

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

RAFAEL DE MESQUITA DIEHL

O PODER RÉGIO E SUAS ATRIBUIÇÕES NO *SPECULUM REGUM* (1341-1344) DO
FRANCISCANO ÁLVARO PELAYO, BISPO DE SILVES (1333-1350)

CURITIBA

2013

RAFAEL DE MESQUITA DIEHL

O PODER RÉGIO E SUAS ATRIBUIÇÕES NO *SPECULUM REGUM* (1341-1344) DO
FRANCISCANO ÁLVARO PÉLAYO, BISPO DE SILVES (1333-1350)

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em História, no Curso de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal do Paraná.

Orientadora: Profª Draª Fátima Regina Fernandes

CURITIBA

2013

Catálogo na publicação
Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Diehl, Rafael de Mesquita

O poder régio e suas atribuições no speculum regum (1341-1344) do franciscano Álvaro Pelayo, Bispo de Silves (1333-1350) / .
– Curitiba, 2013.
150 f.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Fátima Regina Fernandes
Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências
Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

1. Pelayo, Álvaro, Bispo de Silves, 1334-1352. 2. Speculum Regum – Crítica e interpretação. 3. Igreja – História. I. Título.

CDD 922.246

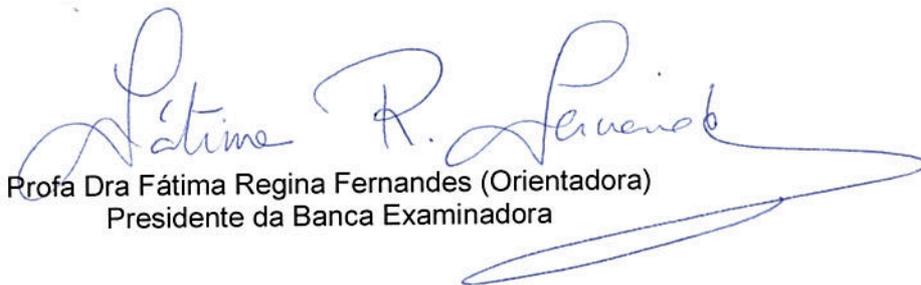


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES.
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
Rua Gal. Carneiro, 460, 7º andar, sala 716, fone/fax + 55 (41) 3360-5086,
80.060-150, Curitiba, PR, Brasil.
E-mail: cpghis@ufpr.br Website: www.poshistoria.ufpr.br

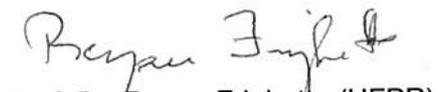
PARECER DA BANCA EXAMINADORA

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PGHIS/UFPR) para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de Rafael de Mesquita Diehl, intitulada: “O poder régio e suas atribuições no *Speculum Regum* (1341-1344) do franciscano Álvaro Pelayo, bispo de Silves (1333-1350)”, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua A PROVAÇÃO, completando-se assim todos os requisitos previstos nas normas desta Instituição para a obtenção do Grau de **Mestre em História**.

Curitiba, sete de março de dois mil e treze.


Profa Dra Fátima Regina Fernandes (Orientadora)
Presidente da Banca Examinadora


Profa Dra Armênia de Souza (UFG)
1º Examinador


Prof. Dr. Renan Frighetto (UFPR)
2º Examinador

Dedico este trabalho ao Mestre Paulo Romanowski, meu grande amigo de todas as horas, que atuou como um preceptor desde o início de minha caminhada acadêmica.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, é justo e salutar render graças a Deus Onipotente, Pai, Filho e Espírito Santo, que em Sua inefável e benévola Providência guiou-me durante toda minha vida, em especial nessa etapa que conclui-se com o presente trabalho. Sou devedor também da Bem-aventurada Virgem Maria, do coro dos anjos e dos santos que com seus rogos sempre lograram-me o auxílio da Graça Divina.

Agradeço também aos meus pais, Cesar Aloisio Diehl e Evalda Maria de Mesquita Diehl, primeiros incentivadores e apoiadores de minha trajetória acadêmica. Agradeço igualmente ao meu irmão Daniel de Mesquita Diehl que sempre incentivou-me o gosto pela História e pelo meio acadêmico. Agradeço também aos meus avós Álvaro e Sônia, meus primeiros modelos de professores, aos meus avós paternos (*in memoriam*) Oscar e Leopoldina, de inspiradora memória e a todos os meus familiares.

Faço um agradecimento especial à minha amada namorada Emiliane Dias Lima (bem como à sua acolhedora e querida família) por todo amor e carinho devotado, por toda a inspiração que a integral beleza de sua amável personalidade me fornece e, naturalmente, por toda a paciência e compreensão em suportar alguns sacrifícios e horas que foram requeridos para a realização desse trabalho.

À Catiane Rodrigues, que acompanhou de perto todos os aspectos logísticos desse processo, como os livros e pilhas de fotocópias espalhados por toda a parte.

À minha querida Orientadora, Professora Fátima Regina Fernandes, por todo o tempo e esforço dedicados a orientar-me nesse trabalho, pelas conversas, auxílio bibliográfico, *insights* e, principalmente, pela amizade.

