uma fase de transição em que os papas começaram a reservar para si o direito de entrega dos benefícios episcopais, retirando essa prerrogativa dos cabidos e extinguindo também com a aprovação real dos novos eleitos⁹⁷⁰, conforme veremos mais adiante.

Entretanto, Fortunato de Almeida⁹⁷¹ nos diz que os reis não desistiram de intervir na nomeação dos prelados. Embora não fossem mais eleitos por eles, vão usar de coações para fazer com que aqueles de sua preferência sejam escolhidos. Isso aparece no artigo XXVIII da concordata de 1289. Dizem os queixantes que quando as igrejas catedrais vagam, o monarca envia cartas aos cabidos dessas igrejas com pedidos permeados de ameaças para que fosse escolhido o bispo de seu agrado. E isso ocorreria também nas igrejas paroquiais. A resposta concedida à queixa é revelador de que, embora D. Dinis reconheça que quem age desse modo está errado, declara, porém, que o correto é apenas pedir ao cabido sem ameaça alguma:

⁹⁶⁸ ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. I, p. 201.

⁹⁶⁹ *Ibid.*, t. I, p. 202-203.

⁹⁷⁰ *Ibid.*, t. II, p. 23-28.

⁹⁷¹ *Ibid.*, t. I, p. 201.

[...] *que se esse Rey fez rogo algũas vezes pera enleger em algũas Igrejas Cathadraes, ou em outras, por dignos fez esse rogo, e nom per ameaças, nem por espantos, que sobre esto nom se agravarom as Igrejas, nem os Coonegos; e prometem que ElRey assy o guardará pera todo sempre daqui en diante, que em no seu rogo quando o fezer, nom poerá que nenhuũ outro non enlegan, senom aquelle, porque elle rogar*⁹⁷².

Certamente que apenas o pedido do monarca já se constituía em uma coação, dado o temor que deveria haver em lhe desagradar. É importante que retenhamos aqui a idéia do poder e dignidade do rei como padroeiro. Um poder que se aproxima do eclesiástico, dado que somente o clero é que teria condições de avaliar a escolha do novo ocupante da função sagrada. O padroeiro se arroga, então, em cumpridor de funções que caberiam somente aos ministros eclesiásticos.

Como dizem os bispos, não somente nas igrejas catedrais ocorria isso, também nas menores. Quanto a isso existem mais dois artigos relacionados do mesmo ano:

[...] *constrange os Priores, e os Abades, e Rectores das Igrejas, que renunciem os Priorados, e as Abadias, e as igrejas suas, maiormente naquelles Moesteiros, e Igrejas, das quaees diz que elle he Padroeiro*⁹⁷³.

Vemos que são os próprios bispos que se referem às igrejas de padroado como sendo do monarca (*igrejas suas*), mas limitam, ao mesmo tempo, esse controle, reivindicando pela liberdade dos seus clérigos.

O outro artigo diz:

[...] *os presentados, que elle hi presenta aas Igrejas, que elle assy toma, costrange os Bispos, que os recebam, e os confirmem em ellas; e se per ventura alguũs dos Bispos aa cima nom querem receber taaes presentados. ElRey per seus homees faz tomar, e deteer essas Igrejas, e fruitos, e rendas dellas, e recebe-as das Igrejas per esses homeês seus, que em ellas pooem*⁹⁷⁴.

⁹⁷² OA, II, I, art. XXVIII.

⁹⁷³ OA, II, I, art. I.

⁹⁷⁴ OA, II, I, art. XIX.

A resposta, como quase sempre nesses quarenta artigos é de que o rei não fez e não fará isso novamente porque as demandas dizem respeito ao governo de seu pai. Tal tipo de ação, realmente, não constitui algo nem um pouco discreto. A acusação não se coaduna com o estilo de governo de D. Dinis, sempre tão sutil em seu processo de ampliação jurisdicional. Se tivesse persistido em ações tão temerárias de seu pai D. Dinis acabaria sendo excomungado também. De fato, esse tipo de agravo não será mais mencionado pelo clero nos anos subseqüentes em nenhuma das concordatas.

Contudo, uma queixa de muito menor gravidade sobre o direito de padroado retorna também em 1309. Em 1289 reclamam os bispos que D. Dinis se aposenta nas casas dos prelados e demais clérigos com sua comitiva, indo contra a liberdade eclesiástica e contra decreto de seu pai (lei de 1261). Declaram os procuradores do monarca, entre eles D. João (que ainda é apenas cônego), que ele já havia emitido cartas proibindo isso com relação às casas habitadas pelos prelados e demais clérigos. Mas, que com respeito às moradias que pertenciam a eles, e que estavam vazias, sempre existira o costume de se aposentarem: *maiormente que nom ham de custume albergues alugados, assy como os há em outra terra*⁹⁷⁵. E que se alguém se abrigar nessas casas contra a vontade dos bispo, o rei os expulsará. Da mesma forma, quer que se guardem as leis sinodais que os bispos tiverem feito a respeito. A reclamação retorna em 1309⁹⁷⁶ através de D. João, bispo de Lisboa. A resposta do rei é que fará cumprir o determinado em 1289. Acreditamos que D. Dinis tenha se empenhado em fazer cumprir as determinações da concordata de 1289, ainda que a queixa tenha retornado em 1309, porque diversas leis a favor das igrejas e mosteiros, que vinham desde a época de seu pai, foram feitas ou reafirmadas pelo monarca. E ele quis distinguir bem o que ele achava direito do que não considerava. A sua resposta denota que se tratava de uma necessidade causada durante as viagens mais do que o desejo de uma extensão jurisdicional.

Com relação às igrejas paroquiais também são apresentadas duas reclamações de que D. Afonso III teria tomado os direitos de padroados de seus verdadeiros possuidores. A primeira delas diz que se usa como desculpa as inquirições:

⁹⁷⁵ OA, II, II, art. VIII.

⁹⁷⁶ OA, II, IV, art. XIV.

Que faz Inquirições per todo Regno per seus homeẽs proprios em grande prigoo das Igrejas, tambem das Catadraes, como das outras do Regno sobre as possissões, e Padroados das Igrejas; e se por tal Inquiriçõ descumunal, e maa, acha que o direito do Padroado d'algũa Igreja, ou d' algũa possissom pertence a elle, faze logo tomar todalas cousas, pero que fossem possuidas dos Senhores [...] e os Reictores faze-os deitar das Igrejas per força, que assy teem, como quer que em tal caso nom deve tal feito andar per Inquiriçom, mais per Juizo hordenado dante seu Juiz convinhavel⁹⁷⁷.

Questionam os demandantes de que as inquirições acabam fazendo julgamentos sumários e incompetentes sobre o padroado das igrejas, sem a presença de um juiz eclesiástico. Negam, portanto, os bispos que os padroeiros tenham tomado os direitos de padroado do rei. Este estaria cometendo uma usurpação dos verdadeiros donos. Como dissemos acima, Roma considerava esse direito como anexado ao espiritual e, por isso, era de competência dos preladados. Voltemos agora a falar mais sobre essa atribuição. Quando D. Egas afirma que:

Item omnis causa spiritualis uel spirituali annexa per ecclesiasticum iudicem non per secularem debet tractari, ut extra de iudic. Decernimus et c. Quanto⁹⁷⁸.

Ele estava fazendo referência, portanto, ao decreto de Alexandre III (decretal *Quanto*) e que tratava do padroado, ainda que esse direito não fosse indicado na citação do bispo de Viseu. (Além de outra do Papa Eugênio III (1145-1153), *Decernimus*, sobre a relação entre jurisdição espiritual e temporal). Diz Alexandre III que:

[...] Causa vero iuris patronatus ita coniuncta est et connexa spiritualibus causis, quod non nisi ecclesiastico iudicio valeat definiri, et apud ecclesiasticum iudicem solummodo terminari⁹⁷⁹.

⁹⁷⁷ OA, II, I, art. XVIII.

⁹⁷⁸ *Summa de Libert. Eccl.*, p. 279. “Também toda causa espiritual ou anexa ao espiritual deve ser tratada por juiz eclesiástico não por secular, como *extra de iudic. Decernimus* e c. *Quanto*”.

⁹⁷⁹ c. 3, X, II, 1. “[...] Verdadeiramente a causa do direito de padroado é, desse modo, associada e conexa à causa espiritual, que somente no juízo eclesiástico possa ser definido, e somente na presença de juiz eclesiástico seja concluído”.

A preocupação do bispo de Viseu é, logo, a mesma de Alexandre III. O julgamento sobre os direitos de padroado deveria caber unicamente aos bispos. Ele deve ter verificado que se constituía em algo desrespeitado na época, ainda que unicamente em 1289 demandem os prelados sobre essa usurpação da competência da Igreja sobre a causa do padroado e a escrita da *Summa* ser de 1311, não se verificando nada em 1292 e 1309. Nesse último ano somente se registra uma reclamação sobre abuso dos benefícios de padroado, conforme vimos.

Mollat afirma que os reis da Inglaterra, da França, e o imperador da Alemanha reservavam para si as causas do padroado. Não diz em que época, mas parece ser até no máximo o século XIII. Também não menciona que atitude teria tomado a Santa Sé, se consentiu levando-se em conta algum costume (algo em que as ordenações canônicas muitas vezes cedem), mas a introdução da decretal de Alexandre III diz que é endereçada ao rei da Inglaterra na época, revelando-nos a sua não concordância contra tal prática, ainda mais no século XII, período dominado pela teocracia romana⁹⁸⁰. Só que o sucesso no reino inglês de tal decretal não deve ter se concretizado - caso contrário o autor não mencionaria o caso da Inglaterra - talvez pela ação de certo anglicanismo, assim como ocorreu com a presença do galicanismo medieval francês.

A informação da prerrogativa da Igreja em julgar litígios causados pelo direito de padroado em Portugal foi determinado pela decretal *Quanto*⁹⁸¹, vista acima e indicada por D. Egas em sua *Summa*. Por essa lei o direito de padroado foi declarado anexo ao espiritual, por isso só poderia ser julgado por tribunais eclesiásticos. Disso também fala Gama Barros⁹⁸². O dado é tão importante que citaremos aqui todas as fontes de que se serviu o historiador para provar sua existência. Diz Gama Barros que, mesmo se a Coroa fosse um dos litigantes, as decisões sempre caberiam aos tribunais eclesiásticos e cita como prova as *Cortes de Guimarães* de 1250, um documento de 1258 presente nas *Memórias das*

⁹⁸⁰ MOLLAT, G. *Bénéfices Ecclésiastiques en Occident (Des origens au Concordat de Vienne)*, v. 2, col. 431 (Mollat faz referência à decretal de Alexandre III em que este reserva à Igreja os pleitos oriundos do padroado, porém, o título correto é indicado somente por D. Egas, sobre o qual aquele autor se engana).

⁹⁸¹ c. 3, X, II, 1.

⁹⁸² BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 343, nota 3.

Inquirições e uma lei de 1261 contida nos *Portugalia Monumenta Historica*⁹⁸³. Fátima Regina Fernandes⁹⁸⁴ ao estudar os abusos do direito de padroado nos mosteiros e igrejas cita igualmente, por outras vias, a lei de 1261, inserida também no *Livro das Leis e Posturas*⁹⁸⁵ e conclui pela mesma competência eclesiástica.

⁹⁸³ *Ibid.*, t. I, p. 343, nota 3. Segundo o autor, as *Cortes de Guimarães* estão inseridas nos *Portugalia Monumenta Historica*. Cita ainda uma fonte secundária: António Caetano do Amaral em *Memórias da Academia*, v. VI, parte 2, p. 70, nota a. Acrescenta ainda que mesmo no longínquo futuro reinado de D. João I, nos artigos de 1427, o monarca diz que aceita que as questões de padroado se decidam sem apelação pela arbitragem de dois juízes eclesiásticos escolhidos pelos litigantes. Isso, contudo, é feito embora declare o soberano que o mesmo abdica da competência na resolução dos pleitos, de acordo com registros e livros antigos, indicando que no passado (não se sabe qual) o padroado era de competência dos juízes seculares (*ibid.*, t. I, p. 343-344, nota 3).

⁹⁸⁴ FERNANDES, Fátima R. *Comentários à Legislação Medieval Portuguesa de Afonso II.*, p. 115.

⁹⁸⁵ LLP, p. 144. Citamos aqui o trecho da extensa lei de D. Afonso III a partir da qual a autora depreendeu sobre essa prerrogativa eclesiástica: *Item Manda nosso Senhor elRey que os caualeiros. nem outros homens que nom sson em possissom de naturaes das eigreias ou dos Moesteiros que nom façam mal nas eigreias nem em nos Moesteiros nem pousen hj ata que demanden aquel dereito que hy entendem a auer. pelo arcebispo ou pelo bispo ou pelos seus vigairos*. A autora acredita, pela análise desse decreto, que o julgamento do direito de padroado poderia caber ao próprio pároco da igreja (*op. cit.* p. 115). Contudo, defendemos que isso é altamente improvável, porque a palavra *vigairos* não era apenas sinônimo de pároco, mas também de substituto temporário de alguém em determinada função. De fato, *vicário* ou *vigário* tem a mesma origem que o termo *vice*. Esse sentido permanece na atualidade e somente o uso popular é que fez dessa palavra também um sinônimo de sacerdote local. No seu uso oficial é entendido também como o substituto do pároco. Era comum os bispos ausentarem-se de suas sés e colocarem vigários no local. Era por isso também que eram frequentes as decretais ou bulas dirigirem-se aos bispos e seus vigários, ou seja, algum membro do cabido que o substituía. Na bula de Nicolau IV (conforme vimos na seção sobre as concordatas) em que este ratificava a concordata de 1289 dizia também que se o acordo fosse quebrado o rei poderia ser admoestado (advertido novamente, excomungado, etc) sempre pelo bispo do local onde foi cometida a infração *ou per seu vigayro se esse Bispo nom for no Reyno. ou pelo Cabidoo da eigreya / cathedral vagando essa a eygreia [...]* (LLP, p. 337. Ainda, no próprio direito eclesiástico: c. 4, X, II, 28; c.1, X, I, 23 e o título 28 (*De officio vicarii*) do livro I das mesmas *Decretais*). Poderíamos concordar com a interpretação do papel judiciário dos párocos se não soubessemos também que era unicamente o tribunal episcopal (entendendo-se por ele também o da arquidiocese) o encarregado das sentenças eclesiásticas, jamais possuíam esse papel os clérigos (em grande parte iletrados) que não fossem membros ao menos do cabido. E como o próprio clérigo apresentado pelo padroeiro poderia questionar seu protetor? Na lei há uma ilusória hierarquia dos clérigos: arcebispo, bispo e vigário. A lei só menciona o arcebispo porque existia na época a arquidiocese de Braga. Nessa arquidiocese a função do bispo era desempenhada pelo arcebispo e seu título lhe dava primazia sobre as dioceses sob sua jurisdição. Contudo, a arquidiocese de Braga não abrangia as dioceses, apenas exercia sobre elas uma primazia fora do território de Braga. Na realidade, o papel dos arcebispos era semelhante ao dos bispos, cabendo aos primeiros a primazia e certo papel de inspeção que era pouco posto em prática pela independência que tinham os bispos. Assim, quando se refere aos *seus vigairos*, acreditamos que indique os substitutos dos bispos e do arcebispo de Braga. Além do mais, esse arcebispo tinha poucas dioceses sufragâneas, sendo que a maior parte das dioceses portuguesas eram ligadas à distante Santiago de Compostela no extremo norte da península Ibérica, acabando com qualquer idéia de hierarquia: arcebispo, bispo e vigário. O único arcebispo só era citado por uma questão de dignidade, como na lei de D. Dinis: [...] *fiz fazer inquiriçom de prazer dos Filhos-dalgo, e do Arcebispo, e dos Bispos, e dos Abades, e Priores da minha terra [...]* (OA, II, LXV, *pr.*). Ainda, o decreto trata de abusos tanto em igrejas quanto em mosteiros e, porém, os abades e priores não são citados na lei (*que nom façam mal nas eigreias nem em nos Moesteiros*). E isso ocorre porque é o bispo a autoridade

João Pedro Ribeiro cita três exemplos de reconhecimento da competência episcopal. De fato, há pelo menos três registros históricos publicados (1284, 1285 e 1288)⁹⁸⁶ em que ele declara ser de competência do bispo julgar as causas de padroado. Percebemos que a D. Dinis ficava apenas o papel de protetor dessas igrejas.

Embora nenhuma providência concreta é mencionada pelos procuradores com relação à queixa citada acima, salvo que não fez tal coisa e não fará daquele momento em diante, ela não voltará, porém, a aparecer. Isso indica que as futuras inquirições que fará D. Dinis não levantarão reclamações a esse respeito.

É evidente, portanto, o acatamento em Portugal das resoluções canônicas que dizem respeito a esse aspecto ou ao menos o seu reconhecimento. Em outra demanda:

*Que de mais filhaste muitas Igrejas Parochiaes, e os direitos dos Padroados dellas, e as casas, e Aldeas, possissoões, e direitos do Bispo, e da Igreja da Guarda; e algũas dessas Igrejas, Aldeas, e possissoões deste a desvairadas pessoas, Clerigos, e Leigos, e a possissom das outras cousas deste a Leigos, e a Sagraaes pessoas [...]*⁹⁸⁷.

Temos aqui a referência a um local específico, o bispado da Guarda. Por ter D. Afonso III entregue os castelos de Marvom e de Portalegre localizados no bispado da Guarda a seu filho D. Afonso, este teria se apropriado também dos direitos de padroado do prelado sobre as igrejas de sua jurisdição. Sabemos isso pelo o que é mencionado justamente no artigo seguinte a esse que diz:

[...] que tu a teu nobre filho Affonso fezeste Senhor, e herel dos Castelllos de Marvom, e de Portalegre, do Bispado da Guarda, e elle com teu outorgamento, e com teu consentimento, assi como he theudo, esbulhou, e tem esbulhado o Bispo, e a Igreja da Guarda das Igrejas, e das rendas, que som em estes Castelllos, e em seus termos; e o que nom he pera sofrer, fez

máxima sobre todos os mosteiros e igrejas da diocese, por isso as questões de padroado devem ser julgadas por ele ou pelo arcebispo, se for uma arquidiocese, (no caso, somente Braga) ou pelos substitutos (vigário) desses. Se o pároco da igreja poderia demorar a julgar da questão do padroado “no interesse do mosteiro ou igreja”, como diz a autora (p. 115), a lei deveria citar também o abade ou prior, os quais eram, inclusive, de hierarquia muito superior aos párocos. E era muito comum igrejas sob jurisdição de mosteiros, jamais ocorrendo o inverso, visto que os abades e priores eram prelados como os bispos, sendo porém subordinados a eles pelo direito canônico, ainda que o número de privilégios papais isentando os mosteiros fosse muito grande.

⁹⁸⁶ RIBEIRO, João Pedro. *Op. cit.*, t. I, pte. 2, p. 144.

⁹⁸⁷ OA, II, I, art. XXXII.

apregoar nos sobredictos Castellos pobicamente per pregoeiro, defendendo sob certa pena tambem a Clerigos, como a Leigos, que nom recebessem este Bispo em sas Igrejas [...] e filhando ainda as dizimas, e rendas, e frutos d'outras Igrejas Cathedaaes, e ouveste algũas dizimas per maneira, e titulo de doaçom⁹⁸⁸.

As igrejas que ficavam no território dos castelos de D. Afonso foram obrigadas a deixar de pagar ao seu bispo os direitos de padroado que este tinha sobre essas paróquias. Apesar de acusar que as igrejas foram proibidas de receberem o bispo, na verdade o que esta querendo dizer é que seus direitos de receber parte das rendas e da aposentadoria é que foram extintos. Negar a autoridade espiritual do bispo seria impossível. Além disso, também os dízimos que faziam parte do benefício do prelado foram usurpados, benefícios estes entendidos como rendimentos espirituais, constituindo um sacrilégio. A resposta de D. Dinis é muito mais enérgica do que aquelas que ele concedeu para outros pleitos. Diz que fará satisfação dos danos causados e de coisas tomadas e dadas a cavaleiros.

Na *Crónica de 1419*⁹⁸⁹ aparece na narração da guerra havida entre D. Dinis e seu irmão, D. Afonso, como causa do conflito a recusa deste em prestar homenagem de vassalagem, levando a que o rei se recusasse a legitimar seus filhos e a cercar os castelos de Marvão, Portalegre e Aronches. Como motivo gerador, na verdade, estava o fato de os locais servirem de refúgio aos opositores do rei de Castela D. Sancho IV (1284-1295). Este reclamou a D. Dinis que advertiu, por sua vez, a seu irmão. Não sendo atendido, uniu-se com o rei castelhano para derrotarem o infante. Diz o cronista que o conflito começou não havendo mais que cinco anos que D. Dinis havia se casado, evento este que ocorreu segundo o autor em 1282. Não menciona se o conflito terminou no mesmo ano de 1287, mas pelo pouco número de eventos durante a disputa é possível que foi pelo menos antes de 1289.

A menção na resposta do artigo acima de que *e se dellas non forom entregues compridamente, que elle fará comprimento de direito* pode indicar que o monarca já havia se encarregado em atender a reivindicação do bispo da Guarda, após a derrota do infante. Foi feito um acordo entre D. Dinis e seu irmão,

⁹⁸⁸ OA, II, I, art. XXXIII. *Sofrer*: permitir.

⁹⁸⁹ *Crón. 1419*, p. 97-100.

em que as vilas seriam trocadas por outras no interior do país. Ao saber do conflito pode ter se aproveitado o bispo da Guarda - que não estava em Roma como ocorria com outros prelados, refugiados ali desde a época de D. Afonso III - de exigir à sua nova autoridade máxima a retomada de seus benefícios e a satisfação dos danos causados, o que teria prontamente se encarregado o monarca para demonstrar que era ele de fato senhor supremo nos castelos e vencedor do conflito. A expressão *e com teu consentimento* indica que o bispo já havia pleiteado diante de D. Afonso III sem obter nada. A permanência do artigo após o envolvimento de D. Dinis, embora pareça que este atendeu ao bispo, talvez seja para obter da Coroa uma promessa de que isso nunca mais se repetiria ou então porque ainda não estava totalmente satisfeito o prelado.

Em outra demanda, ainda dos Quarenta de 1289, indignam-se os bispos de que no caso de as igrejas terem vários padroeiros e serem apresentados diversos clérigos, tendo o bispo optado por algum deles, algum dos padroeiros impõem pela força o seu indicado. E, *se o Bispo pera aquesto chama ElRey como braço sagral, ElRey nom defende aquelle, a que he dada a Igreja, mas ante outorgua o torto a aquelle, que o faz [...]*⁹⁹⁰. Compromete-se ElRei em fazer cumprir a vontade dos prelados.

Vemos que não é mencionado nada sobre uma possível excomunhão ao padroeiro transgressor em todos esses casos. Parece que é garantida certa imunidade ao padroeiro, como se esse adquirisse direitos e até mesmo atributos eclesiásticos por ter feito uma benfeitoria à Igreja, ele próprio ou seu antepassado. Não que não pudessem ser excomungados, mas era sem dúvida mais difícil que isso ocorresse. Um caso semelhante aos descritos nesse artigo encontramos citado por Fortunato de Almeida⁹⁹¹ para o ano de 1319, quando ele narra eventos em que surgem conflitos pela existência de muitos padroeiros em apenas uma única igreja. O bispo de Coimbra teria escolhido um dos clérigos apresentados para a igreja de Villarinho, mas um dos padroeiros revoltado com a definição ocupou a igreja. O Papa acabou se envolvendo na questão e envia uma bula ao deão de Cidade Rodrigo (em Castela) ordenando-lhe que ouvisse as partes e decidisse da contenda.

⁹⁹⁰ OA, II, I, art. XX.

⁹⁹¹ ALMEIDA Fortunato de. *Op. cit.*, t. I, p. 222, nota 3.

Logo, apesar de não conhecermos o resultado da contenda, o fato é que além de não ser excomungado o ocupante da igreja – a quem poderia se fosse um laico comum, ser imputada a acusação de sacrilégio e usurpação dos bens da Igreja – não foi também respeitada a decisão do bispo de Coimbra, tendo sido chamado para responder juntamente com o padroeiro diante de outro juiz, em um tribunal eclesiástico. Essa possibilidade de responder diante de um tribunal ou arbitragem, em conflitos com um bispo, era somente dada ao rei. O que podemos concluir dessas informações históricas é que os padroeiros desfrutavam de uma posição clericalizada semelhante ao poder do monarca no governo do reino. E isso ocorria porque eram senhores das igrejas. Eles possuíam muito mais privilégios do que, por exemplo, os funcionários do rei. Mesmo que estes fossem do mais alto escalão, não possuíam os atributos de senhores, tal como se entendia essa definição no medievo – a de proprietários de terras. E eram facilmente excomungados. Assim como o soberano, os padroeiros nunca poderiam ser excomungados sem um julgamento bem elaborado.

Não quer dizer, porém, que não poderiam ser excomungados por instituírem um clérigo contra a decisão do bispo. É isso o que garante o direito canônico⁹⁹², ainda que a pena não tenha sido aplicada diretamente sobre o padroeiro do relato acima.

Contra os abusos dos padroeiros na cobrança de seus direitos fez D. Afonso III uma lei em 1261 que vigorará na época de seu sucessor, a qual foi reforçada, entretanto, ainda no reinado do legislador como no período seguinte. Diz-nos Gama Barros que através dessa lei podemos descobrir os direitos que eram garantidos aos padroeiros e também os abusos que eram cometidos. Em resumo:

“Os padroeiros e os seus *naturaes* ou *herdeiros*, sendo legítimos, tinham direito a aposentar-se (*pousadias*) nas igrejas e mosteiros do seu padroado, e a receber ahi alimento (*comedoria, comedura, colheita, jantar*). As comedorias e pousadias podiam ser exigidas também pelos filhos illegitimos, se estavam equiparados aos legítimos na sucessão dos bens dos paes. Tinham direito, além d’isso, os padroeiros a cobrar um subsidio não só para casamento das filhas (*casamento*), mas tambem para armar cavalleiros os filhos (*cavallaria*) ou tiral-os

⁹⁹² c. 4, X, III, 38: *Excommunicantur patroni laici, qui clericos instituunt et destituunt in ecclesiis etiam patronatis [...]*.

de captiveiro; porém é evidente que o subsídio não podia ser igual para todos os padroeiros do mesmo mosteiro, porque se graduava pelo valor dos bens de que emanava o direito correspondente”⁹⁹³.

Esses eram os benefícios usufruídos pelos padroeiros e seus descendentes limitados doravante por critérios bem definidos. Restringido também foi o número de herdeiros ao direito de padroado⁹⁹⁴. Limita a ordenação que a partir de então usufruirão dos benefícios somente os filhos legítimos ou legitimados em testamento⁹⁹⁵.

Em 1272 D. Afonso III vai reforçar a lei com penas mais severas. D. Dinis vai continuar tentando aplicar o decreto de 1261, tentando de todas as formas evitar os abusos introduzidos no direito de padroado, eximindo até mesmo a Coroa de benefícios em algumas igrejas por tempo limitado. Temos decretos nesse sentido em 1281, 1297, 1307, 1311 e 1322⁹⁹⁶.

Mais do que um auxílio prestado pelo Estado, o que temos aqui é uma substituição dos mandamentos canônicos pelo direito real. O controle exercido sobre o padroado em uma instituição tão poderosa como a Igreja bem como o alargamento da soberania monárquica com certeza que deveriam agradar muito a D. Dinis. Por isso que ele não se incomodava de se isentar ele próprio dos usufrutos nos institutos religiosos, demonstrando assim sua autoridade e liberalidade régia. Isso compensava o fato de ser Portugal um dos reinos em que se respeitava a competência da Igreja julgar a causa do padroado, retirando esses pleitos da jurisdição da Coroa, conforme vimos acima⁹⁹⁷. A função judiciária da Igreja se mantinha. O papel legislativo do Estado estava também limitado pelo respeito às normas religiosas preexistentes.

⁹⁹³ *Ibid*, t. I, p. 342. As *pousadias* eram também chamadas de *aposentadorias*. Diz-nos Fortunato de Almeida (*op. cit.*, t. I, p. 222) que os padroeiros visitavam com suas famílias as igrejas causando tantas despesas que não ficava nem o básico para os religiosos se alimentarem.

⁹⁹⁴ LLP, p. 143-144; ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. I, p. 225-226; FERNANDES, Fátima R. *Comentários à Legislação de D. Afonso III*, p. 108. Paradoxal é uma declaração contida nas *Siete Partidas* (I, XV, XII) que diz: [...] *e non se deve tener a Eglezia por agraviada, en tener muchos Patrones, ca quantos mas fueren, tanto mas sera mejor guardada, e amparada dellos*. Mas é óbvio que a lei veio auxiliar muito contra as usurpações cometidas no patrimônio eclesiástico, porque esses senhores que deveriam proteger a Igreja, acabavam lhe roubando.

⁹⁹⁵ Sobre esse direito específico já tratamos em item anterior: “As Legitimações dos Bastardos: a ‘dispensatio’ papal e a ‘despenção’ régia”.

⁹⁹⁶ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 344-345; ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. I, p. 225-226.

⁹⁹⁷ MOLLAT, G. *Bénéfices Ecclésiastiques en Occident (Des origens au Concordat de Vienne)*, v. 2, col. 431 LLP, p. 144; BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 343, nota 3.

Como padroeiro o soberano recebia das igrejas catedrais e dos mosteiros e igrejas a coleta ou jantar. Reclamava muitas vezes o clero, porém, de abusos nas cobranças, ou seja, que era feita mais do que uma vez por ano, de que o monarca trazia sempre grandes comitivas e outras irregularidades⁹⁹⁸. Essa queixa está presente nos artigos XXI e XXII da concordata de 1289. No primeiro deles, em demanda contra D. Afonso III, diz-se que os meirinhos, os ricos-homens, ovençais e juizes:

*[...] vão pousar com multidooem de bestas, e d'homeês nas Igrejas, e Mosteiros, e Camaras, e Capellas, e possissoões dos Bispos, e nos dos Templeiros, e nos dos Espritaleiros, e nos outros lugares Religiosos, e possissoões delles; e hindo per esses lugares muito a miude cada vez que lhes praz, fazem que lhes dem as cousas, que ham mester em esses lugares [...]*⁹⁹⁹.

Como sabemos, essas queixas vão surgir pela primeira vez em 1268, apresentadas diante de Clemente IV. São posteriores, portanto, à primeira lei que tenta restringir os abusos de padroado. Isso demonstra que a norma de 1261 não teve êxito em coibir os abusos nem da própria burocracia régia. Compromete-se D. Dinis a satisfazer os danos causados e evitar que ocorram novamente. Por isso todas aquelas suas ordenações que citamos acima.

No artigo seguinte a acusação refere-se à cobrança abusiva sobre os rendimentos das igrejas feita pela monarquia:

*Que daquellas Igrejas, honde he Padroeiro, demanda procuraçoões descumunaaes de serviços grandes novamente, e constrange os Reictores dessas Igrejas pera lhe darem cavalgaduras, se as ham, ou se as nom ham, pera conprallas pera elle, quaees a elle aprouver*¹⁰⁰⁰.

A declaração dada através dos procuradores é de que D. Dinis não havia feito em hipótese alguma o que lhe acusavam. Mas, afirmava que somente

⁹⁹⁸ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 347-348.

⁹⁹⁹ OA, II, I, art. XXI.

¹⁰⁰⁰ OA, II, I, art. XXII. *Novamente*: novos, nunca feitos antes. Assim definem as *Siete Partidas* (I, XXII, I) as procuraçoões: *Procuracion es derecho de despensas, para comer, que deuen dar a los Perlados, de las Eglecias, e de los otros logares, que visitaren. E aquestas procuraciones, deuen dar, cada vna Eglecia, o Monasterio, o otros logares, que han derecho de ser visitados*. Era, então, um encargo paroquial devido às suas autoridades eclesiásticas que possuíam ou não direitos de padroado (lembrar que os bispos também poderiam ser padroeiros). Devem ter usufruído desse direito os padroeiros com base nessa contribuição devida pelas igrejas aos prelados.

receberia aquelas procurações que lhe deveriam dar, o que não ia contra o direito de padroado ou contra o que era determinado pela Igreja.

As queixas estão divididas entre aquelas que dizem respeito à usurpação de bens pelo rei como padroeiro, ou por outros senhores com direito de padroado, e acusações que tratam da tentativa desses padroeiros de impor os seus clérigos. Não há nenhuma indefinição ou disputa jurídica sobre o caso, pois a Coroa reconhece os abusos e a necessidade de combatê-los. Assim, embora existam muitas leis canônicas que tratem do assunto e, ainda as *Decretais de Gregório IX* dediquem um título (*De iure patronatus*)¹⁰⁰¹ às normas outorgadas pelos papas a respeito, elas são pouco utilizadas para o estudo dessas reclamações sobre o padroado porque os bispos fazem suas queixas relacionadas à tomada do patrimônio eclesiástico ou então a algo que é notoriamente contra o direito eclesiástico desde a Reforma Gregoriana, que é a tentativa de impor um bispo na diocese ou ainda um pároco sobre uma paróquia. Além do mais, com exceção de uma única queixa na concordata de 1309, só há reclamações contra abusos de padroado na concordata de 1289, e muitas delas – algo que se deva realmente levar em conta quando comparada a outras demandas – não sofrendo, por isso, tentativa de controle real que levasse a novos protestos. Estes ficaram mais restritos à época de D. Afonso III. Não há, portanto, complicações e dúvidas quanto ao conteúdo das normas e sua aplicação.

Mas, vejamos sobre quais aspectos do padroado um dos bispos da época se preocupou e que trechos do direito canônico privilegiou:

*Item patronus alicuius ecclesie seu beneficiatus si interfecerit seu mutilauerit rectorem uel alium clericum ipsius ecclesie 'patronus ius patronatus et beneficiatus beneficium debet amittere prorsus, ita quod nil perueniat ad heredes, set usque ad quartam generationem posteritas talium in clericorum collegium nullatenus admittatur; si religionem intrauerit, non consequatur ibi honorem nisi cum eo fuerit dispensantum' super hoc, prout legitur extra de penis In quibusdam*¹⁰⁰².

¹⁰⁰¹ Liv. III, tít. 38.

¹⁰⁰² *Summa de Libert. Eccl.*, p. 262. “Também o patrono de qualquer igreja ou beneficiado/prebendário se for matar ou mutilar dirigente ou outro clérigo da mesma igreja ‘deve perder inteiramente o direito de padroado de patrono e o benefício de beneficiado, de tal modo que nada chegue aos herdeiros, mas até a quarta geração que não seja admitida a descendência de tais no colégio dos clérigos; se entrar em religião, que não suceda nisso a honra a não ser quando por aquilo foi dispensado’ sobre isto, como é lido *extra de penis In quibusdam*”.

*Item quicumque ratione iuris patronatus seu alterius iuris quod in ecclesiis uel monasteriis uacantibus se dicit habere bona ipsarum ecclesiarum seu monasteriorum de nouo occupare presumpserint, necnon clerici seu monachi hoc fieri procurantes, ipso facto sunt excommunicati, ut eodem tit. et libro c. Generaliter*¹⁰⁰³.

Tudo indica que as referências do bispo de Viseu não atingem D. Dinis, porque retiramos dados dos dois trechos da *Summa* que parecem dizer respeito apenas a padroeiros comuns. No primeiro tratamento que fornece D. Egas ao tema, a punição dos violadores do padroado é a descendência perder seus direitos e dentre estes aqueles que se tornarem religiosos deveriam perder toda a honra. Isso é difícil de imaginar que pudesse se aplicar à família real. Mais difícil é crermos também que o monarca se utilizasse desses meios tão poucos condizentes com seu comportamento em relação à Igreja.

Com relação à segunda abordagem, há três casos em que a lei canônica dispõe sobre a causa do padroado. No primeiro caso alertam-se os padroeiros que usurpam os bens eclesiásticos que vagarem (algo semelhante à regalia espiritual, conforme veremos adiante). No segundo advertem-se aqueles que alegam sem razão o direito de padroado sobre outras igrejas e mosteiros, ou seja, a extensão do direito (*de nouo occupare*). E, por fim, admoestam-se aqueles clérigos que aceitam isso, tornando-se seus sacerdotes, alerta feito também em outra passagem da *Summa*¹⁰⁰⁴.

As citações canônicas do bispo de Viseu, ainda que muito semelhantes com seu próprio texto, não são iguais e, como vimos em outros casos, algumas vezes são muito incompletas também. Vejamos o que ocorre agora. Na primeira menção que faz o bispo este cita as *Decretais de Gregório IX*:

In quibusdam provinciis ecclesiarum patroni et advocati seu vicedomini se in tantam insolentiam erexerunt, quod non solum, quum vacantibus debet ecclesiis de pastoribus idoneis

¹⁰⁰³ *Summa de Libert. Eccl.*, p. 273. “Também todo aquele que em razão de direito de padroado ou de um outro direito que nas igrejas ou monastérios que vagarem, se disser ter possessões das mesmas igrejas ou dos monastérios, ousarem ocupar através de novo [título de padroado, direito de regalia], e também do clérigo ou do monge por estes ocorrer que administram pelo mesmo fato são excomungados, como aquele título e livro, c. *Generaliter*”.

¹⁰⁰⁴ *Summa de Libert. Eccl.*, p. 273. Nessa passagem D. Egas diz que todo aquele que recebe um benefício eclesiástico de mão de laico é suspenso e perde o direito de participar de eleições na Igreja. E o laico que concedeu o benefício é excomungado (*Item quicumque recepit ecclesiam seu beneficium ecclesiasticum de manu laici est intelligibilis et suspensus [...] et laicus qui dederit est excommunicatus [...]*).

provideri, difficultates ingerunt et malitias, verum etiam de possessionibus aliisque bonis ecclesiasticis pro sua voluntate ordinare praesumunt, et, quod horrendum est dicere, in necem praelatorum prorumpere non formidant. [...] si patroni, vel advocati, aut feudatarii, seu vicedomini autu alii beneficiati alicuius ecclesiae rectorem vel clericum alium ipsius ecclesiae per se vel per alios occidere vel mutilare ausu nefando praesumpserint, patroni ius patronatus, advocati advocatiam, feudatarii feudum, vicedomini vicedominatum, et beneficiati beneficium prorsus amittant¹⁰⁰⁵.

É revelador o fato de que a lei trata os padroeiros como feudatários e beneficiados dos rendimentos das igrejas. São considerados como vassallos, mas se comportam como senhores. Vemos também que ao invés de apenas apresentarem um sacerdote, acabam dilapidando os bens da Igreja, aos quais deveriam proteção.

Parece à primeira vista estar relacionado a usurpações de padroeiros comuns, conforme comentamos na citação quase literal que faz D. Egas desse trecho. Porém, o monarca pode sim estar incluído entre os infratores. Isso fica evidente na segunda norma citada pelo autor da *Summa*, retirada do *Liber Sextus*. Na decretal *Generaliter* ou *Generali* aparece uma das questões da decretal anterior – a usurpação dos bens eclesiástico durante a vacância das igrejas –, agora com a inclusão preponderante da figura régia:

Generali constitutione sancimus, universos et singulos, qui, regalia, custodiam sive guardiam, advocacionis seu defensionis titulum in ecclesiis, monasteriis seu quibuslibet aliis piis locis de novo usurpare conantes, bona ecclesiarum, monasteriorum aut locorum ipsorum vacantium occupare praesumunt, quantaecunque dignitatis honore praefulgeant, clericos etiam ecclesiarum, monachos monasteriorum, et personas ceteras locorum eorundem, qui hoc fieri procurant, eo ipso excommunicationis sententiae decernimus subiacere. [...] Qui autem ab ipsarum ecclesiarum ceterorumque locorum fundatione, vel ex antiqua consuetudine iura sibi huiusmodi vendicant, ab illorum abusu sic prudenter abstineant, et suos

¹⁰⁰⁵ c. 12, X, V, 37. “Em certas províncias da Igreja os padroeiros e protetores ou *vicedomini* [“senhores substitutos”] se em tanta insolência levantam, que não somente quando vaga deve ser providenciado um pastor conveniente, apresentam dificuldades e malícias, verdadeiramente também sobre possessões e outros bens eclesiásticos ousem ordenar para sua vontade, e, que seja dito dever horrorizar [horrendo], não temem precipitarem-se na morte dos prelados. [...] se o padroeiro, ou o protetor, ou o feudatário, ou o *vicedomini* ou outro prebendário de qualquer igreja por si ou por outros que tenham ousado espancar/matar ou mutilar em atentado nefando, que percam inteiramente o padroeiro o direito de padroado, o protetor a proteção/protetorado, o feudatário o feudo, o *vicedomini* o *vicedominatum*, e o prebendário o benefício”.