Aos caríssimos professores Renan Frighetto e Renata Cristina de Souza Nascimento, pelas gentis observações e sugestões bibliográficas feitas em minha Banca de Qualificação.

À Professora Marcella Lopes Guimarães, que ajudou-me em minhas atividades como bolsista, pelas adoráveis aulas sobre Eric Auerbach.

A todos os professores que compartilharam seus saberes durante o percurso de meu Mestrado, seja nas aulas, seja nas conversas informais.

Aos professores José Antônio de Souza, Armênia Maria de Souza, Ricardo da Costa que, mesmo à distância, sempre auxiliaram-me trocando informações e referências bibliográficas.

Ao meu amigo e sempre preceptor Mestre Paulo Romanowski, pela amizade e dedicação.

Ao meu amigo Leonardo Titericz, incentivador de meu gosto pela História Eclesiástica desde os tempos de Ensino Médio.

Aos amigos do Mestrado e Doutorado e Graduação, especialmente os das conversas nos bancos do pátio ou cafés, Eliane Veríssimo de Santa, Gabriel de Almeida Paizani, Frei Ângelo Siqueira, Andrea dal Pra, Lucas Domakoski Cordeiro, Leonardo Girardi, Marlon Cíton, Daiane Silva, João Vicente Pubilo Dias e outros. Também aos amigos das saudosas lembranças da graduação como Yuri Sócrates Saleh Hicmeh.

Aos amigos Roger Cadena Assunção e Marcelo Maciel que me ajudaram enviando-me material de Porto Alegre.

Aos amigos João Pedro da Luz Neto, Felipe Sérgio Koller e todos os meus amigos do Grupo de estudos Joseph Ratzinger, em especial Jônatas Dias Lima, Edilaine Alberton Lima e seu pequeno Inácio. Também menciono aqui o Pe. Adriano e o Diácono Luiz, da Paróquia do Divino Espírito Santo; bem como o Pe. Gabriele e os amigos do *Regnum Christi*, a quem tive oportunidade de ministrar um pequeno curso de História Eclesiástica um ano antes do início do Mestrado.

Ao meu diretor espiritual, Pe. Marcos, pelos edificantes conselhos e pelas orações que sempre me fortaleceram na caminhada da luta diária.

Aos meus amigos do Centro Cultural Universitário Marumbi e da Escola do Bosque Mananciais.

Aos amigos da Capela Nossa Senhora do Carmo da Reitoria da UFPR, em especial Maisa, Rodrigo Enzo, Maria Isabel, Bernardo, Josair, Frei Khae, Frei Tiago e Ana Carina Novak, pela amizade e pelas orações.

Aos amigos do NEMED.

À Maria Cristina por toda a amizade, apoio e auxílio prestado.

Enfim, agradeço a todos os que acreditaram nesse trabalho e o apoiaram ou incentivaram de certa forma.

*“Et nunc, reges, intellegite;
erudimini, qui iudicatis terram.
Servite Domino in timore
et exsultate ei cum tremore.
Apprehendite disciplinam, ne quando
irascatur,
et pereatis de via, cum exarserit in brevi
ira eius.
Beati omnes, qui confidunt in eo.”*
(Salmo II, 10-12, versão da Neo
Vulgata)

RESUMO

Esta pesquisa visa analisar a concepção que o frade franciscano galego Álvaro Pelayo (Bispo de Silves entre 1333 e 1350) tem do poder régio e suas atribuições. A obra *Speculum Regum* (“O Espelho dos Reis”), dedicada ao rei Afonso XI de Castela (1312-1350), define as origens do poder régio, suas competências e enuncia um longo programa de governo baseado no exercício das virtudes cardeais. Assim, o autor busca expor ao rei como este deve governar, baseando-se em interpretações das Escrituras, dos Padres da Igreja, das Leis Canônicas e do Direito Romano. A redação do *Speculum Regum* iniciou-se um ano após a vitória portuguesa e castelhana sobre os muçulmanos na Batalha do Salado (1340) e encerrou-se no ano de 1344, com a tomada de Algeciras pelo rei castelhano, que, apoiado pelo episcopado em sua contínua guerra contra as hostes islâmicas na Península, buscava mostrar-se como um rei cruzado, *miles Christi*. Ao mesmo tempo em que Afonso XI atuava politicamente com o apoio do episcopado, o rei Afonso IV de Portugal envolveu-se em conflitos de jurisdição com alguns bispos de seu reino, incluindo a Sé de Silves. Apoiando-nos em estudos sobre a Igreja, a história das idéias políticas e o contexto ibérico do século XIV, buscaremos entender as concepções do bispo Pelayo inseridas nos fatos vivenciados por ele no contexto das controvérsias da ordem franciscana, no conflito entre os poderes espiritual e secular, bem como a atuação episcopal de Álvaro Pelayo em Silves no contexto dos reinados de Afonso IV em Portugal e Afonso XI em Castela.