*ministros in eis sollicite faciant abstinere, quod ea, quae non pertinent ad fructus sive redditus, provenientes vacationis tempore, non usurpent, nec bona cetera, quorum se asserunt habere custodiam, dilabi permittant, sed in bono statu conservent.*¹⁰⁰⁶

Para entendermos a decretal é necessário definirmos corretamente o significado do direito de regalia que nela aparece. As *regalias* estão diretamente relacionadas ao direito de padroado real. Assim define J. Gaudemet o *droit de régale*:

*Le droit du roi de jouir des revenus des évêchés de ses États pendant qu'ils sont vacants et de conférer les bénéfices qui en dépendent, qui n'ont point charge d'âmes, pendant que le nouvel évêque n'est pas en possession personnelle de l'évêché et qui'il n' a point prêté serment de fidélité ni satisfait aux autres formalités requises en France pour la clôture de la régale*¹⁰⁰⁷.

Como no texto canônico, o *droit de régale*, direito de regalia ou ainda direito real aparece como uma prática dos reis de se utilizar dos rendimentos eclesiásticos durante a vacância das igrejas. Mais adiante define o autor que, na França, essa prerrogativa compreendia quase sempre os rendimentos temporais das sés episcopais e, em outras vezes, apropriavam-se também das rendas da jurisdição espiritual, indo contra as regras canônicas. Mas isso não significava que, no primeiro tipo de usurpação, não fosse a Coroa contra o que defendia a Igreja, como dizem as leis acima e como veremos melhor adiante.

Assim como o direito de padroado, o direito de regalia aplicado às sés vacantes se justificava nas concessões materiais que tinham feito os reis às igrejas. Quando as sedes dos bispados ficavam vacantes os funcionários da Coroa

¹⁰⁰⁶ c. 13, in VI, I, 6. “Em constituição geral sancionamos universalmente e individualmente, quem tente usar um novo título de regalias ou custódias, ou guardas, proteções ou defesas nas igrejas, nos monastérios ou em qualquer outros locais pios, que ousem ocupar os bens das igrejas, dos monastérios e dos mesmos locais vacantes, tão grande quanto possível em honra de dignidade seja distinto, e também os clérigos das igrejas, os monges dos monastérios, e outras pessoas dos mesmos locais, aqueles que por estes ocorrer administrarem, por isto mesmo em sentença de excomunhão sejam sujeitos. [...] Quem, também das mesmas igrejas e de outros locais pela fundação, ou por antigos costumes reivindicam de todos os modos um direito para si, daqueles contenham assim prudentemente o abuso, e façam conter a aqueles seus próprios ministros, que aquilo, que não pertence aos frutos ou rendimentos que provém de vacações/ liberdades/isenções no tempo, não usurpem, nem os outros bens dos quais em si alegam haver a custódia, permitam correr [manter], mas em bom estado conservem.

¹⁰⁰⁷ GAUDEMET, J. *Régale (Droit de)*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*, v. 7, col. 494, 1965. Segundo o autor, é uma definição retirada das *Mémoires du clergé de France*, 1770.

substituíam os bispos no usufruto do temporal e na cobrança dos impostos seculares sobre a população. Muitas vezes aproveitava-se para se fazer uma verdadeira pilhagem sobre os bens episcopais¹⁰⁰⁸.

Gaudemet cita um apologista anônimo que escreveu um libelo a favor da aplicação do direito de regalia também sobre os benefícios vacantes (regalia espiritual sobre os rendimentos dos bens eclesiásticos) entre 1274 e 1281. Entre os argumentos desse autor anônimo a favor da regalia espiritual está, paradoxalmente, a decretal citada acima que proíbe a sua extensão. De acordo com Gaudemet, o objetivo da norma, promulgada durante o concílio de Lyon de 1274, era proibir a ampliação da regalia espiritual às novas sedes episcopais. A excomunhão seria aplicada somente nos casos em que não existisse um costume antigo que justificasse o usufruto. Condenáveis eram somente as novas usurpações. Assim, mesmo sem ser o objetivo da lei, ela acabava implicitamente reconhecendo o direito, mas somente onde uma tradição ancestral o legitimasse¹⁰⁰⁹. A lei unicamente permite o usufruto de bens quando vacantes (*quae non pertinent ad fructus sive redditus, provenientes vacationis tempore non usurpent*¹⁰¹⁰) e sem abusos. Mas, como diz na introdução da norma, a extensão de novas regalias durante a vacância das igrejas é proibida.

Essa informação, da tolerância da Igreja aos costumes antigos para o usufruto de benefícios vacantes, é muito importante para nós porque é mais um dado que indica a liberalidade do direito canônico aos costumes estabelecidos há muito tempo e que a Reforma Gregoriana tolerou sua permanência ou não pôde ir contra. Vemos aqui, portanto, a força dos costumes impedindo a aplicação das normas eclesiásticas. Algo similar aconteceu em Portugal em 1289, quando os costumes ancestrais levaram a que o Papa permitisse que o rei continuasse cobrando um imposto feudal sobre os dízimos eclesiásticos, conforme estudamos.

¹⁰⁰⁸ *Ibid.*, v. 7, col. 508.

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*, v. 7, col. 510.

¹⁰¹⁰ “Que aquilo que não pertence aos frutos ou rendimentos que provém de vacações no tempo, não usurpem”. A expressão *vacationis tempore* significa “vacações do tempo” (*tempus, temporis*) ou ainda “vacações no tempo”, e não “do temporal” (*temporalibus*), ainda que seja tentador traduzir por essa última opção. Não precisa, portanto, nessa passagem se a única tolerância com respeito às regalias seja no espiritual ou no temporal, apenas menciona uma expressão redundante: “vacações no tempo”. Porém, em outros trechos sabemos que se trata da regalia espiritual porque fala dos bens eclesiásticos. A tolerância de Roma é, portanto, apenas com relação aos costumes já estabelecidos de se usufruir dos bens da Igreja (regalia espiritual), mas somente quando vacantes. E proíbe também que esse costume (condenável mas permitido) se estenda a outras igrejas.

Há registros desse direito de regalia ainda na Itália, na Borgonha, na Inglaterra e no Sacro Império. Havia variações desse mecanismo nessas regiões. Na França e, ainda mais no Império (lembrar o conflito das Investiduras), na Borgonha e Inglaterra, ele também é fundamentado nas doações feitas pelos príncipes às igrejas, e o aproximava dos mecanismos de apropriação econômica das relações feudais, variando sua intensidade conforme o local. Isso ocorreria porque o monarca preservaria as prerrogativas sobre o temporal eclesiástico. E, ficaria comprovado, pelo juramento de fidelidade que os reis e imperadores exigiam dos bispos quando do recebimento da jurisdição temporal e, em algumas dioceses, pela tomada desse direito quando o bispado ficava sem seu prelado. De qualquer forma, o juramento de fidelidade pelos bispos ao monarca era generalizado. Na Itália, a noção de regalia seria influenciada pelas concepções de direito público romano. Nas concessões às cidades italianas as leis do imperador germânico descrevem o dispositivo não como uma relação feudal, mas como uma cobrança tributária do tipo daquela feita pelos imperadores romanos do baixo império¹⁰¹¹.

Dois questões fundamentais surgem. O direito de regalia, aquele aplicado sobre os bens eclesiásticos, não seria apenas uma das formas de manifestação do direito de padroado? E qual a relação desse dispositivo com um outro de mesmo nome existente em Portugal?

Com respeito à primeira dúvida, podemos dizer que Gaudemet, na obra mencionada, não chegou a trabalhar a idéia de padroado ou de relacioná-la com a *régale*. Em uma única vez que faz isso o faz indiretamente quando diz que o parlamento francês aprovou um decreto em 1638 em que fez prevalecer o direito de regalia sobre o direito do padroado de certos senhores que chocavam-se com as prerrogativas da regalia. Ou seja, havia uma diferenciação entre a *régale* e o padroado, embora não fique clara, visto que os dois mecanismos se utilizavam das mesmas justificativas para sua aplicação e também tinham atributos semelhantes quando se tratasse da regalia espiritual. A regalia é própria do rei e o padroado é específica dos senhores. Como vimos, os autor estuda as ocupações das rendas das sedes das dioceses vacantes sob dois aspectos: pelos ataques à jurisdição temporal e à jurisdição espiritual. Muito mais no primeiro caso, visto que aí os reis

¹⁰¹¹ *Ibid*, v. 7, col. 499-501, 505, 510, 512, 516.

obtiveram maior sucesso. Só que em nenhum momento ele diferencia as duas jurisdições ou relaciona com o padroado, algo que seria muito necessário para entendermos o mecanismo.

Por isso, tentaremos aqui definir cada esfera. Começemos pelos direitos espirituais dos bispos.

Precisamos entender o que era um benefício eclesiástico para verificarmos se o mesmo não se confundia com a jurisdição temporal da Igreja. Mollat apresenta quatro aspectos que compreenderiam os benefícios: o exercício de uma função sagrada, o acesso a essa função através da eleição, nomeação, colação, a apresentação através dos padroeiros, a investidura ou a confirmação pelas autoridades eclesiásticas; o direito de usufruir das rendas da instituição; a perpetuidade da concessão. O benefício é definido como um ofício sagrado ao qual a autoridade eclesiástica associou o direito perpétuo de receber as rendas dos bens da Igreja¹⁰¹². Auguste Dumas e Raoul Naz afirmam mais claramente que: *Le bénéfice est un ensemble de biens attachés à un office*¹⁰¹³.

Temos assim que o benefício só era concedido pelo superior da Igreja, pelo Papa aos bispos e pelos bispos aos curas¹⁰¹⁴. Ao padroeiro cabia apenas a apresentação do clérigo ao bispo que escolhia dentre dois, não era uma imposição. Ao mesmo tempo em que havia se extinguido com a afinidade feudal que existia no período pré-Reforma, mantinha ainda certas semelhanças, como uma permanência muito grande no tempo (ainda que não hereditário) e a investidura, no caso do clero paroquial francês, que se processava através da entrega de um anel, bastão ou de um livro, ainda que o bispo não tomasse homenagem do clero, apenas este prometia àquele obediência e cumprimento de seus deveres¹⁰¹⁵. Isso denota a autoridade do prelado sobre as igrejas, ainda que sob a interferência de padroeiros.

Vemos ainda que a própria definição do benefício compreende também o cargo que o clérigo passa a ocupar e seu território político e econômico. Ofício, posse e rendas são, de fato, inseparáveis, ainda que o beneficiário possa sofrer a perda apenas de um dos dois elementos, como mostrado mais abaixo. Outro

¹⁰¹² MOLLAT, G. *Bénéfices Ecclésiastiques en Occident (Des origens au Concordat de Vienne)*, v. 2, col. 407.

¹⁰¹³ DUMAS, Auguste; NAZ, Raoul. *Possession en Droit Canonique*, col. 47.

¹⁰¹⁴ *Ibid*, col. 47.

¹⁰¹⁵ *Ibid*, v. 2, col. 431.

ponto é a origem desses rendimentos. Mollat os restringem aos frutos dos bens da Igreja, mas acreditamos que as cobranças de dízimos, o recebimento das oblações e contribuições várias (das quais eram motivo muitas vezes da acusação de simonia, ou seja, de venda de coisas sagradas) fizessem parte também dos benefícios, ainda que parcialmente.

As *Siete Partidas* possuem dois títulos, *Del derecho del Patronadgo* e *De los Beneficios de Santa Eglesia*, que estão diretamente relacionados a isso. São interpretações e conceitos elaborados a partir dos preceitos canônicos, sendo que o primeiro título referido é uma interpretação da seção *De iure patronatus*, das *Decretais de Gregório IX*, além de outros títulos que dizem respeito às atribuições dos bispos e clérigos contidas no livro I com base na obra de teólogos, como Hostiense, doutor canônico do século XII.

Nessa obra, o benefício é definido como *bien fecho e estos son en Santa Eglesia de muchas maneras. Ca en las Eglesias Cathedrales, e Conuentuales, han Calongias, o Raciones [...]*¹⁰¹⁶. É entendido, assim, como um meio material para a manutenção dos clérigos. Mas, propõe também uma diferenciação entre os benefícios e o cargo propriamente dito. Essa distinção fica bem evidente quando trata do alcance sobre os preladados dos interditos que são postos nas igrejas:

*E si fuere Obispo, aquel a quien vedaron de oficio, non deue dezir las Horas publicamente [...] ca los que son vedados de oficio, non se entiende que son de Beneficio; fueras ende si en derecho fuesse scripto. [...] Mas si lo suspendiese tan solamente de Beneficio, estonce bien puede vsar de las cosas, que deue fazer por razon de su oficio; e si de la juridicion fuere vedado, no deue vsar della, mas puede vsar de su oficio, e tomar los Beneficios, que deue auer por razon del. E si fuer priuado de oficio, e de Beneficio, non deue vsar de ninguno dellos. [...] Pero seyendo vedado otro Clerigo qualquier que non touiesse juridicion, si el Perlado le vedasse tan solamente de oficio, non se entiende que lo es de Beneficio; e si lo priuasse de Beneficio, non le vieda que le diga las Horas nin faga las otras cosas que deue fazer de su oficio [...]*¹⁰¹⁷.

A lei foi baseada, acreditamos, em uma decretal do livro quinto de Gregório IX, que também trata dos interditos, do qual reproduzimos um trecho que diz: [...] *qui praefatum interdictum damnabiliter violarunt, suspendas*

¹⁰¹⁶ *Siete Part. I, XVI, I.*

¹⁰¹⁷ *Siete Part. I, IX, XVII.*

*auctoritate apostolica ab officio et beneficio*¹⁰¹⁸. Isso ocorria embora o ofício e o benefício não pudessem ser entregues separadamente aos prelados. Eles os perdiam quando incorriam em faltas canônicas.

Uma noção diferente está presente no conceito de benefício fornecido por Auguste Dumas:

*Le terme de “beneficium”, qui était d’origine féodale, resta en usage, tout en s’adaptant aux idées nouvelles. Comme autrefois l’ “honor”, le bénéfice était un tout indivisible, qui comprenait un office à exercer dans une église et un ensemble de biens attachés à cet office. Mais ce n’ était plus une tenure d’ordre féodal: le bénéfice ne dépendait que de l’église pour laquelle il avait été constitué. Le régime bénéficial, qui avait eu des origines laïques, était devenu purement ecclésiastique*¹⁰¹⁹.

Podemos dizer que os soldos ou, usando uma linguagem moderna, a remuneração, não acompanhavam a designação para um cargo. Era no próprio exercício da função que se obtinham os rendimentos. Mas ofício e benefício já haviam sido muito mais unidos. Antes da Reforma Gregoriana as igrejas eram muitas vezes propriedades dos senhores. Assim, os ofícios eram muito mais anexados aos benefícios¹⁰²⁰, o que veio a ser reformado por Gregório VII.

Só que, após a Reforma, afirma o autor que ainda o *bénéfice était un tout indivisible*. Idéia que, como vimos, também defende Mollat, mas que o direito canônico – as *Decretais de Gregório IX* e sua aplicação nas *Siete Partidas* – o tratam separadamente do cargo do clérigo. Isso ocorre porque, embora no ato da concessão ambos sejam entregues, existiam mecanismos jurídicos que os podiam separar, através da privação concomitante ou apenas de um dos dois.

A colação dos benefícios ocorria apenas nas igrejas paroquiais, em que o bispo o conferia a um clérigo, reservando-se ao padroeiro o direito de apresentação. Nas igrejas catedrais e abadias os benefícios eram eletivos. Nas catedrais, um grupo de eleitores (o cabido: cônegos, presbíteros, deãos, etc) escolhia seu novo superior que deveria ser aceito pelos monarcas (esse princípio será substituído pela escolha papal nas primeiras décadas do século XIV, o que terá conseqüências profundas nas relações com o poder laico, como veremos mais

¹⁰¹⁸ c. 18, X, V, 31. “[...] quanto todos os outros que violam culpadamente o interdito mencionado, que suspenda com autoridade apostólica do ofício e do benefício”.

¹⁰¹⁹ DUMAS, Auguste. *Investiture*, v. 6, 1957, col. 41.

¹⁰²⁰ *Ibid*, v. 6, col. 19, 41.

adiante). Existiam, então, benefícios colativos e benefícios eletivos, os primeiros eram entregues através de simples nomeação dos sacerdotes e os segundos eram conferidos pela eleição dos prelados¹⁰²¹.

Os benefícios são pertencentes à Igreja, mas os padroeiros tinham uma grande preeminência sobre eles, seja sobre os ingressos materiais propriamente ditos, seja sobre a designação dos cargos. Esta preeminência se entende em três casos apresentados nas *Siete Partidas*. O direito de apresentar o sacerdote do templo (não impor, apenas indicar ao bispo, e somente em igrejas paroquiais), uma ajuda financeira ao padroeiro caso ele caia em pobreza e ainda o usufruto de rendas da igreja, independente da condição material do senhor. Este último caso é formalizado com o bispo quando da construção do templo¹⁰²².

Voltamos, então, ao ponto de partida, à diferenciação entre a jurisdição temporal e a espiritual. Nada além dos três direitos citados acima era permitido. A extensão do usufruto das regalias espirituais pelos monarcas franceses era feita sobre os benefícios vacantes, algo que fugia ao seu direito, que era apenas sobre a jurisdição secular. E essa jurisdição secular é nos difícil de ser delimitada, muito embora ela termine onde começa a esfera propriamente religiosa, que entendemos ser os frutos oriundos dos benefícios (rendimentos eclesiásticos).

Estando a jurisdição temporal também sob o controle do bispo ela poderia estar confundida com os benefícios. Gaudemet nos diz que a *régale* temporal coloca os funcionários do rei no lugar do prelado no usufruto do temporal. E que ocupam as residências e domínios da sé, intervindo também na administração da diocese. Mas, afirma que todas as rendas que fossem eclesiásticas, como os dízimos, oblações, contribuições sobre batismos e funerais, eram excluídos da regalia temporal¹⁰²³. Logo, sabemos que esses rendimentos espirituais não eram incluídos nesse tipo de regalia.

Assim, a jurisdição temporal abrangeria outros tipos de encargos cuja coleta os bispos deveriam possuir. Deveriam ser do tipo feudal e acreditamos que era por isso que os bispos prestavam juramento de fidelidade ao soberano francês quando de sua nomeação. Esse juramento era feito tendo-se em conta, como

¹⁰²¹ *Ibid*, v. 6, col. 41.

¹⁰²² *Siete Part.*, I, XV, I e II.

¹⁰²³ GAUDEMET, J. *Régale (Droit de)*, v. 7, col. 510, 524; ALMEIDA, Fortunato de, *op. cit.*, v. I, p. 245-255; DUMAS, Auguste. *Investiture*, v. 7, col. 29.

vimos, as doações feitas pelos reis às igrejas. E constituía uma prerrogativa sobre o temporal eclesiástico¹⁰²⁴.

Em Portugal essa prerrogativa episcopal sobre a jurisdição secular ocorria apenas em duas sedes: no Porto e no arcebispado de Braga. Eram cidades coutadas, ou seja, foram recebidas pelos prelados como uma forma de liberalidade régia. Nelas nenhum funcionário do monarca poderia entrar para exercer seu ofício¹⁰²⁵, o que gerou muitos conflitos durante o processo de centralização empreendido pela Coroa durante os séculos XIII e XIV.

Não sabemos determinar se os reis exerciam o direito de regalia durante a vacância desses prelados. Porém, existem documentos que estipulam as atribuições régias nessas cidades e estes não falam nada de a Coroa possuir essa prerrogativa. Em um acordo havido entre D. Sancho II e o bispo do Porto, D. Pedro Salvador, em 1233, causado pelas intromissões que o monarca fazia na igreja do prelado, o rei prometia guardar as liberdades do bispado concedidas pelos reis anteriores, exceto somente na responsabilidade que teria o prelado em prestar ajuda militar em caso de invasão dos mouros¹⁰²⁶. A jurisdição secular que a Igreja tinha sobre o bispado do Porto vinha desde a época em que Portugal ainda era um condado, tendo sido doada por D. Teresa em 1120, a qual concedeu a D. Hugo (primeiro bispo depois que a diocese foi reconquistada dos muçulmanos) toda a cidade, com a jurisdição, rendas régias e de particulares¹⁰²⁷.

O arcebispado de Braga possuía direitos de território coutado desde a época de D. Afonso V (994-1027), rei de Leão¹⁰²⁸. Em 1112, sua bisneta, a condessa de Portugal, D. Teresa (1112-1128), e seu marido, o conde D. Henrique (1096-1112), concederam nova carta de couto à sede diocesana de Braga¹⁰²⁹. Nela

¹⁰²⁴ GAUDEMET, J. *Régale (Droit de)*, v. 7, col. 510.

¹⁰²⁵ “Couto: terra tornada imune por concessão expressa do rei (*carta de couto*), na qual se indicavam os limites geográficos da terra coutada e o âmbito da imunidade (que podia não se estender a todos os direitos reais, embora o significado normal da expressão couto correspondesse a uma isenção geral) [...] (HESPANHA, António Manuel. *Op. cit.*, p. 133)”.

¹⁰²⁶ Composição descrita por AMARAL, António Caetano do. *Op. cit.*, v. V, p. 96, nota c, e p. 54, nota a. Tentou o monarca ainda nesse acordo impor um juiz na cidade que tratasse das causas entre clérigos e leigos, no que foi barrado por Inocêncio IV.

¹⁰²⁷ ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. I, p. 189 e nota 3.

¹⁰²⁸ A carta de couto concedida por D. Henrique e D. Teresa está citada por Fortunato de Almeida. (*op. cit.*, t. II, p. 7) e Viterbo (*op. cit.*, v. I, p. 461, *Amortização*).

¹⁰²⁹ ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. I, p. 229 e nota 1. Em cerca de 1121 o mesmo arcebispo que já havia ganho o couto de D. Teresa pede a esta a confirmação e a extensão do couto de sua cidade (*ibid*, t. I, p. 605).

não há nenhuma reserva de prerrogativa de regalia como ocorria em outros países europeus durante a vacância do bispado.

Não sendo localizado nenhum direito de regalia temporal sobre essas igrejas em Portugal, partiremos ao estudo que visa descobrir a existência ou não da regalia espiritual no reino. Na verdade, quando o *Liber Sextus* e Gaudemet se referem às regalias eles estão indicando apenas um dos aspectos desse dispositivo feudal. Porque, de acordo com Mattoso e Hespanha, o direito de regalia abrangia diversos atributos da Coroa, dos quais para Portugal apenas um dizia respeito a uma prerrogativa sobre a Igreja, citado pelo segundo autor. Ambos os historiadores citam uma doação de duas vilas feita por D. Sancho II em 1242 aos templários, da qual o monarca excluía os *iura regalia* de moeda, colheita, exército e anúduva, entendidos então como direitos intransferíveis da Coroa¹⁰³⁰. Para Mattoso, em Portugal os direitos de cunhar moeda, administrar a justiça suprema, comandar o exército e, a partir de D. Dinis, a jurisdição sobre terras ermas, coisas abandonadas, minas, águas e caminhos, parecem constituírem-se a soma dos direitos régios. Hespanha acrescenta a atribuição da outorga de leis e, muito importante para nós, o exercício do padroado sobre as instituições eclesiásticas¹⁰³¹. Essa última atribuição pertencia, contudo, também a qualquer senhor que dotasse materialmente alguma igreja paroquial e conventual e, por isso, acreditamos que esteja fazendo referência ao padroado nas igrejas catedrais. A semelhança ou não com a regalia espiritual do tipo francesa será analisada por nós no decorrer do que segue abaixo.

A distinção da regalia com relação a qualquer outro direito é feita pela própria Coroa que começou a propagar a ideologia de que “certos poderes ainda que exercidos pelos senhores, pertenciam por natureza ao rei e só por delegação estavam na posse de outrem”¹⁰³². Os outros poderes não seriam vindos da dignidade régia ou do “senhorio natural (poder real)”, mas seriam consequência da dependência feudal que seus súditos mantinham com o monarca. Esses poderes eram os direitos de certos tributos feudais, como de se aposentar na casa dos

¹⁰³⁰ MATTOSO, José. *Identificação de um País*, v. II, p. 92; HESPANHA, António Manuel. *Op. cit.*, p. 146, nota 240. Sobre a *anúduva* ver nossa seção “*A communis utilitas*: uma violação relativa da *libertas ecclesiae*”. Quanto às *colheitas*, são definidas como uma obrigação dos súditos de alimentarem o rei quando de suas inúmeras viagens pelo reino, como eram comuns naquela época (HESPANHA, António Manuel. *Op. cit.*, p. 164-165).

¹⁰³¹ *Ibid*, p. 145.

¹⁰³² *Ibid*, p. 162-163. Contudo, isso obviamente não valia no caso do padroado, uma vez que é uma delegação eclesiástica e não uma concessão régia.

vassallos. Foi assim que se foi difundindo e se estabelecendo a idéia de que certas prerrogativas pertenciam unicamente ao rei, o qual não poderia partilhar com ninguém, embora tivessem sido várias vezes anteriormente¹⁰³³.

António Hespanha afirma que as *Ordenações Afonsinas* recolheram a tradição medieval sobre as regalias e a ampliou¹⁰³⁴. No entanto, apesar da longa enumeração contida nesse livro, nenhuma delas diz respeito à Igreja. A que mais se aproxima, diz pertencer ao monarca: *Todo los beës vagos, a quem nom he achado certo Senhor*¹⁰³⁵. Mas isso não parece incluir as sés vacantes porque indica a posse permanente de bens que vacarem, o que não seria possível na jurisdição eclesiástica.

O mesmo ocorre com relação aos demais reinos espanhóis. No estudo que faz Valdeavellano¹⁰³⁶ dos diversos encargos e prestações que constituíam o direito de regalia, em nenhuma parte é incluído o usufruto da jurisdição temporal ou espiritual dos bispados, do tipo como é estabelecido em outras partes da Europa.

As *Siete Partidas*, em uma lei que trata das eleições dos prelados, cria grandes possibilidades da existência da regalia em Castela e Portugal tal como foi praticada em outros países europeus. Esse ordenamento jurídico constitui um instrumento muito importante porque demonstra os costumes que vigoravam na península¹⁰³⁷, vindo-nos a demonstrar também, portanto, a prática do direito canônico. Nele vemos como as normas religiosas inseridas no direito monárquico são poluídas com tradições das quais a Reforma Gregoriana não conseguiu eliminar totalmente:

Antigua costumbre fue de España, e duro todavia, e dura oy dia, que quando fina el Obispo de algun lugar, que lo fazen saber el Dean e los Canonigos al Rey, por sus mensageros de la Iglesia, con carta del Dean e del Cabildo, como es finado su Perlado, e que le piden por merced, que le plega que ellos puedan fazer su eleccion desembargadamente, e que le encomiedan los bienes de la Iglesia: e el Rey deue gelo otorgar

¹⁰³³ *Ibid*, p. 146; MATTOSO, José. *Identificação de um País*, v. II. p. 91.

¹⁰³⁴ *Ibid*, p. 320-321, nota 633, indicando OA, II, XXIV.

¹⁰³⁵ OA, II, XXIV, §12.

¹⁰³⁶ VALDEAVELLANO, Luis G. de. *Op. cit.*, p. 509-602. Entre esses direitos estão regalias como a *Forestatge*, a *Herbazgo* (ambos na Catalunha), a *regalia de la moneda*, a *regalia de las minas*, a *regalia de las salinas*, a *regalia del mercado* (em Castela, previstas nas *Siete Partidas*), entre outras.

¹⁰³⁷ Sobre a extensão da prática dos costumes em toda a Hespanha, incluindo Portugal, quando referidas nas *Siete Partidas*, ver nossa Introdução e o item “*A communis utilitas: uma violação relativa da libertas ecclesiae*”.

e embiarlos recabdar e despues que la eleccion ouieren fecho, presentele el elegido, e el mandele entregar aquello que rescibio. E esta mayoria e honrra han los Reyes de España, por tres razones. La primera, porque ganaron las tierras de los Moros, e fizieron las Mezquitas Eglesias: e echaron de y el nome de Mahoma: e metieron y el nome de nuestro Señor JESU Christo. La segunda, porque las fundaron de nueuo, en logares donde nunca las ouo. La tercera, porque las dotaron, e demas les fizieron mucho bien: e por esso han derecho los Reyes, de les rogar los Cabildos en fecho de las elecciones, e ellos de caber su ruego¹⁰³⁸.

Como vimos no início desta seção, e na introdução deste trabalho, antes da Reforma Gregoriana os bispos eram impostos pelos reis. As eleições feitas pelos cabidos estavam já firmemente estabelecidas no século XIII. Nelas os eleitos eram submetidos à aprovação do monarca padroeiro e em seguida, eram confirmados pelo metropolitano ou Papa¹⁰³⁹.

Antes de partirmos para o que realmente nos interessa nesse texto, que é a detecção de uma pretensa regalia sobre os bens das igrejas catedrais da Hespanha, é tentador elaborarmos uma comparação entre as duas formas de eleição dos bispos apresentada nas *Siete Partidas* e a que é demonstrada no artigo XXVIII das queixas de 1289. Mesmo porque se forem diferentes, compromete a noção da generalização do costume na península da pretensa regalia. Fortunato de Almeida¹⁰⁴⁰ afirma que há profundas diferenças entre as duas formas de eleições, embora não mencione quais sejam. De fato, é o que nos parece à primeira vista, uma vez que na queixa de 1289 reclamam os prelados que o monarca faz ameaças aos eleitores para que escolhessem alguém que fosse da casa delRei. Como vimos, o soberano nega tal prática e se compromete a que, quando pedir que seja eleito algum prelado, fazer de forma que não pareça uma ameaça¹⁰⁴¹. Por outro lado, nas *Siete Partidas* aparece a descrição de que é costume na Hespanha de que se peça autorização ao rei para que se proceda à eleição e, depois de realizada, deveria se apresentar o escolhido ao monarca para que fosse feita reverência a ele. Essa descrição se parece com o juramento de fidelidade que vimos que era praticado na França. De qualquer forma, se não era isso, constituía ao menos uma sujeição ao

¹⁰³⁸ *Siete Part.*, I, V, XVIII.

¹⁰³⁹ ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.* t. I, p. 200-203.

¹⁰⁴⁰ *Ibid.*, t. I, p. 201-202, nota 4.

¹⁰⁴¹ OA, II, I, art. XXXVIII.

padroeiro real. Quanto às diferenças alegadas por Almeida, elas podem ser descritas como uma ausência daquilo que foi registrado na queixa de 1289 e o que é mencionado na norma castelhana. Enquanto que no texto da concordata portuguesa não se fala nada sobre a permissão que se deveria pedir para se fazer a eleição e a posterior apresentação ao monarca, esses procedimentos são relatados nas *Siete Partidas*. Esta, por sua vez, não descreve nenhuma insinuação do monarca para que escolhesse o candidato de seu agrado, assim, como é descrito na concordata. É mencionada apenas a apresentação do novo prelado, mas sem afirmar que caberia ao rei aprová-lo ou rejeitá-lo. Concluímos que a ausência do registro - ao menos nas concordatas onde é mais justificado e mais nos interessa - dos procedimentos de eleição na queixa de 1289 não invalida a existência do fato em Portugal¹⁰⁴².

Partamos agora para a análise de uma possível existência de regalia na Espanha durante essa época. Há mais do que uma presunção sobre a indicação do futuro prelado nessa lei. Cuidemos os trechos: *le encomiedan los bienes de la Iglesia / presente el elegido, e el mandele entregar aquello que rescibio*. Essas passagens podem indicar que os monarcas espanhóis tinham o direito de gerir os bens da Igreja durante o período de vacância das sés episcopais, sendo devolvidos após a nomeação de novo bispo, algo similar ao que ocorria em outros países europeus. E a justificativa é a mesma, foram os soberanos da península que construíram as igrejas em locais onde nunca existiam, acrescentando-se o fato de que na maior parte dos casos elas foram tomadas militarmente, com muito esforço, dos muçulmanos.

Também, da mesma forma do que ocorria em outros reinos, essa prática havia se transformado em costume, ou seja, tinha força de lei. E era um costume aceito pela Igreja, dado o respeito que essa tinha pela antiguidade da prática das normas, desde que não fossem contra as regras da Igreja, ou ao menos não fossem muito escandalosas, como já analisamos em item pertinente. Mas entenda-se por costume aprovado a proteção que os monarcas deveriam prestar às sés vacantes.

Podemos provar a regalia sobre a vacância dos bispados apenas por esses dois trechos da lei? Não, apesar de nos gerar grande suspeita. É preferível

¹⁰⁴² Com relação ao costume presente na reclamação de 1289 existir também em Castela, Gama Barros nos diz que “muito provavelmente seguia-se já uma prática semelhante, com resistência também do clero (*Op. cit.*, t. I, p. 228-229, nota 6)”.

entendermos, na falta de provas mais evidentes, que era costume que a Coroa apenas dispensasse uma proteção às igrejas, como cabia por direito canônico. Além do mais, esse é o significado no texto do verbo *encomiendar*. Valdeavellano, como mostrado anteriormente, não cita nenhuma regalia sobre as igrejas e nem mesmo D. Afonso X, ao menos claramente. Se houvesse mesmo esse dispositivo ele seria descrito abundantemente para ser garantido e preservado diante de possíveis contestações da Igreja.

Quanto às regalias temporais, não deveriam existir na península. Deveria ser assim porque a menor intensidade dos laços feudo-vassálicos (ou a sua inexistência) na península desfavorecia a posse de uma jurisdição temporal, não levando a que os bispos detivessem poderes temporais concedidos pelo rei através de um juramento de fidelidade. Esse juramento, necessário para que se concedesse a regalia temporal, não é citada na lei das partidas, ainda que nessa norma e nas seguintes seja tratado de registrar todos os direitos que os reis têm durante a escolha dos novos bispos e de como é feita a consagração dos mesmos. E, não havendo essa ligação feudal, não ocorria também aquilo que acontecia na França: da regalia temporal passava-se também para um usufruto dos bens eclesiásticos. O que temos, portanto, nos reinos da Reconquista, é uma proteção dos bens das sedes das dioceses pela Coroa até a instituição de novo prelado.

Ainda, nos informa Fortunato de Almeida¹⁰⁴³ que a eleição dos bispos pelos cabidos já não era mais praticada no início do século XIV. Era o próprio Pontífice quem nomeava os prelados, o que acabava com a interferência do rei. Entre as causas que levaram a Santa Sé a adotar tal medida estavam as pressões que os monarcas exerciam durante as eleições. Como prova disso o autor nos fornece diversos exemplos de nomeações pontifícias para várias dioceses de Portugal.

Temos como consequência dessa transformação que os reis não interfeririam mais na nomeação dos prelados. E deve ser por isso que não reaparecem queixas sobre os abusos de padroado nas demais concordatas - apenas uma em 1309, mas não relacionado a esse aspecto - , muito embora isso não eliminasse a possibilidade de abusos de padroeiros sobre igrejas paroquiais, das

¹⁰⁴³ ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. I, p. 23-27.

quais também não se registraram novas reclamações (de que o rei não as protegia).

E, então, é com relação a essas igrejas paroquiais que D. Egas cita as decretais sobre os padroeiros que abusam de seus direitos sobre as igrejas vacantes. Isso porque a *Summa de Libertate Ecclesiastica* é de 1311 e, durante esse período já estava sendo firmada a transição para a prerrogativa de os papas escolherem os bispos sem auxílio dos cabidos, sendo muitas vezes prelados estrangeiros. Do mesmo modo, na citação do texto da lei que D. Egas faz da decretal que condena as extensões de padroados e regalias, o autor não reproduziu a condenação das segundas, as quais diziam respeito unicamente às monarquias.

Apesar disso, encontramos o registro de uma acusação que revela a existência das regalias espirituais em Portugal em período anterior a D. Dinis. Ela se encontra na mesma bula em que Gregório IX condenava a legislação feita por D. Sancho II com relação à proibição de clérigos e igrejas adquirirem terras por compra ou por legados, já citada por nós quando estudamos a Causa dos Testamentos e as Leis de Desamortizações. Diz Gregório IX, por volta de 1238:

Insuper quoties ipse per Ecclesias aut monasteria facit transitum, ab illis quae nulla obtinent ab ipso Regalia, per curatores, vel procuratorum praetextu pecuniam exigat et extorquet [...].

*[...] bona/banna occupans Ecclesiarum vacantium Bracharen diocesis, quae quandiu rectores non haberent, per se ac suos vicarios hactenus viris Ecclesiasticis [...] ac in quibusdam earum ius patronatus sibi contra iustitiam vindicare intendens [...]*¹⁰⁴⁴.

Gregório IX acusa o rei de ocupar as igrejas da catedral de Braga quando vacante e que não possuem reitores por muito tempo, abusando do direito de padroado e cobrando regalias. Por isso ter ocorrido em uma sé que possuía uma jurisdição temporal delegada pelo monarca poderíamos pensar que seria uma regalia temporal o que usurpava a Coroa. No entanto, o texto da bula deixa claro

¹⁰⁴⁴ BRANDÃO, Antonio. *Op. cit.*, pte. IV, liv. 14, p. 274-275 e 142. “Além de que frequentemente o mesmo pelas igrejas ou mosteiros faz passagem por aqueles que não possuem [guardam direitos] dessa regalia por curadores ou procuradores com o pretexto de exigir e extorquir dinheiro. [...] os bens que ocupa das igrejas vacantes da diocese de Braga pelo tempo que não tenham reitores e seus vigários/vicários até então dos homens eclesiásticos [...] e em algumas igrejas o direito de padroado a si contra a justiça intende exigir”. Herculano nos alerta que a cópia de Brandão está errada em várias partes, como aconteceria com a palavra *banna* (posturas, estatutos) que na bula se lê sempre *bona* (propriedades) (*op. cit.* t. II, p. 351, nota 2). Mas, isso não muda o entendimento do documento conforme explicado no texto.

se tratar de uma apropriação dos rendimentos espirituais das igrejas e não de qualquer outro tributo temporal, ou seja, trata-se de uma regalia espiritual ou um abuso dos direitos de padroado. Isso porque a acusação é de o monarca usurpar os bens das igrejas que fazem parte da diocese de Braga e não da cidade de Braga, local designado como território coutado à sé episcopal. Além do mais, a queixa é dirigida também contra os funcionários régios que se utilizam indevidamente de benefícios sobre os bens das igrejas e mosteiros vacantes e não sobre propriedades temporais. Trata-se, portanto, de uma prática de regalia espiritual.

Essa situação parece permanecer ou se repetir no reinado seguinte quando verificamos uma queixa de 1289, apresentada primeiramente em 1272, também dirigida a D. Afonso III (uma vez que as queixas de 1289 também são feitas, pós-mortem, contra esse monarca). Após tomar o poder de seu irmão, D. Afonso III continuava a desagradar a Igreja. Nos documentos elaborados nessas duas décadas diferentes se acusa o monarca de tomar para si os bens das igrejas de Braga e de pôr alcaide no couto, embora não diga se isso ocorre durante a vacância delas ou não. Em 1272, diz a versão da tradução de Herculano:

Ultimamente [...] o rei havia-se apoderado dos bens e rendas das igrejas de Braga, Coimbra, Vizeu e Lamego, chegando a ponto de pôr alcaide-mór em Braga, cidade cujo senhorio pleno pertencia à sé archiepiscopal¹⁰⁴⁵.

E, em 1289, pela boca do Papa:

*[...] ouvimos que en deitando olhos de cobyça aos beês das Igrejas, filhaste os beês, e as rendas das Igrejas de Bragaa, e de Coimbra, e de Viseu, e de Lamego, e teëllas filhadas, poendo Alquaide per ta propria autoridade em Bragaa, do qual a propriedade, e senhorio perteence, assy como dizem, compridamente aa davandita igreja de Bragaa*¹⁰⁴⁶.

Como vemos, eram os bens das igrejas que compunham essas dioceses que eram tomados, muito possivelmente quando estavam vacantes, como ocorria durante o reinado de D. Sancho II. E, no caso de Braga, se acusava também de desprezar a imunidade judicial que possuía essa cidade, ao se instituir um alcaide do rei. Temos que lembrar que Braga era tanto uma cidade coutada quanto uma jurisdição eclesiástica, abrangendo nesse segundo aspecto diversas cidades e territórios.