Palavras-Chave: Álvaro Pelayo; Poder Régio; Espelhos de Príncipes; *Speculum Regum*

ABSTRACT

This research aims to analyze Galician Franciscan Friar Álvaro Pelayo's (Bishop of Silves between the years of 1333 and 1350) conception about regal power and its attributions. The work *Speculum Regum* ("The Mirror of Kings"), dedicated to King Alfonso XI of Castille (1312 – 1350), defines the origins of royal power, its assignments, and enunciates an extensive government program based on the practice of cardinal virtues. This way, the author seeks to expose to the king the way a monarch is supposed to rule, based on the writer's own readings on the Scriptures, Church Fathers, Cannon Law and Roman Right. The *Speculum Regum* started to be written a year after the victory of Portugal and Castela against the muslims in the Battle of Salado (1340) and was finished in 1344. In this same year Algeciras was conquered by the castillian king who, supported by the episcopacy on its continuous war against the islamic hosts in the peninsula, was aiming to show himself as a crusader king, *miles Christi*. At the same time in which Alfonso XI of Castille was acting politically with the episcopacy's support, King Alfonso IV of Portugal got involved in jurisdiction struggles with some bishops of his kingdom, including the See of Silves. Backing this work up with studies about the Church, the history of politic ideas and the Iberian scene from 14th century, we intend to understand Bishop Pelayo's conceptions based on the facts he experienced in the context of the Franciscan Order's controversies, in the struggles between spiritual and secular powers, as well as Álvaro Pelayo's episcopal performance in Silves in the contexts of Alfonso IV's reign in Portugal and Alfonso XI's reign in Castille.

Key-words: Álvaro Pelayo; Royal Power; Mirrors of Princes; *Speculum Regum*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. SPIRITUALIA E TEMPORALIA NA AURORA DO SÉCULO XIV	17
1.1. BOLONHA E OS ESTUDOS DE DIREITO.....	17
1.1.1. O Direito Canônico e a <i>Plenitudo Potestatis Papae</i>	19
1.1.2. O Direito Romano e a afirmação do poder temporal.....	23
1.2. A REFORMA INSTITUCIONAL DO PAPADO EM AVIGNON.....	29
1.3. IGREJA E PODER NA PENÍNSULA IBÉRICA.....	32
2. ÁLVARO PELAYO E SEU CONTEXTO HISTÓRICO	39
2.1. ÁLVARO PELAYO E SUA TRAJETÓRIA ATÉ O EPISCOPADO.....	39
2.2. A ATUAÇÃO EPISCOPAL DE ÁLVARO PELAYO EM SILVES.....	54
3. O SPECULUM REGUM: O IDEAL DE UM REI CRISTÃO	70
3.1. O GÊNERO DOS <i>ESPELHOS DE PRÍNCIPE</i>	70
3.2. O <i>SPECULUM REGUM</i> DE ÁLVARO PELAYO.....	72
3.2.1. Estrutura do <i>Speculum Regum</i>	73
3.2.2. Destinatário e objetivos explícitos da obra.....	74
3.2.3. As origens e a sacralização do poder régio.....	76
3.2.4. A função do poder régio.....	86
3.2.5. O auto-governo e o governo do reino.....	97
3.2.6. A instrução do rei, a submissão à Igreja e a delimitação do poder.....	104
3.3. A CONSTRUÇÃO DE UM MODELO DE REI CRISTÃO.....	108
CONSIDERAÇÕES FINAIS	124
BIBLIOGRAFIA	129
ANEXOS	137

INTRODUÇÃO

No início de seu principal tratado (*De statu et planctu Ecclesiae*), Álvaro Pelayo (c. 1275-1350), à época Penitenciário Apostólico de Avignon (1330-1333) diz ser o pranto da Igreja o motivo de sua obra, que visa chorar e lamentar os males pela qual cria estar passando o Corpo Místico de Cristo em seu tempo:

Por isso, apraz-me lamentar o estado da presente Igreja militante, bela na fé, mas feia pelos costumes dalguns membros, formosa em si, mas remelosa, esqualida, grosseira, ressequida e disforme nalguns membros. [...] É sobretudo por isso que, sentando-me sozinho, cheio de verdadeira amargura [...], completei com lágrimas o pranto da Igreja minha mãe que hoje pouco chora os seus filhos.¹

Rotulado pela historiografia como um período de Crise, o século XIV é, mais propriamente falando, um período de intensas transformações, embora talvez seja impróprio utilizarmos o termo ruptura. Tendo vivido entre o espaço cronológico de dois grandes expoentes dos chamados “precursores do Humanismo e da Renascença”, Dante Alighieri (1265-1321) e Giovanni Bocaccio (1313-1375), o franciscano galego é um homem cujas ocupações, concepções e dilemas são próprios do que se chamaria um “homem medieval”. Certamente a corrupção dos costumes é um dos males deplorados pelo canonista Pelayo, entretanto, do ponto de vista institucional e político o mal deslumbrado pelo autor do Pranto no seio da Cristandade é o Cisma, a recusa de sujeição ao Romano Pontífice.