¹⁰⁴⁵ HERCULANO, Alexandre. *Op. cit.*, t. III, p. 123 e 127.

¹⁰⁴⁶ OA, II, I, art. XXX.

Vemos também que, mesmo tendo D. Sancho II enviado uma carta de compromisso ao arcebispo de Braga no mesmo ano da publicação da bula, prometendo reparar todos os danos¹⁰⁴⁷, em 1272 os preladados voltam a se queixar a D. Afonso III, irmão de D. Sancho II, permanecendo em tal estado sua situação até 1289. Nessa data D. Dinis atribui toda a culpa a seu pai e promete reparar os danos que ele próprio ainda não reparou. D. Dinis reconhecia que o senhorio de Braga pertencia *compridamente* (completamente) à sé de Braga¹⁰⁴⁸.

A presença da prática da regalia espiritual, como dissemos, aparece na usurpação de bens eclesiásticos, demonstrada na bula, como obviamente pela presença da acusação feita por Gregório IX de tal crime a D. Sancho II, sob a denominação latina de *regalia*. Também, é inegável a semelhança entre regalias e abusos de padroeiros, que aparecem confundidos na bula de Gregório IX. Ainda que as regalias são próprias da monarquia, e também parecem ser mais extraordinárias, elas são fundamentadas nos mesmos direitos dos padroeiros comuns. As regalias ocorriam em Portugal - ao menos da época de D. Sancho II - pelo mesmo processo que foi descrito no caso da França, Alemanha, Itália e Inglaterra: pela usurpação das rendas das igrejas que ficavam sob o controle das sés vacantes.

Não sabemos com certeza se esse aproveitamento econômico ilegal das igrejas enquanto vacantes permaneceu na época de D. Afonso III, porque as usurpações não são referidas para essa situação específica de vacância das igrejas. E, é importante frisar que para o caso que nos ocupa, a época de D. Dinis, a queixa vinha dirigida contra seu pai e não volta a se repetir em 1292 e 1309. Logo, essa grave acusação que serviu para derrubar D. Sancho II e excomungar D. Afonso III, por não voltar a ser impetrada na época de D. Dinis, é dada por nós como inexistente para o período de nosso estudo. A gravidade de tal prática jamais ficaria de fora de qualquer conjunto de queixas, ou não deixariam o bispo de Lisboa mover sozinho suas demandas em 1309, sem o auxílio do arcebispo de Braga, e sem a presença dessa reclamação específica.

Enfim, não sendo reconhecido em Portugal nenhum tipo de regalia temporal do modo que existia em outros reinos europeus, tendo também D. Egas invocado a decretal quando ele tratava do padroado e não das regalias – para a

¹⁰⁴⁷ BRANDÃO, Antonio. *Op. cit.*, pte IV, liv. 14, p. 143.

¹⁰⁴⁸ OA, II, I, art. XXX.

qual, aliás, não dispensou nenhum espaço em sua obra, apenas a existência acidental em lei que ele cita sobre os abusos de padroado –, e não havendo nenhum pleito quanto a elas nas concordatas dirigidas a D. Dinis, não podemos acusar esse soberano de exercê-la. Da mesma forma e, acima de tudo, não podemos acusar o rei de infringir a autoridade eclesiástica com relação ao direito de padroado, ao menos como fazia com respeito às demais liberdades religiosas. O único tipo de queixa que retornou depois de 1289 pode ser desculpado, porque não infringia a competência de julgar sobre o padroado, aspecto esse obedecido por ele em pelo menos três ocasiões a diferentes bispos do reino, como vimos. Tratava-se apenas do descontentamento do bispo de Lisboa com a intensidade do uso das hospedagens que o monarca teve necessidade de fazer em suas viagens.

Com relação à chamada regalia espiritual estudada por Gaudemet, podemos entender por ela os roubos e rapinas dos bens e rendimentos eclesiásticos efetuados pelos reis (sendo específicos da monarquia) durante o período de espera pela escolha de um novo prelado em igrejas catedrais. É por tratarem do mesmo delito, mas realizados por atores diferentes – regalia espiritual e abusos de padroeiros durante a vacância das igrejas – que D. Egas cita a decretal promulgada no concílio de 1274 que trata das regalias e proteções indevidas postas sobre as igrejas quando o autor da *Summa* menciona apenas os padroados. As regalias não são sequer citadas pelo bispo de Viseu, ele apenas indica leis que tratam delas quando ele estuda o padroado.

Logo, temos resolvidas as duas questões postas anteriormente. Não existiram regalias aplicadas sobre a jurisdição temporal das igrejas em Portugal. E as regalias espirituais equivalem sim aos abusos dos padroeiros durante o período em que se espera a escolha de um novo clérigo. Porém, por esse nome, são conhecidas as ações efetuadas apenas pelos reis. Contra os abusos de padroeiros sobre os rendimentos espirituais, como vimos, D. Dinis outorgou diversas leis e reforçou outras de seu pai.

O único elemento que encontramos que revelaria a existência do *droit de régale* para o período de D. Dinis até inícios do século XIV é o fato de os reinos da Reconquista - não sabemos com total certeza se isso ocorria também em Portugal, mas era um costume generalizado - colocarem sob sua proteção os bens das sés vacantes e os entregar ao novo prelado quando de sua eleição (e, após os primeiros anos do século XIV, os reintegravam quando da nomeação pelo

Pontífice), sem, contudo, estar provado o usufruto dos bens eclesiásticos e sem um prévio juramento de fidelidade dos novos ocupantes. Com relação à essa semelhança com as regalias dos outros reinos europeus a fonte que utilizamos apenas é omissa o que não admite, portanto, a sua não existência, apenas inclinamo-nos a acreditar assim.

A existência das regalias espirituais está provada em Portugal no tempo do tio de D. Dinis, D. Sancho II. Na época de D. Afonso III ela ocorria sem estar relacionada à vacância do bispado. Contudo, a ação firme de Gregório IX e a promessa de respeito por D. Dinis ao artigo de 1289 que proibia essa infração fizeram com que não se registrasse mais nenhuma queixa.

3.4.6 Outras Intromissões na Jurisdição Eclesiástica

3.4.6.1 A Jurisdição sobre os Juramentos

Em 1314 D. Dinis fez uma lei sobre os contratos que, como afirma o compilador das *Ordenações Afonsinas*, tinha o objetivo de que não se continuasse a *desfraudar* sua jurisdição. Como veremos, essa só poderia ser a da Igreja. Vejamos a redação mais antiga, no *Livro de Leis e Posturas*:

Dom Denis pela graça de deus Rey de Portugal e do algarue. A quantos esta carta uirem faço ssaber que como eu esguardando o mal e os danos que sse poderiam sseguir adeante aos meus Reynos per Razom dos contractos e dos prometjmentos que os homeens prometjam hñus aos outros tambem das deujdas que aujam de pagar come doutras cousas que sse obriga/uam a conprir aa bõa fe. e sse as nom conprirem cayam na pena da mnha ley que deujam a auer os que britam aa bõa fe E aqueles que sse desto podiam escusar ficauam por enfamados em guisa que nom podiam depois sser consseheiros de nenhñu Rey nem de nenhñu comum. nem popiam seer Jujzes nem aportelados nem podiam auer nenhña honra nem nenhñu offiçio de Justiça. E eu pera esquiuar este dano e este enfamamento e uergonça que sse desto sseguja a eles e aaqueles que depois ueerem e podera sseguir. Mais porem com Conselho de mnha corte mando que daqui en deante nemhñu na mnha terra nom faça contrauto nem obrigaçom nem postura nem aueença nem

*prometjmento nem nenhũa outra obrigaçom en que ponha prometjmento de bõa fe, nem doutro Juramento [...]*¹⁰⁴⁹.

Em seguida o monarca determina as penas que deveriam ser aplicadas aos infratores, tanto aos contratantes como aos tabeliães que registrassem os contratos com juramento enunciado. Os contratos deveriam ser considerados nulos e, se houvesse algum valor envolvido, as partes deveriam perdê-lo e o tabelião deveria pagar a quantia firmada. O terço do valor iria para o acusador e as duas outras partes para ElRey. Podemos deduzir do conteúdo desse decreto que seu objetivo era evitar não somente o prejuízo das pessoas que serviam lealmente o rei, mas também impedir que a Igreja se intrometesse em questões que o monarca queria resolver sozinho. Em causas em que, reconhecendo a inexpugnabilidade do poder e da competência eclesiástica, vê como única alternativa a anulação da existência do motivo gerador dessa interferência, o firmamento dos juramentos. D. Dinis, obviamente, não declararia esse propósito, mas seus sucessores o entenderam bem ao interpolarem a informação que o decreto visava que não fosse mais prejudicada a sua jurisdição.

Nossa dedução parte de uma informação prestada por Georges Phillips¹⁰⁵⁰ que fala de uma lei semelhante na França, outorgada em consequência da decretal *Novit*¹⁰⁵¹ (1204) de Inocêncio III. A lei francesa tinha o objetivo de subtrair da jurisdição papal os contratos firmados com juramentos. Conforme vimos no primeiro capítulo¹⁰⁵², a decretal *Novit* foi motivada por uma acusação de perjúrio diante de Inocêncio III, feita por João Plantageneta, rei da Inglaterra, a Felipe Augusto, rei da França. Esse monarca teria desrespeitado um juramento de paz estabelecido para firmar uma trégua na guerra travada entre os dois reinos. Anteriormente, porém, Gama Barros¹⁰⁵³ já havia proposto que essa lei de D. Dinis tivesse esse objetivo de fugir da jurisdição papal. É interessante que ele também cita em nota a lei francesa, a qual indica ser de 1205, mas sem relacionar à decretal *Novit* e indicar como sendo consequência desta. Diz o título-resumo posto por Raimundo de Peñafort na decretal:

¹⁰⁴⁹ LLP, p. 183-184; OA, IV, 6.

¹⁰⁵⁰ PHILLIPS, Georges. *Op. cit.*, t. III, p. 129.

¹⁰⁵¹ c. 13, X, II, 1.

¹⁰⁵² Seção: “Os Fundamentos Canônicos do Poder Pontifical”.

¹⁰⁵³ BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. III, p. 120-121 e nota 1.

*Iudex ecclesiasticus potest per viam denunciationis evangelicae seu iudicialis procedere contra quemlibet peccatorem, etiam laicum, maxime ratione periurii vel pacis fractae*¹⁰⁵⁴.

E, no interior da carta-lei:

*Non enim intendimus iudicare de feudo, cuius ad ipsum spectat iudicium, nisi forte iuri communi per speciale privilegium vel contrariam consuetudinem aliquid sit detractum, sed decernere de peccato, cuius ad nos pertinet sine dubitatione censura, quam in quemlibet exercere possumus et debemus*¹⁰⁵⁵.

Norma que foi reproduzida pelas *Siete Partidas*, ainda que sem indicá-la, em uma lei intitulada *De los juyzios que pertenescen a Santa Eglefia por razon de pecado*:

*Todo ome que fuesse acusado de heregia, e aquel contra quien mouiessen pleyto por razon de usuras, o simonia, o de perjuro, o de adulterio [...] o por razon de sacrilegio, que se faze en muchas maneras [...] todos estos pleytos sobredichos, que nascen destes pecados, que los omes fazen, se deuen judgar e librar por juyzo de Santa Eglefia*¹⁰⁵⁶.

O perjuro, portanto, por constituir um caso de pecado, deve ser analisado pelo bispo. Assim, é que se diz que por *ratione peccati*, em hipótese alguma, um pleito pode ser tomado da jurisdição eclesiástica¹⁰⁵⁷.

Em não apenas essa questão de perjúrio entre monarcas se envolveu o Papa Inocêncio III. Sobre isso nos informa outra decretal, indicada pelo bispo de Viseu. Ao dedicar uma passagem de sua obra à jurisdição dos juramentos, o autor defende que os mesmos são de competência da Igreja, de acordo com a decretal *Venerabilem* do referido Pontífice:

Item sunt crimina ecclesiastica de quibus iudex ecclesiasticus potest punire tam clericos quam laicos, ut sunt crimina periuri,

¹⁰⁵⁴ c. 13, X, II, 1. “O juiz eclesiástico pode, por via de denúncia evangélica ou judicial proceder contra qualquer pecador, ainda que laico, principalmente em razão de perjúrio ou quebra de paz [trégua]”.

¹⁰⁵⁵ c. 13, X, II, 1. “Ora, não pretendemos julgar sobre feudo, cujo juízo para o mesmo compete - a não ser que seja subtraído por algum costume contrário para o direito comum por privilégio especial - mas determinar sobre pecado, o qual para nós concerne sem dúvida dever ser julgado, que em qualquer um podemos e devemos exercer”.

¹⁰⁵⁶ *Siete Part.* I, VI, LVIII.

¹⁰⁵⁷ TORQUEBIAU, P. *Compétence*, col. 1205.

*ut “extra de elect. Venerabilem”, adulterii cum igitur ad thori separationem, “extra de procur”. c.” Tue*¹⁰⁵⁸.

D. Egas também inclui o perjúrio como uma questão de pecado que pertence unicamente aos tribunais eclesiásticos resolver, conforme informa a decretal *Novit*. Mas, para ele a norma que melhor pode sintetizar essa competência é a *Venerabilem*. Como vimos no capítulo I, esse documento foi publicado antes da *Novit*, em 1202, quando da disputa pelo trono imperial no interior da Alemanha entre Felipe da Suábia e Otão. O Papa não queria ungir o primeiro por causa de seus crimes contra a Igreja, entre eles o perjúrio. Por isso preferia Otão, quem mais poderia defender a paz, visto que não era isso que seu adversário buscava. Essa carta trata de reafirmar, através de justificativas históricas e legais, a prerrogativa do poder papal em aprovar ou não os reis da Alemanha, que eram eleitos como imperadores pelos príncipes eleitores. Aqueles que eram *sacrilegus, excommunicatus, tyrannus, fatuus et haereticus, paganus, periurus, vel ecclesiae persecutor*¹⁰⁵⁹, não seriam confirmados pelo Apostólico. E, como excomungado, perseguidor da Igreja e perjuro se enquadrava o duque da Suábia:

*Sunt enim notoria impedimenta ducis Suaviae, scilicet excommunicatio publica, periurium manifestum, et persecutio divulgata, quam progenitores eius et ipse praesumpserunt in apostolicam sedem et alias ecclesias exercere. [...] Idem etiam contra proprium iuramentum, super quo nec consilium a sede apostolica requisivit, ambitionis vitio regnum sibi usurpare praesumpsit, [...] quum super illo iuramento prius Romana ecclesia consuli debuisset, sicut et eam quidam consulere prudenter, apud quam ex institutione divina plenitudo residet potestatis. Nec valet ad plenam excusationem ipsius, si iuramentum illud dicatur illicitum, quum nihilominus super eo nos prius consulere debuisset, quam contra ipsum propria temeritate venire, praesertim illo exemplo, quod quum Gabaonitae a filiis Israel per fraudem surriperint iuramentum, ipsi tamen cognita fraude contra illud venire temere noluerunt. Utrum vero dictum iuramentum sit licitum vel illicitum, et ideo servandum an non servandum exstiterit, nemo sanae mentis ignorat ad nostrum iudicium pertinere*¹⁰⁶⁰.

¹⁰⁵⁸ *Summa de Libert. Eccl.*, p. 280. “Também são crimes eclesiásticos aos quais o juiz eclesiástico pode punir tanto clérigos quanto laicos, quando são crimes de perjúrio, como *extra de elect. Venerabilem*, do adultério quando é tratado da separação de matrimônio, *extra de procur. c. Tue*”.

¹⁰⁵⁹ c. 34, X, I, 6. “sacrílego, excomungado, tirano, idiota e herético, pagão, perjuro ou perseguidor da Igreja”.

¹⁰⁶⁰ c. 34, X, I, 6. “Ora, são notórios os impedimentos do duque da Suábia, certamente a excomunhão pública, o perjúrio manifesto, e a perseguição conhecida, que seus antepassados,

A interferência da Santa Sé no Sacro-Império é maior do que entre os reinos da França e Inglaterra. Isso porque a primeira instituição é o império cristão por excelência, o modelo de um mundo que tenta reproduzir o Antigo Testamento e a continuação do império de César que foi cristianizado. É a permanência daquilo que é legalmente instituído, visto que reconhecido por Jesus como autoridade máxima e porque é o paradigma de soberania no mundo, o local que São Pedro escolheu para construir a sua Igreja. Por isso era necessário que - uma vez o império sendo cristão e proclamada essa identidade - que a Igreja pudesse lhe controlar. Se não o controlasse estaria indo contra o modelo de reino proclamado no Antigo Testamento em que aqueles reis que eram servos de Deus deveriam obedecer aos avisos dos profetas. Se os imperadores não queriam seguir as determinações espirituais não poderiam ser cristãos, uma vez que seus atos constituíam um modelo para o povo de Deus. Logo, a existência de um império cristianizado representava também uma dificuldade para a Igreja e não somente uma liberdade de organizar seus fieis.

Por outro lado, o direito feudal era um obstáculo para a ação da autoridade pontifical nos reinos bárbaros. Seus costumes e o particularismo que os dividia se somavam à falta de preponderância do direito romano. Foi esse conjunto de leis que proclamou em grande parte os privilégios da Igreja e, o direito feudal não dava tanta margem à participação eclesiástica.

De qualquer forma, a lei proclamada na *Venerabilem* é universal e tenta seguir um modelo judaico em que o poder religioso era preponderante. Para entendermos corretamente as palavras de Inocêncio III é preciso conhecermos bem a história da obtenção fraudulenta do juramento de paz dos gabaonitas tirado dos hebreus e o acatamento da promessa feita mesmo assim por esses últimos. Diz o cronista judeu do livro de Josué que após a fuga do Egito veio o povo eleito para

e ele próprio ousaram exercer contra a Sé Apostólica e outras igrejas. [...]. O mesmo ainda contra o próprio juramento sobre o que nem o conselho da Sé Apostólica requisitou, em vício de ambição ousou usurpar o reino para si, [...] visto que sobre esse juramento deveria primeiramente ter consultado a Igreja romana, assim como alguns prudentemente consultaram, na qual por divina instituição o pleno poder reside. Nem tem valor para a “excusa” completa do mesmo se aquele juramento é declarado ilícito, visto que contudo sobre isso deveria primeiramente consultar a nós, indo contra ele temerariamente [ou: “firmando-o através da própria irreflexão”], particularmente [como] aquele exemplo, que como os Gabaonitas tivessem furtado um juramento por fraude dos filhos de Israel, ainda que com fraude conhecida, estes não quiseram temerariamente ir contra ele [ou: “ainda que estes não quiseram firmá-lo irrefletidamente através de fraude conhecida”]. Verdadeiramente, qual dos juramentos seria declarado lícito ou ilícito, e por essa razão resultaria dever ser guardado, ninguém de mente sã ignora que pertence a nosso juízo”.

a terra que outrora tinha vivido Abrãao. Ali conquistaram as terras dos cananeus, amorreus e outros povos, dando origem às doze tribos de Israel. O líder israelita que mais conquistas realizou foi Josué. Para evitar a sua destruição, os gabaonitas, sabendo porventura do valor dado pelos hebreus ao juramento, usaram de uma artimanha para obter uma promessa de paz:

À notícia de tais acontecimentos, todos os reis de além do Jordão, da montanha e da planície, do litoral do mar Grande defronte do Líbano, os hiteus, os amorreus, os cananeus, os ferezeus, os heveus e os jebuseus coligaram-se para combater Josué e Israel. Mas os habitantes de Gabaon, sabendo o que Josué tinha feito a Jericó e a Hai, usaram de astúcia. Puseram-se a caminho, munidos de provisões, seus jumentos carregados de sacos velhos, e odres de vinho rotos e recosidos. Levavam nos pés calçado muito velho e remendado, vestiam-se de roupas muito usadas, e o pão de suas provisões estava seco e estragado. Foram assim ter com Josué no acampamento de Gálgala, e disseram-lhe, bem como a todo o Israel: Viemos de uma terra longínqua; fazei aliança conosco. Os israelitas responderam: Talvez habiteis perto de nós; como, pois, poderíamos fazer aliança convosco? Mas eles disseram a Josué: Somos teus servos. Josué disse-lhes: Quem sois vós? De onde vindes? Eles responderam-lhe: Teus servos vêm de uma terra muito distante por causa do nome do Senhor, teu Deus; pois ouvimos falar dele e de tudo o que fez no Egito, e de como tratou os dois reis dos amorreus além do Jordão, Seon, rei de Hesebon e Og, rei de Basã, que moravam em Astarot. Por isso, nossos anciãos e todos os habitantes de nossa terra nos disseram: tomai convosco provisões para o caminho, ide ao seu encontro e dizei-lhes: somos vossos servos; fazei aliança conosco. Vede o nosso pão. Nós o tínhamos tomado quente quando partimos de nossas casas para vir ter convosco: ei-lo como está agora seco e mofado. Estes odres de vinho que tínhamos enchido novos, agora estão rotos e descosidos; nossas vestes e nossos calçados estão gastos por causa da longa viagem que fizemos. Os israelitas, sem ter consultado o Senhor, aceitaram as suas provisões. Josué concedeu-lhes a paz e fez com eles uma aliança que lhes assegurava a vida, e os principais da assembléia confirmaram-na com juramento. Três dias depois desse tratado, souberam que aquela gente era vizinha e habitava no meio deles. Então os israelitas puseram-se a caminho e ao terceiro dia chegaram às suas cidades, cujos nomes são estes: Gabaon, Cafira, Berot e Cariatirim. Eles não os feriram por causa do juramento que lhes tinham feito os principais da assembléia em nome do Senhor, Deus de Israel. E toda a assembléia começou a murmurar contra eles. Eles responderam: Fizemos-lhes um juramento em nome do Senhor, Deus de Israel, e não podemos tocar neles. Eis, porém, como havemos de tratá-los: deixá-los-emos vivos, para que não se excite contra nós a ira do Senhor, se faltarmos ao juramento. Ficarão vivos,

declararam os chefes, mas serão empregados em cortar lenha e carregar água para toda a assembléia. [...] ¹⁰⁶¹.

O juramento, mesmo obtido de forma enganosa, teve que ser cumprido pelos israelitas porque era sagrado e, de sua quebra poderiam advir grandes males à terra. O cronista, entendendo como o juramento deveria ter sido corretamente feito, escreveu criticamente que: “Os israelitas, sem ter consultado o Senhor, aceitaram as suas provisões”. É a mesma crítica feita por Inocêncio III na *Venerabilem: quum super illo iuramento prius Romana ecclesia consuli debuisset, sicut et eam quidam consuluere prudenter, apud quam ex institutione divina plenitudo residet potestatis*. No trecho se defende que primeiramente, antes de se fazer um juramento, se deve consultar a Igreja. Uma vez o tendo firmado se deveria respeitá-lo, assim como fizeram os filhos de Israel.

Da mesma forma, se um dos pactuantes o considerar ilícito, antes de quebrar o juramento deveria obter o conselho eclesiástico. E outra passagem bíblica sobre os gabaonitas pode ser usada para se entender a sacralidade dos juramentos e o perigo que seria o seu descumprimento. Muitos anos depois do governo do juiz Josué, é ungido o primeiro rei de Israel, Saul. No decorrer de seu reinado nada é declarado sobre os gabaonitas, contudo, no governo do seu sucessor, Davi, ocorreu uma fome que durou três anos. E essa, de acordo com o cronista, teria sido causada pela quebra do juramento com os gabaonitas pelo rei Saul:

Houve no tempo de Davi uma fome que durou três anos seguidos. Davi consultou o Senhor e este respondeu-lhe: Há sangue sobre Saul e sobre sua família, porque matou os gabaonitas. O rei chamou então os gabaonitas e falou com eles. Ora, os gabaonitas não eram filhos de Israel, mas uns restos dos amorreus, aos quais os israelitas se tinham ligado com juramento. Entretanto, Saul procurara eliminá-los, em seu zelo pelos filhos de Israel e de Judá. [...] ¹⁰⁶².

A violação da promessa sagrada acarretou o castigo de Deus, indicando a sua reprovação em tal ato. Uma reparação era exigida aos gabaonitas para compensar a quebra do juramento. E essa foi o sacrifício de sete filhos de Saul, de mulheres diferentes. A temeridade e a irreflexão nesses atos em que não se

¹⁰⁶¹ Josué 9: 1-21 (*Bíblia Ave Maria*).

¹⁰⁶² II Samuel 21:1-2 (*Bíblia Ave Maria*).

consulta a autoridade eclesiástica, portadora dos ensinamentos divinos, só poderia trazer ruína ao povo de Deus, ainda mais quando é feita pelos governantes instituídos por Deus e fiscalizados pela classe sacerdotal.

A partir desses trechos canônicos e bíblicos mais dois aspectos dos juramentos podem ser estudados por nós: em que casos um dos pactuantes poderia ser dispensado e a pena que deveria ser aplicada pelo descumprimento. Sobre isso há também um título das *Decretais de Gregório IX: De iureiurando* (“Do que deve ser Jurado”), ainda que as decretais que revelem a competência do poder religioso sobre o temporal estejam presentes em outros títulos das *Decretais: Venerabilem: De electione et electi potestate* (“Sobre a Eleição e a Autoridade Eleita”); *Novit: De iudiciis* (“Sobre os Julgamentos”), visto que nelas seu objetivo é outro além daquele de regular os juramentos. Mas, para nossa finalidade de relacioná-los com o poder secular, são essas normas que melhor podem fazer isso¹⁰⁶³.

Contudo, no título *De iureiurando*, localizamos outra decretal de Inocêncio III dirigida contra o poder secular, dessa vez ao rei de Aragão Pedro III¹⁰⁶⁴ (1196-1213). É de 1199, anterior à *Venerabilem* e *Novit*. Diz o título-resumo:

Iurans scienter illicitum, non indiget absolutione, sed tenetur illud non observare. Si vero iuravit ignoranter, debet illud observare, si aliquo licito modo est observabile. Si autem

¹⁰⁶³ Ainda, as *Decretais* possuem o título: *De Iuramento Calumniae* (“Sobre o Juramento de Calúnia”, título 7, livro II) que trata do juramento que as partes devem fazer durante o julgamento das causas; o demandador jura que não está movendo a demanda de má-fé e o demandado jura que fará sua defesa lealmente (DUMAS, Auguste; NAZ, Raoul. *Serment Judiciaire*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v.7, 1965, col. 985) e o título *De Purgatione Canonica* (“Sobre a Purgação Canônica” título 34, livro V), entendendo-se por essa expressão a purificação dos acusados através dos seus próprios juramentos ou de juramentos de pessoas que os indiquem como idôneas, quando o juramento individual não bastar. De acordo com Auguste Dumas (*Sermente Judiciaire*, col. 981-983), esse título elenca todas as decretais feitas desde que a Igreja abandonou desde o século IX os costumes germânicos do juramento purgatório regulado por suas normas e das ordálias. Essas eram um meio de provar a inocência dos acusados por meio de provas físicas (como o ferro em brasa, duelos, água fervente ou fria) em que se acreditava que somente com a manifestação de Deus o indivíduo era livrado da acusação. Elas aparecem proibidas nas *Decretais* no título *De purgatione vulgaris* (“Sobre a purgação vulgar/popular”, título 35, livro V).

¹⁰⁶⁴ Entre seus atos que denotam seu grande zelo cristão está o ter defendido a Península Ibérica dos mouros, juntamente com Afonso VIII de Castela, derrotando-os na batalha de *Las Navas de Tolosa* (1212), cruzada contra os muçulmanos; ter sido coroado em Roma e reafirmar a condição do reino como feudo da Santa Sé. Contudo, acabou morrendo atacando a cruzada albigense, defendendo o conde de Toulouse, Raimundo VI, seu cunhado e vassalo, da deposição ordenada por Inocêncio III.

*iuravit licitum quod putabat illicitum, debet observare iuramentum, sed de animo depravato aget poenitentiam*¹⁰⁶⁵.

Essa decretal se complementa à *Venerabilem*. Isso porque entendemos agora que, embora o duque da Suábia alegasse que seu juramento não poderia ter sido feito, ele deveria consultar antes da violação a Santa Sé para averiguar a questão, afinal, caso contrário bastaria uma alegação pessoal para se quebrar um juramento. Lembremos que a *Venerabilem* diz que, embora fosse alegado um juramento ilícito pelo duque, isso não lhe dava poder para infringi-lo: *quum super illo iuramento prius Romana ecclesia consuli debuisset, sicut et eam quidam consuluere prudenter, apud quam ex institutione divina plenitudo residet potestatis*¹⁰⁶⁶. A Igreja poderia permitir a quebra do juramento feito sobre coisas proibidas, mesmo que feito conscientemente, mas dependia de sua autorização e análise. Quando Inocêncio III diz que isso deve ser feito como muitos têm agido, inclui, sem dúvida, o rei de Aragão que dirigiu uma carta ao Papa para tratar da dispensa de seu juramento feito aos povos para conservar a moeda do reino assim como era no tempo de seu pai. Quando o resumo da carta diz que o juramento de algo proibido feito conscientemente não necessita de dispensa quer dizer, na verdade, que não seria desculpada a falta, porque ela não existia. O que seria feito era uma obrigatória análise da questão para comprovar a irregularidade do juramento.

As chamadas “excusas” dos juramentos estão didaticamente enumeradas e justificadas em quatro leis das *Siete Partidas*¹⁰⁶⁷ (*Quando se puede reuocar el Pleyto, que es librado por Jura; Quantas excusas han los que juran, para non caer en perjuro, maguer non guarden aquello que juraron; Por que otras excusas non caen en pena las que juran, maguer non tengan aquello que juraron; Quantas excusas han los que juran, para non caer en perjuro, maguer non tengan aquello que juraron*), fundamentadas no título *De iureiurando* das *Decretais*. Vejamos alguns trechos:

¹⁰⁶⁵ c. 18, X, II, 24. “Quem jura conscientemente [algo] ilícito/proibido, não necessita de absolvição, mas não é tido de observar isso. Se, verdadeiramente, jurou ignorantemente deve observar isso, se [é] de algum modo lícito é [deve ser] observável. Se, ainda, jurou [algo] lícito que acreditou ilícito, deve observar o juramento, mas se for de mente depravada fará penitência”.

¹⁰⁶⁶ c. 34, X, I, 6. “visto que sobre esse juramento deveria primeiramente ter consultado a Igreja romana, assim como alguns prudentemente consultaram, na qual por divina instituição o pleno poder reside”.

¹⁰⁶⁷ *Siete Part.* III, XI, leis XXV, XVII-XXIX.

Escusarse pueden los omes, de non caer en perjuro por la jura que fizieron, maguer non la guardassen, pudiendo prouar alguna razon derecha, por que fincaron de lo non cumplir. E esto seria, como se dixesse alguno, que non pudiera cumplir lo que jurara; ca viniendo a comprirlo, fuera preso en la carrera, o que enfermara, o que fuera detenido por aguas, o por nieues, o por fuerça, o por miedo de sus enemigos conosciados, que le tenian el camino; o si auia algo a dar [...] o si jurara de yr en algun lugar, e non quiso el Rey, o otro su Señor, que fuesse alla. Ca en toda jura se entiende sacado, mandamiento de Señor, o de Mayoral, a quien deue obedecer [...].
*Acrescer deuen los Reyes el derecho en el Señorio de sus Reynos, e non menguar. E por esta razon, si el Rey jurare alguna cosa, que sea en daño, o en menoscabo del Reyno, non es tenuto de guardar tal jura como esta. Esto mismo dezimos de los Obispos, e dos otros Perlados, si jurassen tal cosa, que fuesse a gran dano de sus Iglesias [...]*¹⁰⁶⁸.

Em seguida diz que a parte que não teve sua jura cumprida por outra não é obrigada a continuar com seu juramento, exceto se se tratar de um casamento e de uma trégua de paz, nesse caso, a menos que venha declarado o direito de quebra da jura se a outra violar primeiro. Essas exceções são deduzidas dos *casus excepti* das *Decretais*. Assim, quem jurou defender a Igreja e não o fez deve ser declarado perjuro, a menos se tiver encontrado alguma dificuldade (*nisi aliqua difficultas existat*¹⁰⁶⁹), entendendo-se daí qualquer obstáculo razoável. E os senhores daqueles que juram não podem ter seus direitos afetados pelo ato de seus vassallos e subordinados, como afirma em nota o glosador ser da decretal *Venientes*¹⁰⁷⁰. Segundo Raoul Naz¹⁰⁷¹, as “excusas” eram dadas nos casos em que a execução dos juramentos colocasse em perigo o corpo (como resultado) e a alma (obrigar quem jura a cometer um pecado mortal).

A primeira consequência da quebra do juramento para o rei da Alemanha, que pretendia ser ungido pelo Papa como imperador, como vimos, foi a recusa do Pontífice em coroá-lo. Durante uma trégua de paz, a sua infração poderia ser a excomunhão do responsável. Mas, para qualquer pessoa comum, dizem as *Siete Partidas*, na lei *Que pena meresce, quien jura mentira*:

¹⁰⁶⁸ *Siete Part.* III, 11, 27-29.

¹⁰⁶⁹ c. 17, II, 24.

¹⁰⁷⁰ c. 19, X, II, 24.

¹⁰⁷¹ NAZ, Raoul. *Serment Promissoire*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 7, 1965, col. 994.

*Mentira jurando alguno en pleyto, dando-lhe su contendor la jura, o el Judgador, non le podemos poner otra pena, si non aquella que Dios le quisiere poner*¹⁰⁷².

A glosa da lei diz que foi retirada do título *De iureiurando*, mas não podemos comprovar. Pelo contrário, encontramos lei semelhante no *Código de Justiniano*:

*Iurisiurandi contemta religio satis Deum ultorem habet. Periculum autem corporis vel maiestatis crimen secundum constituta divorum parentum meorum, etsi per principis venerationem quodam calore fuerit peieratum, inferri non placet*¹⁰⁷³.

É um decreto datado de 223, em uma época em que ainda os imperadores eram adorados como deuses, mas que foi compilado pelo imperador cristão Justiniano. Contudo, na idade média um infrator de juramento em juízo poderia até mesmo ser morto ou ter decepado seus membros corporais. A primeira pena é prevista pelo avô materno de D. Dinis e a segunda pelo próprio D. Dinis. Vejamos a primeira:

*Mas si alguno fuesse aducho por testigo, e despues que ouiere jurado, le pudieren prouar, que juro mentira a sabiendas, deue pechar a aquel contra quien firmo, todo quanto perdio por su testimonio, e demas puedenle dar pena de falso [falsário]. E si por su testimonio mentiroso, fue alguno muerto, o lisiado [lesado], que reciba el mismo otra tal pena*¹⁰⁷⁴.

E a de D. Dinis:

Dom Denis pela graça de deus Rej de Portugal e do algarue A todolos alcaydes aluazijz meyrinhos comendadores. e a todolas outras outras iustiças dos meus Rejnos que esta carta uirdes ssaude. [...] Porque uos mando que todos aqueles que achardes que dizem testemunho / falso ou outrossi aqueles que lho fazem dizer por algo que lhis dem ou por outra cousa qualquer que os decepades dos pees e das mãas e que lhis tiredes senhos olhos

¹⁰⁷² *Siete Part.* III, 11, 26.

¹⁰⁷³ C., IV, 1, 1. “*La religión del juramento menospreciada tiene en Dios suficiente vengador. Mas no parece bien que se incurra en pena corporal ó en crimen de lesa majestad conforme à las constituciones de mis divinos padres, aunque se hubiere perjurado por la veneración del príncipe con cierto acaloramiento*”.

¹⁰⁷⁴ *Siete Part.* III, 11, XXVI.

*Vnde al non façades ssenom bem creede que a uos me tornaria eu porem*¹⁰⁷⁵

Esse decreto de D. Dinis data de 1303, onze anos antes de proibir a prática do juramento em seus reinos. Contudo, essa proibição deveria abranger apenas a feitura dos contratos e outras obrigações, visto que não existe previsão na lei de 1314 de qual tipo de punição seria aplicada para alguém que continuasse a jurar como testemunha nos julgamentos. Não deveria ser porque os julgamentos reais não necessitavam de regulamentação, mas porque essa proibição era impossível de se aplicar nos tribunais sem comprometer o andamento das causas.

Raoul Naz¹⁰⁷⁶ afirma que a Igreja era a responsável pela aplicação das sanções àqueles que desrespeitassem os juramentos, por causa do pecado advindo, como vimos. O poder secular também punia, como percebemos pela lei afonsina e pelo decreto de D. Dinis, mas subordinado às determinações religiosas. E, em caso de dúvida, como explicamos pelas decretais de Inocêncio III, a autoridade eclesiástica decidia sobre a validade do ato.

A guarda da jurisdição dos juramentos, se era temida pelo Sacro-Império, pela França (até Felipe IV) e por Portugal, nem sempre parecia ser respeitada. Na época ainda de D. Afonso III este havia quebrado o *Juramento de Paris*, mas era acusado antes por diversos artigos em que se lhe imputava sua transgressão sobre as liberdades eclesiásticas e o mesmo não foi acusado imediatamente de ter infringido o juramento feito em Paris. Esse juramento obrigava, da mesma forma, que ele deveria preservar as isenções e prerrogativas do clero. Ele poderia ter sido excomungado muito antes pelo único crime de britador de juramento. A concordata de 1289 (celebrada em 1288) revela apenas artigos que atacam o pai de D. Dinis, e estes estão divididos em acusações apresentadas diante de dois papas, de muitos anos atrás: em 1268 são apresentadas quarenta e três queixas diante de Clemente IV, e em 1272 são pleiteados os demais artigos diante de Gregório X. E a presença da queixa contra a violação do *Juramento de Paris* aparece no artigo XXXI (da época de Gregório X), no meio de outra demanda, de não estar respeitando as liberdades da Igreja:

¹⁰⁷⁵ LLP, p. 196-197.

¹⁰⁷⁶ NAZ, Raoul. *Serment Promissoire*, v. 7, col. 995.

[...] *nom seendo nembrador* [“lembrador”], *mais britador* [violador] *do juramento, o qual he dito que fezeste, de guardar a livridooem da Igreja, e Provisom do Papa, os quaaes es theudo de guardar firmemente ao davandito Regno*¹⁰⁷⁷.

Acreditamos que isso se deva, muito provavelmente, à falta de organização pela Igreja nesse caso. Os prelados acusaram o monarca de infringir a liberdade eclesiástica e não de britador de juramento, essa acusação estava no meio das demais. O papado não imputa acusações ao poder secular se não por meio, muitas vezes, das acusações do clero local. E o juramento havia sido feito em Paris com a presença de representantes do clero e da nobreza de Portugal¹⁰⁷⁸. Os prelados têm bem em mente a sua lembrança: *o qual he dito* [dito pelos prelados ao Papa, uma vez que nos artigos feitos na época de Gregório X são apresentados ao monarca através da boca do Pontífice] *que fezeste*. É fato que juridicamente teriam maiores possibilidades de sucesso imediato se tivessem acusado imediatamente o monarca de ter infringido o juramento. Não é uma questão de comparar os fatos ocorridos no reinado do monarca luso-brasileiro aos eventos sucedidos entre os imperadores germânicos e o papado, mas o ter-se em conta da gravidade decorrente do tipo de juramento que fez o soberano¹⁰⁷⁹.

Por termos utilizado a *Crónica de los Reyes de Castilla* em outra ocasião, percebemos nela trechos reveladores sobre a jurisdição dos juramentos, não somente em Castela, como em toda a Cristandade. Diante de D. Fernando IV (1295-1312) pleiteavam dois vassallos sobre territórios no reino. D. Diego acusava D. João de não ter respeitado uma divisão territorial, na qual o segundo e sua mulher renunciavam à diversas propriedades. Tal ato foi firmado por homenagem e juramento. Diante do rei D. Fernando IV, D. Diego apresenta as suas provas e diz que recorrerá ao Papa, visto que isso seria previsto no direito [comum]. Porém, os juristas do monarca negam essa competência da Igreja na questão dos juramentos e em qualquer outra causa. À primeira vista, sem o auxílio de

¹⁰⁷⁷ OA, II, I, XXXI.

¹⁰⁷⁸ SILVA, Nuno J. Espinosa Gomes da. *Op. cit.*, p. 163.

¹⁰⁷⁹ Ainda, quando D. Dinis firmou um compromisso com D. Sancho IV de Castela para casar a sua filha com o filho deste (cerca de 1295), o futuro D. Fernando IV, e depois foi desrespeitado pelo monarca castelhano, D. Dinis recorreu apenas à guerra e não ao Papa. As fontes falam de *pleito de casamiento* (*Crón. de los Reyes de Cast.* (D. Sancho IV), t. I, p. 85. Ainda em: *Crón. 1419*, p. 100-106 e *Crón. Rui de Pina*, p. 34-35), o qual foi garantido pela entrega de cidades castelhanas a D. Dinis, com as quais ele deveria ficar se fosse quebrada a promessa. Mas, ela não foi cumprida por esse rei, além de que tomou as cidades de volta. Porém, não podemos inferir muito dessas informações, visto que o juramento não é explicitamente demonstrado nas crônicas.

bibliografia competente, entenderíamos constituir-se em uma evidente e temerária transgressão canônica:

[...] “e desto tengo muy buenas cartas selladas con los sus sellos é con el vuestro sello, é con el sello de la Reina vuestra madre, é del infante don Enrique, é del Arzobispo de Toledo, é del Obispo de Coria, é signados con cinco signos de escribanos públicos, en las cuales cartas se contiene esto todo, é en commo me fizo omenaje el infante don Juan [...] é demas fizo jura sobre los Santos Evangelios é sobre la cruz [...]” É desde esto ovo dicho, mandó leer las cartas antel Rey [...] dijo que pues el infante don Juan venía contra la jura que avia fecho, que era perjuro é que le non devia responder el Rey à esta demanda que él facia, fasta que fuesse absuelto por el Papa, así como lo manda el derecho; é que pidia al Rey que le non agraviasse en este lugar, si non que por la jura, que apelaba para ante el Papa que librase el fecho de la jura. [...] é sobre esto ovo el Rey su acuerdo con muchos omes letrados ante la Reina su madre; é desde todo el processo vieron, é de commo el pleito fincára en razon de la jura, é que apélara don Diego antel Papa, por esta razon acordaron todos los más que don Diego non podia facer esta apelacion, lo uno porque el Rey é todos los sus reinos de Castilla é de Leon son esentos en la iglesia de Roma, que non an nin deuen aver ninguna juridicion por ningud agraviamiento que el Rey ficiese, tan bien en fecho de la jura commo en otra manera qualquier, que non podia apelar dél para el Papa ni para ante otro ninguno, é que esta esencion guardaron siempre todos los reyes onde él venia, é que pues don Diego se fuera sin su mandado, seyendo aplazado, que le consejaban que fuese por el pleito adelante. É el Rey les respondiò que lo faria así [...]¹⁰⁸⁰.

Raoul Naz afirma que no caso do juramento confirmatório (*serment confirmatoire*), um tipo de juramento promissório (*serment promissoire*¹⁰⁸¹), o juiz eclesiástico poderia julgar tanto sobre a inobservância do juramento, quanto pela inexecução do contrato. Contudo: *Une seule exception: le juge ecclésiastique renonce à connaître des obligations féodales issues du serment de fidélité, qui relèvent exclusivement des justices féodales*¹⁰⁸². Entendendo-se que o caso

¹⁰⁸⁰ *Crón. de los Reyes de Cast.* (D. Fernando IV), t. I, p. 138-139.

¹⁰⁸¹ NAZ, Raoul. *Serment Promissoire*, v. 7, 1965, col. 993-998. Segundo Naz, é aquele juramento que vem anexado a uma promessa, se distinguindo do judiciário, que envolve o juramento de testemunhas em litígios judiciais (no verbete *Serment Judiciare* de Auguste Duma e Raoul Naz, *op. cit.*, col. 980-985). São, portanto, subtipos do juramento. O juramento promissório é dividido em “juramento entendido como o principal” (*serment prête à titre principal*: uma promessa que se confunde com o juramento) e “juramento confirmatório” (*serment confirmatoire*: o juramento não é a obrigação principal, apenas confirma. Ex: um empréstimo ou penhor garantidos por juramento).

¹⁰⁸² NAZ, Raoul. *Serment Promissoire*, v. 7, col. 996.

castelhano constitui-se um exemplo de juramento feudal (homenagem) garantido pelo juramento religioso através do trecho da crônica: *é en commo me fizo omenaje el infante don Juan [...] é demas fizo jura sobre los Santos Evangelios é sobre la cruz*, poderíamos justificar a falta de competência legal do Papa nessa questão. Naz não cita a lei que contém o *casus excepti* e não a encontramos, mas em outros estudos seus pudemos comprovar a sua fidedignidade. Sabemos ademais, que nas causas feudais que envolviam a citação judicial de clérigos o juiz eclesiástico não se envolvia¹⁰⁸³. Esse *casus excepti* à questão da regulação dos juramentos pela Santa Sé pode ser entendido para o exemplo castelhano, ainda que Naz não faça menção de um juramento feudal vir acompanhado de um juramento religioso, como ocorre no caso acima. E a competência dos juizes eclesiásticos sobre o pecado advindo desse fato.

Outros trechos da crônica tornam, também, a escrita do cronista muito duvidosa. Ele diz que os juristas castelhanos entendem que o Papa não teria, por costume, jurisdição sobre os juramentos no reino castelhano-leonês. E escreve ainda que: *tan bien en fecho de la jura commo en otra manera cualquier, que non podia apelar dél para el Papa ni para ante otro ninguno*. O cronista não diz somente que o Papa não tem jurisdição sobre juramentos feudais, mas generaliza a ausência de competência do Pontífice em qualquer causa que trate de juramentos, o que é um argumento jurídico absurdo. Não temos nenhum documento que revele a resposta do Papa ao pleito de D. Diego e também a reação da Santa Sé, se essa tivesse se proposto a resolver a questão. E essa ausência de registro de interferência do Pontífice na crônica após a demanda que já teria sido feita por D. Diego, poderia ser um demonstrativo dessa isenção de Castela. Contudo, como sabemos, a questão dos juramentos era tratada pelo Papa *rattione peccati* e, por isso, não poderia ser embargada por nenhum costume, a não ser quando se tratasse de juramento de fidelidade, como vimos acima. Como analisamos na seção “Sobre o Valor do Costume no Direito Canônico”, em hipótese alguma o direito divino poderia ser derogado em favor de costume.

Portanto, acreditamos que essa passagem seja explicada por dois fatores: se trata de exagero a informação do cronista e está escrito de forma pouco clara. Pode ser que o que ele quis dizer é que D. Diego não poderia apelar ao Papa com

¹⁰⁸³ c. 6, X, II, 2. Como vimos no item: “A Citação Judicial de Clérigos em Terras Fiscais, Feudatárias ou Reguengas”.

relação ao juramento de fidelidade. Assim, é que constitui um evidente exagero a passagem: *porque el Rey é todos los sus reinos de Castilla é de Leon son esentos en la iglesia de Roma, que non an nin deuen aver ninguna juridicion por ningud agraviamiento que el Rey ficiese, tan bien en fecho de la jura commo en otra manera cualquier, que non podia apelar dél para el Papa*. Como vimos em decretal de Inocêncio III dirigida a Pedro III de Aragão, o Pontífice se envolveu em um juramento feito pelo monarca aos povos ao subir ao trono. E foi o próprio soberano quem pediu a dispensa do juramento. Por analogia entre os dois reinos, ainda que se deveria levar em conta sempre os costumes locais, não haveria motivos para acreditar em tal isenção no reino de Castela. Contudo, outro argumento possui muito maior peso, além da competência *ratione peccati*. A autoridade papal sobre os juramentos é reconhecida pelo próprio D. Fernando IV em um acordo internacional feito entre os reis de Portugal, Castela e Aragão e o infante D. João de Castela em 1304. Assim o confirma um documento firmado entre eles, redigido em castelhano e transcrito pelo frei Francisco Brandão:

*En nombre de Dios Amen. A quantos esta carta vieren, nos D. Fernando por la gracia de Dios Rey de Castilla, D. Jaimes por la misma gracia Rey de Aragon, D. Dinis por essa misma gracia Rey de Portugal, y el infante D. Joan [...].
Primeiramente, nos, y cada uno de nos prometemos a buena fe por nos, y por nuestros sucessores, y todos quatro fazemos pleito, y omenage, prometemos, y juramos sobre la Cruz de nuestro Senhor, y los santos Euangelios delãte nos puestos corporalmente taiñudos, que seamos leales y verdadeiros amigos entre nos, y que nos amemos bien, y lealmente sin ningun engaño [...] Aun queremos que aquestas posturas que son entre nos feitas, sean confirmadas por el Apostoligo de Roma, y sentencia de excomungamiento dada por el contra aquel, o aquellos que contralas dittas posturas o alguna daquellas viniessse, o fiziesse¹⁰⁸⁴.*

Novamente a presença de dois tipos de juramento: feudal e religioso. Porém, a ameaça de excomunhão aos infratores do acordo não seria invocada sem

¹⁰⁸⁴ BRANDÃO, Francisco. *Op. cit.*, v. 6, p. 51-52. Também Fernão Lopes e Rui de Pina reproduziram os trechos citados do acordo em português, mas não integralmente (*Crón. 1419*, p. 140-141; *Crón. Rui de Pina*, p. 72). A *Crónica de 1344* do filho de D. Dinis (p. 302) não faz alusão à proteção papal no acordo, citando-o como se o narrador apenas soubesse pelo o que ouviu e presenciou (como de fato foi), apenas registra seus pontos principais. Da mesma forma o faz a *Relaçãm da Vida da Gloriosa Santa Isabel* (p. 503). A *Crónica. de los Reyes de Castilla*, ainda que com muito mais pormenores dos conflitos que qualquer crônica portuguesa, nem sequer cita o acordo de paz.

que se houvesse firmado antes um juramento religioso. De fato, o Papa ameaçava de excomunhão os reinos beligerantes da Cristandade, mas eles deveriam estar em guerra e ter que ser feita toda uma série de admoestações previamente. A excomunhão direta só pôde ser invocada no acordo porque foi feito um juramento: *y todos quatro fazemos pleito, y omenage, prometemos, y juramos sobre la Cruz de nuestro Senhor, y los santos Euangelios delãte nos puestos corporalmente*. É o juramento a Deus que colocou os soberanos, entre eles D. Fernando IV, como sujeitos à jurisdição papal. Por isso é que afirmamos que o cronista da *Crónica de D. Fernando IV*, inserida na *Crónica de los Reyes de Castilla*, não pode ser entendido literalmente, ou melhor, deve se entender que sua referência de isenção à jurisdição sobre os juramentos do reino castelhano se refere à promessa de fidelidade vassálica. Concluímos, então, pela observância por parte de D. Fernando IV, dos juramentos religiosos e seu reconhecimento da competência papal para excomungar em caso de violação¹⁰⁸⁵.

Contudo, o fato de que o juramento presente nesse acordo peninsular ser tanto feudal como religioso e ter sido colocado sob guarda do Pontífice nos levaria a pensar em equivalência para o caso havido entre D. Diego e D. João, relatado pela crônica castelhana. Assim, o não reconhecimento da competência papal na crônica se contradiz com a invocação da autoridade pontifícia do acordo entre os reis. Terá sido a voluntariedade dos monarcas o que permitiu que se não seguisse aparentemente o *casus excepti* da aliança? De fato, é provável que os reis é que tenham desejado se sujeitar à Igreja em uma situação que não era necessária do ponto de vista religioso, mas que seria do ponto de vista diplomático e militar. É claro que também isso invalidaria nosso argumento de que a crônica exagera ao isentar totalmente o reino castelhano da Sé romana quanto aos juramentos, mas acreditamos que não precisamos desse argumento em caso de evidente exagero do autor.

De fato, se Castela realmente pudesse violar tão abertamente assim os juramentos religiosos, estaríamos adiantando muitos anos de história. Raoul

¹⁰⁸⁵ Outro acordo entre os reis de Portugal, Castela e Aragão foi feito em 1310, para impedir que os bens dos templários fossem parar nas mãos dos hospitalários, cujo objetivo a Santa Sé queria seguir. A *Crónica de 1419* (p. 162) e a *Crónica Rui de Pina* (p. 93-94) falam que seria a punição para quem quebrasse o acordo o pagamento de dez mil marcos de prata. Um juramento guardado pelo Papa em tal pacto não seria muito apropriado.

Naz¹⁰⁸⁶, ao estudar a subordinação do direito secular aos juramentos promissórios, diz que as leis, ao menos francesas, somente nessa época começam a fugir da jurisdição da Igreja, e não a tentar sujeitá-la. Ele cita a informação - que Georges Phillips e Gama Barros já haviam mostrado - para o caso da França, de leis que tentaram proibir os juramentos nos contratos. Mas, ele afirma que, o que poderia parecer muito eficaz, não deu certo porque tornava impossível a execução dos contratos pela falta de firmamento de compromisso legítimo. Além do mais, de forma diferente desses autores, diz que as leis nunca foram medidas gerais, mas apenas foram tomadas por determinadas autoridades locais. É somente no século XVII que se permitirá que os reis franceses possam anular os juramentos presentes em contratos, através da clausula: *Si superiori placuerit* (“Se agradar ao superior”) colocada no documento como condição da promessa a se fazer, nomenclatura que compreendia tanto o rei quanto o bispo do local. Isso nos lembra de uma lei das *Decretais* que proíbe e torna nulos os juramentos feitos em prejuízo de um direito ou autoridade superior:

*Non valet iuramentum praestitum in praeiudicium iuris superioris*¹⁰⁸⁷.

Essa lei foi reproduzida pelas *Siete Partidas*, a qual cita sua localização em nota, em trecho já analisado por nós, quando tratamos das “excusas” aos juramentos. Estão dispensados dos juramentos indivíduos que:

[...] *si jurara de yr en algun logar, e non quiso el Rey, o otro su Señor, que fuesse alla. Ca en toda jura se entiende sacado, mandamiento de Señor, o de Mayoral, a quien deve obedecer*
[...]¹⁰⁸⁸.

Uma obra que reproduz tão bem as *Decretais* não poderia fazer com que o neto de seu ordenador a desrespeitasse de forma tão crua como poderia ser indicado na crônica castelhana. Além do mais, um avanço do absolutismo na história em Castela, mesmo que fosse na verdade um costume antigo, não parece ser concebível. Somente se entendermos se tratar de uma promessa de fidelidade vassálica a reivindicação de completa isenção de Castela na jurisdição dos

¹⁰⁸⁶ NAZ, Raoul. *Serment Promissoire*, v. 7, col. 998.

¹⁰⁸⁷ c. 19, X, II, 24. “Não vale o juramento feito em prejuízo de direito superior”.

¹⁰⁸⁸ *Siete Part.* III, 11, 27-29.

juramentos é que poderemos entender essa questão no reino castelhano e no contexto da Cristandade.

Concluindo de forma geral, podemos entender, assim, porque D. Dinis tentou fugir da jurisdição eclesiástica na feitura dos contratos. Sua medida se enquadra no contexto europeu da época. Na França, não somente se adotou tal estratégia de proibição dos juramentos, como ainda no século XIV se definiram outras medidas, como as *lettres de rescision* ou *restitution*, que, ainda respeitando a autoridade episcopal, auxiliavam na anulação dos contratos entre as partes¹⁰⁸⁹. A não observância dos juramentos não somente obrigava o monarca português a punir seus responsáveis - muitos dos quais deveriam ser colaboradores da monarquia - mas também o impossibilitava de julgá-los conforme seus interesses. Tendo em conta que a infração à promessa juramentada era uma questão de pecado, não se poderia de forma alguma julgá-la. Esse poder da Igreja com respeito à causa era uniforme, atuando sobre todas as monarquias cristãs, internamente e externamente. Internamente, os bispos e demais membros do clero eram fiscais de qualquer promessa feita em nome da religião. Externamente, isso era demonstrado muito bem quando o papado utilizava esse mecanismo para obrigar soberanos beligerantes a entrarem em paz ou estabelecerem uma trégua, garantindo a harmonia na Cristandade quando conseguia controlar também a validade dos juramentos e as sanções com relação a eles. Temos que ter em conta, acima de tudo, que D. Dinis fugiu à jurisdição eclesiástica sem infringi-la. Ao invés de negar a competência da Igreja ele o assume - mesmo porque se fizesse diferente seria um grande escândalo, dado se tratar de uma questão espiritual, de direito divino - estabelecendo um modo de não ser mais afetado pelas subtrações judiciais de sua esfera de comando.

3.4.6.2 O Rei D. Dinis e sua Esposa, a Rainha Santa Isabel, Instituem a Festa do Império do Espírito Santo Durante o Pentecostes

¹⁰⁸⁹ NAZ, Raoul. *Serment Promissoire*, v. 7, col. 998.

Este item se preocupa em explicar se D. Dinis teria ou não infringido o direito canônico ao fundar uma festa religiosa. Antes de entrarmos em uma análise empírica, façamos um levantamento da historiografia.

3.4.6.2.1 A Instituição da Festa do Império do Espírito Santo e a Historiografia

De forma geral, os historiadores da festa do Espírito Santo têm se preocupado apenas em descobrir as causas culturais de sua implantação e os significados e descrições de seus rituais. Tal limitação de abordagem agrava-se pelo fato de se apropriarem da tese original de Jaime Cortesão, sem contribuírem muito mais, em termos historiográficos.

Em 1956, Jaime Cortesão¹⁰⁹⁰ publica uma tese em que defende ser a cultura portuguesa do século XIII ao século XVI muito marcada pelas ideologias religiosas dos franciscanos espiritualistas; clérigos estes que, influenciados pelas idéias de Joaquim de Fiore¹⁰⁹¹ e contrariamente à propugnação da Igreja, defendiam o ideal de supremacia do poder temporal sobre o poder papal. Concomitantemente a essa influência dos franciscanos, Jaime Cortesão identifica o começo de um processo de laicização da cultura (e, assim, de independência do poder secular frente à Igreja), presentes em livros de cavalaria publicados ou traduzidos em Portugal na época de D. Dinis. O ritual de coroação de um imperador por um simples sacerdote, presente na festa do Império do Espírito Santo, seria resultado, portanto, desse contexto ideológico e iria contra o princípio da Igreja que admitia apenas o Papa como sagrador e conferidor da dignidade imperial. Assim, esses aspectos ritualísticos de sua celebração teriam uma origem nas doutrinas heréticas dos franciscanos espiritualistas, e num caráter cada vez

¹⁰⁹⁰ CORTESÃO Jaime. *O Sentido da Cultura Portuguesa no Século XIV* (Conferência no Porto em 1955). In: *Os Factores Democráticos na Formação de Portugal*. Obras Completas, v. I. Lisboa: Livros Horizonte, 1974, p. 161-202. Também, *Franciscanismo e Laicismo em Portugal*. In: *Os Descobrimentos Portugueses*, v. I, Obras Completas, v. XXI. Lisboa: Livros Horizonte, 1975, p. 256-270.

¹⁰⁹¹ Joaquim de Fiore (1135-1202), abade de um convento da Ordem de Cister na Itália, com idéias muito controversas abandona a congregação a que pertencia para criar a sua própria ordem. Resultado da situação de crise social dos séculos XII e XIII, elaborou uma teologia da história segundo a qual esta estaria dividida em três eras sucessivas: a do Pai, a do Filho e a do Espírito Santo. Depois da idade do Pai (Antigo Testamento) e da idade do Filho (a Igreja), viria a do Espírito Santo, que suprimiria a hierarquia eclesiástica e reformaria o papado. Essa doutrina heterodoxa atraiu muito os franciscanos espiritualistas.

mais laico da cultura portuguesa. A festa do Império é analisada, pois, em seus significados rituais, uma vez ela criada, e não nos aspectos legais de sua fundação.

Sob essa perspectiva, encontramos os trabalhos de João Lupi, Almir de Campos Bruneti e, em menor grau, de Maria Fernanda Enes. João Lupi¹⁰⁹² estuda as correntes de idéias presentes em Portugal na época de implantação da festa do Império do Espírito Santo. Através do estudo das difusões de ideologias religiosas (liturgias, heresias e cultos populares) esclarece o culto do Espírito Santo na festa como resultado de contribuições várias. Todas essas condições favoreceriam a boa recepção da implantação da festa e sua expansão pelo reino.

Almir de Campos Bruneti¹⁰⁹³, na sua obra *A Lenda do Graal no Contexto Heterodoxo do Pensamento Português*, semelhantemente a Cortesão, busca identificar Portugal, a partir do século XIV, com um padrão de ideologia. E este seria dado pela heterodoxia nos meios literários, e entre uma de suas formas, o culto do Espírito Santo. Assim, também, da mesma maneira que em João Lupi ou Jaime Cortesão, existiriam condições ideológicas e sociais apropriadas no Portugal trecentista para a implantação da festa do Espírito Santo. Da mesma forma que os outros autores, contudo, não discute ou se interroga sobre as bases legais do fato de um rei instituir tal festa.

O tipo de abordagem e os resultados da análise da festa do Império do Divino Espírito Santo mudam, entretanto, com a pesquisadora Maria Fernanda Enes¹⁰⁹⁴. Utilizando-se de métodos antropológicos, ela compara os processos de organização das festas do Espírito Santo nos Açores atuais com os cultos e festas do Espírito Santo entre os povos medievais. A autora defende que um aspecto da festa, os *bodos* (refeições comunitárias), em algumas ilhas do arquipélago, seria muito semelhante com as vivências festivas das confrarias do Espírito Santo na França medieval, anterior a instituição da festa do Império do Espírito Santo por D. Dinis. Concorda com Cortesão sobre o ritual da coroação do imperador ser um aspecto da festa instituída por D. Dinis e dentro de todo aquele contexto de

¹⁰⁹² LUPI, João. *As Festas do Divino Espírito Santo*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina, Florianópolis, nº 5, 1996, p.747-784.

¹⁰⁹³ BRUNETI, Almir de Campos. *A Lenda do Graal no Contexto Heterodoxo do Pensamento Português*. Lisboa: Sociedade de Expansão Cultural, 1974.

¹⁰⁹⁴ ENES, Maria Fernanda. *As Festas do Império do Divino Espírito Santo nos Açores*. Cultura - Revista de História e Teoria das Idéias. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, v. X, 3. Série, p.127-156, 1998. Também: *A Piedade Popular e as Festas do Divino Espírito Santo em São Miguel*. Cultura - Revista de História e Teoria das Idéias. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, v. VIII, 2ª série, p. 351-361, 1996.

difusão herética dos franciscanos espiritualistas. Mas nega, porém, que as irmandades e suas refeições em comum durante o Pentecostes (época da realização anual da festa do Espírito Santo) sejam obras de um ordenamento régio. Elas já existiriam desde a alta idade média nos meios comunitários da França. Assim, estuda as origens dos rituais integrantes da festa e afirma a existência anterior dos *bodos*, mas, quanto ao ritual de coroação do imperador, concorda sobre sua origem em 1323 e a autoria de D. Dinis, sob influência dos franciscanos.

Essa idéia é defendida por outros autores também, como o padre Fernando Félix Lopes¹⁰⁹⁵. O povo português teria “colorido” ao seu modo, através das solenidades do Império, a festa de Pentecostes que comemora a descida do Espírito Santo sobre os apóstolos após a ascensão de Jesus Cristo. A ordem do Espírito Santo, diz o pe. Fernando, foi fundada em Monpilher no final do século XII e, com o impulso de Roma, funda diversos hospitais e albergarias em diversos reinos para o cuidado dos pobres e doentes. De fato, era um trabalho igual ao que foi exercido por na época D^a Elisabeth, esposa de D. Dinis, e de onde vieram os *bodos* da festa do Espírito Santo.

Portanto, temos que a tese de Jaime Cortesão constitui um marco na historiografia sobre a festa do Império do Espírito Santo, muito pouco estendido, com a exceção da tese de Maria Fernanda Enes e outros autores. Outros historiadores de maneira geral e não citados aqui, seguem a mesma linha¹⁰⁹⁶.

Portanto, também, vimos que os historiadores se preocupam apenas em descobrir as causas culturais e sociais de implantação da festa e os significados e descrições de seus rituais, diferentemente da abordagem que pretendemos desenvolver aqui. Apesar de termos como objeto de pesquisa as relações entre Estado medieval e Igreja, isso é abordado não no campo dos significados dos rituais – não utilizamos nem mesmo os mesmos conceitos desses autores - mas na área do estudo da competência legal do rei em instituir a festa, aspecto não tratado e nem citado na tese de Cortesão ou de qualquer outro autor de que tenhamos conhecimento. A abordagem se diferencia de Jaime Cortesão e desses autores

¹⁰⁹⁵ LOPES, Fernando Félix. *Espírito Santo, Culto de*. In: SERRÃO, Joel (org.). *Dicionário de História de Portugal*. Porto: Figueirinhas, v. 2, p. 452-453.

¹⁰⁹⁶ Poderíamos citar ainda: SILVA, Agostinho da. *Algumas Considerações sobre o Culto Popular do Espírito Santo*. Boletim da Academia Internacional da Cultura Portuguesa, nº 3, 1965; QUADROS, António de. *Portugal, Razão e Mistério. O Projeto Áureo ou o Império do Espírito Santo*. Lisboa: Guimarães, 1987.

devido à nossa localização de leis canônicas que tratam da implantação das festas na idade média, e, por isso, nosso enfoque é feito sobre fontes de direito canônico e direito monárquico, mas com destaque também sobre a concepção que o poder real tinha na época.

3.4.6.2.2 Análise das Fontes de Registro e de Direito Canônico

O primeiro historiador que registrou a instituição desse cerimonial por D. Dinis e sua esposa foi D. Rodrigo da Cunha, arcebispo de Lisboa, em época bem avançada, no ano de 1642. E, fê-lo de forma mais completa que outros cronistas que, estranhamente¹⁰⁹⁷, começaram também a descrever a festa no mesmo período. Escreveu o prelado:

E pois estamos em Alêquer, rezão será, não sayamos della sê apôtar o que achamos escrito em certo memorial, que os do governo da mesma villa, offereceraõ a Felipe II na occasiaõ, que queria desanexar de sua coroa este lugar para o dar ao Cõde de Salinas D. Diogo da Sylua, visorrey, que foy deste reyno. Ally se diz, como viuêdo ainda a Rainha S. Izabel, e andãdo cõ pêsamêtos desũdar nella hũa igreja suntuosa ao Spirito Sãto, achou pela manhã lançados os fundamêtos por mãos de Anjos, & a obra em altura, que ja se podia nella ver a mesma traça, pela qual a santa Rainha a determinaua edificar.

Ella & elRey D. Dynis seu marido, forão os autores da festa, que se chama do Spirito Santo, cuja solenidade foy taõ celebre por todo o reyno, & maes nos maiores, & maes populosos lugares delle, como ouuimos contar aos antigos: a que hoje dura em Alenquer, tinha a mesma celebridade pelo reyno, isto he elegerse, & cõstituirse emperador, que na primeira oitaua do Spirito Sãto, cõ magestade real, assistisse aos officios diuinos, andasse na porcissãõ, cõdecorasse cõ sua prezêça as mezas, hõrase as festas, & inuençoens, com que o pouo procuraua alegrarse.

Aqui em Alenquer se celebra ainda esta acçaõ, que chamão do imperio, cõ grande aparato, leuã tres coroas, & hua della, que foy da Rainha S. Izabel. Seruem pessoas nobres, & de qualidade ao emperador, que estã em trono, debaixo de docel, onde se assenta depoes de auer offerecido junto do altar, hũa daquellas coroas, na mão do sacerdote, que dis a missa. E mandaraõ estes senhores Reys, que assistindo o principe herdeiro do reyno nesta occasião em Alenquer, elle fosse o que leuasse a coroa, da igreja do Spirito Santo, â do mosteiro de S. Francisco, onde se

¹⁰⁹⁷ Talvez se isso se deva ao fato de que a rainha D^a. Isabel havia sido canonizada por Urbano VIII (1623-1644) nessa época, em 1625, aumentando a sua devoção pelo reino.

dá principio à festa: cuja parte principal, he que no sabbado, vespera de Pentecoste se cerca cõ hũa coroa, ou rolo de cera bêta, todo o que ha da villa, começãdo do mosteiro de S. Francisco, até à igreja do Spirito Santo, assistindo toda ella em procissam, no que se virão jã por vezes milagrosos effeitos, porque fazendose esta cerimonia em tẽpo de grande peste, foy Deos seruido acabasse o mal, & tornasse a serenidade¹⁰⁹⁸.

Em 1656, o franciscano Manuel da Esperança registra que:

A muitas cousas notaueis, em que teue boa parte a Rainha santa Isabel [...]. Hua he a solemnidade do Imperio, do qual ella & seu marido, pera celebrar a festa do Espirito Santo, forão os inuentores primeiros¹⁰⁹⁹.

Em 1672, Francisco Brandão, monge de Alcobaça e cronista-mór de Portugal, historiador encarregado do estudo do reinado de D. Dinis, dentro da coleção da *Monarchia Lvsitana*, também registra esse fato:

Por ser senhora de Sintra, & destes Paços a Rainha Santa Isabel, deuia ella admitir dentro delles o celebrarse a Festa do Spirito Santo, que na Villa de Alanquer, que tambem era sua instituio com boda, & ceremonias de Emperador, como se vsa, & não sem presunçoens misteriosas; porque annos adiante no anno de 1418. ElRey D. João o II. concedeo aos Confrades do Spirito Santo de Sintra, que cortassem lenha para a dita Festa, a qual fazião na sala dos Infantes dos Paços de Sintra, como sempre fora costume [...]¹¹⁰⁰.

A instituição de uma festa por um rei e uma rainha durante os dias santos de Pentecostes nos causa muita estranheza. No decorrer deste item trataremos de procurar responder a seguinte questão: como pôde D. Dinis instituir uma festa

¹⁰⁹⁸ CUNHA, Rodrigo da. *Op. cit.*, v. 1, parte 1, cap. 28, p. 122a-122b. A preocupação com a veracidade histórica, relacionada à Santa Isabel (provando que o arcebispo D. Rodrigo da Cunha, o primeiro historiador a registrar a autoria da festa, não era movido apenas por zelo religioso), está em determinada passagem de seu livro em que se retrata de um erro historiográfico cometido anteriormente, quando da escrita da história dos bispos do Porto. Diz ele, ao tratar novamente do mosteiro de Santa Clara de Coimbra, que não fora Santa Isabel a sua fundadora, mas dona Mayor Dias, tendo-se equivocado em outra ocasião, assim como outros pesquisadores que trataram do mesmo tema. À Santa Isabel cabia apenas uma segunda fundação, dada pela expansão que tivera feito do mosteiro (*Ibid*, pt. II, cap. LXXX, p. 227a).

¹⁰⁹⁹ ESPERANÇA, Manuel da. em *História Seraphica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco*, Lisboa, Oficina Craesbeckiana, 1656, t. I, liv. 1, cap. XXXVII *apud* SILVA, José Manuel Azevedo e. *O Sagrado e o Profano no Pensamento Etnográfico de Jaime Cortesão*. In: RIBEIRO, Maria Manuela Tavares (coord.). *Revista de História das Idéias*. Coimbra: Universidade de Coimbra, vol. 8, p. 545.

¹¹⁰⁰ BRANDÃO, Francisco. *Op. cit.*, v. 6, cap. 42, p. 185.

religiosa? Por isso, partiremos agora para uma análise das leis eclesiásticas que regulamentaram a celebração das festas, como deveriam ser instituídas e por quem, quais eram aceitas ou poderiam vir a serem celebradas, além de proibições relativas à sua composição e organização.

Começaremos pelas, ao que parecem ser, primeiras normas feitas na Cristandade com relação aos dias santos e feriados. Desde a decretação do Cristianismo como religião oficial o direito romano se preocupou em legislar sobre as festas cristãs, assim como fôra anteriormente com as cerimônias pagãs. E a Igreja as aceitou, mesmo porque ela deve ter participado de sua elaboração:

*Sanctum quoque diem paschae, et diem natalis Domini, et Epiphaniae, septem qui praecedunt, et septem qui sequuntur, sine strepitu volumus observari. Et quod contra hoc factum fuerit, omnibus modis irritatur*¹¹⁰¹.

São guardados os dias feriados de toda ação judicial ou fiscal. Mais adiante, no ano de 321, Constantino I (272-337) vai complementar a lei:

*Omnes iudices urbanaeque plebes et cunctarum artium officia venerabili die solis quiescant. Ruri tamen posit agrorum culturae libere licenterque inservant [...]*¹¹⁰².

É através desse edito, chamado de *Edito de Constantino*, que o domingo - no texto nomeado de - *dies solis* - foi regulamentado entre os romanos e, por conseqüência, entre os cristãos. O direito da Igreja vai estabelecer canonicamente essa regra - que, na verdade na prática já era seguida há muitos anos antes do edito - no concílio de Laodicéia (cerca de 381), que também vai dispor sobre as festas que devem ser guardadas na Cristandade. Simbioticamente, do concílio também vai passar para o direito romano em 389¹¹⁰³:

Omnes dies iubemus esse iuridicos. Illos tantum manere feriarum dies fas erit, quos geminis mensibus ad requiem laboris indulgentior annus accepit, aestivos fervoribus

¹¹⁰¹ C. XII, 1. *Y también queremos que se guarden sin estrépito de juicios el santo día de la Pascua, el de la Natividad del Señor, el de la Epifania, los siete que le preceden, y los siete que le sieguen. Y todo lo que contra estas disposiciones se hubiere hecho, sea absolutamente nulo.*

¹¹⁰² C. XII, 2. *“Descansem todos los jueces, la plebe de las ciudades, y los oficios de todas las artes el venerable día del sol. Pero trabajen libre y lícitamente en las faenas agrícolas los establecidos en los campos [...].”*

¹¹⁰³ NAZ, R. *Dimanche*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*, 1949, v. 4, col. 1229.

mitigandis, et autumnos fructibus decerpendis. Kalendarum quoque Ianuariarum consuetos dies otio mancipamus. His adiicimus natalitios dies urbium maximarum, Romae atque Constantinopolis, in quibus debent iura differi, quia et ab ipsis nata sunt, sacros quoque paschae dies, qui septeno vel praecedunt numero vel sequuntur, dies etiam natalis atque epiphaniarum Christi, et quo tempore commemoratio apostolicae passionis, totius christianitatis magistrae, a cunctis iure celebratur; in quibus etiam praedictis sanctissimis diebus neque spectaculorum copiam reseramus. In eadem observatione numeramus et dies solis, quos dominicos rite dixere maiores, qui repetitio in se calculo revolvuntur. Parem necesse est habere reverentiam, ut nec apud ipsos arbitros, vel a iudicibus flagitatos vel sponte delectos, ulla sit agnitio iurgiorum, nostris etiam diebus, qui vel lucis auspicia, vel ortus imperii protulerunt¹¹⁰⁴.

A essas celebrações serão acrescentadas outras no concílio lugdunensi, falado mais adiante. Concluimos do texto que a Igreja aceita as normas que são feitas para ela e, da mesma forma, o Estado imperial recolhe os cânones conciliares. Porém, ela teve que ceder, em certo aspecto, e se adaptar à época para que suas resoluções tivessem efeito. Falamos isso porque, no decreto de 389 o legislador se refere ainda, como em 321, ao *die solis*, o dia que era deixado em comemoração ao deus sol, um legado religioso dos povos orientais. Em 321 a referência à comemoração do *sol invictus* é normal visto que o Cristianismo só seria considerado religião oficial em 380, por decreto de Teodósio I. Em 321 Constantino, não havia ainda nem sequer se batizado (o que ocorrerá em 337, no ano de sua morte e, mesmo nessa data, permanecia ainda como sumo pontífice da religião pagã, sendo que também fora convertido à rival seita dos arianos), ainda que tenha legalizado a existência da religião cristã em 313. Assim é que do

¹¹⁰⁴ C. XII, 7. *Mandamos que todos los dias sean juridicos. Será conveniente que permanezcan siendo feriados unicamente los dias de los dos meses que el año ha destinado con mas indulgencia para descanso del trabajo, los del estio, para mitigar los calores, y los del otoño para recoger los frutos. También destinamos al descanso los acostumbrados dias de las Calendas de Enero. Agregamos á estos los dias de la fundación de las más grandes ciudades, Roma y Constantinopla, en los cuales deben suspenderse los derechos, porque también de ellas mismas nacieron, los sagrados dias de la Páscoa, que en número de siete la preceden ó la sieguen, los dias de la Natividad y de la Epifania de Cristo, y el tiempo en que con razón se celebra por todos la conmemoración de la pasión apostólica, maestra de toda la cristandad; en cuyos mencionados santisimos dias tampoco damos licencia para espectáculos. En la misma observancia comprendemos también los dias del sol, que con razón llamaron domingos nuestros mayores, y que se repiten periódicamente. Es necessario guardar la misma reverencia, para que tampoco en nuestros dias, que celebraron nuestro natalicio, ó elevación al imperio, haya conocimiento alguno de litigios ni ante los árbitros mismos, ora pedidos á los jueces, ora elegidos espontáneamente.*

shabbat da lei mosaica, como dia sagrado decretado pelo Senhor, temos a sua substituição pelo *dies dominica* (dia do Senhor), o antigo *dies solis*, como diz o próprio conteúdo da lei acima: *dies solis, quos dominicos rite dixerere maiores*. A ressurreição de Jesus Cristo em um domingo, além de esse dia celebrativo ser anterior ao cânone de 389, no entanto, constitui um argumento dos teólogos que vai contra a idéia de uma adaptação aos costumes religiosos romanos, mas antes seria uma coincidência. É isso o que ocorre, na realidade, e a adaptação que foi necessária tem a ver unicamente com o nome do dia da semana e da substituição de um culto por outro. Contudo, os povos da língua tornada vernáculo por D. Dinis, são os únicos que guardaram a nomenclatura preceituada pela Igreja. Nos demais, encontramos ainda a homenagem aos deuses pagãos tanto com respeito ao primeiro dia da semana (*sunday, sonntag, zondag*), como com relação aos outros dias (homenagem aos deuses romanos nas línguas latinas e culto às divindades germânicas nos idiomas germânicos, com exceção do *dies saturni* presente no inglês e no holandês. Havia coincidência da adoração do sol e da lua nas duas derivações lingüísticas no primeiro e no segundo dias). Alguns povos, ao menos, alteraram o nome do dia dedicado ao Senhor, como entre os franceses, espanhóis, italianos, gregos e outros, além da adoção pela maioria das línguas do *shabbat* como sétimo dia (exceção, por exemplo, do inglês e do holandês, que preservaram o nome de Saturno). Isso seria uma demonstração da maior influência religiosa no reino vassalo da Santa Sé? Não, porque Portugal, por outro lado, foi um dos últimos países da Cristandade a adotar o *Anno Domini*¹¹⁰⁵.

Antes desse decreto de 389, em 323, Constantino havia estabelecido que somente o imperador deveria instituir qualquer festa:

A nullo iudice praesumi debet, ut auctoritate sua ferias aliquas condat. Nec enim imperiales ferias vocari oportet, quas

¹¹⁰⁵ Até 1422, no reinado de D. João I (OA, IV, 66), Portugal contava ainda os anos segundo o calendário romano (38 a. C, renovação do Triunvirato de César e conquista da Hispânia) e não a partir do nascimento de Jesus Cristo. Essa forma cristã de datação havia sido proposta ainda no século V pelo monge erudito Dionísio o exíguo. A partir do século VIII, a Cristandade começou a gradualmente utilizar esse método e a Península Ibérica, por sua situação política e religiosa, atrasou a sua implantação. Mesmo no próspero reinado de D. Dinis a datação utilizada por ele é sempre atrasada de 38 anos. A Igreja portuguesa, por seu lado, utilizava o *Anno Domini* (COSTA, Mário J. de Almeida. *História do Direito Português*, p. 245, nota 2).

*administrator edixerit, ac per hoc, si nomine eximuntur, etiam fructu carebunt*¹¹⁰⁶.

Nenhum juiz deve estabelecer ou fundar (*condat*) algumas (*aliquas*) festas e nem, com efeito (*nec enim*), deve chamar de imperiais aqueles que um administrador local houver ordenado (*edixerit*). A expressão “algumas festas” não parece ser sinônimo de “determinadas festas”, mas sim de “qualquer festa”. Ou seja, é vedada a fundação de qualquer uma delas e por qualquer representante imperial. Deve ser por isso que em 321 foi Constantino quem proibiu as atividades profissionais nos *dies solis*. Afinal, ele era o sumo pontífice, a autoridade máxima da religião romana. E era com relação à doutrina pagã que decretava o imperador. A partir de 380, com Teodósio I, é que os concílios se sentirão livres para decretar cânones como aquele que vimos acima, feito em Laodicéia em 381. (Temos que lembrar também que nessa época faltava um líder supremo da Igreja cristã e que nem mesmo o bispo de Roma – na época apenas um prelado – participou do encontro na antiga Grécia, atual Turquia).