Enquanto Álvaro ainda realizava seus estudos na Universidade de Bolonha a Cristandade era agitada pelo conflito entre o papa Bonifácio VIII e o rei Filipe IV de França. A humilhação do papa em Agnani e a posterior transladação da Cúria pontifícia de Roma para Avignon demonstravam que a suserania papal exercida de forma efetiva aproximadamente um século antes pelo papa Inocêncio III e consolidada juridicamente pelo dinâmico Direito Canônico das Decretais estava perdendo sua força para os crescentes reinos cujo poder em ascensão acabara também por enfraquecer as pretensões universalistas do Sacro Império Romano. Ao abraçar a vida religiosa como franciscano professo, o clérigo galego se envolveu nas querelas que agitavam a Ordem menorita desde finais do século XIII tendo inicialmente apoiado os espirituais mas afastando-se dos mesmos logo que caiu sobre o grupo as

¹ PAIS, Álvaro. **Estado e Pranto da Igreja (*Status et Planctus Ecclesiae*)**. Vol. I. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988. p. 329. Doravante citaremos a referida obra pelo título latino, seguido das referências conforme a divisão do tratado, seguidas do Volume e paginação correspondente na edição do Instituto Nacional de investigação Científica de Lisboa.

condenações de heresia vindas do Papado, o que mostra o posicionamento que Álvaro Pelayo manterá durante toda sua trajetória histórica como defensor do poder papal. Igualmente nessa época que o frade Pelayo testemunha o ressurgimento das aspirações imperiais com Henrique VII e no reinado de seu sucessor, Luis IV, unido aos dissidentes franciscanos pela oposição à doutrina e à política do papa João XXII, aliado da política franco-angevina e seus interesses sobre a disputada e fragmentada Itália.

É a crise desse ideal de uma Cristandade quase confundida com a Igreja, corpo indivisível encabeçado pelo Papa que é objeto de lamentação por parte de Álvaro Pelayo, ardoroso defensor do primado universal do pontífice romano, frente às teses conciliaristas e a interferência das leis civis régias e imperiais sobre as questões envolvendo o clero. Não separando questões doutrinárias, disciplinares e políticas, o franciscano galego via todas essas oposições ao projeto de Teocracia papal como atos cismáticos, como uma rebeldia contra a ordem estabelecida por Deus por meio de Jesus Cristo e da Igreja.

Tendo atuado próximo a João XXII na Penitenciaria Apostólica de Avignon entre os anos de 1330-1333, a defesa do ideal de *Plenitudo Potestatis Papae* por parte de Álvaro Pelayo lhe renderá a ascensão na hierarquia eclesiástica, tendo sido elevado à Cátedra episcopal de Corón (Grécia) e logo em seguida, transferido para a diocese de Silves, no Algarve, sob domínio do rei de Portugal. Lá o então prelado de Silves acabará por se envolver em conflitos de jurisdição com o rei de Portugal e autoridades civis locais do Algarve, o que causou seu afastamento físico da diocese, mesmo conservando o título episcopal. É durante sua atuação de Silves, entre os anos de 1341-1344, após a vitória cristã contra os muçulmanos benimerines na Batalha do Salado (1340) e afastado temporariamente o perigo da guerra entre Portugal e Castela que Álvaro Pelayo redige seu espelho de príncipe, o tratado *Speculum Regum*, dirigido ao rei Afonso XI de Castela. Essa dedicatória não é meramente honrosa, como aponta Jurgen Miethke a respeito do caso ordinário nos espelhos de príncipe², mas a leitura da obra mostra que ela é de fato dirigida primordialmente ao monarca castelhano, sendo que o autor reporta-se ao dito destinatário em vários momentos do *Speculum Regum*. Os estudos recentes de Armênia Maria de Souza mostram igualmente que muitas das críticas aos pecados régios feitas na obra especular alvarina dirigiam-se aos reis de Castela em geral e em particular ao próprio Afonso XI.³

² MIETHKE, Jürgen. **Las ideas políticas de la Edad Media**. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1993. p. 93.

³ SOUZA, Armênia Maria de. **Os pecados dos reis: a proposta de um modelo de conduta para os monarcas ibéricos no Estado e Pranto da Igreja e no Espelho dos Reis do franciscano galego D. Álvaro Pais (1270-1350)**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília. Brasília, 2008. p. 86.

Tratados doutrinários nos quais se fundem as dimensões moral e política, os espelhos de príncipes foram durante muito tempo vistos como instrumentos de exaltação e fortalecimento do crescente poder régio, entretanto, um olhar mais contextualizado e individualizado pode apontar que, em muitos casos, o espelho de príncipes funcionava como um meio de contenção e delimitação do poder real, conforme apontou recentemente a professora Fátima Regina Fernandes.⁴ Em seu estudo introdutório a uma antologia de Álvaro Pelayo, o filósofo João Morais Barbosa escreve que “*O político surge como decorrência do ético. Não existem propriamente tratados políticos, mas sim obras moralizantes – embora não apenas estas – nas quais se colhe o pensamento também político de seus autores.*”⁵. Assim, Barbosa parece conduzir sua reflexão para um sentido de que não havia na Idade Média ocidental uma Teoria Política, dado a mistura entre os elementos ético/moral e político. Discordamos em parte dessa concepção pois, embora a política e outros campos do saber medieval eram analisados vinculados à moral, isso não invalida o fato de que há uma verdadeira Teoria Política por trás desses autores de espelhos de príncipes e outros tratados, na medida em que teorizam acerca da natureza do poder, das formas de governo, das atribuições e exercícios do poder, etc.