Com a nova religião e a figura dos bispos e patriarcas e das reuniões conciliares, a própria Igreja vai legislar a respeito de suas festas. Ela não poderia aceitar que o imperador permanecesse como pontífice. Mesmo assim, a adaptação seria difícil e enquanto durou o império romano oriental – por toda a idade média – o cesaropapismo – a intromissão dos imperadores nos assuntos espirituais, com a subordinação da Igreja – seria o contraponto ao teocratismo papal da Europa Ocidental na Cristandade dividida. Contudo, os imperadores orientais praticavam em suas legislações a mesma reprodução do direito canônico que faziam os imitadores de seu direito, os soberanos da parte ocidental da Cristandade. No mesmo ano da decretação do Cristianismo como religião oficial, Teodósio I proíbe os julgamentos durante a quaresma:

*Quadraginta diebus, qui auspicio ceremoniarum paschale tempus anticipant, omnis cognitio inhibeat criminalium quaestionum*¹¹⁰⁷.

¹¹⁰⁶ C. XII, 3. *Por ningún juez debe tenerse la presunción de guardar por su propia autoridad algunas fiestas. Porque tampoco deben llamarse fiestas imperiales las que un administrador hubiere decretado, y por esto, si son privadas del nombre, carecerán también de sus efectos.*

¹¹⁰⁷ C. XII, 6. *Suspéndase todo conocimiento de causas criminales durante los cuarenta días que con el auspicio de las ceremonias preceden al tiempo de la Pascua.*

Como vemos, isso farão também os monarcas ocidentais que acreditam possuírem seus poderes dados por Deus, embora com a intermediação do Pontífice e subordinados a ele. De 469 é outra norma, dessa vez mais relevante para nossos objetivos:

*Dominicum itaque diem ita semper honorabilem decernimus et venerandum, ut a cunctis executionibus excusetur, nulla quenquam urgeat admonitio, nulla fideiussionis flagitetur exactio [...] Nihil eodem die sibi vindicet scena theatralis, aut circense certamen, aut ferarum lacrimosa spectacula [...]*¹¹⁰⁸.

A representação teatral nos domingos é proibida porque ele é um dia santo assim como os dias festivos, como vimos na reprodução imperial em 389 de um decisão do concílio de 381 e como veremos adiante em um cânone do *Decreto de Graciano*. Voltaremos a falar dessa regra quando tratamos dos aspectos constituintes da festa do Império do Espírito Santo.

Encontramos ainda uma lei, de data ignorada, mas que parece ser posterior, que estende o número de santos e dias de celebração:

*Venerabili sanctorum apostolorum decreto, quod promulgatum est ad gloriam et honorem sacratissimorum dierum, quibus omnium domino feriari debemus, et illorum, quicumque horum ipsorum celebratorum legislatorum, ceterorumque victoriosorum certatorum, qui morte sua impietatem fugarunt, sanctificationem significant [...] sancimus, eorum etiam sacros sanctificationis dies convenientibus honoribus coli, quorum haec sunt nomina: Athanasius [...], Basilius [...], Gregorius, cognomine theologus, Gregorius [...], Ioannes [...] Cyrillus et Ephiaphanius [...]*¹¹⁰⁹.

Do direito romano podemos partir agora para as leis que regulamentam as festas contidas no direito canônico. Primeiramente o *Decreto de Graciano*:

¹¹⁰⁸ C. XII, 11. *En su consecuencia, mandamos, que de tal manera se honre y se venere siempre el domingo, que esté exento de toda ejecución, que ninguna citación apremie á nadie, que no se exija ninguna prestación de fianza [...] No reclamen cabida en este dia las representaciones teatrales, ni las luchas del circo, ni los lacrimosos espectáculos de férias [...]*.

¹¹⁰⁹ N. [Leão] LXXXVIII. *Como quiera que sea digno que al venerable decreto de los santos apóstoles, que se publicó para honra y gloria de los sacratísimos días, en que debemos estar de fiesta en honor del Señor de todas las cosas, y de aquellos días que significan la santificación de estos mismos celebrados legisladores, e de los demás victoriosos combatientes, que con su muerte ahuyentaron la impiedad, se añada también esto [...] mandamos que se solemnicen también con los convenientes honores los sagrados días de la santificación de aquellos cuyos nombres son estos: Atanasio [...]; Basilio [...]; Gregorio, de sobrenombre el teólogo; Gregorio [...]; Juan [...]; Cirilo y Epifanio [...]*.

Item ex Concilio Lugdunensi.

Pronunciandum est, ut sciant tempora feriandi per annum, id est: omnem dominicam a uespera usque ad uesperam, ne a Iudaismo capiantur. Feriandi uero per annum isti sunt dies: Natalis Domini, S. Stephani, S. Iohannis Euangelistae, Innocentium, S. Siluestri, Octauae Domini Theophaniae, Purificatio S. Mariae, sanctum Pasca cum tota hebdomada, Rogationes tribus diebus Ascensio Domini, sancti dies Pentecostes, S. Iohannis Ascensio Domini, sancti dies Pentecostes, S. Iohannis Baptistae, duodecim Apostolorum, et maxime sanctorum Petri et Pauli, qui mundum sua predicatione illuminauerunt, S. Laurentii, Assumptio S. Mariae, Natiuitas S. Mariae, Dedicatio, S. Michaelis Archangeli, Dedicatio cuiuscumque oratorii, et omnium sanctorum, et S. Martini, et illae festiuitates, quas singuli episcopi in suis episcopis cum populo collaudauerint, que uicinis tantum circummorantibus indicendae sunt, non generaliter omnibus. Reliquae uero festiuitates per annum non sunt cogendae ad feriandum, nec prohibendae¹¹¹⁰.

Essas são as festas consideradas obrigatórias. Havia ainda, de acordo com o próprio texto, outras que os bispos decretavam em suas dioceses e que eram restritas a seu território. A essas o cânone não proibia que continuassem a ser celebradas e nem que outras viessem a ser instituídas. Ou seja, preservavam-se as festas locais, mantidas pela força do costume e também se garantia a autoridade dos bispos de fundarem novas festividades em suas dioceses. Mas, não era apenas o poder de decisão dos bispos que era levado em conta. O texto é bem claro ao falar que o prelado poderia escolher novas festividades *cum populo*. Ou seja, o povo - o que podemos entender as grandes autoridades dos locais - tinha grande participação na escolha de novas festas: *cum populo collaudauerint*. O verbo *collaudare*, posto na terceira pessoa do perfeito ativo do subjuntivo, é formado

¹¹¹⁰ c. 1, D. III, *De cons.* “Do concílio de Lyon. Deve ser declarado, para que conheçam os tempos que devem ser festejados por ano, isto é: todo o domingo da véspera até a véspera, para que não sejam sujeitos ao Judaísmo. Verdadeiramente, por ano devem ser celebrados estes dias: o nascimento do Senhor, Santo Estevão, São João Evangelista, Inocência, São Silvestre, a Oitava Teofania [Epifania] do Senhor, a Purificação de Santa Maria, a Santa Páscoa com a semana toda, rogos nos dias trinos, a Ascensão do Senhor, os dias santos de Pentecostes, São João Batista, os doze Apóstolos, e principalmente dos santos Pedro e Paulo, que iluminaram o mundo com a sua pregação, a Assunção de Maria, o Nascimento de Sta. Maria, a Consagração, S. Miguel Arcanjo, a Consagração de cada oratório e dos santos todos, e S. Martim, e aquelas festividades que cada um dos bispos em seus bispados com o povo tenham aprovado/louvado juntos, e aos moradores de tal modo devem ser proclamados ao redor, não geralmente para todos. Verdadeiramente, as demais festividades por ano não devem ser obrigadas a serem celebradas, nem devem ser proibidas”. Não sabemos em que ano se realizou o concílio, o qual, estranhamente, não é indicado no *Index Canonum Decreti* (p. 1466, presente na edição Friedbergs, o qual é reproduzido por P. Torquebiau (*Corpus Iuris Canonici*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*, 1949, v. 4, col. 615-616), omitindo também). Ali seria possível encontrar a data de sua realização.

pelo prefixo *co* – que indica a participação mútua - e o verbo *laudare* que indica a ação de louvar e aprovar. Se os poderosos locais tinham esse privilégio, quanto mais não teria o padroeiro das sés episcopais, as quais ficavam sob a tutela do monarca (ao menos no caso do reino português), ainda que o padroado sobre essas igrejas fosse muito mais limitado do que era sobre as paróquias¹¹¹¹.

Gregório IX, em uma norma incluída nas *Decretais de Gregório IX*, acrescenta a essa lista, em 1232, o domingo da Paixão, a segunda e a terça-feira de Pentecostes e todas as festas da Virgem Maria¹¹¹²:

[...] *Natalis Domini, sancti Stephani, Ioannis Evangelistae, Innocentium, sancti Silvestri, Circumcisionis, Epiphaniae, VII. diebus dominicae Passionis, Resurrectionis cum VII. sequentibus, Ascensionis, Pentecostes cum duobus, qui sequuntur, Nativitatis Ioannis Baptistae, festivitatum omnium Virginis gloriosae, XII. Apostolorum, et praecipue Petri et Pauli, beati Laurentii, dedicationis beati Michaelis, solennitatis omnium sanctorum, ac diebus dominicis, ceterisque solennitatibus, quas singuli episcopi in suis dioecesibus cum clero et populo duxerint solenniter venerandas [...]*¹¹¹³.

Mas não é apenas um acréscimo de festas o que percebemos nessa nova resolução. A nova lei, da mesma forma que a antiga, estipula que as festas poderão ser instituídas pelos bispos com o conselho do povo e, acrescenta a decretal também a participação do clero: *cum clero et populo duxerint*. O verbo *ducere* indica uma idéia de comando e decisão. Essa lei, da mesma forma que a anterior, acreditamos que poderia ser fundamentada ou em uma delegação de poder da Igreja às lideranças seculares, ou então ela reconhecia uma ancestralidade muito grande do costume. De qualquer forma que fosse, o poder civil tinha reconhecida a sua participação.

Não muito tempo depois, em meados do século XIII, as *Siete Partidas* reproduziram essas duas leis, acrescentando também os decretos imperiais de

¹¹¹¹ ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. I, p. 202; BARROS, Henrique da Gama. *Op. cit.*, t. I, p. 228 e 347.

¹¹¹² NAZ, Raoul. *Fêtes*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*, 1950, v. 5, col. 834.

¹¹¹³ c. 5, X, II, 9. “[...] o Nascimento do Senhor, Santo Estêvão, João Evangelista, Inocência, São Silvestre, Circuncisão, Epifania, os sétimos dias, Domingo da Paixão, da Ressurreição com os sete [dias] seguintes, da Ascensão, Pentecostes com os dois [dias] que seguem, o Nascimento de João Batista, todas as festividades da gloriosa Virgem, dos doze Apóstolos, e especialmente de Pedro e Paulo, São Lourenço, da consagração de São Miguel, da solenidade de todos os santos, e os dias de domingo, e outras solenidades que cada bispo em suas dioceses com o clero e o povo tenham considerado devem ser solenemente veneradas”.

novecientos anos atrás, todos os quais foram incluídos no volume que reproduz o direito canônico:

*Fiesta tanto quire dezir como dia hōrrado en que los Christianos deuen oyr las horas, e fazer, e dezir cosas que sean a alabãça e seruiçio de Dios e a honrra del santo, en cuyo nome la fazen, e tal fiesta como esta, es aquella que mada el apostolico fazer e cada obispo en su obispado, cō aytamiento del pueblo, a honrra de algun santo, que sea otorgado por la iglesia de Roma. E son tres maneras de fiestas. La primera es, aquella, que manda santa Eglefia guardar, a honrra de Dios e de los santos, ansi como los domingos, e las fiestas de nuestro senhor Iesu Christo, e de santa Maria, e de los apostoles, e de los otro santos e santas. La segunda es aquella que mandan guardar los Emperadores e los Reyes por honrra de si mismos, assi como los dias en que nascen ellos, o sus fijos que deuen otrossi reynar. E aquellos en que son biēs andātes, auiedo grã batalla con los enemigos de la fe, evencindo los, e los otros dias que mandan guardar por honrra dellos [...]. La tercera manera es aquella que es llamada ferias que son prouecho comunal delos omes, assi como aquellos dias, en que cogen sus frutos [...]*¹¹¹⁴.

*Feriados dias son llamados otros sin los que auemos dicho, que son establecidos de los Emperadores, e de los Reyes e de los otros grandes senhores, por cosas que les acaescen y. E esto seria, como dia de la su nascencia, o en el dia en que ouisse auido alguna grand buena andança contra sus enemigos: o quando fiziesse su fijo cauallero: o lo casasse, o alguna de sus fijas: o otro dia en quel auiniesse alguna grand honrra semeiante destas*¹¹¹⁵.

Há muitos pontos a analisar nesses trechos: a inclusão de textos legislativos dos (quase ou) primeiros imperadores romanos cristãos e a inserção também das leis canônicas. Porém, a constatação mais importante é a presença da expressão retirada do concílio de Lyon (*Decreto de Graciano*) e da decretal promulgada por Gregório IX: *cō aytamiento del pueblo*. Nele se denota a participação das dignidades locais e do rei para a criação de alguma festa que seja em honra de algum santo outorgado pela Sé Romana. A palavra castelhana, *aytamiento*, indica as autoridades estabelecidas e elas tinham participação em toda a Cristandade e na Hespanha na fundação de novas festividades. Como nos diz R. Naz:

¹¹¹⁴ *Siete Part.* I, XXIII, I.

¹¹¹⁵ *Siete Part.* III, II, XXXVI.

*La coutume, expression de la piété populaire, est venue aussi augmenter le nombre des fêtes, dont la liste s'est allongée sans cesse. C'est ainsi qu'on fut amené à distinguer, parmi les fêtes, celles dont la célébration était obligatoire et celles que la piété des fidèles conservait la liberté de marquer à sa façon*¹¹¹⁶.

Somente em 1642 o Papa Urbano VIII (1623-1644) reservará à Santa Sé a instituição das festas universais e convidará os bispos a deixarem de fundarem novas cerimônias religiosas¹¹¹⁷. Tomemos um exemplo de uma festa estabelecida apenas em um bispado e que depois teve sua celebração estendida pelo Pontífice para todas as províncias cristãs. Na primeira metade do século XIII, Santa Juliana de Mont Cornillon teria tido uma visão cujo significado indicaria o desejo divino por uma comemoração em homenagem ao Santíssimo Sacramento. Ela falou do ocorrido ao bispo de Liège, Roberto de Thorete, e a Jacques Pantaleón, arqui-diácono da diocese. Assim, “O bispo Roberto se impressionou favoravelmente e, como naquele tempo os bispos tinham o direito de ordenar festas para seus bispados, invocou um sínodo em 1246 e ordenou que a celebração se realizasse no dia seguinte”. Mais tarde, quando Jacques Pantaleón se tornar Urbano IV (1261-1264) ele vai decretar a obrigação da celebração da festa para toda a Cristandade em 1264¹¹¹⁸.

É de se notar certas semelhanças com os fatos milagrosos que são narrados por Rodrigo da Cunha, quando da fundação da igreja do Espírito Santo em Alenquer por Santa Isabel. Só que nesse caso não há a necessidade da intermediação de um prelado para a instituição da festa, visto que se trata de uma rainha. Como diz o padre luso-brasileiro António Vieira, a rainha Santa Isabel é “huma rainha duas vezes coroada: coroada na terra, & coroada no Ceo: coroada com huma das coroas, que dá a fortuna, & coroada com aquella coroa que he sobre todas as fortunas [...]”¹¹¹⁹.

O reconhecimento dessa particularidade pode fazer com que se ajude a explicar a introdução do ritual da coroação de um imperador durante as

¹¹¹⁶ NAZ, Raoul. *Fêtes*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*, 1950, v. 5, col. 834.

¹¹¹⁷ *Ibid*, v. 5, col. 834.

¹¹¹⁸ CASTILLO, Tere Fernandez del. *Festa de Corpus Christi*. In: <www.es.catholic.net>. Acesso em novembro de 2007. Relatam a mesma origem milagrosa, e a instituição no bispado, o frei António Brandão (*op. cit.*, v. 4, cap. 26, p. 26a) e o arcebispo D. Rodrigo da Cunha (*op. cit.*, v. I, pt. II, cap. LI, p. 173b-174a).

¹¹¹⁹ VIEIRA, António. *Sermoens do P. António Vieira da Companhia de Jesu, Prêgador de Sua Alteza Dedicada no Panegírico da Rainha Santa ao Sereníssimo Nome da Princesa N. S. D. Isabel*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1682, p.1.

comemorações de Pentecostes. Santa Isabel era senhora de Alenquer, local do surgimento da festa. Não que isso lhe desse o direito de usurpar de uma prerrogativa episcopal, mas com certeza que sua dignidade lhe aproximava dessa atribuição muito mais que qualquer laico:

[...] *as rainhas dispunham de amplos e diversos direitos de natureza eclesiástica, que incluíam o direito de padroado das cidades, vilas e terras sob sua alçada jurisdicional, a que estava anexa a prerrogativa de provimento dos respectivos cargos e benefícios eclesiásticos [...]*¹¹²⁰.

A presença do monarca se revela pela própria co-autoria que lhe é atribuída, como também por certos direitos sobre as terras da rainha, como o da apelação. Nas terras da consorte havia ainda um ouvidor responsável pela justiça e que levava as apelações para o tribunal do rei. A norma que isso afirma, embora seja posterior, diz, todavia, que se deveria agir *segundo antigamente se costumaram de fazer os ouvidores das Rainhas em estes Regnos*, indicando, portanto, uma origem muito antiga desse estatuto¹¹²¹.

Alenquer fora doada pelo rei à sua esposa D^a. Elisabeth além das terras que já tinham sido doadas em dote de casamento. Figanière diz que nessas possessões:

[...] *as rainhas nunca tiveram o alto senhorio, mero e mixto império: que pelo contrario o soberano conservava sempre o senhorio eminente, e a justiça maior ou mero imperio. À concessão de todos esses privilégios de alcaidaria, padroado, tabellionato, e jurisdição no civil, não se ligava de certo idéa alguma de poderio feudal, completamente alhêa às instituições do paiz [...]*¹¹²².

Na verdade, não havia algo determinado universalmente para todas essas doações e elas variaram, sem que o autor nos aponte algo sobre o caso específico de Alenquer. Mas, na maioria das doações elas garantiam esses direitos e deveres à rainha.

D. Dinis estava ligado a Alenquer por laços muito fortes como se demonstra pelo fato de ter sido ali o local escolhido para a construção de um

¹¹²⁰ LOURENÇO, Maria Paula Marçal. *A Casa das Rainhas e a Confraria do Espírito Santo de Alenquer (1645-1653) – Poderes Senhoriais e Patrocinato Religioso*. In: Arquipélago – História – Revista da Universidade dos Açores. Ponta Delgada, vol. 5, 2ª série, 2001, p. 652.

¹¹²¹ OA, I, VIII, § 3.

¹¹²² FIGANIÈRE, Frederico Francisco de la. *Op. cit.*, p. XXXI.

mosteiro no qual iria ser enterrado¹¹²³. O mosteiro de São Dionísio ou Dinis de Odivelas, da ordem de Cister, cuja confirmação do compromisso do instituto ocorreu em 1295 por D. Dinis, sua esposa e o infante¹¹²⁴, recebeu grandes doações do monarca a tal ponto que ainda em 1642 seis capelães rezavam missa diariamente pela alma do defunto. Disso bem sabia em 1642 a autoridade máxima da diocese, na qual se localizava o convento, e que nos informa em seu livro¹¹²⁵. Essa confirmação do compromisso do mosteiro (seus estatutos de organização e administração) indica que D. Dinis também possuía igrejas com padroado nesse território, mesmo porque ele seria enterrado ali. E a presença dele em conjunto com sua esposa Elizabeth e o infante denota a comunhão dos bens em família.

Por serem soberanos e possuírem o direito de padroado sobre as igrejas, além do fato de terem o controle senhorial sobre as terras de Alenquer (que, na verdade, podemos dizer que é causa do padroado) é que se lhes deveria designar uma posição de preeminência pelo direito eclesiástico. No decorrer de nosso estudo até aqui vimos como as terras senhoriais detinham privilégios sobre as igrejas e seus membros, que o próprio direito canônico reconhecia. Entre eles estava o de que os clérigos deveriam responder perante os tribunais dos senhores nas questões judiciais que envolvessem clérigos e laicos. Em outro caso, também por costume, só que dessa vez dependendo da aprovação do bispo e do Pontífice - embora a concordata de 1289 tenha derogado esse princípio canônico para Portugal - as igrejas eram obrigadas ao pagamento da anúduva para a reparação e construção de muralhas de defesa nas terras do monarca. Temos, então, que o privilégio do foro do clero e a imunidade fiscal das igrejas ficavam restritos pelo próprio direito que lhes deveria defender ou então desrespeitados pelos costumes senhoriais do monarca. Por que não o seriam com relação às atribuições de solenidades religiosas organizadas pelos bispos? Afinal, os reis eram também considerados representantes de Deus na terra, ainda que sujeitos ao controle espiritual. Seu poder era tido como sagrado e ficavam incumbidos de velar pela religião tanto quanto estavam compelidos os prelados.

Além de tudo isso, aos padroeiros comuns já lhes era garantido uma preeminência muito grande e honrarias que deveriam receber:

¹¹²³ Odivelas pertencia à Alenquer, como se demonstra no levantamento das rendas eclesiásticas de 1320-21 (*Catálogo de todas as Igrejas*, p. 678).

¹¹²⁴ CUNHA, Rodrigo da. *Op. cit.*, v. 1, pt. 2, cap. LXXII, p. 221b.

¹¹²⁵ *Ibid*, v. 1, pt. 2, cap. LXXXII, p. 229b.

*Pro fundatione quoque ecclesiae honor processionis fundatori servatur, et, si ad inopiam vergat, ab ecclesia illi modeste succurritur, sicut in sacris est canonibus institutum*¹¹²⁶.

Norma reproduzida pelas *Siete Partidas*:

[...] *que quando viniere a la Iglesia, que le deuen poner encima de la procession, quando la fizieren assi como mayoral; e aya en la Iglesia logar mais honrrado que los otros para ser*¹¹²⁷.

A realeza deveria desfrutar de uma posição muito superior a essa, dado seu caráter sagrado e sua preeminência honorífica. Temos, então, mais uma fator que ajuda a explicar a instituição da festa por D. Dinis e a rainha Santa Isabel. Esses elementos se complementam e temos, então, que se até mesmo os poderosos das comunidades cristãs tinham o direito de participar e decidir juntamente com o bispo quanto à fundação de novas festividades em dias santos quanto mais não teria o rei com atribuições de padroeiro. E se os padroeiros comuns recebiam um lugar de honra dentro da comunidade religiosa, quanto maior destaque e preeminência não teria o soberano.

Poderíamos afirmar aqui, portanto, que a celebração da nova festa dentro dos dias santificados teria recebido a aprovação do bispo de Lisboa que, conforme demonstra um documento¹¹²⁸ elaborado nos anos 1320-1321 – escrito justamente no período em que se afirma com mais certeza que teria sido instituída a celebração – era o bispo responsável pela jurisdição religiosa de Alenquer. Porém, sua ocorrência é relatada apenas para essa cidade, o que não condiz com a afirmação do direito canônico que coloca a instituição de novas celebrações afetando o bispado, o que devemos entender *toda* a diocese, uma vez que se assim não fosse o Papa permitiria que qualquer pároco instituísse as festividades. De fato, a lei eclesiástica valia sempre para toda a Cristandade se seu outorgante fosse

¹¹²⁶ c. 25, X, III, 38. “A honra nas procissões é guardada ao fundador por causa da fundação e pela igreja, e se cair na pobreza este é modestamente socorrido pela igreja, como nos sagrados cânones é instituído”.

¹¹²⁷ *Siete Part.*, I, XV, I (terceiro direito do *patron*).

¹¹²⁸ *Catálogo de todas as Igrejas, Commendas e Mosteiros que havia nos Reinos de Portugal e Algarves, pelos annos 1320 e 1321, com a lotação de cada uma d'ellas. Anno de 1746.* In: ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. II, p. 678-679. Mas, o mais óbvio é deduzirmos da inclusão do estudo da festa por D. Rodrigo da Cunha, ao escrever a história de sua arquidiocese, outrora diocese de Lisboa.

o Sumo Pontífice e para todo o bispado se quem promulgasse fosse o prelado, de acordo com normas previamente elaboradas em Roma ou em sedes de concílios.

Essa constatação é por demais relevante, uma vez que a instituição de uma nova festa em apenas um local da diocese de Lisboa elimina a possibilidade da participação do bispo, conforme previa a norma canônica. Se acaso tivesse sido fundada em todo o bispado a expressão do *Decreto de Graciano: cum populo collaudauerint* e aquela das *Decretais de Gregório IX: cum clero et populo duxerint* (ou ainda das *Siete Partidas*, cujas leis canônicas, como vimos em outros itens, D. Dinis tão bem conhecia: *cō aytamiento del pueblo*), poderia indicar a participação e prerrogativa do poder real, representante máximo desse poder secular, com a anuência do bispo lisboeta. Porém, isso não aconteceu e o direito canônico é claro ao afirmar que as festas devem ser instituídas pelo bispo para toda a diocese: *quas singuli episcopi in suis episcopiis* ou *quas singuli episcopi in suis dioecesibus* (ou cada *obispo en su obispado*).

E quem forneceu primeiramente a informação da instituição da festa ter ocorrido pela primeira vez em uma igreja da diocese de Lisboa foi justamente D. Rodrigo da Cunha, o sucessor de D. Gonçalo Pereira (1322- 1326¹¹²⁹), que administrava o bispado na época de sua fundação (1323), sendo muito possível que os demais historiadores tenham se fundamentado em suas informações. D. Rodrigo da Cunha não demonstra surpresa alguma ao relatar o ocorrido. Na época de seu governo na já arquidiocese de Lisboa, D. Rodrigo ainda possuía a mesma autoridade em relação à fundação local de novas festividades. Como vimos, em 13 de setembro de 1642, pela constituição *Universa*, Urbano VIII convida os bispos a doravante absterem-se de instituírem festas periódicas, publicando ao mesmo tempo uma nova lista delas que permanecerão até o começo da proliferação de

¹¹²⁹ CUNHA, Rodrigo da. *Op. cit.*, v. I, pt. II, cap. LXXXVI, p. 238b, 241a e 241b; Armando Luís de Carvalho Homem (*Perspectivas sobre a Prelazia do Reino em Tempos Dionisinos*. In: Revista da Faculdade de Letras – História. IV Jornada Luso-Espanholas de História Medieval. Porto: Universidade do Porto, II série, t. II, v. XV, 1998, p. 1476-1477) coloca a data final da administração de D. Gonçalo Pereira em Lisboa como sendo o ano de 1323 (um ano como bispo) e na arquidiocese de Braga de 1323 até data indeterminada. Contudo, preferimos acreditar nas datas fornecidas por D. Rodrigo da Cunha (Lisboa: 1322-1326, quando João XXII nomeou D. Martim de Oliveira para ocupar seu lugar, uma vez que era promovido a arcebispo; Braga: 1326-1348. D. Rodrigo da Cunha afirma que foram vinte e seis anos como prelado, sendo quatro em Lisboa e os demais em Braga (p. 241a)), pelo maior contato que teve com os documentos de sua então arquidiocese de Lisboa.

concordatas com os novos Estados republicanos que restringirão enormemente o número delas no século XIX¹¹³⁰.

Em que ano foi escrita a obra do prelado, sucessor de D. Gonçalo Pereira? 1642, no mesmo ano da bula *Universa*. Porém, com toda a certeza podemos dizer que a nova lei é posterior à escrita da obra, visto que toda publicação é antecedida por uma laboriosa pesquisa. O nome do livro de D. Rodrigo: *Historia Ecclesiastica da Igreja de Lisboa. Vida, e Acçoens de Sevs Prelados & Varões Eminentes em Santidade, que nella florecerão*, revela um objetivo que não cumpre totalmente. Ela não engloba uma ação que deveria ser de autoria de D. Gonçalo Pereira, o bispo que deveria ter fundado a festa do Império, falando antes da autoria de um monarca e sua esposa. A narração do ocorrido não se enquadra no histórico das ações de qualquer bispo, mesmo que a preocupação de D. Rodrigo tenha a ver com o estudo das grandes ações eclesiásticas dos antigos prelados de Lisboa. Por isso se torna paradoxal. Ao buscar relatar os feitos dos bispos de Lisboa, acabou narrando uma ação de uma rainha e de um rei que usurpam a prerrogativa do prelado. Paradoxal é também o ano da publicação da bula de Urbano VIII ser justamente o mesmo da edição do livro de D. Rodrigo. Na mesma data em que D. Rodrigo dá a conhecer ao reino os fundadores da festividade do Império, Urbano VIII sanciona que aqueles que deveriam ter criado a referida cerimônia – os bispos – não deverão mais fazer isso. Somente o Papa tem doravante tal poder.

Será que se o bispo responsável pela diocese, ao invés de ser D. Gonçalo Pereira, fosse D. João, não teríamos uma reação contra isso? D. Gonçalo – esse antepassado do imperador Carlos V da Espanha¹¹³¹ e de D. Pedro II do Brasil tanto quanto o é D. Dinis – era de uma família muito nobre, criado na corte do monarca a quem era muito ligado¹¹³². Rodrigo da Cunha não registra conflitos como aqueles que opuseram a maioria dos anteriores bispos de Lisboa a D. Dinis, incluindo os dois antecessores, D. João e D. fr. Estevão, que juntos governaram respectivamente de 1293 a 1312 e, dessa data, até 1322, cujo período incluiu sucessivamente uma concordata e uma fuga da ira do rei para Avinhão. Além do mais, desde a data presumível de instituição da festa até 1326, D. Gonçalo tornou-

¹¹³⁰ NAZ, Raoul. *Fêtes*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*, v. 5, col. 834.

¹¹³¹ CUNHA, Rodrigo da. *Op. cit.*, v. I, pt. II, cap. LXXXVII, p. 241a.

¹¹³² *Ibid*, v. I, pt. II, cap. LXXXVI, p. 238a.

se coadjutor de D. João, arcebispo de Braga (aquele mesmo outrora bispo de Lisboa, responsável pela concordata de 1309), porque este se encontrava muito idoso e doente. Isso indica que não havia uma autoridade eclesiástica forte em Lisboa para contestar as ações da Coroa. Enfim, esse era o contexto político e eclesiástico de Alenquer, favorável às intromissões do monarca na jurisdição do bispado.

Há que observarmos ainda a carreira política de D. Rodrigo. Ele teve um papel muito destacado durante a Restauração. Em 1638 o governo espanhol teria até tentado lhe seduzir com a promoção a cardeal, tendo recusado. Ocupou uma posição muito preeminente após 1640 pelo apoio que prestou ao duque de Bragança¹¹³³. Esse louvor à pátria portuguesa, simbolizada pela monarquia, com certeza que deve ter se refletido em sua obra, enaltecendo a história dos antepassados de D. João IV.

Todavia, como dissemos, o arcebispo de Lisboa, ao escrever a história de sua igreja em uma época em que vigorava ainda a decretal sobre as festas religiosas, não questiona o ocorrido. Mas, antes glorifica o fato de a cerimônia ser instituída por uma Santa (beatificada em 1516 e canonizada em 1625¹¹³⁴) e por um rei cristão. Por isso, porque nós deveríamos contestar? Se até mesmo um grande historiador como ele, doutor em direito canônico medieval, autor de um comentário sobre o *Decreto de Graciano (Super Primam Partem Decreti Gratiani Commentarii, 1629¹¹³⁵)* e, ainda por cima, representante máximo (arcebispo) dessas leis eclesiásticas no local da fundação, não questiona? Certamente que havia tradições tão fortes quanto as próprias normas e percursos justificadores do ocorrido.

Para entendermos melhor a participação do Estado na regulamentação ou criação de feriados religiosos estudaremos uma lei e um ato administrativo posteriores. Quando da compilação e da elaboração das *Ordenações Afonsinas* (metade do século XV) foi acrescentado por D. Afonso V o título *Das ferias, e como se devem guardar*, constituído de uma única grande lei. Visava impedir que as demandas judiciais ocorressem em dias feriados. É uma reprodução dos antigos decretos romanos que se dá via *Siete Partidas*, principalmente com relação à parte

¹¹³³ CASTELO-BRANCO, Fernando. *Cunha, D. Rodri SERRÃO*, Joel (org.). *Dicionário de História de Portugal*. Porto: Figueirinhas v. 2, p. 773-774.

¹¹³⁴ ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. I, p. 598.

¹¹³⁵ CASTELO-BRANCO, Fernando. *Op. cit.*, v. 2, p. 773-774.

que trata das festas organizadas por reis e imperadores. Nela percebemos, contudo, que além das celebrações universais, existiam festas específicas para Portugal. Nada de diferente com o que determinava o direito canônico. O direito real apenas enumerava quais festas competiam somente ao reino de Portugal de acordo com a liberdade que a Igreja concedia na época (o que, na verdade, existe ainda com relação aos chamados santos padroeiros). Isso representa um avanço com relação ao direito monárquico de Afonso X do qual as *Ordenações Afonsinas* reproduzem em grande parte a lei, porque aquele, ao não enumerar as festas, não estabelecia nenhum controle sobre elas, ficando sob dependência de possíveis variações de diocese para diocese. Ainda que seja uma norma do século XV, o citamos aqui porque o direito canônico ainda prevalecia com respeito à determinação das festas. Vejamos o que pode nos auxiliar essa lei:

As quaes Férias são feitas em tres maneiras; primeira, e mayor he aquella, que devem guardar por honra, e reverencia de Deos, e dos seus Santos; a segunda he por honra dos Reys, e Principes da Terra, que não reconhecem Superiores; a terceira he por prol cõmunal de todos, como em os dias, em que colhem pam, e vinho. [...]

Natal, Pasquoa, Pimticoste, sam tres Festas, que todos los Christãos ham de guardar, pera não fazerem em ellas demandas em Juizo. E os Santos Padres estabeleceraõ, e hordenaram, e tiveram por bem que guardassem estes dias taõ somente, e mais ainda sete dias depois do Natal, e sete depois da Pasquoa, e sete amte, e tres dias depois do Pimticoste. Outro sy Mandarom guardar o dia da Festa d'Aparicio, e d'Acemção, e totalas outras Festas de JESUS CHRISTO, e de Santa MARIA, e dos Apostollos, e de Sam Joham Batista. Outro-sy os dias dos Domingos. E todos estes dias devem ser guardados por honra de DEOS, e de todos los Santos de maneira, que nenhum homem nam deve em elles fazer demandas a outro, pera o trazer a Juizo [...]. E Nós emademos em os ditos dias feriados estes, que se adiante seguem. Primeiramente a Invemção da Cruz, que vem em Mayo. Item. O dia de Santa Maria Madanella; e de Santa Catharina; e de Sam Louremço; e de Sam Vicente; e de Sam Jorge; e de Santo Antonio, por ser nosso natural; e de Santo Antão; e de Sam Braz: os quaes dias avemos por feriados em todos los autos judiciais, e Mandamos que hajaõ prerrogativa, que per Direito, e Hordenaçaõ dos Padres Santos foi outorguada aos aqui primeiramente declarados¹¹³⁶.

¹¹³⁶ OA, III, XXXVI, pr. e § 1.

Como diz a ordenação, são acrescentadas (*Nós emademos em os dias feriados*) àquelas festas que vimos no direito canônico como sendo universais outras específicas do reino: o dia da Invenção da Cruz, de St^a. Maria Madalena, de St^a. Catarina, de S. Lourenço, de S. Vicente, de S. Jorge, de S. António, de S. Antão e de S. Brás. A devoção de tais santos que ainda hoje se percebe em Portugal e no Brasil era reconhecida pelo Estado que estabelece os dias de sua veneração como dias feriados juntamente com os feriados universais.

Ocorre aqui um fenômeno que revoluciona as relações entre Igreja e a monarquia, dentro daquela teoria de unidade entre as duas esferas. Como sabemos, as leis que tratam das festas no direito canônico prevalecerão até 1642. Porém, o que percebemos nessa lei afonsina afeta o que foi estabelecido por Roma. Isso porque a lei monárquica que vemos acima tem uma abrangência para todo o território português e não apenas para uma diocese, como previam o concílio lugdunensi e as *Decretais de Gregório IX*. E isso pode ser parte de uma ação de centralização política, em um processo de integração nacional, no dizer de Bernard Guenée¹¹³⁷, que entende a formação dos Estados nacionais ainda no período final da idade média. Esse autor defende que a união entre cada nação e a religião fortaleceu o sentimento nacional dos povos. Como a idéia de uma Cristandade unida era um obstáculo a esse processo, cada reino se colocaria sob a proteção de um santo protetor ou padroeiro, favorecendo a sua devoção e incrementando-a para relacioná-la à identidade do reino:

[...] *los jóvenes Estados invocaban a Dios con menos frecuencia que a sus santos. El sentimiento de ser una nación se traducía, se precisaba y se fortalecía en la elección de un santo protector. Lejos de sofocar a las naciones, el sentimiento religioso debió adaptarse a ellas. [...] Pero aunque la unión de una nación y de un santo se realizó por doquier, lo hizo en un sitio y en otro en fechas y según unas modalidades diferentes. El papel histórico del santo, las reacciones espontáneas de las masas, la política consciente de los príncipes y también el azar de los acontecimientos explican las grandes variaciones de un país a otro*¹¹³⁸.

São citados diversos exemplos nos reinos europeus. Na Bohemia, desde o século XI, esse representante da identidade nacional seria São Venceslau. Na

¹¹³⁷ GUENÉE, Bernard. *Op. cit.*, p. 63-65.

¹¹³⁸ *Ibid.*, p. 63.

França esse papel foi desempenhado por S. Dionísio ou S. Dinis, considerado protetor do país na idade média. S. Jorge - ao menos durante o período de obediência à Santa Sé - era o santo mais venerado na Inglaterra, sendo dedicada uma festa nacional em sua honra em 1222 pelo concílio de Oxford, e definitivamente tornado protetor oficial do reino por Eduardo III (1307-1377). Ainda S. Estanislau na Polônia, S. Ambrósio em Milão, S. Marcos em Veneza e diversos outros santos, cada qual representativo de um organismo político. Assim, de acordo com Guenée, no final da idade média cada Estado se colocou sob a proteção de um santo diferente dos quais obtinham a força necessária para sua consolidação política. Seria por isso que elementos estranhos a essa unidade religiosa, como os judeus, foram expulsos pelos monarcas dos diversos reinos¹¹³⁹.

E qual seria o santo (a) guardião de Portugal durante a idade média? Será que a fundação da festa do Império por D. Dinis poderia ser enquadrada dentro desse contexto de formação da identidade nacional? A lista feita por D. Afonso V estabelece que os dias de festa em louvor de alguns santos que tinham um culto limitado em determinados bispados devem ser considerados como feriados em todo o território do reino. Tornam-se, por conseqüência, por atitude arbitrária do monarca, padroeiros nacionais. As festas celebradas em toda a Cristandade mantinham ainda sua prerrogativa, dada pelo *Direito, e Hordenação dos Padres Santos*. Notória é a ausência da festa do Império. Apesar de criada por um monarca ela não tinha a mínima abrangência territorial para ser enquadrada dentro do que é proposto por Guenée. Logo, a instituição da festa do Império não tinha nenhuma finalidade política. Ela pode até ser considerada uma demonstração anti-clerical, seja do ponto de vista teológico em que seu conteúdo se revelava herético (de acordo com Cortesão), seja do ponto de vista da desobediência ao direito canônico. Mas, ela não foi utilizada por D. Dinis para nenhum objetivo de unificação nacional ou política.

Fortunato de Almeida nos fornece também a informação de mais de um santo que tinha uma devoção especial no reino dos soberanos ancestrais de D. Pedro IV de Portugal e I do Brasil: a festividade da Imaculada Conceição e a de S. Jorge. A primeira foi criada pelo bispo de Coimbra, D. Raimundo, em 1320, “a pedido e por iniciativa da Rainha Santa Isabel”¹¹⁴⁰. E a segunda teria origem ainda

¹¹³⁹ *Ibid*, p. 63-65.

¹¹⁴⁰ ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. II, p. 476.

nos tempos de D. Afonso Henriques, cujo culto teria recebido um grande incremento após a batalha de Aljubarrota (1385), quando foi invocado pelo bisneto de D. Dinis, D. João I, fundador da dinastia de Avis, recebendo a partir daí, uma devoção especial pela família real. Assim como alguns outros santos, tinha um lugar especial durante a festa de Corpus Christi.

A devoção a S. Jorge ainda é muito forte no final do século XV. Através da análise de um documento mandado elaborar por D. Afonso V em 1482, para que se comemorasse a vitória portuguesa contra os castelhanos na batalha de Touro ou Toro (1476), percebemos que o culto ao santo aparece muito ligado à ação institucional da Coroa. Mas, principalmente, verificamos que nele os mandamentos das leis que vimos - seja das *Siete Partidas*, quanto das *Ordenações Afonsinas*, do direito canônico ou direito romano - quanto à competência de reis, imperadores, bispos e do Papa em instituir festas, ficam emaranhados:

Juizes, Vereadores, Procurador e Homeens boos nós Elrrey vos enviamos muyto saudar. Como quer que por todollas cousas, que de Nosso Senhor recebemos, lhe devemos de dar graças, como lembrados de seus beneficcios, e especiallmente os Reis e Princepes o devem ffazer pollas vitorias e vencimentos, de que sua maaom recebem, o que os Reix destes regnos sempre muy perffeitamente fizeram e guardarom, des o primero Sancto e glorioso rey dom Affonso o primeiro ataa nossos dias, segundo que per procissoens, e solenydades hordenadas, que se em cada huum ano ffazem em alguuns llugares destes Regnos, a todos he notoryo: e querendo nos acerca dello nom menos seer grato e reconhecido a Nosso Senhor o que em nosso dias e presença nos ffez de mercee, em a Batalha que ouvemos com os Regnos de Castella antre Touro e Çamora; porem hordenamos e mandamos, que daquy endiante, em llouvor de Nosso Senhor, e da Bemaventurada Virgem Maria, sua Madre, e de sam Jorge, e de sam Christovom, que o dito dya traziamos por nossos Padroeiros e nome, em cada huum ano aos dous dias de Março, em que ffoy a dita Batalha e Vytorya, a Cllezeria, e todos os dessa Cidade ffaçaaes sollepne Procissom, saindo da See, e hindo per os llugares pruvycos com toda sollepnydade, cirymonya, officios, jogos, asy e tam compridamente, como costumaes de ffazer em dya do Corpo de Deus, tirando sollamente de nom hir a Arca, onde vay o Sacramento, e se em essa Cidade ouver Igreja do precioso marter e cavalleiro Sam Jorge, e Sam Cristovom, a precissom vaa a ella, onde se diga Missa e Preegaçom, em lenbrança da dita Vytoria, segundo o theor e fforma desse caderno, que vos com esta envyamos, e onde nom ouver Caza do dito Sam Jorge, e Sam Christovom, vaa a dita procissom, e preegesse, onde se acostuma hir e preegar per o dito dia de Corpo de Deus: e esta nossa carta vos mandamos que registees no Lyvro da Camara dessa Cidade,

pera senpre se aver de ffazer o que dito he, em rellenbrança da causa por que se a dita sollepnidade ffaz¹¹⁴¹.

O conteúdo dessa medida administrativa confunde as atribuições de um monarca com as de um bispo. Como bem sabemos, cabiam aos segundos a criação de novos feriados religiosos em cada diocese e ao Papa em toda a Cristandade. Aos reis eram-lhes atribuídos o que o direito canônico não precisava prescrever, uma vez que já vinha estipulado no direito romano, reproduzido nas *Siete Partidas* e nas próprias leis das *Ordenações Afonsinas*, dentre as quais esta que parece ser de autoria do próprio D. Afonso V:

A segunda maneira de Férias he a que os Direitos estabeleceram por honra dos Imperadores, e Reys, e Principes, que naõ reconhecem superiores, por cousa, que lhes aqueceo [...]: e isto se pode dizer, assy como dia de sua nacemça; ou no dia, em que ouve alguma grande andamça contra seus inimigos; ou quando fez seu filho Cavalleiro; ou esse filho fizesse alguuma grande, e notavel Cavallaria, ou esse Principe casasse alguuns de seus filhos, ou filhas; ou lhe aveesse alguuma grande honra semelhante a cada huuma destas¹¹⁴².

Mas, como diz o documento que trata de instituir a procissão e solenidades anuais da vitória militar, parece ser uma prática que vinha desde as origens da monarquia portuguesa. Todas as graças recebidas de Deus (*todollas cousas, que de Nosso Senhor recebemos*), incluindo-se as vitórias contra os inimigos do reino (*pollas vitorias e vencimentos*) levavam os antigos soberanos a manifestações religiosas de agradecimento. O redator da carta diz que isso é feito *per procissoens, e solenydades hordenadas, que se em cada huum ano ffazem em alguuns llugares destes Regnos*, enfatizando que isso tudo *a todos he notoryo*.

Mais intrigante é a passagem que diz: *hordenamos e mandamos, que daquy endiante [...] a Cllerezia, e todos os dessa Cidade ffaçaaes sollepne Procissom, saindo da See, e hindo per os llugares pruvycos com toda sollepnidade, cirymonya, officios, jogos, asy e tam compridamente, como costumaes de ffazer em dya do Corpo de Deus [...]*. Perguntamos: como pode um monarca ordenar sobre coisas sagradas ao clero? Em coisas tão sagradas que

¹¹⁴¹ ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. II, p. 477, nota 2.

¹¹⁴² OA, III, XXXVI, § 2.

deveria ser quase equivalente às solenidades presentes na festa de Corpus Christi? Não deveria comemorar vitórias militares com cerimônias mundanas? Não é somente com relação a D. Afonso V que podemos nos surpreender com tal evento, mas, como diz o próprio documento, era uma prática natural desde sempre. Sempre se ordenou comemorações militares através de mecanismos religiosos, obrigando-se os bispos ao seu acatamento e ficando as autoridades municipais a obrigação de velar por elas, uma vez que seria difícil de acreditar que em tais coisas se preocupariam os prelados de preservarem.

Com relação a esse fato podemos sem dúvida utilizar a hipótese proposta por Guenée quanto à união entre nação e religião ou mais corretamente, entre a conjunção dos objetivos políticos de centralização e a adoção de um santo protetor. No caso acima, como percebemos, seria S. Jorge e S. Cristóvão.

Da exposição feita até aqui quanto à adoção de santos padroeiros e do ordenamento real sobre comemorações militares com solenidades religiosas aos prelados e às autoridades municipais, concluímos que realmente existiam muitas tradições e práticas que faziam com que, mesmo quando o direito real não alterava o teor do direito canônico, este acabava sendo modificado de acordo com as circunstâncias históricas da aplicação das normas. Estas se impunham muitas vezes e quando permaneciam por muito tempo acabavam se tornando costumes pela prescrição do tempo. E eles eram difíceis de serem suplantados pelo poder centralizador das decretais pontifícias.

Antes de concluirmos, temos que esclarecer ainda algumas coisas. A primeira delas é entendermos se realmente a festa do Império poderia ser enquadrada como uma festa religiosa e, como tal, devendo ser colocada sob a jurisdição de autoridade eclesiástica competente desde seu surgimento, ou então se era uma festa profana. Começemos por explicar um fato que parece evidenciar uma tendência à veracidade da segunda opção. Assim como o arcebispo D. Rodrigo da Cunha, doutor em direito canônico medieval, o historiador e também qualificado Fortunato de Almeida, não se estranha com a instituição da festa pela, na época, rainha D^a. Isabel:

Nos fins do século XII ordenava o arcebispo de Braga D. Tello, que em todo o arcebispado se festejasse solemnemente o dia do

patriarcha S. Francisco. Em 1264 introduziu-se no reino e começou de celebrar-se com a maior solemnidade a festa de *Corpus Christi*, instituída pelo papa Urbano IV [...].

O bispo de Coímbra D. Raimundo ordenou em 1320, que na sua cathedral se celebrasse de alli em diante a festa da Immaculada Conceição de Nossa Senhora, no dia 8 de dezembro de cada anno.

Escretores antigos referem que a rainha Santa Isabel instituiu em Alenquer a festa do Espírito Santo [...] ¹¹⁴³.

A narração dos eventos segue uma ordem normal: o arcebispo, o Papa e o bispo instituem dias feriados e festivos. Mas no meio de seu relato, não parece anormal ao autor a presença de um indivíduo laico e sem jurisdição religiosa imiscuir-se na criação de nova festa religiosa. Ou seja, ou desconhece o direito canônico medieval ou o caráter da festa era outro. Mas, preferimos pensar ainda em outra opção, a de que a santidade da rainha justificava a posteriori tal fato, ainda que na época ela não fosse obviamente canonizada. É o próprio Fortunato de Almeida que reconhece a religiosidade da festa ao relatá-la juntamente com outra instituída pelo bispo de Coimbra e na parte dedicada ao estudo: “Liturgia e culto”, incluída, por sua vez, no capítulo “Liturgia e culto – Disciplina eclesiástica e costumes cristãos”. Os “costumes cristãos”, manifestações religiosas populares próprias de Portugal não ditadas pela Igreja, aparecem também em toda a seção, mas não acreditamos que esse seja o caso da festividade do Império, como diremos abaixo.

Por sua vez, a festa de D. Raimundo foi legalmente instituída. Porém, é estranho o fato de a fundação da cerimônia dizer respeito à apenas a igreja cathedral, sede do bispado. Não era com essa abrangência, como já analisamos, que os bispos deveriam instituir a festa. De fato, há informação da fundação pelo arcebispo de Braga de outra festa para toda a arquidiocese. Mais uma vez, faltam-nos elementos históricos mais esclarecedores. Tal ato é estranho ao direito canônico que regulava isso e que não prevê nada a respeito dessa inexplicável limitada abrangência da fundação da Imaculada Conceição de Nossa Senhora. Talvez uma estratégia do prelado para que se realizasse uma peregrinação à cathedral, alicerçando a sua autoridade e dando-lhe a oportunidade de obter contribuições materiais para a igreja.

¹¹⁴³ ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. I, p. 575.

No tomo II de sua obra, ocorre mais um fato paradoxal, ao lembrar a criação da festa por D. Raimundo, acrescentando outro fator:

Vimos noutra lugar que a festividade da Immaculada Conceição fôra pela primeira vez instituída em Portugal, em 1320, pelo bispo de Coimbra, D. Raimundo, a pedido e por iniciativa da Rainha Santa Isabel¹¹⁴⁴.

Perguntamos: porque a rainha tinha que “pedir” para instituir uma festa – e ainda apenas em uma igreja catedral – se ela três anos depois iria instituir sozinha a festa do Império no convento dos franciscanos de Alenquer? Obviamente que fundar uma cerimônia na igreja onde vive o próprio bispo e criar outra em seu senhorio é muito diferente. Mas, aos olhos do direito canônico não havia diferença alguma. Teria um caráter apenas profano o ritual do Império? É preferível pensar que na época a força do direito canônico era, assim como o direito feudal e real, limitado em muitos casos na prática - mas não em seu estabelecimento - ao local de sua jurisdição. Isso se constitui, tendo em vista outros exemplos já vistos por nós no decorrer desse trabalho, em apenas um dos casos em que os costumes limitavam o direito da Igreja.

A presença de um frade antigamente ou de um verdadeiro sacerdote posteriormente bastaria, no entanto, para respondermos afirmativamente à questão da sacralidade da festa. Outro dado é que durante ela se celebrava um culto religioso, a devoção ao Espírito Santo que se expandiu por muitas terras colonizadas pelos portugueses, graças ao ritual do Império¹¹⁴⁵. E, sob esse aspecto não poderia ser comparada a outros eventos que ocorriam em dias sagrados, como as touradas no Corpus Christi¹¹⁴⁶. Como veremos logo adiante, possuía um caráter teatral ou diríamos carnavalesco, mas tinha por finalidade a adoração de uma das Pessoas da Trindade e, como tal, se assemelhava a outros rituais cristãos. A

¹¹⁴⁴ *Ibid*, t. II, p. 476. Cita como referência da participação de Santa Isabel a obra de D. António Caetano de Sousa: *História genealógica da Casa Real* (t. I, p. 214-215). E, como fonte da criação da festividade da *Immaculada Conceição* serve de subsídio a obra de Francisco Brandão, *Monarchia Lusitana* (v. VI, p. 390), cujo trecho achamos relevante sua citação em nota para entendermos como ocorriam as instituições das festas pelos bispos: “Stablecemos e mandamos, que na nossa Igreja Cathedral de Coimbra fação Festa em cada hum anno, no oitauo dia do mes de Dezembro, no qual dia a Virgem gloriosa Santa Maria foe concebida, assi como a fazem pelas outras terras, e como a ella mandou fazer.”

¹¹⁴⁵ CORTESÃO, Jaime. *O Sentido da Cultura Portuguesa no Século XIV*, p. 198-199; *Franciscanismo e Laicismo em Portugal*, p. 264-265.

¹¹⁴⁶ ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.*, t. II, p. 477, nota 2.

sacralidade da festividade era assim encarada por Jaime Cortesão que concluíra que o culto do Espírito Santo em Portugal “deu sanção religiosa” ao expansionismo português¹¹⁴⁷ e que “sob aquela forma [Império] foi uma expressão própria, conjuntamente religiosa e laica dos portugueses¹¹⁴⁸”. Assim, independente de seu significado herético, não era uma festa profana. De fato, sua heterodoxia não significava que não fosse religiosa.

Partimos agora para o estudo de outros elementos constituintes da festa, e que a principio poderiam ser questionados, através de uma decretal indicada por René Wehrlé¹¹⁴⁹, no seu estudo sobre a força dos costumes no direito canônico:

*Ludi teatrales etiam praetextu consuetudinis in ecclesiis vel per clericos fieri non debent.
[...] verum etiam in aliquibus anni festivitibus [...]*¹¹⁵⁰.

Se nas leis anteriores o direito canônico tolerava o costume que fazia com que as dignidades locais participassem da fundação de novas festividades nessa outra norma abole-se uma tradição considerada prejudicial, visto que essas encenações teatrais levavam a excessos por parte dos fiéis. Pela descrição fornecida pelos historiadores do século XVI não podemos perceber a mesma teatralidade na festa do Império do Espírito Santo? Com certeza que sim. Vestia-se alguém de imperador, coroando-lhe e sagrando-lhe, representando uma realidade imaginada. E isso era feito dentro da igreja do Espírito Santo para que “assistisse aos officios diuinos”, levando-o até a igreja do convento dos franciscanos. E tudo era realizado com grande festa.

Todavia, H. Wagnon¹¹⁵¹, ao falar também dessa lei, diz que ela proibia apenas os *ludi profani teatrales*, sendo que a proibição das representações *pieuses* ficavam sob responsabilidade do direito particular, que devemos entender aquele feito pelos bispos ou arcebispos. Já defendemos acima a condição sagrada

¹¹⁴⁷ CORTESÃO, Jaime. *O Sentido da Cultura Portuguesa no Século XIV*, p. 202.

¹¹⁴⁸ CORTESÃO, Jaime. *Franciscanismo e Laicismo em Portugal*, p. 266.

¹¹⁴⁹ WEHRLÉ, René. *Op. cit.*, p. 116.

¹¹⁵⁰ c. 12, X, III, 1. “Não devem fazer apresentações teatrais nas igrejas ou através dos clérigos, ainda que com pretexto de costume. [...] verdadeiramente também em qualquer festividade anual [...]”. Lembremos também uma outra norma indicada por nós mais acima, de 469, incluída no *Código de Justiniano: No reclamen cabida en este dia [domingo] las representaciones teatrales, ni las luchas del circo, ni los lacrimosos espectáculos de férias [...]* (C. XII, 11). Essa lei romana reforça a idéia de que as representações teatrais, em dias santificados ou nas igrejas, nunca foram bem vistas pelos dirigentes eclesiásticos.

¹¹⁵¹ WAGNON, H. *Églises*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*, v. 5, 1950, col. 202.

da festa do Império e, portanto, acreditamos que a decretal acima não poderia ser aplicada ao ritual do Império. A comparação com outra festividade de aspectos um tanto semelhantes pode nos fornecer outros elementos comprovativos dessa afirmação.

Temos um exemplo fornecido por Ana Arranz Guzmán¹¹⁵² de outra festa lúdica que, embora celebrada em Castela, não deixa de estar relacionada a Portugal pelas sobreposições administrativo-eclesiásticas que existiam entre os dois reinos e, que na verdade, ocorriam em toda a Cristandade. A festa do *Obispillo* ou *Niño Obispo*, *Boy Bishop* ou *Enfante Évêque*, surgiu da conjunção das celebrações a São Nicolau e a dos Santos Inocentes. Acreditava-se que a crença no bispo São Nicolau fazia com que se realizassem milagres com crianças enfermas devido às preocupações que esse prelado havia dispensado a elas. E a festa dos Inocentes é uma celebração em memória das crianças mortas por Herodes quando do nascimento de Jesus Cristo. A celebração do *Obispillo* consistia na escolha de crianças do coro da igreja, as quais eram vestidas de bispo, personificando São Nicolau e expulsando-se os cônegos do templo, julgando-os e multando-os. Conforme Arranz Guzmán¹¹⁵³, em Castela foi somente em 1368 que surge uma proibição a respeito e somente com relação aos seus excessos e isso ainda unicamente na catedral de Jaén. Segundo a mesma autora, a festa do *Obispillo* foi condenada somente no concílio de Basiléia de 1435. No entanto, nem todos os sínodos provinciais acolheram a proibição, sendo que mesmo assim, apenas lhe vetaram suas ações mais indecorosas¹¹⁵⁴.

Concluimos por isso tudo diversas coisas: a semelhança com o ritual do Império é muito grande porque ambas representavam o mundo colocado de “cabeça para baixo¹¹⁵⁵”; o fato de as duas festividades ocorrerem em dias já tornados santos (embora as festas profanas também fossem comemoradas muitas vezes nesses dias como nos adverte a última decretal citada); pelas semelhanças

¹¹⁵² ARRANZ, Ana Guzmán. *Fiestas, juegos y diversiones prohibidas al clero en la Castilla Bajomedieval*. In: Cuadernos de Historia de España, v. 78, nº 1, Buenos Aires Jan./Dez. 2003, p. 28-29. Disponível na internet: < <http://www.scielo.org.ar>>. Acesso em abril de 2007.

¹¹⁵³ *Ibid*, p. 28.

¹¹⁵⁴ *Ibid*, p. 29.

¹¹⁵⁵ Na atualidade, e em determinadas regiões de Portugal, o imperador coroado é um menino, aproximando não seus aspectos ritualísticos com a festa do *Obispillo* - uma vez que já não corresponde à época - mas o seu sentido de inversão social. Na época de D. Dinis eram pessoas comuns que eram coroadas, obviamente com certo status social, mas também não deixava de ter o mesmo significado.

entre elas, por analogia concluímos que se a Obispillo foi condenada muito mais pelos sínodos do que pelos concílios universais (até o século XV em Castela, como vimos, somente a diocese de Jaén havia estabelecido sobre ela), a festa do Espírito Santo deveria reger-se pelos mesmos princípios. De fato, uma e outra possuem os mesmo traços de representação teatral e são tidas como cerimônias religiosas, ainda que ambas, mais cedo ou mais tarde acabem tendo condenados seus elementos mundanos, após o concílio de Trento do século XVI.

As duas celebrações possuem, portanto, os mesmos traços. E, se os componentes da festa do Obispillo não foram questionados até o século XV, quanto à sua celebração dentro das igrejas, estamos certos de que a festa do Império também não poderia ser afetada pela decretal que trata das representações teatrais dentro dos templos. A sua permissão ficava, portanto, ao encargo de cada bispo, como nos informou H. Wagnon¹¹⁵⁶.

Isso só demonstra a autoridade que possuíam os bispos quanto à celebração ou não das festas em suas dioceses. Claro que existiam limites para essa autoridade. Caso esclarecedor é uma outra festividade que se celebrava justamente também durante o Pentecostes, ou então durante a festa de Corpus Cristi. Após diversas condenações parciais pelos preladados quanto ao conteúdo das touradas, o Papa S. Pio V (1566-1572), pela tortura que era infligida aos animais, a proibiu em toda a Cristandade (*De salute gregis*, 1567)¹¹⁵⁷ para que não fosse nunca mais realizada, sob que forma fosse. Nesse caso, esbarrou a autoridade papal em outros obstáculos, previsíveis quando os governantes deixavam de obedecer às autoridades religiosas.

Esclareceremos ainda uma última problemática, um tanto distante de nosso objetivo central, mas que precisa ser explicada. Não há descrito na imensa lista de igrejas de Portugal elaborado entre 1320-21, nenhum mosteiro ou instituto religioso pertencente aos franciscanos em Alenquer e nem algum templo do Espírito Santo. Sabemos pelo relato dos historiadores que foi em uma igreja do

¹¹⁵⁶ WAGNON, H. *Églises*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*, v. 5, 1950, col. 202. Outro elemento presente na cerimônia foi questionado por Jaime Cortesão (*O Sentido da Cultura Portuguesa no Século XIV*, p. 199-200; *Franciscanismo e Laicismo em Portugal*, p. 263), que diz ser herético o ato de coroação de um imperador por um frade, que nem sacerdote era. Mesmo sendo apenas uma representação lúdica, quem deveria fazer a coroação deveria ser alguém que representasse o Pontífice. Ao não fazer isso nega, com certeza, a supremacia do poder papal, satisfazendo a ânsia dos imperadores germânicos que não queriam ser unidos pelo Papa, caindo sempre na órbita de sua dependência de aprovação política.

¹¹⁵⁷ ARRANZ, Ana Guzmán. *Op. cit.*, p. 18.

Espírito Santo e em outra dos franciscanos que se realizou pela primeira vez a festa. A introdução do catálogo¹¹⁵⁸ diz que apenas foram isentas da cobrança da décima das rendas eclesiásticas para levantar fundos para uma cruzada contra os mouros (era esse o objetivo da elaboração da lista) a ordem dos hospitalários, visto estarem permanentemente em luta em Jerusalém, sendo que mesmo assim são citados.

A resposta da pergunta poderia estar relacionada a uma fundação posterior das igrejas em Alenquer ao ano de 1321 (quando se fez o levantamento na jurisdição de Lisboa). Todavia, D. Rodrigo da Cunha nos diz que, com relação ao mosteiro dos franciscanos, a sua fundação ocorre nessa cidade ainda no tempo de D. Afonso II (1211-1223)¹¹⁵⁹. O mesmo afirma Fortunato de Almeida¹¹⁶⁰. De fato, diversos conventos dos frades são fundados nessa época em um processo de grande disseminação. A explicação da sua ausência só pode estar relacionada ao fato de que não deveriam viver de dízimos, mas de esmolas, por isso não foram taxados pelo Papa e não poderiam contribuir para a cruzada, não sendo nem mesmo citados no documento. Não é por se caracterizarem como uma ordem religiosa o que justifica a sua ausência no *Catálogo*, uma vez que outros grupos religiosos são obrigados à contribuição e são citados no documento, mas porque era uma ordem mendicante. Além do mais, na época ocorreu uma grande controvérsia pela definição da regra dos franciscanos, se deveriam ou não possuir propriedades. Nicolau III promulgou uma decretal (*Exiit qui seminat*¹¹⁶¹), confirmada por Bonifácio III (porque a inseriu no *Liber Sextus*), que afirmava ser da Igreja romana a propriedade de todos os bens dados aos franciscanos, ficando a estes apenas o usufruto. No entanto, o direito canônico teve que ser alterado no ano de 1317 por João XXII para afastar as pretensões heréticas de um grupo sectário, os fraticellis. Estes se diziam os verdadeiros seguidores de S. Francisco porque seguiam a norma de seu fundador que os impedia de possuírem bens, e também porque alegavam que Jesus Cristo e seus discípulos nunca haviam tido nada de próprio, mesmo em comum. A esse respeito a Igreja não havia elaborado ainda nenhuma doutrina. Para evitar o alastramento dessa heresia João XXII

¹¹⁵⁸ *Catálogo de todas as Igrejas*, p. 609.

¹¹⁵⁹ CUNHA, Rodrigo da. *Op. cit.*, v. 1, parte 1, cap. 28 (ou 27, pois a numeração está equivocada), p. 121a 121b.

¹¹⁶⁰ ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.* t. I, p. 290.

¹¹⁶¹ PHILLIPS, Georges. *Op. cit.*, t. III, p. 168-169; c. 3, in VI, V, 12.

condenou os fraticellis (*Sancta romana*¹¹⁶²) e revogou as decretais de Nicolau III e de Bonifácio VIII (*Quia nonnunquam*¹¹⁶³), restituindo aos frades menores a propriedade dos bens mobiliários e imobiliários (*Ad conditorem*¹¹⁶⁴). Pela bula *Cum inter nonnullos*¹¹⁶⁵ João XXII estabelece definitivamente uma doutrina a respeito da existência ou não de propriedades entre Jesus e seus apóstolos. Afirma que era herético pensar que o fundador do Cristianismo e os primeiros cristãos não possuíam nada em particular ou em comum. Ao mesmo tempo, reiterava a proposição que Jesus Cristo não tinha tido nenhum direito de propriedade nem de uso sobre as coisas que ele tinha possuído em comum com seus discípulos. A decretal de Nicolau III e a falta de uma definição dogmática sobre Cristo e os apóstolos haverem ou não tido propriedades favoreciam grandemente as idéias heréticas dos espiritualistas. Essa foi a causa da alteração do direito canônico com respeito aos franciscanos¹¹⁶⁶.

Temos, então, uma flutuação de concepções com relação aos franciscanos possuírem ou não propriedades justamente na época da fundação da festividade do Império. Ainda que seja seguro afirmarmos que no ano da escrita do *Catálogo* de igrejas (1321 na diocese de Lisboa) já havia uma idéia firme a respeito que concedia aos franciscanos o direito de propriedade, não sabemos se eles se entendiam realmente como “proprietários” dos locais. Mas, de qualquer forma, eles viviam de esmolas, por isso não era possível exigir deles parte do dízimo e, logo, não figuraram no *Catálogo*. Quanto à igreja do Espírito Santo, parece ter sido fundada posteriormente. Jaime Cortesão¹¹⁶⁷ diz que não aparece nenhuma igreja “matriz de freguesia” com o nome de Espírito Santo no *Catálogo* de 1321, porém não são apenas as matrizes de freguesia os templos ali nomeados. Se fosse assim, o documento poderia estar ocultando a igreja criada por Santa Isabel, mas pelo contrário, aparecem oito igrejas na cidade de Alenquer, sendo uma pertencente ao mosteiro de Odivelas, além do mosteiro de Alcobaça. Logo, são apresentados todos os institutos coletores de dízimos, incluindo todas as paróquias - o que a própria introdução do documento feita posteriormente afirma. A

¹¹⁶² c. 1, Extr. Ioh., 7.

¹¹⁶³ c. 2, Extr. Ioh., 14.

¹¹⁶⁴ c. 3, Extr. Ioh., 14.

¹¹⁶⁵ c. 4, Extr. Ioh., 14.

¹¹⁶⁶ PHILLIPS, Georges. *Op. cit.*, t. III, p. 169-171.

¹¹⁶⁷ CORTESÃO, Jaime. *O Sentido da Cultura Portuguesa no Século XIV*, p. 197; *Franciscanismo e Laicismo em Portugal*, p. 263.

ausência da igreja do Espírito Santo só pode ser explicada pelo fato da fundação ter ocorrido alguns anos posteriormente à elaboração da lista.

Façamos agora uma conclusão geral sobre a legalidade da instituição da festa do Império do Espírito Santo. É indubitável a infração em um plano teórico por parte de D. Dinis (e de, na época, D.^aIsabel) ao direito canônico quanto à fundação de festividades em dias religiosos que fossem em honra de algum santo ou de Deus, como era, no caso, do Espírito Santo. Embora existisse até a primeira metade do século XVII uma grande liberdade, como vimos, concedida às autoridades episcopais juntamente com os representantes e mandatários locais, da criação de novas festas, bem como do direito da permanência das antigas privilegiando os costumes e tradições (desde que não atentasse contra às leis de Deus e fossem *razoáveis*), esse direito não poderia causar a exclusão no seu gerenciamento e controle de seu conteúdo por parte dos bispos. A ausência de um prelado durante a fundação da celebração do Império é atestada paradoxalmente pela autoridade máxima do local de seu surgimento, mesmo que mais de trezentos anos depois, contudo em uma época em que valia ainda a norma canônica. A forma como foi criada a cerimônia já é por si estranha, visto que a festa é restrita a apenas a cidade de Alenquer, o que equivaleria à promulgação de uma lei por parte de um bispo para somente uma localidade, ou à elevação de um novo culto pelo Papa para somente uma região da Cristandade. De fato, a norma canônica (e qualquer outra lei eclesiástica) refere a sua aplicação para todo o bispado.

Paradoxalmente, também, temos a promulgação de uma lei que reservava somente ao Sumo Pontífice a instituição de novas festas no mesmo ano em que D. Rodrigo da Cunha - que deveria registrar o surgimento das festividades do Império através da autoridade de algum sucessor seu da (arqui) diocese de Lisboa - o faz somente pela via da dignidade de uma Santa e de um rei. É por isso que, embora os textos canônicos sejam claros quanto à prerrogativa de ordenação das festas, temos que concluir pela irrelevância do ato transgressor dos reis. D. Rodrigo era um especialista em direito canônico (muito mais que algum indivíduo contemporâneo, visto que o *ius canonicum* era muito mais de sua época do que da nossa) e a autoridade máxima da arquidiocese de Lisboa, onde se localiza Alenquer. Ao não perceber irregularidade alguma no fato (ao menos grave) fica clara a ausência de conseqüências que afetassem a autoridade da Igreja, que é

nosso objetivo quando no decorrer de nosso estudo das infrações canônicas pelo poder real. Afirmamos isso ainda que a distância temporal entre 1323 e 1640 com certeza afetasse a imparcialidade da narrativa histórica – muito embora a lei canônica ainda estivesse vigorando, quando foi derogada justamente no mesmo ano da publicação do livro do arcebispo de Lisboa (bula que conservou, contudo a autoridade eclesiástica, transferindo-a ao Papa).

3.5 Conclusão Geral: o Direito Consuetudinário e o Direito Romano constituíram na maior parte das vezes as Justificativas das Infrações – quando essas ocorreram – ao Direito Canônico por D. Dinis

Iremos retomar aqui todas as conclusões que refiram principalmente as desobediências de D. Dinis ao direito canônico. A partir do levantamento das justificativas das infrações poderemos concluir da maior presença de determinado fator explicativo ou de outro:

1. Relações com o papado: o monarca sempre seguia as regras ditadas pela cúria romana. No entanto, ainda antes da crise na Cristandade com Bonifácio VIII, quando do estabelecimento da concordata de 1289, D. Dinis ameaçou e pressionou o clero português, contudo sem atacar o papado, levando a que os pontífices cedessem, permitindo que o direito canônico fosse alterado em vários casos para Portugal. Esses pontos são a maioria dos que seguem abaixo;
2. Artigos de queixas que tratavam das injúrias e violências contra a Igreja: quando dizia respeito a violências físicas o monarca era inocente ou então se comprometia a combater abusos praticados por funcionários da Coroa, da época ainda de D. Afonso III. Porém, com relação à prisões, ele se entendia como autoridade máxima em muitos casos em que o clero deveria ou não excomungar. Constitui-se, portanto, uma infração canônica;
3. O privilégio do foro e as citações indevidas de clérigos em juízo secular: temos alguns casos específicos dentro desse tema:

- 3.1 Citação judicial nas terras senhoriais do monarca: o direito canônico, pressionado pela força dos costumes, cedia, durante sua própria elaboração, a que os clérigos desses locais ficassem sob jurisdição do soberano. O *costume* do reino estabelecia o mesmo e pressionou durante o firmamento da concordata de 1289;
 - 3.2 Citação por reconvenção: Era um dispositivo que o direito canônico permitia que fosse utilizado nas demandas entre clérigos e laicos. Dessa forma, os membros do clero poderiam ter que responder perante tribunais públicos, com a exceção de causas espirituais. Interessante é que se trata de uma herança do *direito romano*, mas que o soberano permitia a sua utilização nas causas que envolvessem o clero fundamentada não diretamente no direito imperial, mas através da intermediação do direito canônico;
 - 3.3 A jurisdição sobre os enfiteutas das propriedades eclesiásticas: D. Dinis obriga que as questões causadas por dívidas de arrendatários que tivessem já saído das terras da Igreja fossem tratadas em foro secular. Porém, respeita a jurisdição sobre os arrendatários que ainda residiam nas terras eclesiásticas. Assim, no primeiro caso ele obrigava pelo princípio *actor forum rei sequitur* que os membros do clero, de juízes, se tornassem simples pleiteadores nas cortes régias, o que não infringia as leis canônicas, visto que o Estado também poderia cuidar das questões de usurações de propriedades da igreja, desde que analisadas de forma correta;
4. As exações indevidas: temos determinados tipos:
 - 4.1 Construção e reforma dos muros: o direito canônico proibia a tributação sobre os rendimentos espirituais das igrejas, ainda que estivessem em terras senhoriais. O monarca vencia a disputa com os prelados em 1289 alegando um costume muito antigo no reino. Portugal, portanto, consegue por via diplomática descumprir (ou continuar descumprindo) os mesmos princípios canônico que guiaram a decretal *Clericis laicos*, responsável pela condenação sem sucesso por Bonifácio VIII de Felipe IV da França. Em 1309, ocorre um aproveitamento das *Siete Partidas*, as quais utilizaram-se do direito canônico, deturpando-o a seu favor através da defesa dos costumes da Hespanha. Embora em 1309 D. Dinis não invocasse mais os costumes, ele citava trechos

das *Siete Partidas*, as quais eram fundamentadas no direito consuetudinário, canônico e romano. Porém a violação ocorre aqui de forma relativa uma vez que temos a especificidade de Portugal, situado em uma fronteira militar em que o princípio canônico da *communis utilitas* era constantemente ativo. Isso significa que não seria preciso o freqüente pedido de auxílio financeiro aos prelados para que se fortificassem os muros. Um acordo com a Santa Sé evitaria essa queixa, se os monarcas antecessores de D. Dinis fossem amparados por especialistas em direito canônico. Da mesma forma, os bispos deveriam ter se prontificado ao auxílio;

4.2 Dizimas ou portagens cobradas do clero: D. Dinis tenta restabelecer um imposto da época romana e que foi mantido pelos visigodos. Utilizando-se de uma forma capciosa em suas respostas ele consegue fazer valer essa taxaço sobre a maioria das transações que o clero efetuava nos portos, quando viajavam. Ainda que sua abrangência não seja muito significativa, ela quebra a isenção eclesiástica, invocando o *poder dos imperadores* e dos *costumes*;

4.3 Serviços compulsórios e tributos cobrados da família das igrejas e mosteiros: D. Dinis se compromete a respeitar a isenção fiscal do clero, das igrejas, mosteiros e seus dependentes. Para isso ele invocava a verificação dos direitos dos locais, uma vez que se pertencessem ao monarca até mesmo o direito canônico abolia essa imunidade;

5. Direito de refúgio nas igrejas: D. Dinis limita ainda mais os *casus excepti* determinados pela legislação eclesiástica. Em um primeiro momento (1286), o soberano utiliza-se de uma norma pessoal, para depois (1309) provavelmente limitar sua própria regra com outra que também limitava o direito de asilo, mas de forma menos restritiva que o seu próprio decreto. Essa outra norma era oriunda do *direito romano* e também reduzia o direito de refúgio nas igrejas;

6. A usurpação dos bens eclesiásticos: subdivididos em certas queixas:

6.1 Os dízimos: a cobrança é garantida pela Coroa até mesmo em suas terras, mas usurpa, contudo, seus rendimentos. É o caso da cobrança de um tributo para a reforma e construção de muros (anúduva), que é feita sobre os rendimentos dos dízimos;

7. A *voluntas pia*: o seu respeito foi garantido pelo monarca desde que não implicasse na concentração fundiária das ordens religiosas. Após sua lei de

1291 o monarca passou a regular a *voluntas pia* dos monges, algo que ia contra o direito canônico e até mesmo contra as leis imperiais romanas. Porém, isso não gerou protestos no reino. A jurisdição sobre as causas advindas de conflitos sobre os testamentos segue rigorosamente, contudo, as determinações de Roma, ficando garantido ao monarca os litígios advindos de testamentos feitos por laicos. Da mesma forma, reconhece a competência da Igreja com respeito aos testamentos do clero e à *voluntas pia* presente nas disposições testamentárias de todos os cristãos, ou seja, os bispos obrigavam a uma correta execução dos testamentos. A prerrogativa da Coroa, ainda que respeitando a legislação canônica, assenta em leis romanas. Em 1311 decreta a proibição de que seus súditos doassem em testamento os reguengos. Isso limitaria a *voluntas pia*, contudo as terras eram do soberano e ninguém poderia doar o que não fosse realmente de sua propriedade;

7.1 As legitimações régias: feitas de acordo com o que estipulava a Igreja;

8. Proibição de que as igrejas e o clero comprassem terras: D. Dinis volta atrás de uma lei de 1286 que proibia tanto as igrejas quanto o clero de comprarem herdades. Em 1289, 1292 e 1309 permite que apenas os clérigos realizem compras, estabelecendo em cada data determinações diferentes para evitar que as propriedades fossem para as igrejas. Acreditamos que as burlas feitas pelo clero nesses casos todos fossem contra o direito real, mas respeitando-se as determinações religiosas. Temos, nesse caso o desrespeito pelo monarca das normas da Igreja, baseado em um processo de *centralização política*.

9. A instituição de um cerimonial na festa de Pentecostes: pelas tradições que o padroado havia criado, o direito eclesiástico havia incorporado diversos desses costumes. A instituição deveria ficar ao encargo do bispo, do clero e das principais dignidades laicas e padroeiros. Como a festa foi instituída apenas em um senhorio e não na diocese, como previam as normas eclesiásticas, é muito provável que não tivesse a participação do bispo Gonçalo Pereira, responsável na época pela jurisdição de Lisboa, prelado que era, aliás, muito amigo do rei. Por outro lado, não podemos julgar a questão, visto que o historiador e arcebispo de Lisboa no século XVII, ao narrar as ações dos bispos na diocese separa a instituição da festa de qualquer autoria episcopal e não se estranhou com a fundação do cerimonial religioso. A formação canônica do arcebispo e a validade ainda da lei que regulamentava

as festas nos levam a acreditarmos que existiam elementos envolvidos nas tradições que podem explicar o ocorrido, mas de que não temos conhecimento.

Algumas proposições podem ser feitas dessas conclusões e de nossa pesquisa. A primeira é que se percebeu que D. Dinis sempre teve muito cuidado em buscar não infringir as leis canônicas, resguardando ao máximo as prerrogativas da Santa Sé e dos prelados. As violações são exceções dentro de um quadro de busca pela conciliação e obediência às normas canônicas. Contudo, elas estiveram presentes e, nesse caso, podemos dividi-las em dois tipos que abarcavam o maior número de ocorrências: aquelas justificadas pelo costume e antiguidade; e as que são legitimadas pelas antigas decisões imperiais, que tanto respeito inspiravam na Igreja e na monarquia como se tivessem um fundo religioso, sendo que, na verdade, o seu caráter racional e lógico é que constituíam o motivo dessa atração.

Temos, portanto, que na maior parte das infrações D. Dinis invocava uma legitimidade e essa era, em quase todos os abusos cometidos pela Coroa, fundamentada em antigos costumes do reino ou então na autoridade que um dia tiveram os imperadores, cujo modelo os reis deveriam seguir. E o próprio direito canônico não deixava de auxiliar nas pretensões da Coroa, quando se tratava de ela se fundamentar nas tradições. Ao deixar tão larga margem à escolha dos costumes corretos ou não, a Igreja perdia o controle sobre a legitimidade desses costumes. Certamente que uma posição mais firme do direito canônico quanto às normas consuetudinárias importaria um obstáculo mais forte às pretensões dos soberanos medievais.

Por outro lado, não devemos esquecer que a maior parte das violações de D. Dinis ao direito canônico foi consentida pela Santa Sé através dos cinquenta e um artigos da concordata de 1289. O acordo aprovado pelo Sumo Pontífice alterava muitas vezes as normas canônicas, sendo que se D. Dinis não respeitasse o acordo é que teríamos de fato uma violação das leis canônicas. Também, devemos lembrar que D. Dinis se esforçou muito em seguir o direito da Igreja, principalmente após 1289 e cercado-se de especialistas que o impediam de entrar em conflito com a cúria romana. Não devemos, portanto, apresentarmos aqui um monarca que descumpria avidamente as leis eclesiásticas. As infrações de D. Dinis foram em menor número do que a de seus dois antecessores, D. Afonso III e

D. Sancho II. O que o monarca fez foi aproveitar as brechas do direito na maioria das vezes.

FONTES

a) Fontes Primárias

Bulario Bracarense. Sumários de Diplomas Pontifícios dos Séculos XI a XIX. Edição por: VASCONCELOS, Maria da Assunção Jácome de; ARAÚJO, António de Sousa. Braga: Arquivo Distrital de Braga e Universidade do Minho, 1986. Disponível para descarga em: <www.di.uminho.pt/~jcr/PROJS/bb/BBOnline/livro.pdf>.