Consideremos agora brevemente a relação do presente projeto com a linha de pesquisa Cultura e Poder. O conceito de Cultura é bastante discutido entre os estudiosos das diversas áreas das Ciências Humanas. Júlio Aróstegui define cultura como a interpelação entre as três formas de representação construídas pelos homens: *simbólica* (as coisas manejáveis), *discursiva* (as palavras) e *algorítmica* (os números e medidas). Aróstegui também sustenta que a cultura é um *processo*, devendo ser entendida e analisada dentro de contextos históricos específicos.⁶ Também podemos considerar que existam diversos “níveis” de Cultura, como quando T. S. Eliot fala dos três sentidos de cultura: de um *indivíduo*, de um *grupo* e de *toda uma sociedade*.⁷ Assim, podemos pensar em uma cultura individual, no sentido da formação adquirida pelo indivíduo estudado (no caso, o Frei Álvaro Pelayo), em uma cultura de grupo, no sentido da cultura desenvolvida pela instituição eclesiástica e pelo ambiente universitário na qual Pelayo recebeu sua formação, bem como em uma cultura de sociedade ao considerarmos os referenciais culturais comuns compartilhados (embora com

⁴ FERNANDES, Fátima Regina. *Teorias Políticas Medievais e a Construção do Conceito de Unidade*. In: **História**, vol.28, no.2, Franca 2009. p. 52.

⁵ BARBOSA, João Morais. **Álvaro Pais**. Lisboa/São Paulo: Verbo, 2001. p. 27.

⁶ ARÓSTEGUI SÁNCHEZ, Júlio. *Símbolo, palabra y algoritmo. Cultura e Historia en tiempos de crisis*. In: CHALMETA, Pedro; CHECA CREMADES, Fernando; GONZÁLEZ PORTILLA, Manuel (org.). **Cultura y Culturas en la Historia**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, s/d. pp. 205-206.

⁷ ELIOT, Thomas Stearns. **Notas para uma definição de Cultura**. São Paulo: Perspectiva, 1988. pp. 33-34.

distintos níveis de entendimento e interpretação) pela maioria grupos que compunham a sociedade na qual nosso autor se insere (pensamos aqui nos membros cristãos da sociedade do Ocidente Medieval, que se consideravam componentes de uma mesma sociedade, a *Christianitas*).

Ao pensarmos em diversas culturas dentro de uma mesma sociedade, consideramos imprecisa, para o contexto analisado, uma divisão entre cultura erudita e cultura popular, preferindo a conceituação de Georges Duby, de um *sistema de valores*, isto é, de valores cultivados por diversos grupos que se relacionam entre si, gerando assim uma espécie de *transferência cultural*, de forma que esses valores são continuamente reinterpretados pelos diferentes grupos.⁸ Não queremos com isso relativizar completamente o conceito de cultura, mas tão somente entendê-la enquanto um processo de relações sociais. Duby entende as relações entre os sistemas de valores como também sendo relações de poder.⁹ Trabalharemos um pouco nesse sentido, ao tentarmos verificar as relações de poder no âmbito teórico e prático ao analisarmos a conceituação de poder régio enunciada pelo *Speculum Regum* dentro do contexto de produção da dita obra.

O contexto de produção do *Speculum Regum* se presta não a lamentar os males no seio da Igreja como o anterior e mais volumoso tratado do frade galego, mas buscar instruir o rei de Castela no exercício das virtudes e do bom governo, a fim de que possa ser um espelho para os súditos, exaltando sua imagem de *miles Christi*. Os anos de 1341-1344 são também motivos de expectativa pela vitória na Batalha de Salado e as sucessivas conquistas de Afonso XI contra os muçulmanos, o que se depreende do tom laudatório do início do texto especular:

Nestes dias felizmente combateste contra ismaelitas, mouros e árabes, filhos espúrios de Maomé, [...]. Porém, o capitão do teu exército foi Deus, [...]. Venceste pela fé, porque a vitória que vence os infiéis é a tua fé [...].
[...]
Não tires, pois, o cinto da tua milícia, antes de os sarracenos sucumbirem à tua vitória em Cristo [...].¹⁰

Esse contexto de expectativas mantém-se em partes, posto que após 1344, o prelado de Silves volta a envolver-se em conflitos de poder e jurisdição com o rei e os Concelhos e autoridades locais do Algarve, permanecendo talvez as expectativas com relação ao rei

⁸ DUBY, Georges. **Idade Média, Idade dos Homens: do amor e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. pp. 126-128.

⁹ DUBY, Georges. **Idade Média, Idade dos Homens: do amor e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. pp. 126-128.

¹⁰ PAIS, Álvaro. **O Espelho dos Reis (*Speculum Regum*)**. Vol. I. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1955. pp. 7, 11. Doravante utilizaremos para citação o nome latino do tratado, seguido do número indicativo do volume em numeral romano, bem como as páginas correspondentes, da forma seguinte: *Speculum Regum*, I, pp. 7,11.

castelhano que manteve-se empenhado na Reconquista até sua morte em 1350, fato que o faz buscar refúgio em Sevilha, Arquidiocese metropolitana de seu bispado, bem como território do reino de Castela. Nosso objetivo consiste em analisar a concepção do poder régio e suas atribuições traçadas pelo bispo de Silves no *Speculum Regum*. Para isso buscaremos analisar o contexto político e eclesiástico do Papado de Avignon, bem como dos reinos de Castela e Portugal. Dessa forma, dividimos nosso trabalho em três capítulos.

O capítulo 1, *Spiritualia e Temporalia na Aurora do Século XIV*, busca analisar basicamente o mesmo contexto geral da Cristandade de fins do século XIII e primeira metade do século XIV, debruçando-se mais sob o prisma das concepções teóricas e do campo institucional, complementando o campo factual abordado anteriormente. Dividimos o capítulo em dois eixos principais: o primeiro analisando os estudos de Direito da Universidade de Bolonha e sua influência nas teorias de Teocracia Papal, proeminência Imperial e autonomia régia; o segundo eixo apresenta dois campos práticos de aplicação dessas concepções jurídicas e políticas: a reforma institucional do Papado em Avignon e as relações entre a Igreja e o poder régio nos reinos de Castela e Portugal.

O capítulo 2, *Álvaro Pelayo e seu Contexto Histórico*, busca sintetizar os acontecimentos da vida do franciscano galego, observando-os em conjunto com o contexto político e eclesiástico dos acontecimentos envolvendo os conflitos entre o Papado e o Império bem como as querelas franciscanas nos anos que vão dos estudos de Pelayo até sua ordenação episcopal, bem como analisando sua atuação episcopal em Silves contextualizada dentro dos acontecimentos envolvendo os reis de Castela e Portugal e seus respectivos episcopados.

No capítulo 3, *O Speculum Regum: o Ideal de um Rei Cristão*, nosso foco será a análise crítica e contextualizada da fonte propriamente dita, analisando primeiramente o espelho alvarino no contexto da literatura especular, bem como os dados de sua composição e destinatário. Num segundo momento, procedemos com a análise das concepções teóricas da obra, iniciando pelas ideias acerca da origem e sacralização do poder, seguindo a exposição das funções e atribuições do poder régio, fechando com a sustentação de um modelo de rei cristão pautado nas virtudes e no exemplo de príncipes cristãos da História, contrapondo o modelo traçado no texto alvarino com os modelos contemporâneos do prelado galego no contexto ibérico: Afonso XI de Castela e Afonso IV de Portugal.

Para nossa análise nos servimos principalmente dos estudos do filósofo português João Morais Barbosa, bem como dos trabalhos recentes dos historiadores brasileiros José Antônio de Souza e Armênia Maria de Souza. Servimo-nos também de outros estudos sobre a especificidade do contexto ibérico e sobre História da Igreja.

A fonte principal utilizada será a obra *Speculum Regum*, escrita pelo Frei D. Álvaro Pelayo entre os anos de 1341 a 1344 no Algarve, em língua latina. Serviremo-nos da edição da década de 1950 publicada pelo Instituto de Alta Cultura do Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia anexos à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. A edição consta de três volumes sendo os 2 primeiros o texto bilíngüe latim-português da obra enquanto o 3º volume ocupa-se de problemas textuais e de tradução. O texto latino é a transcrição do manuscrito da Biblioteca Apostólica Vaticana, Barber. Lat. nº 1447, sendo que a tradução para o português é de Miguel Pinto de Meneses. O uso de uma edição bilíngüe nos permitirá uma análise mais profunda, podendo verificar-se melhor as sutilezas de alguns termos e expressões utilizados no original pelo autor da fonte.

Como fontes complementares utilizaremos-nos também das correspondências de Álvaro Pelayo, publicadas no original latino pelo Frei Souza Costa, OFM, bem como as edições bilíngüe de Miguel Pinto de Menezes dos tratados *De statu et planctu Ecclesiae* e *Collyrium fidei adversus haereses*, de Álvaro Pelayo. Esta opção justifica-se pelo fato de que o *Speculum Regum* retoma muitos trechos do *De statu*, e o *Collyrium* foi escrito quase que simultaneamente ao *Speculum Regum*, por volta de 1344.

1. *SPIRITUALIA E TEMPORALIA* NA AURORA DO SÉCULO XIV

1.1. BOLONHA E OS ESTUDOS DE DIREITO

Os historiadores identificam essencialmente dois modelos nas universidades medievais: o parisiense e o bolonhês. Propomos-nos aqui a analisar brevemente o modelo bolonhês e como a Universidade de Bolonha influenciou os estudos e concepções do Direito na Baixa Idade Média.

As escolas de Direito de Bolonha se consolidam institucionalmente como Universidade por volta de 1250, apoiando-se no Papado contra o Imperador Frederico II (1220-1250) que buscava diminuir o prestígio das escolas bolonhasas em proveito do *studium* que fundara em Nápoles. Por volta de 1280 a Comuna de Bolonha, à época controlada pelos Guelfos, concedeu uma série de privilégios e autonomias aos estudantes sem, contudo, renunciar ao controle completo da instituição. Assim, a Universidade de Bolonha se desenvolve apoiando-se na política do Papado, com quem as escolas bolonhasas já tinham certa ligação no século XII quando Inocêncio III (1198-1216) costumava enviar-lhes as compilações de seus textos canônicos para que fossem estudados e divulgados, bem como quando o papa Honório III (1216-1227) concedeu ao arqui-diácono da cidade a faculdade de outorgar os diplomas.¹¹ Institucionalmente, o modelo bolonhês comportava uma federação de estudantes que contratavam mestres, e se constituía de um conjunto de escolas em torno de uma mesma área de conhecimento: o Direito, tanto civil quanto canônico.¹²