Catálogo de todas as Igrejas, Commendas e Mosteiros que havia nos Reinos de Portugal e Algarves, pelos annos 1320 e 1321, com a lotação de cada uma d'ellas. In: ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*. Coimbra: Imprensa Académica, t. II, v. II, p. 609-705, 1910.

Concordatas de D. Dinis com os Prelados. In: *Ordenações Afonsinas*. Reprodução fac-símile da edição feita na Real Imprensa da Universidade de Coimbra (1792) pelo Serviço de Educação. Lisboa: Calouste Gulbenkian, v. 2, p. 3-61, tít. I-IV, 1998. Essa edição se encontra também no sítio *Ius Lusitanae* da Universidade Nova de Lisboa: <<http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/consulta.php>>. A reprodução dessas concordatas presentes na edição de 1792 é feita também por Fortunato de Almeida. *Op. cit.*, t. I, p. 715-746.

Cuerpo del Derecho Civil Romano. A Doble Texto, Traducido al Castellano del Latino. Publicados por los hermanos Kriegel, Hermann y Osenbrüggen; com variantes de las principales ediciones antiguas y modernas y con notas de referencias por Ildefonso L. García del Corral. Barcelona: Reimpressão do original publicado por J. Molina, 1889-1898, pela editora Lex Nova [1988?], 6 volumes: v.1, pt.1 - *Instituta*. - *Digesto*, v.2, pt.1 - *Digesto*, v.3, t.3, pt.1 - *Digesto*, v.4, t.1, pt.2 - *Código*, v.5, t.2, pt.2 - *Código*, v.6, pt.3 - *Novelas*. Essa edição bilíngüe fac-similada do século XIX também está disponível para consulta e descarga na internet, na *Biblioteca Jurídica Virtual*: <<http://www.bibliojuridica.org>>.

Corpus Iuris Canonici. 2 volumes: v. 1 – *Decreto de Graciano*; v.2 – *Decretais de Gregório IX, Liber Sextus, Clementinas, Extravagantes de João XXII, Extravagantes Comuns*. Edição de Aemilius Friedberg. Leipzig: Druck, 1959. *Decreto de Graciano* (forma digitalizada e transcrita) - <<http://mdz.bib-bvb.de>>; *Decretais de Gregório IX* (forma transcrita): <<http://www.fh->

ugsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/GregoriusIX/gre_intr.html>. A primeira edição do *Corpus Iuris Canonici* (Editio Romana, 1582) pode ser encontrada fac-similada no endereço: <<http://digidiv.library.ucla.edu/canonlaw/>>.

Crónica de D. Dinis [extrato da *Crónica de 1419*]. Edição Crítica por TAROUCA, Carlos da Silva. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1947. Mesma edição digitalizada disponível para descarga no sítio da Biblioteca Nacional Digital de Portugal: <<http://bnd.bn.pt>>.

Crónica Geral de Espanha de 1344. Edição Crítica do texto português por CINTRA, Luís Filipe Lindley. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 3 volumes, 1951. Disponível para descarga no sítio da Biblioteca Nacional Digital de Portugal: <<http://bnd.bn.pt>>. Também mesma edição transcrita disponível para consulta no sítio do *Corpus Informatizado do Português Medieval* da Universidade Nova de Lisboa: <<http://cipm.fcsh.unl.pt>>.

Crónica de Cinco Reis de Portugal. Inédito Quatrocentista Reproduzido do Cód. 886 da Biblioteca Públ. Municipal do Porto; Seguido de Capítulos Inéditos da versão Portuguesa da Crónica Geral de Espanha e Outros Textos. Edição Diplomática e Prólogo de BASTO, A. de Magalhães. Porto: Civilização, v. 1, 1945

Cronicas de los Reyes de Castilla (para a época de D. Dinis: D. Afonso X, D. Sancho IV, D. Fernando IV e D. Afonso XI). Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, t. I, 1953.

D. EGAS (Bispo de Viseu). ***Summa de Libertate Ecclesiastica***. In: GARCIA y GARCIA, António. *Estudios sobre la Canonística Portuguesa Medieval*. Madrid: Fundación Universitaria Española, p. 219-281, 1970.

Inquirições de D. Dinis: índices e vinte e sete primeiros fólhos; edição crítica de um texto medieval notarial português. In: FERREIRA, Permínio Souza. Dissertação de Mestrado. Salvador: UFBA/M, 1996.

Inquirições de D. Dinis (1311). In: SARAIVA, José da Cunha. *Revista do Arquivo Histórico de Portugal*. Lisboa: v. I e II, 1939.

Livro das Leis e Posturas. Edição da Faculdade de Direito da Universidade Clássica de Lisboa. Lisboa: 1971. Edição também disponível digitalizada no sítio *Ius Lusitanae* da Universidade Nova de Lisboa: <<http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/consulta.php>>.

Livros de Linhagens. In: HERCULANO, Alexandre. *Portugalliae Monumenta Historica: o saeculo octavo post christum usque ad quintumdecimum*. Lisboa: Academia Scientiarum. *Scriptores*, v. I fasc. I ao v. I fasc. III (1860-1861), p. 131-390. (história do reino inserida pelo filho de D. Dinis: título VII, p. 253-257). Mesma edição digitalizada disponível para descarga no sítio da Biblioteca Nacional Digital de Portugal: <<http://bnd.bn.pt>> ou, mais especificamente: <<http://purl.pt/12270/2/>>: C.G. 2698 A. S V1 F1 até F3.

Ordenações Afonsinas. Reprodução fac-símile da edição feita na Real Imprensa da Universidade de Coimbra (1792) pelo Serviço de Educação. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 5 v., 1998. Edição também disponível em fac-símile digital no sítio *Ius Lusitanae* da Universidade Nova de Lisboa: <<http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/consulta.php>>.

Ordenações Del-Rei Dom Duarte. Edição Crítica de ALBUQUERQUE, Martim de; NUNES, Eduardo Borges. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1988. Edição também disponível digitalizada no sítio *Ius Lusitanae* da Universidade Nova de Lisboa: <<http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/consulta.php>>.

PAIS, Álvaro (Bispo de Silves). **Estado e Pranto da Igreja.** Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 8 volumes, 1988.

PINA Rui de. **Crónica de D. Dinis: segundo o códice inédito nº 891 da Biblioteca Municipal do Porto, seguida da versão atualizada Ferreriana de 1726.** Porto: Civilização 1945. Mesma edição disponível digitalizada para descarga no sítio da Biblioteca Nacional Digital de Portugal: <<http://bnd.bn.pt>>.

Relaçam da Vida da Gloriosa Santa Isabel, Rainha de Portugal. In: BRANDÃO, Francisco. *Op. cit.*, v. 6, p. 495-534. Disponível para descarga no sítio da Biblioteca Nacional Digital de Portugal: <<http://bnd.bn.pt>>.

Las Siete Partidas del Rey D. Alfonso X el Sabio glossadas por Gregorio Lopez. Valencia: Benito Montfort, 1767. Edição digitalizada para consulta e descarga na *Biblioteca Virtual de Pensamiento Político Hispânico Saavedra Fajardo*, da Universidade de Múrcia: In: <<http://saavedrafajardo.um.es/biblioteca/biblio.nsf>>.

Synodicon Hispanum. GARCIA Y GARCIA, António. Salamanca: Universidade de Salamanca, v. 2: Portugal, 1982.

Tituli Ex Corpore Codici Theodosiani. Disponível transcrito na Internet: <<http://ancientrome.ru/ius/library/codex/theod/tituli.htm>>.

b) Fontes Secundárias

ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*. Coimbra: Imprensa Académica, t. I e II, 1910.

AMARAL, Antonio Caetano do. *Memórias para a História da Legislação e Costumes de Portugal*. Porto: Livraria Civilização, v. 5, 1945.

ANDERSON, Perry. *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

BARROS, Gama. *História da Administração Pública em Portugal*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, t. I (1885); t. II (1896); t. III (1914); e t. XI (1945).

BASTO, Artur de Magalhães. *Estudos. Cronistas e Crónicas Antigas. Fernão Lopes e a "Crónica de 1419"*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1959.

BERLANGA, José Luis Villacañas. *Zurita, Jerónimo. Anales de la Corona de Aragón: Reseña*. In: *Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico*. In: <<http://saavedrafajardo.um.es/biblioteca/biblio.nsf>>.

BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*. Lisboa: Edições 70, 1982.

BOER, Nicolas. *A Bula "Unam Sanctam" de Bonifacio VIII sobre as Relações entre a Igreja e o Estado*. In: *Semana de Filosofia da Universidade de Brasilia*. São Paulo: Loyola, p. 125-143, 1983.

BOUUAERT, Fernand. Claeys. *Clerc*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 3, col. 827-872, 1942.

BRANDÃO, Francisco. *Monarchia Lusitana*. Lisboa: Craesbeeck, v. 6, 1672. Disponível para descarga no sítio da Biblioteca Nacional Digital de Portugal: <<http://bnd.bn.pt>>.

BRANDÃO, António. *Monarchia Lusitana*. Lisboa: Craesbeeck, v. 4, 1632. Disponível para descarga no sítio da Biblioteca Nacional Digital de Portugal: <<http://bnd.bn.pt>>.

CASSIRER, Ernest. *O Mito do Estado*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

CASTELO-BRANCO, Fernando. *Cunha, D. Rodrigo da (1577-1643)*. In: *Dicionário de História de Portugal*, v. 2, p. 773-774, 1984.

CHIFFOLEAU, Jacques. *Direito(s)*. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, J. C. (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Imprensa Oficial, EDUSC, p. 333-349, 2002.

CINTRA, Luis Filipe Lindley. *Introdução*. In: *Crónica Geral de Espanha de 1344*. Edição Crítica do texto português. Lisboa: Academia Portuguesa da História, v. 1, 1951-1961.

CLERCQ, C. *Corpus Juris Civilis*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 4, 1949, col. 644-647.

COSTA, Mário J. de Almeida. *História do Direito Português*. Coimbra: 1999.

_____. *Enfiteuse*. In: SERRÃO, Joel (org.). *Dicionário de História de Portugal*. Porto: Figueirinhas, p. 379-383, 1984.

_____. *Ordenações*. In: SERRÃO, Joel (org.). *Dicionário de História de Portugal*. Porto: Figueirinhas, p. 441-446, 1984.

CORTESÃO, Jaime. *O Sentido da Cultura Portuguesa no Século XIV*. In: *Os Descobrimentos Portugueses, Obras Completas, XXI*. Lisboa: Livros Horizonte, v. I, p. 161-202, 1974.

_____. *Franciscanismo e Laicismo em Portugal*. In: *Os Descobrimentos Portugueses, I, Obras Completas, XXI*. Lisboa: Livros Horizonte, v. I, p. 256-270, 1975.

CUNHA, Rodrigo da. *Historia Ecclesiastica da Igreja de Lisboa: vida e acçoens de seus prelados, e varões eminentes em santidade, que nella florecerão*. Lisboa: por Manoel da Sylua, v. 1, 1642.

DAWSON, Cristhoper. *Ensayos Acerca de la Edad Media*. Madrid: Aguilar, 1956.

DUMAS, Auguste. *Jurisdiction Ecclésiastique (Histoire de la)*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 6, col. 236-238, 1957.

_____. *Testament*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 7, col. 1190-1200, 1965.

_____. *Personnes Morales*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. VI, col. 1360-1420, 1957.

_____. *Investiture*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v.6, col. 18-42, 1957.

DUMAS, Auguste; NAZ, Raoul. *Serment Judiciaire*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v.7, col. 980-985, 1965.

DUMAS, Auguste; NAZ, Raoul. *Possession en Droit Canonique*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 7, col. 44-63, 1965.

FERNANDES, Fabiano. *Poder Religioso e Centralização Régia nas Vilas de Ega, Soure, Redinha e Pombal, 1284-1348*. In: *Atas da IV Semana de Estudos Medievais*. Rio de Janeiro: UFRJ, p. 167-172, 2001.

FERNANDES, Fátima Regina. *Comentários à Legislação Medieval Portuguesa de Afonso III*. Curitiba: Juruá, 2000.

FIGANIÈRE, Frederico Francisco de la. *Memorias das Rainhas de Portugal. D. Theresa – Santa Isabel*. Lisboa: Typographia Universal, 1859. Disponível para descarga no Google e-books: <<http://books.google.com.br>>.

FRANÇA, Eduardo D'Oliveira. *O Poder Real em Portugal e as Origens do Absolutismo*. História da Civilização Antiga e Medieval. Boletim LXVIII. São Paulo: USP, 1946.

Gage. In: *Encyclopédique Methodique*. Paris: Panckoucke, Liège: Plomteux, 1786, t. IV, p. 677-681. Disponível para descarga no Google e-books: <<http://books.google.com.br>>.

GARCIA y GARCIA, António. *Estudios sobre la Canonística Portuguesa Medieval*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1970.

GAUDEMET, Jean. *Régale (Droit de)*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 7, col. 494-532, 1965.

GIGANTE, José António Martins. *Instituições de Direito Canónico*. Braga: Oficina S. José, v. I, 1951.

GOMES, Francisco da Silva. *A Igreja e o Poder: Representações e Discursos*. In: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros. *A Vida na Idade média*. Brasília: UNB, p. 52, 1997.

GUÉNEE, Bernard. *Occidente durante los Siglos XIV y XV (los Estados)*. Calabria/Barcelona: Labor, 1973.

GUIMARÃES, Vieira. *A Ordem de Cristo*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1936.

HERCULANO, Alexandre. *História de Portugal*. Lisboa: 1864, t. II: Casa da Viuva Bertrand e Filhos, 1864; t. III: edição Tavares Cardoso e Irmão, 1903.

HERMAN, E. *Asile dans l'Église Orientale (Le Droit d')*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. I, 1935.

HESPANHA, António Manuel. *História das Instituições: épocas medieval e moderna*. Coimbra: Almedina, 1982.

HOVE, A. Van. *Coutume*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 4, col. 731- 755, 1949.

JORGE, Ana Maria C. M; VILAR, Hermínia Vasconcelos. *Monarquia e Igreja: Convergências e Oposições*. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, v. I, p. 303-338, 2000.

KANTOROWICZ, Ernest. *Los dos Cuerpos del Rei: Un Estudio de Teología Política Medieval*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

LAPRAT, R. *Bras Séculier (Livraison au)*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. II, col. 981-1126, 1937.

LASSARD, Yves. *Histoire du Droit des Obligations*. In: <<http://upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/>>.

LEFEBVRE, Charles. *Procédure*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 7, col. 281-298, 1965.

LEPOINTE, Gabriel. *Dîme*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 4, col. 1231-1244, 1949.

LOPES, Fernando Félix. *Espírito Santo, Culto de*. In: SERRÃO, Joel (org.). *Dicionário de História de Portugal*. Porto: Figueirinhas, v. 2, p. 452-453, 1984.

LUZERNE, César-Guillaume de la. *Dissertations sur le Prête-de-Commerce*. Douillier: Dijon, 1823, t. III, pte 1 e pte 2. Disponível para descarga no Google e-books: <<http://books.google.com.br>>.

MAGNIN, E. *Amortissement*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 1, col. 468-471, 1935.

MARAVALL, José Antonio. *El Concepto de Españã en la Edad Media*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

MARINA, Francisco Martínez. *Ensayo histórico-crítico sobre la legislación y principales cuerpos legales de los reinos de León y Castilla especialmente sobre el código de las Siete Partidas de D. Alfonso el Sabio*. Madrid: Imprenta de D. E. Aguado, t. I e II, 1834. Disponível digitalizado para consulta na Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01604296103474970770035/index.htm>>.

MARTINS, Armando Alberto. *O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Idade Média*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2003.

MATIAS, António Marques. *D. Dinis*. Lisboa : Emp. Nacional de Publicidade, [1970?].

MATTOSO, José. *História de Portugal: A Monarquia Feudal*. V. II. [Lisboa]: Estampa [199-].

_____. *Identificação de um País: Ensaio sobre as Origens de Portugal (1096-1325)*. Lisboa: Estampa, v. 1 e 2, 1995.

_____. *A Cúria Régia de 1211 e o direito canónico*. In: *Obras Completas. Naquele Tempo. Ensaios de História Medieval*. Lisboa: Edições Circulo de Leitores, p. 519, 2000.

_____. *A Coroação dos Primeiros Reis de Portugal*. In: *Obras Completas. Naquele Tempo. Ensaios de História Medieval*. Lisboa: Edições Circulo de Leitores, p. 501-518, 2000.

MISSEREY, L. R. *Asile en Occident*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. I, col. 1089-1104, 1935.

MOLLAT, G. *Bénéfices Ecclésiastiques en Occident (Des origens au Concordat de Vienne)*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 2, col. 406-449, 1937.

MONTEIRO, João. *Teoria do Processo Civil*. Rio de Janeiro: Borsoi, t. II, 1956.

NAZ, Raoul. *Droit Romain*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 4, col. 1502-1513, 1949.

_____. *Droit Commun*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 4, col. 1495, 1949.

_____. *Procureur*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 7, col. 324-329, 1965.

_____. *Injure*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 5, col. 1364-1365, 1965.

_____. *Reconvencion*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 7, col. 480-482, 1965.

_____. *Recours Administratif*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 7, col. 482-484, 1965.

_____. **Oblations.** In: *Dictionnaire de Droit Canonique*: Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 6, col. 1055-1057, 1957.

_____. **Emphytéose.** In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. : Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 5, col. 333-337, 1950.

_____. **Fêtes.** In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 5, col. 833-835, 1950.

_____. **Concordat.** In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 3, col. 1353-1383, 1942.

_____. **Prescription.** In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 7, col. 178-194, 1965.

_____. **Serment Promissoire.** In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 7, col. 993-1001, 1965.

NOGUEIRA, Bernardo de Sá. **O Espaço Eclesiástico em Território Português (1096-1415).** In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, v. I, p. 143-160, 2000.

OLIVEIRA, Oscar de. **Os Dízimos Eclesiásticos do Brasil nos Períodos da Colônia e do Império.** Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1939.

OTT, Michael. **Pope Innocent III.** In: *Original Catholic Encyclopedia*. Disponível em: <http://oce.catholic.com/index.php?title=Pope_Innocent_III>.

PACAULT, Marcel. **La Théocratie: L'Église et le Pouvoir au Moyen Age.** Paris: Montaigne, 1957.

PERNOULD, Régine. **Os Templários.** Lisboa: Publicações Europa-América, 1974.

PHILLIPS, Georges. **Du Droit Ecclésiastique dans sans Ses Principes Généraux.** Paris: Jacques Lecoffre et Cie Libraires, 3 tomos, 1855.

Portugal. Dicionário Histórico, Corográfico, Heráldico, Biográfico, Bibliográfico, Numismático e Artístico. Lisboa: João Romano Torres Editor, 1904-1915, v. I, p. 69. In: Edição electrónica de Manuel Amaral: <http://www.arqnet.pt/dicionario/afonso_a.html>. Acesso em novembro de 2007.

RÉMOND, René. *Uma História Presente.* In: Rémond, René (org.). *Por uma História Política.* Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, p.13-36, 1996.

RÊPAS, Luís Miguel. *Quando a Nobreza Traja de Branco. A Comunidade Cisterciense de Arouca Durante o Abadessado de D. Luca Rodrigues (1286-1299).* Leiria: Magno, 2003.

RIBEIRO, João Pedro. *Dissertações Chronologicas e Criticas sobre a Historia e Jurisprudencia Ecclesiastica e Civil de Portugal.* Lisboa: Academia Real das Sciencias de Lisboa, t. 1: 1810, t. 2: 1811, t. 3, pte 1 e 2: 1813, t. 4, pte 1 e 2: 1819, t. 5: 1836. Disponível para descarga no sítio da Biblioteca Nacional Digital de Portugal: <<http://bnd.bn.pt>>.

RIVIÈRE, Jean. *Le Problème de l'église et de l'état : au Temps de Philippe le Bel.* Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1926.

ROBINSON. I. S. *The Papacy (1073-1198): Continuity and Innovation.* Cambridge: university Cambridge, 1996.

RODRIGUES, Ana Maria S. A. *Patrimônios, Direitos e Rendimentos Eclesiásticos. In: História Religiosa de Portugal.* Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000.

ROIO, José Luiz Del. *Igreja Medieval. A Cristandade Latina.* São Paulo: Ática, 1997.

RUCQUOI, Adeline. *Histoire Médiévale de la Península Ibérique.* Paris: Editions du Seuil, 1993.

RIVIÈRE, Jean. *Le Problème de l'Église et de l'État : au Temps de Philippe le Bel.* Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1926.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal. Estado, Pátria e Nação (1080-1415).* Lisboa: Editorial Verbo, 1979.

SILVA, Ovidio Araujo Baptista da. *Jurisdição e Execução na Tradição Romano-Canônica*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1997.

SILVA, Nuno J. Espinosa Gomes da. *História do Direito Português – Fontes de Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

SOARES, Torquato de Souza. *Enfeudação de Portugal à Santa Sé*. In: SERRÃO, Joel (org.). *Dicionário de História de Portugal*. Porto: Figueirinhas, p. 378-379, 1984.

SORIA, José Manuel Nieto. *Fundamentos ideológicos del Poder Real en Castilla del siglo XIII (siglos XIII-XVI)*. Madrid: Universidad, 1988.

STRAYER, Joseph. R. *As Origens Medievais do Estado moderno*. Lisboa: Gradiva, 1986.

THEODORO JUNIOR, Humberto. *Curso de Direito Processual Civil*. Rio de Janeiro: Forense, v. I, 2007.

TORQUEBIAU, P. *Corpus Juris Canonici*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 4, col. 611-644, 1949.

_____. *Litis Contestatio*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 4, col. 475-491, 1949.

_____. *Compétence*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 3, col. 1189-1237, 1942,

TORRES, João Carlos Brum. *Figuras do Estado moderno: Representação Política no Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

TORRES, Ruy de Abreu. *Dízima*. In: *Dicionário de História de Portugal*. SERRÃO, Joel. (dir.). Porto: Figueirinhas, v. 2, p. 326-328, 1984.

_____. *Dízimos Eclesiásticos*. In: *Dicionário de História de Portugal*. SERRÃO, Joel (org.). Porto: Figueirinhas, v.2, p. 328-329, 1984.

TUCCI, José Rogério Cruz, AZEVEDO; Luiz Carlos de Azevedo. *Lições de Processo Civil Canônico (história e direito vigente)*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2000.

ULMANN, Walter. *Principios de Gobierno e Política en la Edad Media*. Madrid: Revista de Occidente, 1971.

VALDEAVELLANO, Luis G. *Curso de História de las Instituciones Espanolas. De los orígenes al final de la Edad Media*. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1973.

VIANA, Mário Gonçalves. *Rei D. Deniz*. Porto: Educadora Nacional, 1937.

VIEIRA, António. *Sermoens do P. António Vieira da Companhia de Jesu, Prégador de Sua Alteza Dedicada no Panegírico da Rainha Santa ao Sereníssimo Nome da Princesa N. S. D. Izabel*. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes, 1682.

VILAR, Hermínia Vasconcelos. *O Rei e a Igreja – o Estabelecimento das Concórdias (1245-1383)*. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, v. I, p. 318-338, 2000.

VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de. *Elucidário das Palavras, Termos e Frases que em Portugal Antigamente se Usaram e que Hoje Regularmente se Ignoram: Obra Indispensável para Entender sem Erro os Documentos Mais Raros e Preciosos que Entre Nós se Conservam*. Edição crítica por Mário Fiúza da edição de 1798. Porto – Lisboa: Civilização, 1962.

ZURITA, Jerónimo. *Anales de la Corona de Aragón*. Saragoça: Colegio S. Vicente Ferrer, t. I, livros IV e V, 1610 (primeira edição em 1580).

WAGNON, H. *Églises*. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, v. 5, col. 171-211, 1950.

WERLÉ, René. *De la Coutume dan le Droit Canonique. Sai Historique S'Étendant des Origines de l'Église au Pontificat de Pie XI*. Paris: Recueil Sirey, 1928.

c) Fontes Secundárias - Periódicos

AMARAL, Luís Carlos; GARCIA, João Carlos. *O Tratado de Alcañices (1297): Uma Construção Historiográfica*. In: Revista da Faculdade de Letras – História. IV Jornada Luso-Espanholas de História Medieval. Porto: Universidade do Porto, II série, t. II, v. XV, p. 967-966, 1998.

ANES, Maria Fernanda. *As Festas do Império do Divino Espírito Santo nos Açores*. In: *Cultura - Revista de História e Teoria das Idéias*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, v. X, 3ª série, p.127-156, 1998.

_____. *A Piedade Popular e as Festas do Divino Espírito Santo em São Miguel*. *Cultura - Revista de História e Teoria das Idéias*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, v. VIII, 2ª série, p. 351-361, 1996.

ARRANZ, Ana Guzmán. *Fiestas, juegos y diversiones prohibidas al clero en la Castilla Bajomedieval*. In: *Cuadernos de Historia de España*, v. 78, nº 1, Buenos Aires Jan./Dez. 2003, p. 28-29. Disponível na internet: <<http://www.scielo.org.ar>>. Acesso em abril de 2007.

BARROCA, Mário Jorge. *A Ordem do Templo e a Arquitetura Militar Portuguesa do Século XII*. In: *Portugalia*. Porto: Universidade do Porto, p. 171-177, v. XVII e XVIII, 1996/1997.

BLIGNY, Bernard. *L'Église et le siècle de l' an mil au début du XII siècle*. In: *Cahiers de Civilisation Médiévale*. Université de Poitiers: XXVII Année, n. Janvier-Juin, p. 5-33, 1984.

CALAFATE, Pedro. *Frei Álvaro Pais*. Disponível na Internet: <<http://www.instituto-camoes.pt/cvc/filosofia/m4.html>>. Acesso em 15 out. 2004.

CASTILLO, Tere Fernandez del. *Festa de Corpus Christi*. In: <www.es.catholic.net>. Acesso em novembro de 2007.

CAWSEY, Suzanne F. *Royal Eloquence, Royal Propaganda and the Use of the Sermon in the Medieval Crown of Aragon, c. 1200-1410*. In: *Journal of Ecclesiastical History*. Reino Unido: Cambridge, v. 50, nº 3, jul. 1999, p. 442-463. Disponível em: <<http://journals.cambridge.org>>.

COELHO, Maria Helena da Cruz. *Bispos e Reis: Oposições em Torno de Bens e Jurisdições Temporais*. In: *Lusitania Sacra*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, t. XV, 2ª série, p. 279-287, 2003.

COSTA, Paula Pinto. *As Adaptações das Ordens Militares aos Desafios da “Crise” tardo-medieval*. In: Revista da Faculdade de Letras – História. Porto: 2004, III série, v. 5, p. 143-154.

_____. *The Military Orders Established in Portugal in the Middle Ages: A Historiographical Overview*. In: e-JPH, v. 2, nº 1, 2004. Disponível para descarga em: <http://www.brown.edu/Departments/Portuguese_Brazilian_Studies/ejph/html/issue3/pdf/ppcosta.pdf>.

COSTA, Ricardo da. *D. Dinis e a Supressão da Ordem do Templo (1312): o Processo de Formação da Identidade Nacional em Portugal*. Disponível na Internet: <<http://www.ricardocosta.com/ddinis.htm>>.

FERNANDES, Fátima Regina. *A Recepção do Direito Romano no Ocidente Europeu Medieval: Portugal, um Caso de Afirmação Régia*. In: História: Questões e Debates. Curitiba: UFPR, nº 41.

FERNÁNDEZ, Manuel Garcia. *La Política Internacional de Portugal y Castilla en el Contexto Peninsular del Tratado de Alcañices: 1267-1297. Relaciones Diplomáticas y Dinásticas*. In: Revista da Faculdade de Letras – História. IV Jornada Luso-Espanholas de História Medieval. Porto: Universidade do Porto, II série, t. II, v. XV, p. 901-966, 1998.

GARCIA Y GARCIA, António. *En torno a la Canonística Portuguesa Medieval*. In: Revista Anais da Academia Portuguesa de História. Lisboa: II série, v. 26, t. I, 1979.

GARCÍA, José Manuel Rodríguez. *Relaciones Cruzadas entre Portugal y Castilla, 1250-1297*. In: Revista da Faculdade de Letras – História. IV Jornada Luso-Espanholas de História Medieval. Porto: Universidade do Porto, II série, t. II, v. XV, p. 945-960, 1998.

HOMEM, Armando Luís de Carvalho. *Perspectivas sobre a Prelazia do Reino em Tempos Dionisinos*. In: Revista da Faculdade de Letras – História. IV Jornada Luso-Espanholas de História Medieval. Porto: Universidade do Porto, II série, t. II, v. XV, p. 1469-1477, 1998.

LEFEBVRE-TEILLARD, Anne. *“Causa natalium... ad forum ecclesiasticum spectat”: un pouvoir redoutable et redouté*. In: Cahiers de Recherches Médiévales. Paris: disponível na internet: <<http://crm.revues.org>>. Acesso em janeiro de 2008.

LOURENÇO, Maria Paula Marçal. *A Casa das Rainhas e a Confraria do Espírito Santo de Alenquer (1645-1653) – Poderes Senhoriais e Patrocínio Religioso*. In: *Arquipélago – História – Revista da Universidade dos Açores*. Ponta Delgada, v. V, 2ª série, p. 651-668, 2001.

LUPI, João. *As Festas do Divino Espírito Santo*. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina*. Florianópolis, nº 5, p.747-784, 1996.

MALACARNE, Cassiano. *As Origens Medievais da Festa do Império do Divino Espírito Santo e seu Contexto Heterodoxo*. In: *Boletim Literário Ex Libris*. Porto Alegre: Biblioteca Pública do Estado, nº 1, nov. 2002. Disponível em: <http://www.bibliotecapublica.rs.gov.br/exlibris/selecoes/selecoes_exlibris.html> Acesso em 15 out. 2004.

MARQUES, Maria Alegria Fernandes. *Poder Real e Igreja em Portugal no Século XIII: Contributo do Vaticano*. In: *Anos 90: Revista do Programa de Pós-Graduação em História*. Porto Alegre: Pós-Graduação em História/ UFRGS, nº 16, p. 186-187, 2000/2002.

MARZAL, Miguel Ángel. *Proyectos de Revisionismo Geopolítico Portugues en la Coyuntura de las Vísperas Sicilianas (1281-91)*. In: *Revista da Faculdade de Letras – História*. IV Jornada Luso-Espanholas de História Medieval. Porto: Universidade do Porto, II série, t. II, v. XV, p. 1196-1230, 1998.

MARTÍNEZ, Carlos de Ayala. *Las órdenes Militares y los Processos de Afirmación Monárquica en Castilla y Portugal (1250-1350)*. In: *Revista da Faculdade de Letras (História)*. IV Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval. Porto: Universidade do Porto, II série, v. XV, t. II, p. 1287-1312, 1998.

MENDONÇA, Manuela. *D. Dinis e a Fronteira Sul: O Tratado de Badajoz*. In: *Revista da Faculdade de Letras – História*. IV Jornada Luso-Espanholas de História Medieval. Porto: Universidade do Porto, II série, t. II, v. XV, p. 1123-1134, 1998.

OLIVEIRA, Maria Izabel B. Morais. *O Milagre Régio e o Ciclo Legendário em Prol ao Fortalecimento do Poder, no Círculo de Carlos V (França, 1364-1380)*. In: *Fênix: Revista de História e Estudos Culturais*. UNB: Janeiro, Fevereiro, Março de 2006, v.3, ano 2, nº . Disponível na Internet: <www.revistafenix.pro.br>. Acesso em fevereiro de 2007.

PALENZUELA, Vicente Angel Álvarez. *Relaciones Peninsulares en el Siglo de Alcañises (1250-1350). Regencias y Minorias Regias*. In: *Revista da Faculdade*

de Letras – História. IV Jornada Luso-Espanholas de História Medieval. Porto: Universidade do Porto, II série, t. II, v. XV, p. 1045-1070, 1998.

PENNINGTON, Ken. *Pope Innocent III's Views on Church and State: A Gloss to “Per Venerabilem”*. In: <<http://faculty.cua.edu/pennington/Medieval%20Papacy/InnocentPerVen.htm>>. Acesso em janeiro de 2008.

RUCQUOI, Adeline. *De los Reyes que no son Taumaturgos: Los Fundamentos de la Realeza en Espana*. In: *Temas Medievales*. Buenos Aires: n° 5, p. 163-186, 1995.

RUIZ, Teófilo F. *Une Royauté sans Sacre: la monarchie castillane du bas Moyen Age*. In: *Annales E.S.C.*, p. 429-453, 1984.

RUST, Leandro Duarte. *A Textura da Modernidade Ocidental: o papado medieval e a secularização do tempo*. In: *História, imagem e narrativas*, n° 3, ano 2, setembro de 2006, p. 165-166. Disponível na Internet: <<http://www.historiaimagem.com.br>>. Acesso em outubro de 2007.

SILVA, José Manuel Azevedo e. *O Sagrado e o Profano no Pensamento Etnográfico de Jaime Cortesão*. In: RIBEIRO, Maria Manuela Tavares (coord.). *Revista de História das Idéias*. Coimbra: Universidade de Coimbra, vol. 8.

SKUBISZEWSKI, Piotr. *Église, Christianitas, Regnum et Sacerdotium dans l'art des X-XI s. Idées et structures des images*. In: *Cahiers de Civilisation Médiévale, X-XII siècles*. Université de Poitiers: XXVIII Année, n. 2-3 Avril-Septembre, 133-179, 1985.

SORIA, José Manuel Nieto. *Tiempos y lugares de la “realeza sagrada” en la Castilla de los siglos XII al XV*. In: *Actes du colloque tenu à la Casa de Velásquez*. Madrid: Casa de Velásquez, v. 15, p. 263-284, 2003.

_____. *Église et Religion Durant la Genèse de la Monarchie Hispanique: Propagande et Légitimation en Castille (XIII-XVI siècle)*. In: *Iconographie, Propagande et Légitimation*. Paris: Presses Universitaires de France, p. 123-138, 2001.

_____. *Las Monarquías Castellana y Portuguesa a Fines del Medioevo: Algunas Perspectivas para una Historia Comparativa*. In: *História: Questões & Debates*. Curitiba: Editora UFPR, n. 37, p. 11-36, 2003.

_____. *Imágenes Religiosas del Rey y del Poder Real en la Castilla del Siglo XIII*. In: *En la España Medieval*. Tomo V. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, p. 716- , 1986.

SOUZA, José Antônio de C. R. de. *D. Álvaro Pelayo O. Min. y D. Afonso IV de Portugal y las Relaciones de Poder*. In: *Annales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 2003, p. 51-67. Disponible em: <<http://www.ucm.es/BUCM> >

TAVARES, Maria José Ferro. *A Festa, uma Ruptura no Quotidiano do Homem Medieval*. In: *Revista Portuguesa de História*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. t. XXXI, v. I, p. 131-155, 1996.

APÊNDICE

Suma da Liberdade Eclesiástica¹¹⁶⁸

Começa a Suma sobre a liberdade eclesiástica declarada por Dom Egas, o bispo de Viseu, no ano do Senhor de 1311

Porque sobre a liberdade eclesiástica frequentemente falamos, vejamos o que é a liberdade eclesiástica e em que ela consiste e a pena que é imposta a estes que violam a liberdade eclesiástica.

A liberdade eclesiástica é a imunidade das pessoas, lugares e propriedades eclesiásticas que compete a santos padres e a líderes católicos constituídos. Esta definição esta aprovada sobre propriedades *eccles. alien. uel non. Cum laicis* [X 3.13.12.].

Consiste também em pessoas eclesiásticas das quais são distinguidas os graus e nomes *xxi. di. Clericos et xx<v>ii. q. i. Vt lex continentie xxi. q.i.* São dois os gêneros de cristãos. E, resumidamente, todos aqueles que se entregarem ou em igreja secular ou em obediência regular divina, são avaliadas [como] pessoas eclesiásticas e para tudo foram transferidos ao foro da igreja e tem imunidade eclesiástica nesta lei *Si quis suadente xvii. q. iiiii. [C. 17 q. 4 c. 29]*, ainda que na mesma lei não seja feita nenhuma menção sobre os conversos, mas o que ali é dito sobre os clérigos e religiosos é estendido aos conversos pelo *c. Non dubium de sentent. excom. e c. Ex tenore* [X. 5. 39. 5, 10] *ubi de hoc.*

É violado, porém, nas mencionadas pessoas por muitos modos:

- Primeiro, se alguém pelas próprias mãos aplicar violências.
- Segundo, se [alguém] pode defender aquelas e não defende, porque certas pessoas sabem sobre estes que têm poder e não defendem, como é lido *extra de sentent. excom. Quante presumptionis* [X 5.39.47.].
- Terceiro, quem manda ou executa a ordem.
- Quarto, se em nome de alguém colocar as mãos violentamente e ainda ter planejado, como no mencionado *c. Quante presumptionis e o mesmo tit. c. Mulieres* [X 5.39.47.,6].
- Quinto, não somente quem colocar as mãos violentas, mas também quem os pés nas mencionadas pessoas e quem mergulhar aquelas em água ou

¹¹⁶⁸ Essa obra foi editada por Garcia y Garcia (GARCIA y GARCIA, António. *Estudios sobre la Canonística Portuguesa Medieval*. Madrid: Fundación Universitaria Española, p. 219-281, 1970) a partir de manuscritos encontrados em universidades espanholas, o qual incluiu também a localização moderna das leis canônicas, indicadas entre colchetes. O que fizemos aqui foi a tradução para o português a partir do latim.

rasgar a roupa daquelas, como é lido e observado xvii. q. iii. *Si quis suadente* [C. 27 q. 4 c. 29.].

— Sexto, se por freio tenha prendido a aquelas, deve ser incorrido em injúrias [acusação de violência física, segundo o direito romano], ou se em grilhões colocar a mula ou jumento que monta, porque pouco importa alguém ter sido capturado ou não ser para aquele livre ir aonde deseje.

— Sétimo, se o mesmo em casa ou em outro lugar cercar ou não permitir sair e ir a quem deseje. Sobre isto foi lido xxiiii. q. iiiii. *Guilisarius* [C. 24 q. 4 c. 30.]. Todos aqueles que a liberdade dos eclesiásticos nestes modos violarem, nas mencionadas pessoas eclesiásticas causar violência, são sacrílegas e pela mesma lei excomungadas pelo capítulo xvii. q. iiiii. *Si quis suadente* [C. 17 q. 4 c. 29] e por outras leis acima demonstradas.

Mas deve ser observado que na lei são duas penas por aquilo:

— A primeira é: todo aquele que pôr temerariamente as mãos em clérigo é excomungado e esta pena tolera a instância em quatorze casos.