Como foi dito acima, a Universidade de Bolonha se constituiu a partir das escolas de Direito e, embora a partir de 1260 houvesse também uma “Universidade de Artes e Medicina”, foram os estudos jurídicos que impulsionaram em sua maior parte o ambiente universitário bolonhês nos séculos XIII e XIV. Já a partir do século XII, Bolonha formara uma “escola dos comentadores” que buscavam comentar os textos do *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano reinterpretando-os para se adequarem às novas correntes filosóficas e com as

¹¹ VERGER, Jacques. **Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII**. Bauru: EDUSC, 2001. pp. 214-216.

¹² VERGER, Jacques. **Homens e saber na Idade Média**. Bauru: EDUSC, 1999. p. 82.

legislações comunais. Foi também em Bolonha entre os séculos XII e XIII que se formaram os principais canonistas e glosadores das *Decretales*.¹³

É importante observarmos que a Universidade de Bolonha se forma dentro dos conflitos que opunham as pretensões universalistas do Papado e do Império Romano-Germânico, bem como se inseria nas disputas práticas entre esses dois poderes pelo controle e tutela da Itália. Dessa forma, tanto os círculos ligados à Cúria Romana quanto à Corte Imperial tinham interesse em usar os estudos e teóricos de Direito para justificarem, legitimarem e fortalecerem suas ambições políticas. Para analisarmos mais profundamente a questão, precisamos primeiro delimitar de que Direito estamos tratando. O Direito civil é fundamentalmente o Direito Romano contido no *Corpus Iuris Ciuilis*, compilação de leis feitas pelo Imperador romano-oriental Justiniano I dentre os anos 528 e 534.¹⁴ O Direito Romano, que havia sido preservado pela Igreja ao longo da Idade Média fora “redescoberto” no século XII pelos juristas e legistas de Bolonha, no sentido em que voltou-se a um contato mais direto com as fontes originárias desse Direito, isto é, o Código Justinianeu.¹⁵ Paralelamente, o Direito Canônico começa a organizar-se através de compilações de decretos, cânones e escritos dos Padres da Igreja, dos Concílios, Sínodos e Pontífices Romanos, sendo estudado pelos chamados canonistas.¹⁶ A junção dessas duas formas de Direito originará o *Utrumque Ius*, o “um e outro direito”, ou seja, o Direito comum. Desta forma, quando se dizia que um homem de saber era Doutor em *utrumque iure*, significava que era versado tanto do Direito Canônico quanto no Civil.¹⁷

Foi na universidade de Bolonha, sob o ensino do Arcediago e chanceler Guido de Baysio (1296-1313) que Álvaro Pelayo fez sua formação canônica, de forma que o estudo e interpretação das leis canônicas e do Direito Romano serão basilares na construção e exposição de suas concepções teóricas em suas obras.

¹³ VERGER, Jacques. **Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII**. Bauru: EDUSC, 2001. pp. 217-219.

¹⁴ FERNANDES, Fátima Regina. **Comentários à Legislação Medieval Portuguesa de Afonso III**. Curitiba: Juruá, 2000. p. 40.

¹⁵ FERNANDES, Fátima Regina. *A recepção do Direito Romano no Ocidente europeu: Portugal, um caso de afirmação régia*. In: **História Questões & Debates**, n. 41, Curitiba: Editora da UFPR, 2004. pp. 74-75; FERNANDES, Fátima Regina. **Comentários à Legislação Medieval Portuguesa de Afonso III**. Curitiba: Juruá, 2000. p. 40.

¹⁶ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. pp. 66-68.

¹⁷ FERNANDES, Fátima Regina. **Comentários à Legislação Medieval Portuguesa de Afonso III**. Curitiba: Juruá, 2000. p. 40.

1.1.1. O Direito Canônico e a *Plenitudo Potestatis Papae*

O Direito Canônico medieval não compunha de um código unificado como passou a ser depois das reformas de Pio X no início do século XX. Consistia em um conjunto de diversas compilações de textos de natureza, período e contextos bastante diversificados. A necessidade de uma maior unificação do Direito, no sentido de reunir e compilar os diversos conjuntos de decretos, cânones, normas e legislações eclesiásticas deveu-se muita à Reforma cluniacense-gregoriana iniciada nos séculos X-XI. Fazia-se necessário um exercício mais amplo, universal do Pontífice Romano para que pudesse pôr em prática a disciplina eclesiástica almejada pelos adeptos da Reforma.¹⁸ Nesse sentido, houveram várias coleções organizadas por canonistas entre os séculos XI e XII, como o *Decretum Buchardi*, organizado pelo bispo Bucardo de Worms em inícios do século XI, a coletânea do cardeal italiano Deusdedit de 1087, bem como a compilação organizada pelo bispo Ivo de Chartres entre 1093 e 1094 reunindo estatutos e cânones do período de Carlos Magno juntamente com a compilação de Bucardo.¹⁹ Essas coleções e compilações eram, contudo, carentes de homogeneidade e baseadas em fontes suspeitas de alterações ou falsificações.²⁰ Somado a isso, encontrava-se o problema da interpretação dos textos canônicos bem como resolver o problema de discordâncias eventuais entre uns e outros cânones.²¹