— A segunda é: todo aquele que por causa de pôr as mãos em violência for excomungado, será enviado à sede do apostólico para absolvição, e esta tolera igualmente em xv. casos¹¹⁶⁹, e isto tudo é provado na *Summa Gaufridi* no tit. *de*

¹¹⁶⁹ Podemos entender melhor esse parágrafo e o anterior utilizando as *Siete Partidas* (I, IX, III e IV). Contudo, tanto a *Summa* quanto as *Siete Partidas*, embora sejam praticamente contemporâneas e conterrâneas pela proximidade, utilizam-se nesse caso, de opiniões de teólogos e de leis canônicas esparsas e diferentes. Por isso que as duas obras talvez não defendam exatamente a mesma coisa. Dizem as *Siete Partidas* que todo aquele que colocar mãos iradas em clérigo, ou em homem ou mulher de religião para feri-lo, matá-lo ou prendê-lo é atingido por duas penas. A primeira é a excomunhão e a outra ter que ir a Roma para ser absolvido pelo Papa, o que também afirma a *Summa*. Contudo, diz as *Siete Partidas* que em quatorze casos não se excomunga o agressor do clérigo e em outros treze casos não se obriga ao mesmo ir a Roma. A *Summa* diz que o agressor não é excomungado em quatorze casos, mas fala que o mesmo pode ser liberado de ir a Roma em quinze casos. E as *Siete Partidas* não citam a *Summa Gaufridi* utilizada por D. Egas. O importante aqui é percebermos que D. Egas mencione que em determinados casos se justifica a agressão e a ausência de necessidade de absolvição pelo Papa, ainda que não diga quais casos seriam. Isso é um exemplo de certa concessão à jurisdição secular. Por não termos à mão a *Summa Gaufridi*, que parece ser um livro de confissões, utilizamo-nos das *Siete Partidas* para vermos quais casos seriam, ainda que provavelmente não esteja exatamente igual ao que propunha Goffredo de Trano. Começemos pelos quatorze casos em que o agressor não é excomungado: 1) se o clérigo não estiver vestido como tal, não sabendo aquele que o ferisse que se tratava de homem da Igreja; 2) se o clérigo andasse com armas de leigo depois de admoestado pelo bispo; 3) se ele é funcionário de leigo, sendo advertido pelo bispo e é preso por seu senhor (ainda que outros doutores digam o contrário); 4) se ocorreu ferimento sem intenção; 5) se algum mestre fere seu discípulo para lhe castigar ou ensinar; 6) por legítima defesa; 7) se encontra em fornicção algum clérigo com sua mulher, filha, mãe ou irmã; 8) quando um superior eclesiástico fere um subordinado por razão de seu erro, ou mandasse outro lhe ferir ou lhe entregasse à justiça real; 9) como punição leve dos clérigos mais velhos aos mais novos por causa de ter atrapalhado propositadamente algum serviço litúrgico; 10) se é seu senhor e o clérigo não é ordenado de

sentent. excom. § In canone [Goffredus de Trano, *Summa super titulis decretalium* (Lugo duui 1519 = Aalen 1968), f. 241 v, p. 484.)].

— Também nenhum poder secular deve impor a talha ou coletas ou exações quaisquer às igrejas ou pessoas eclesiásticas ou exigir delas sobre prédios ou domínios ou quaisquer possessões adquiridas ou ainda que devam ser adquiridas, ou aquilo nas mesmas pessoas são coartadas para que sejam separadas ou que sejam alienadas ou para que sua mão seja posta para fora de algum modo, como *de immun. eccles. c. i. lib. vi* [In VI 3.23.1.].

— Também se quaisquer que sejam agravarem as pessoas eclesiásticas com serviços obrigatórios ou a favor de serviços obrigatórios, com talhas ou com coletas e com outras exações, se se após advertência não corrigirem, são pela mesma lei excomungados.

Também os sucessores daqueles que as mencionadas pessoas agravarem, se em menos de [um] mês desde o tempo de sua própria administração não providenciarem reparar, são pela mesma lei excomungados, como é lido *extra de immunit. eccles. c. Aduersus et c. Non minus* [X 3.49.7, 4.].

— Também aqueles que evacuum a jurisdição dos prelados como na ordem deles eram vistos ter, se após advertência não se corrigirem são pela mesma lei excomungados. como no *c. Non minus* [X 3.49.4.]

ordem sagrada e o faz por castigo; 11) se é seu pai ou seu padrasto; 12) se fosse um parente que o castigasse e não fosse de ordens menores; 13) se mata ou fere clérigo degredado ou que perdeu seu foro; 14) se o clérigo se fez cavaleiro ou secular, ou se casa com mulher viúva, ou com duas virgens ou com outra que não fosse virgem. Mas, não se enquadrando em nenhuma dessas situações, o excomungado pode ser liberado de ir até Roma se fizer parte de um dos treze casos (quinze de acordo com D. Egas) que seguem (os quais algumas vezes são semelhantes aos casos já citados, que os liberam da excomunhão): 1) se está doente podendo morrer no caminho (devendo o sacerdote lhe penitenciar e jurar que irá após melhorar. Se não cumprir o juramento será excomungado pela jura e não pelo pecado anterior, porque já foi absolvido); 2) se teme ser morto no caminho por seus inimigos; 3) se é funcionário do rei ou de outro senhor e o proibiu; 4) se é enfermo (permanente); 5) se é muito pobre; 6) se é muito velho e não pode ir; 7) se tivesse sido um caso de um clérigo ferir outro e não fosse uma ferida muito grande, podendo ser absolvido por seus superiores, evitando assim que deixassem de cumprir seu serviço sagrado; 8) se é mulher; 9) se está sob responsabilidade de outra pessoa, como filhos menores; 10) *si es home poderoso, que biua muy viciosamente, de manera que se non atreviesse a sofrer el trabajo del camino*. Porém, os prelados não os podem absolver sem uma licença do Papa e da indicação da penitência que se lhes imponha; 11) se a ferida é muito pequena e não fosse *gran dessonra*, nem saísse sangue; 12) quando um servo cometesse o crime publicamente somente para fugir do trabalho de seu senhor e o senhor se sentisse lesado por esse ato; 13) se um religioso ferisse um outro, porque podem ser absolvidos por seus superiores. Mas se ferissem um prelado deve ir a Roma para que não nasça escândalo disso.

— Também aqueles que fazem estatutos contra a liberdade eclesiástica ou costumes e aqueles que introduzem estatutos e costumes e deste modo fazem guardar.

— Também os escritores dos estatutos daqueles também autoridades, cônsules e reitores e conselheiros onde deste modo os estatutos e costumes foram editados ou guardados e aqueles que ousarem julgar de acordo com aquilo e estes que em pública forma disporem ousarem julgar, todos estes violam a liberdade eclesiástica e pela mesma lei são excomungados pelo c. *Nouerit de sentent. excom.* [X 5.39.49.].

— Também todo aquele da nobreza ou qualquer um de dignidade ou ordem laica que prenda o bispo, que bata ou expulse da própria sede à força, a não ser que o mesmo bispo tenha sido deposto, os autores e também os cooperadores de tão grande crime além da sentença de excomunhão devem perder os seus bens e devem os mesmos serem entregues à igreja do mesmo bispo para perpetuamente serem possuídos.

Se, verdadeiramente, contra o sacerdócio ou contra todas aquelas ordens inferiores ou graus semelhantes tenham ousado atacar se sujeitarão canonicamente a penitências e serão depostos, de modo que se tenha sido um soldado que ele seja deposto do exército, se tenha sido de dignidade maior que ele seja deposto, como é lido xvii. q. iiii. *Si quis deinceps* [C. 17 q. 4 c. 22.].

— Também o patrono de qualquer igreja ou beneficiado/prebendário se for matar ou mutilar dirigente ou outro clérigo da mesma igreja ‘deve perder inteiramente o direito de padroado de patrono e o benefício de beneficiado, de tal modo que nada chegue aos herdeiros, mas até a quarta geração que não seja admitida a descendência de tais no colégio dos clérigos; se entrar em religião, que não suceda nisso a honra a não ser quando por aquilo foi dispensado’ sobre isto, como é lido *extra de penis In quibusdam* [X 5.37.12.].

— Também se alguém tenha saqueado/raptado, tenha inquietado ou tenha corrompido freira ou monja ou outra pessoa religiosa que possui vida ou hábito, os bens do mesmo e daqueles que tenham sido cúmplices e tenham se mostrado cooperadores, devem ser entregues ao monastério ou lugar em que tal mulher habitava pelos bispos e supervisores de província onde tenham sido tais ataques e ainda ao mesmo julgamento do capítulo/lei se sujeitarão, como na novela do

imperador Justiniano e [que] foi canonizado xxviii. q. i. e inicia *Si quis rapuerit* [C. 27 q. 1 c. 30.].

— Também ninguém deve vexar as mencionadas pessoas eclesiásticas em denúncia secular, xi. q. i c. i. e ii. *et quasi per totum* [C. 11 q. 1 c. 1 e 2 *et quasi per totum*] e *extra de foro compet. c. Si quis contra clericum* e *Si diligenti e de iudic. At si clerici* [X 2.2.4; X 2.12.2; X 2.1.4.]. Não guardará outra sentença e quem aqueles ousar vexar será punido como é dito *extra de foro compet. Si diligenti* [X 2.12.12.], xi. q. i. c. *Inolita* e c. *Placuit* [C. 11 q. 1 c. 42-43.] e na constituição do senhor Frederico no *C. de episc. et cleric. Statuimus* [Frid. 2.4 (Cód. 1.3 post 33 *in antiquis editionibus*).], onde é dito que ‘o autor que cai do seu direito, não tem julgamento, e o juiz privado desde então deve ser julgado pela autoridade’.

— Também todos aqueles impetradores das cartas apostólicas ou outros que recorrem aos juízes eclesiásticos regulares em relação às causas sobre direito que dizem respeito ao juiz eclesiástico ou sobre antigos costumes que tenha expedido por causa de si ou por outro ou por ocupação de seus bens ou dos eclesiásticos ou semelhantes ou em outros modos quaisquer por causa de si ou por outros ou que tenha procurado impedir quando diante de juizes delegados ou também eclesiásticos regulares contra os quais impetram, não podem acusar nem obter justiça, seja sobre este decreto/juízo, auxílio que tenham dado ou favor, pelo mesmo fato incorre a sentença de excomunhão, no mesmo lib. vi. c. *Quoniam ut intelleximus* [In VI 3.23.4.].

— Também aqueles que obtêm domínio temporal dos próprios súditos proibem os lagares às pessoas eclesiásticas ou clérigos, que qualquer coisa vendam ou que comprem algo dos mesmos ou dos próprios grãos moam ou ainda assem pão ou presumam apresentar obséquios, por isso mesmo incorrem em sentença de excomunhão, como pelo mesmo tit. lib. vi. *Eos* [In VI 3.23.5.].

— Também os reis e príncipes não devem comandar aos bispos, mas inclinarão a cabeça aos mesmos, como lxiii. di. c. *Valentianus* [D. 63 c. 3.] e xcvi. dL. *Si imperator ad finem* [D.93 c. 11], *nec eos sibi submittere, quoniam eos manet ‘obsequendi necessitas, non auctoritas imperandi’*, como é lido xcvi. di. *Quis dubitat* e c. *Duo quippe* e c. *Si imperator* [D.96 c.9 ‘Quis dubiter’, *Haec verba revera inveniuntur* in V 5.37.12.], *extra de constit. c. Ecclesia sancte Marie*

[X 1.2.10.], a não ser que o bispo tivesse do rei um feudo, como xviii. di. *Si episcopus* [D.18 c.18.] e *extra de appel. Cum parati* onde diz respeito a isso.

— Também não deve nem através de algum julgamento ou por constituição dissolver [extinguir lei] ou ligar [criar lei] aqueles, xcvi. di. *Satis euidenter* [D.96 c.7.].

— Também não podem nem devem qualquer um dispor ou ordenar sobre pessoas ou propriedades eclesiásticas, como é mostrado xcvi. di. *Bene quidem* [D.96 c.1.] e em outros diversos capítulos do mesmo *extra de rebus ecclesie non alien. Cum laicis* [X. 3.13.12.]. Ao laico com efeito não é lícito fazer lei sobre o clérigo como é dito *c. Bene quidem* e xvi. q. vii. *Non placuit* [D.96 c.1; C.16 q.7 c.23.], mas como o sacrílego deve ser punido, quando pela mesma causa ao queixar-se pelo mesmo *Si quis principium* [C.16 q.7 c.25.], e porque ofende a liberdade eclesiástica e por causa da injúria que causa é punido com o pagamento e ressarcirá o dano, *extra de iniuriis Olim* [X 5.36.7.] *ubi de hoc*.

— Também se o bispo a favor de causa civil ou criminal perante juiz civil for chamado, o magistrado que aquele chamado fez em perda das propriedades e do cingulo/cinto à condenação será castigado, como é dito xi. q. i. c. *Nullus Episcopus* [C.11 q.1 c. 8.].

— Também os laicos não podem acusar os clérigos ou testemunhar contra esses em causa criminal e serem examinados/atacados criminalmente, ii. q.vii. c.ii., *Ipsi apostoli* [C.12 q.7 c.2, 38.] e em diversos outros.

— Também todo aquele que tirar o clérigo violentamente de dentro de igreja ou de outro modo a aquele tenha feito injúria e especialmente quando tenha sido no ofício divino, à semelhança de crime público e de lesa majestade será acusado e demonstrado ou confessado diante do dirigente da província será punido em sentença capital, como é lido *C. de episc. et clericis Si quis in hoc genus* [Cod. 1.3.10.] e ii. q.i. *Imprimis*, xvii. q.iiii. c. *Qui autem* [C.2 q.1 c.7; C.17 q.4 p. c. 29.] onde a mencionada lei truncada está inserida.

— Também todo aquele clérigo que a favor de outro tiver ordenado ou é ordenado que mande em direito de costume, e que é declarado em corrupção, se o mandato ou obrigação não tenha revogado em menos de [1] mês, é pela mesma lei excomungado, como é dito na novela do senhor Gregório *extra de iniuriis Et si pignorationes* [In VI 5.8. un.].

— Também os malfeitores dos clérigos e invasores ou raptos das propriedades eclesiásticas, os quais devem ser julgados sacrílegos, podem ser acusados tanto sob juiz secular quanto eclesiástico, como é lido *extra de foro compet. Cum sit generale* [X 2.2.8.].

— Também os clérigos serventes não devem ser agravados para dever ser introduzida na igreja cargas pessoais, tutelas ou curas, como é lido xvi. q. i. *Generaliter* [C.16 q.1 c.40.].

— Também os servos e a família [o conjunto de dependentes das igrejas e mosteiros] dos clérigos e camponeses da igreja escolhem o foro da igreja, não devem acusar diante de juiz secular xi. q.i. c.ii., xii. q.ii. *Ecclesiarum seruos*, lxxxix. di. Indicatum [(C. 11 q.1 c.2; C.12 q.2 c.69; D.89 c.5.) e observa Goffredus em sua Summa no tit. *de foro compet. § Sunt autem* [Goffredus de Trano, 1.c. f. 79r, p. 159.].

— Também todo aquele que lesar/ferir sacerdotes ou coisas sagradas, comete sacrilégio e por qualquer parte saída do povo assim como sobre crime público pode ser acusado, porque o direito público para com o sagrado e para com o sacerdote está de acordo, como é lido i. di. *Ius publicum* [D.1 c.11.]. Em todos os casos mencionados a liberdade eclesiástica é violada nas pessoas eclesiásticas e os violadores são punidos pelas penas nos mesmos casos nomeados.

— Também as coisas patrimoniais dos clérigos gozam de privilégio pelo mesmo, como coisas da igreja, e assim é considerado ser cometido o sacrilégio a aquelas como nas coisas da igreja, e a igreja deve aquelas defender como suas próprias, como é lido xvi. q.i. *Similiter* [C.16 q.1 c.58.].

— Também consiste a liberdade eclesiástica em locais para os eclesiásticos e [que] são os monastérios, templos, hospitais, igrejas e outros locais para santos usos designados, em todo lugar que nominalmente é determinado; oratórios e também na autoridade dos bispos em prédios privados que são construídos, e estes todos sob poder do bispo estão/são nos territórios de quem são construídos quando em privilégio especial são isentos; *de hoc* xvi. q.vii. *Omnes basilice et est decretum de cons.* di. i. c. *Clericum* [C.16 q.7 c.10; C.10 q.1 c.3; De cons. D.1 c.34 'Clericos'.] e *C. de episc. et cleric. Orphanatrofos* [Cod.1.3.31 [32].] e na *Summa Gaufridi* no tit. *de relig. dominibus* [Goffredus de Trano, 1. c. f. 155v, p. 312.]. Isto tudo como foi dito, estão sob poder do bispo exceto os que são isentos em privilégio especial, como *extra de relig. domibus Constitutus*, ou

prescriptione como *de prescript. Auditis* [X 3.36.6; X 2.26.15.], os usos não devem voltar para os seculares, como xix. q. iii. *Que semel* [C. 19 q.3 c.4.]. A punição verdadeiramente daqueles que convertem [locais] para os homens usar é, se são laicos ou monges devem ser excomungados, se são de clérigo, devem ser depostos, xix. q.iii. c. *Quoniam a quibusdam* [C.19 q.3 c.5.]. Verdadeiramente as igrejas e os mosteiros e também aqueles cemitérios têm imunidade para todo aquele que, seja livre seja servo, por temor da morte ou tortura do corpo, que tenha se refugiado neles, que não seja removido, nem nesse lugar àquela injúria seja imputado, a não ser que seja ladrão público ou pilhador noturno ou devastador dos campos, como *extra de immunit. eccles. Inter alia* [X 3.49.6]. Se alguém verdadeiramente for violador daquelas coisas, comete sacrilégio e em pena de sacrilégio será punido, como mais abaixo aparecerá. Será conhecido pois que é cometido sacrilégio quando alguém viola a coisa sagrada ou tira/rouba a coisa sagrada da coisa sagrada/templo ou a coisa não sagrada da coisa sagrada, a coisa sagrada da coisa não sagrada. E também é cometido sacrilégio quando alguém lançar as mãos violentas em clérigo ou converso, como acima foi dito e lido xvii. q.iiii.c. *Sacrilegium* [C.17 q.4 c.4.]. Que é também o sacrilégio e que é dito em tantos modos e a pena que é imposta é escrita xvii. q.iiii. c. *Sacrilegium* [C.17 q.4 c.4.] onde é dito: ‘O sacrilégio e contra a lei se alguém deixar/desprezar aos locais venerados que tenha tentado perverso de prazer com empenho ao lucro possuir’. Também deve ser conhecido que o sacrilégio tem pena dupla, pecuniária e a excomunhão. A pena pecuniária por aquilo deve ser paga para quem a queixa do sacrilégio diz respeito isto é ao juiz da própria queixa, como no c. *Si quis* [C.17 q.4 c.29.], *nam aliam penam prestabit sacrilegus iniuriam passo*, como é dito xvii. q.iiii. c. *Sacrilegium* e c. *Si quis iuentus* [C.17 q.4 c.4, 21 ‘*Quisquis iuentus*’]. É imposta também diante do sacrilégio a pena de excomunhão, se quando seja cometido em pessoa eclesiástica, porque tal pelo mesmo direito é excomungado, como no c. *Si quis suadente*, xvii. q.iiii [C.17 q.4 c.29.]. Mas se em coisas da igreja faz sacrilégio, então após a terceira advertência é excomungado, como no c. *Si quis v. Si quis domum* [C.17 q.4 c.21 § 3.] como é escrito no antes explicado c. *Sacrilegium* [C.17 q.4.]. É imposta a pena pecuniária tanto pode ser a máxima quanto a mínima, a máxima certamente noventa moedas de ouro, como no c. *Si quis, Contumax* [C.17 q.4 c.21,20], minor como xxx. *librarum argenti examinati* como no c. *Quisquis inuentus* [C.17 q.4 c.21 ‘*Quisquis inuentus*’]. Mas

esta pena é arbitrária; e segundo os costumes dos locais as leis são faladas, como é escrito no c. *Si quis contumax* [C.17 q.4 c.20.]. Verdadeiramente a pena da reparação será dada passada/revelada a injúria quer seja sobre a pessoa quer [seja] a coisa à qual é feita a injúria de acordo com a avaliação do juiz, como está escrito no c. *Sacrilegium* [C.17 q.4 c.4].

— Também o sacrilégio é cometido se alguém invadir a igreja, ou xxx. ou xl. passos que são em volta dela, ou a casa ou ainda abaixo nos mencionados passos que eles tenham estado, algo/alguém dali que for arrancado ou que seja tirado, ou que tenham causado a injúria ou o roubo das coisas aos clérigos ou aos religiosos ou de quaisquer pessoas a Deus devotada e a todas as pessoas eclesíásticas, como é dito no c. *Quisquis* [C.17 q.4 c.21.].

— Também os incendiários e violadores de igrejas são pela mesma lei excomungados como é dito *de sentent. excom. Conquesti et extra de raptor. In litteris* [X 5.39.22; X 5.17.5.] e fala sobre os incendiários e xi. q.iii. c. *Canonica*, xvi. q. vii. *Omnes ecclesie* [C.11 q.3 c.107; C.16 q.7 c.10.] e *extra de sentent. excom. Conquesti*, e fala sobre os profanadores. E deve ser conhecido que deste modo os incendiários e profanadores das igrejas, que incendeiam ou derrubam igreja ou local religioso ou cemitério ou aquelas que estão no espaço do cemitério, por ódio ou vingança, são pelo mesma lei excomungados pelas leis antes/primeiramente enviadas e escrito por Goffredus na *Summa* no título *de raptor. et incend. c. Incendiarius* [Goffredus de Trano, 1. c. f.217r, p. 435.]. E depois que tais forem por sentença da igreja tornados públicos/confiscados, são em favor de absolvição enviados para a sede apostólica. Outros verdadeiramente incendiários não são pela mesma lei excomungados mas devem ser excomungados, xxiii. q.viii. *Pesimam* e c. *Si quis membrorum* [C.23 q.8 c.32,31 ‘*Si quis membrorum*’], mas depois que estes forem excomungados e publicamente anunciados, não poderão ser absolvidos a não ser pelo papa, como *extra de sentent. excom. Tua et de raptor. et incend. In litteris* [X 5.39.16; X 5.17.5.].

— Também todo aquele laico que ousar levar oblações pela violência e ofensa dos clérigos, é excomungado pela mesma lei pelo xi. q. i. *Hanc consuetudinem* [C. 11 q.1 c.15.].

— Também é lido xii. q. Na lei [C.12 q.2 c.10.]: ‘Portanto se alguém roubar as oblações eclesíásticas e que a Deus é consagrado, ou consentir que faça,

como sacrílego que seja considerado ou que sempre seja declarado e que restitua o dano pelo quádruplo e que penitencie canonicamente’.

— Também todo aquele que tenha invadido ou que tenha ocupado, que tenha saqueado ou que tenha destruído as propriedades da igreja, quer seja o dinheiro quer seja homem ou animal quer seja outro qualquer para o uso destinado dos clérigos, comete sacrilégio e bem como após a terceira advertência deve ser excomungado, como na parte explicada c. *Quisquis*, v. *Si quis domum* e xii. q.ii. *Qui pecuniam* e c. *Nulli licet* e c. *Quicumque* e *Qui abstulerit* e *Indigne* [C.17 q.4 c.21 e § 3 C.12 q.2 c.1 ‘*Qui Christi pecunias*’, 3 6, 21.] e em diversos outros capítulos e xvi. q.i. *In canonibus* [C.16 q.1 c.57.]. E geralmente os laicos nem eles próprios nem nenhuma autoridade principal podem possuir as coisas da igreja, como nos mencionados capítulos é lido e observado c.11 *de rebus eccles. non alien* [C.16 q.7 c.1,3.].

— Também o laico, nem ele próprio, nem com a autoridade do bispo, os dízimos ou a igreja podem possuir, xvi. q.vii. c.ii ec.i. e c.iii [*Gl. Ord.* na C.16 q.7 c.12 v. *interdicimus.*].

— Também todo aquele que recebe/aceita igreja ou benefício eclesiástico de mão de laico é inelegível e suspenso segundo João, como é observado xvi. q.vii. *Si quis deinceps*. Segundo Bernardo deve ser suspenso, e o laico que deu é excomungado pelo c. *Preterea extra de renunt. Quod in dubiis* [*Gl. Ord. in X* 1.9.8 v. *in manum laicum resignantes.*].

— Também todos aqueles que tenham recusado diante daquele que eleger ou apresentar clérigos ou outras pessoas eclesiásticas ou semelhantes dos mesmos, aqueles diante dos quais rogam acusar ou tenham ousado acusar, por si ou por outros, pelo mesmo fato são *inodati* em sentença de excomunhão, como na constituição do papa Gregório x. *de elect.* lib. vi. c. *Sciant cunct* [*In VI* 1.6.12.].

— Também todo aquele que em razão de direito de padroado ou de um outro direito que nas igrejas ou monastérios que vagarem se disser ter possessões das mesmas igrejas ou dos monastérios, ousarem ocupar através de novo [título de padroado], e também do clérigo ou do monge por estes ocorrer que administram, como pelo mesmo tit. e liv. c. *Generaliter* [*In VI* 1.6.13 ‘*Generaliter*’].

— Também as igrejas e monastérios têm o privilégio o qual permite que [os laicos] não ocupem a possessão das coisas às elas reunidas, elas obtêm o

domínio, que não é para o particular, *C. de sacros. eccles. 1. Vt inter diuinum* [Cod. 1.2.23.] e *extra de consuet. Ex litteris* [X 1.4.2.] *ubi de hoc*.

— Também se alguém no próprio solo edifica para as coisas da igreja, o solo cede ao edifício.

— Também se alguma propriedade é reunida/comprada/obtida para as propriedades da igreja, imediatamente é tornada da igreja, *xii.q.ii.Apostolicos* [C.12 q.2 c.13.].

— Também elas têm o privilégio que não seja prescrita [perda dos direitos eclesiásticos de posse ao ocupante] a propriedade para menor espaço de xl. anos, *xvi. q.iii. Quas actiones* [C.16 q.3 p. c.15 § 6.] e *extra de prescript. De quarta e c. Ad aures* [X 2.26.4,6.] *xvi. q.iii. na summa* [C.16 q.3 pr.]. Mas contra a igreja Romana não, a menos que correr a centenária/ a centésima prescrição, *extra de prescript. Ad audientiam* [X 2.26.13.], *xvi. q.111. Nemo* [C.16 q.3 c.17.].

— Também quando vacante não corre prescrição contra aquelas, *extra de prescript. c. i. e c. De quarta* [X 2. 26. 1, 4], nem contra aquelas pode alguém alterar, como *extra ne sede uacante aliquid innouetur c. i. e per totum* [X 3.9.1 “*et per totum titulum*”].

— Também na prescrição não são incluídos os lagares e vendas proibidas, *xvi. q.iii. Si sacerdos* [C.16 q.3 c.10 “*Sacerdotes*”].

— Também têm privilégio as igrejas, as quais não podem alienar suas propriedades, a não ser em certos casos que são postos *xii. q.iii. Ab Auctoritatibus e c. Domus urbium e c. Terrulas et secundum formam traditam* *xii. q.ii. sine exceptione e x. q.ii. Hoc ius porrectum* [C.12 q.2; C.10 q.2 c.2 “*post initium*”].

— Também os juízes seculares não devem ouvir as causas delas nem naqueles cemitérios, principalmente as criminais, porque se o fato tiver sido feito, não terá sentença nem processo havido pelos mesmos, como *extra de immunit. eccles. Cum ecclesiam* [X 3.49.5] e na novela do senhor Gregório x.. *tit eodem c. Decet domum Domini* [In VI 3.23.2.].

— Também têm privilégio para que não sejam tidos introduzir trabalhos sujos como do cal que deve ser cozido e a areia que deve ser extraída, nem para os trabalhos extraordinários que sejam tidos e subitamente são impostos, e por isso são isentos também: os prédios das igrejas, os servos, os camponeses e os lavradores e os clérigos e a família delas, como é lido *xvi. q.i. c. Nouarum* [C. 16 q.1 p.c.40] e *c. Placet que lex est C. de episc. et cleric.* [Cod. 1.3.17 (“*ex C.16 q.1*

p.c.40). As taxas que foram impostas para coisas antes que para a igreja ou pessoa eclesiástica teria chegado a introduzir na igreja como o tributo, lei, ou censo *et sic intelliguntur* xi. q.i *Tributum* e c. *Magnum*, xxiii. q. viii. *Si tributum* [C.11 q.1 c. 27, 28; C.23 q.8 c.22.].

— Também se a igreja que tenha cessado no pagamento do cânon, a propriedade aquela sobre a qual o tributo era pago, como é devido, não é transferida em domínio a quem o cânon era paga, como no *dicta I. Placet que est* xvi. q.i. [Cod. 1.3.17 (“ex C. 16 q.1 p.c.40)].

— Também elas têm privilégio que se o feudatário ou enfiteuta delas tenha cessado no pagamento do cânon por dois anos, que perca a possessão a não ser que corrija com reparação rápida, e a rapidez é deixada ao arbítrio do juiz, que não é no privado onde por três anos é requerido, como *extra de locato et conducto Potuit* [X 3.18.4.].

— Também se a Igreja que tenha recebido um feudo em penhor, não incluirá em parte os frutos¹¹⁷⁰, porque não está no privado a não ser que o privado

¹¹⁷⁰ Trata-se de referências às leis canônicas da usura e de suas exceções. Ao receber uma propriedade em penhor, o credor, até o século XII, poderia usufruir dos frutos da propriedade. O nome dado a esse dispositivo pelo direito romano era *anticrese*. Esse lucro, chamado de *ultra sortem* (além da parte), permitido pelo direito romano (e aos laicos pela própria Igreja) foi condenado por concílios e decretais do século XII indicados por D. Egas. Porém, como diz o bispo de Viseu, permaneceram alguns casos em que se tolerava ainda a usura. Um deles era quando algum laico possuía uma propriedade em suas mãos e se permitia que os frutos gerados por essa terra pagassem a dívida para que a Igreja não a perdesse. Outro caso era quando um senhor laico ou eclesiástico recebia um feudo (e não uma terra comum, teria que ser um feudo) de um vassalo seu, desde que retirasse a sua servidão até que a dívida fosse paga. Finalmente, outra exceção era quando o futuro genro recebia de seu futuro sogro um penhor do dote que seria entregue após o casamento. Para que o genro pudesse pagar as despesas de casamento, Inocêncio III permitiu que ele retirasse os frutos do penhor. Além dessas existiam outras que não são citadas pelo bispo de Viseu (LUZERNE, César-Guillaume de la. *Dissertations sur le Prête-de-Commerce*. Douillier: Dijon, 1823, t. III, pte 1: p. 47-76, pte 2: p. 475-476, 580-630. Disponível para descarga no Google e-books: <<http://books.google.com.br>>. A obra desse autor-arcebispo (que parece ser galiano) abrange toda a história da instituição, incluindo a doutrina dos Santos Padres, dos teólogos, concílios, direito romano e direito canônico, desde seu passado mais remoto até o século XIX. Porém, paradoxalmente é muito parcial, criticando em muitos pontos o direito canônico, comprometendo algumas vezes a interpretação porque demonstra uma ânsia muito grande em comprovar que o dispositivo do *gage* ou *contrats pignoratifs* vai contra a doutrina original dos Santos Padres e que o direito canônico das decretais dos diversos papas demonstraria nesse ponto somente contradições (*Gage*. In: *Encyclopédie Methodique*. Paris: Panckoucke, Liège: Plomteux, 1786, t. IV, p. 677-681, especialmente 681-682. Disponível para descarga no Google e-books: <<http://books.google.com.br>>. LASSARD, Yves. *Histoire du Droit des Obligations*. In: <http://upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/>. Acesso em fevereiro de 2008). Fazemos todo esse esclarecimento porque a redação da *Summa* nesse ponto nos parece um tanto confusa e, se nossa tradução não estiver correta, essas informações podem corrigir em parte o erro. Ao procurar nas decretais indicadas pelo autor reparamos que quando elas condenavam a usura dos contratos de penhor a expressão utilizada era muitas vezes equivalente a: *fructus rei pignorate computari debent in sortem* (os frutos da

receba a sua própria propriedade em favor do penhor, certamente de mão injusta do proprietário, e na família que recebe a propriedade do sogro em penhor em favor do chamado dote, como *extra de feudis* c.i. e *de usur.* c. *Conquesti* e c. *Salubriter* [X 3.20.1; X 5.19.8, 16.].

— Também são de causa eclesiástica e somente para o juiz eclesiástico competem, sobre os quais o juiz secular se intrometer não deve, ainda que entre os seculares seja decorrido/atribuído ou [entre] os seculares sejam citados, como são para a causa dos servos e camponeses da igreja, como lxxxix.di. *Indicatum*, xii. q.ii. *Ecclesiarum seruos* [D.89 c.5; C.12 q.2 c.69.].

— Também da causa matrimonial, *extra de offic. deleg. Causam matrimonii et de consang. et affin. Ex litteris* [X 1.29.16; X 4.14.1].

propriedade penhorada devem ser incluídas/computadas na parte [no penhor] e quando permitiam através de exceções utilizava-se expressões como: *non tenetur computare fructus in sortem* (guardará os frutos não incluídos na parte). A expressão utilizada por D. Egas é: *fructus non computabit in sorte* (os frutos não serão incluídos na parte), indicando, portanto, mais uma liberdade da Igreja (e de todos os senhores): a usura. Uma usura que é permitida porque a propriedade penhorada é feudal. Na verdade, talvez o mais correto é não entendermos por usura ao penhor realizado sob essas circunstâncias, porque uma das decretais indicadas por D. Egas (*Insinuatione*, incluída no título *extra de feudis*, c. 1, X, III, 20) diz que somente é permitido que o senhor laico ou eclesiástico retire os frutos do feudo quando o vassalo é livrado da servidão durante o tempo do contrato, compensando, portanto, aquilo que seria retirado além da parte devida. Continuando nossa análise da passagem da *Summa*, em seguida o autor diz que o penhor só é permitido porque não está no privado, ou seja, é um penhor de um feudo. O direito feudal é aqui entendido como um direito que está fora do direito comum (canônico e romano). Não sendo permitida a usura no meio privado, diz em seguida que nesse contexto (privado) ela é permitida somente em dois casos. Devemos deixar bem claro aqui que a exceção não é com relação à um senhor feudal receber a usura, mas com respeito ao direito canônico permiti-la. De fato, seria mais fácil de entendermos se D. Egas incluisse o caso do feudo como mais um entre as exceções permitidas pelas normas canônicas. O primeiro dos *casus excepti* no meio privado é quando o proprietário recebe (de volta) a sua propriedade em troca do penhor (usura). Temos que entender que na antiguidade e na idade média até o século XII toda forma de penhor era considerada uma usura, logo, a tradução de *pignore* tanto pode ser “penhor”, como “usura” ou “usufruto da terra”. Quando a Igreja começa a condenar a usura no século XII ela mantém a instituição da usura em alguns casos. E porque existia essa exceção no mundo não-feudal? Porque era para que se impedisse que as terras penhoradas fossem tomadas pelos credores pelo não pagamento das dívidas. Assim, os frutos pagavam a dívida e as terras permaneciam com seus donos. Essa disposição foi permitida pelo concílio turonense (ou de Tours) de 1163 e foi incluída nas *Decretais de Gregório IX* (c. 1, X, V, 19), mas não vem citada por D. Egas. Visava impedir que os benefícios eclesiásticos fossem parar nas mãos dos laicos. O segundo caso era quando o futuro marido recebia um penhor como garantia de um dote que seria entregue posteriormente. A igreja permitia nesse caso o usufruto da terra para que o marido pudesse pagar as despesas do casamento, portanto, compensando mais uma vez a parte retirada além do que era sua pelo fato de que a esposa era parte integrante do casamento. Uma tradução mais explicada poderia, então, ser esta: “Também, se a igreja tiver recebido um feudo em penhor poderá usufruir dos frutos da propriedade, porque se trata de um feudo, não estando regida tal instituição, nesse caso, pelas normas comuns. Estas, por sua vez, proibem a usura, só sendo permitida quando se tratar de garantir uma propriedade perdida por uma dívida não paga e quando é entregue um penhor pelo sogro como promessa do dote a ser dado, podendo o genro usufruir das rendas da terra para pagar as despesas do casamento.”

— Também a causa do nascimento de alguém, *extra qui filli sunt legitimi Lator e c. Causam que et extra de ordin. cognit. Tua* [X 4.17.5,7; X 2.10.3.].

— Também a causa do direito de padroado, *extra de iudic. Quanto* [X 2.1.3.].

— Também a causa dos dízimos, *extra de decim. per totum* [X 3.30.].

— Também a causa das usuras *extra de usuris Cum tu e c. Quoniam et per totum* [X 5.19.5,2 “*et per totum titulum*”].

— Também a causa da simonia, *extra de simonia per totum* [X 5.3.].

— Também a causa solenemente de quem penitencia, xi. q.i. *Aliud* [C.11 q.1 c.34.], *quod etiam est de penit. di. i ultra tria folia* [De poen. D.1.].

— Também a causa das viúvas e dos pupilos, dos órfãos e das pessoas miseráveis, onde é tratado da injúria ou violência a aqueles causada, lxxxvii. di. c.i e ii [D.87 c.1-2] e *extra de foro compet. Ex tenore e c. Ex parte* [X 2.2.11, 15.].

— Também a viúva e o órfão têm o privilégio de que não sejam levados para julgamento fora da província/comarca, à mesma, contudo, podem levar outros, como C. *quando imperator inter pupillum et uiduam* 1. Vna [Cod.3.14.un.]. Viúvas de fato são e [quem] o marido não têm, ff. *de uerbor. signif. Malum § Vidue* [Dig.50. 16.242]. Órfão é quem na puberdade ou abaixo da puberdade é abandonado pelo poder do pai, ff. *de uerbor. signif. Pupillus* [Dig.50.16.239.].

— Também a causa dos viajantes e peregrinos, xxiiii. q.iii. *Si quis de potentibus, c. Si quis Romipetas et Pregrinos* [C.24 q.3 c.21, 23, 25 ‘*Illi qui peregrinos*’].

— Também da causa dos servos e camponeses da igreja, lxxxix. di. *Indicatum*, xii. q.ii. *Ecclesiarum seruos* [D.89 c.5; C.12 q.2 c. 69.].

— Também a causa e [que] é tratada do feudo da igreja, *extra de foro compet. Verum* [X 2.2.7.].

— Também quando é tratado contra os ladrões das propriedades dos eclesiásticos, *extra de foro compet. Cum sit generale* [X 2.2.8].

— Também por negligência do juiz dos seculares é devolvida a jurisdição para o juízo eclesiástico, *extra de foro compet. Ex transmissa e c. Ex tenore* [X 2.2.6,11.], xxiii. q. v. *Iustitiam clericum* [C. 23 q.5 c.23 ‘*Regnum*’].

— Também se o juiz dos seculares é suspeito a causa deve ser tratada pelo juiz eclesiástico, *in Auth. different. iudic.* § i. e ii., *ult. e penult. coll. ix* [*Auth. Coll.9.10.1, 2 8 “et 9 (Nov. 86.1-2 “e” 8-9)*]. Não contudo por causa da negligência ou da suspeita do juiz eclesiástico pode o clérigo ser citado [em juízo] diante do laico, como *extra de foro compet. Qualiter ad finem* [X 2.1.17.].

— Também toda causa espiritual ou anexa ao espiritual deve ser tratada por juiz eclesiástico, não por secular, como *extra de iudic. Decernimus e c. Quanto* [X 2.1.17.].

— Também quando o império fica vacante, as causas são tratadas pelo juiz eclesiástico, *extra de foro compet. Licet* [X 2.2.10.] Também as causas são tratadas diante de juiz eclesiástico em razão da jurisdição temporal a qual tem a igreja entre os seculares ou em razão do costume, como *extra de apell. Si duobus* [X 2.28.7.].

— Também a causa do dote quando se aproxima da causa matrimonial, como *extra de dote post diuort. restit. De prudentia* [X 4.4.20.3].

— Também quando se trata de crime eclesiástico, xi. q.i *Si quis cum clerico* [C.11 q.1 c.45.].

— Também são crimes eclesiásticos aos quais o juiz eclesiástico pode punir tanto clérigos quanto laicos, quando são crimes de perjúrio, como *extra de elect. Venerabilem* [X 1.6.34.], do adultério quando é tratado da separação de matrimônio/leito nupcial, *extra de procur. c. Tue* [X 1.38.5.].

— Também da simonia e da heresia, nestes [casos] são dados diretamente para a igreja, em todos os outros indiretamente, quando seja tratado por modo de denúncia sobre algum crime, *extra de iudic. Nouit* [X 1.38.5.].

— Também a causa testamentária daquelas coisas que são deixadas para causas pias, para a igreja dão, e os herdeiros e testamenteiros se forem negligentes na execução que deve ser feita, pelo bispo são compelidos, xi. q.i. *Silvester* [C. 11 q. c.13.] e *extra de testam. Si heredes e c. Tua nos e c. Ioannes* [X 3.26.6, 17,19.].

— Também nos casos mencionados na qual a jurisdição pertence ao juiz eclesiástico ainda que as causas sejam decorridas entre os seculares xi. q.i. *in summa e de foro compet. Licet e 4 c. Ex tenore* [X 2.2..10-11] e na *Summa Gaufridi de foro compet. § Sunt quedam cause* [Goffredus de Trano, 1.c. f. 79rv, pp. 159-60.].

Terminou a Suma de Dom Egas, o bispo de Viseu, sobre a liberdade eclesiástica, declarada pelo dito senhor no ano do Senhor de 1311. Graças a Deus. Amém.