A Universidade de Bolonha, no século XII, foi um importante centro de estudo canônico, onde os canonistas buscavam investigar a origem e contexto dos cânones, reinterpretando-os a partir dos textos originais, tais como faziam os legistas com o Direito Romano.²² É nesse contexto que surge o *Concordia discordantium canonum*, organizado pelo camaldulense Graciano quando era professor de Teologia no *studium* de sua Ordem em Bolonha. Esta compilação ficou conhecida também como *Decretum Gratiani*. A novidade residia no fato do Decreto de Graciano não ser simplesmente uma compilação, mas uma espécie de Tratado de Direito Canônico, buscando expor, enunciar e interpretar princípios jurídicos, bem como resolver através do método dialético as discordâncias entre os cânones,

¹⁸ LIMA, Maurílio César de. **Introdução à História do Direito Canônico**. São Paulo: Loyola, 2004. pp. 87-88.

¹⁹ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. p. 66.

²⁰ LIMA, Maurílio César de. **Introdução à História do Direito Canônico**. São Paulo: Loyola, 2004. pp. 87-88.

²¹ *Ibid.* pp. 102-103.

²² *Ibid.* p. 104.

além de ordená-los de forma sequencial e temática. Baseado em diversas fontes como as Escrituras Sagradas, os documentos dos Concílios, Padres, Decretos, compilações anteriores e nas legislações dos papas de seu tempo, o *Decretum* dividia-se em 3 partes:

1ª parte: divide-se em 101 *Distinctiones*: tratam da noção e divisão do direito, bem como comenta as fontes canônicas e enuncia as prerrogativas e obrigações dos clérigos;

2ª parte: divide-se em 36 *Casus*: Subdivididos em questões, tratam de questões eclesiásticas, dos poderes, jurisdições, bens e obrigações do clero regular, especialmente do episcopado;

3ª parte: divide-se em 5 *Distinctiones*, tratando de questões relacionadas ao culto, sacramentos e sacramentais.²³

Segundo Mons. Maurílio César de Lima, a importância do Decreto de Graciano foi o de, apesar de não ter gozado de aprovação oficial da Igreja, ter reunido o que havia de mais substancial de todos os materiais de compilações canônicas, bem como ter dado maior autonomia ao Direito Canônico, tornando-o uma área à parte da Teologia.²⁴ João Morais Barbosa e José Antônio de Souza apontam igualmente que, a partir do *Decretum*, os canonistas dividiram-se em duas correntes:

Enfim, a partir do texto do Decreto, aos poucos, foram surgindo duas correntes de pensamento canonista: uma defensora da autonomia e independência entre os poderes espiritual e temporal, no tocante, às respectivas esferas de atuação de cada um deles; a outra, defensora da preeminência moral, político-jurisdicional e legal do poder espiritual sobre o temporal. Esta última irá contribuir efetivamente para a evolução do pensamento hierocrático.²⁵

A partir desse momento, surge também o chamado *Ius novum* (1200-1234) contraposto ao *Ius antiquum* (1150-1200). O chamado *Ius novum* gerou um novo grupo de canonistas, os decretistas, especialistas no Decreto de Graciano.²⁶ No campo do Direito Canônico efetivamente considerado, o *Ius novum* caracteriza-se pelas decretais publicadas pelos papas desde Alexandre III (1159-1181) até Gregório IX (1227-1241) em 1234. Para suprir a grande quantidade de coleções canônicas privadas, mesmo pontifícias, posteriores ao *Decretum*, o papa Gregório IX havia incumbido, a partir de 1230, ao frade dominicano

²³ LIMA, Maurílio César de. *Op. cit.* pp. 105-110; SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. pp. 66-68.

²⁴ LIMA, Maurílio César de. *Op. cit.* pp. 108-109.

²⁵ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. p. 68.

²⁶ *Ibid.* pp. 81-83.

aragonês, Raimundo de Peñafort (seu capelão que havia outrora ensinado em Bolonha) de compilar uma coleção canônica que fosse autêntica e universal, sendo a compilação oficial da Igreja. Esta compilação oficial ficou conhecida como *Compilatio nova*, *Quinque librum decretalium* ou ainda *Liber Decretalium Extra Decretum Gratiani Vagantium* tendo sido aprovada pelo papa Gregório IX por meio da bula *Rex Pacificus* em 5 de setembro de 1234, enviando a coleção com a bula para as universidades de Paris e Bolonha. A ordem da compilação seguia a já tradicional divisão entre *iudex* (Direito pessoal), *iudicium* (processos), *clerus* (relativo à Ordem clerical), *connubia* (relativo ao matrimônio), *crimen* (relativo aos crimes e penitências). Devido aos acréscimos posteriores feitos ao *Liber extra*, houve novamente confusão devido à grande profusão de coleções privadas de decretos posteriores a Gregório IX. Assim, o papa Bonifácio VIII (1294-1303) incumbiu três professores canonistas de Bolonha de organizarem uma nova compilação, a pedido da mesma Universidade. Essa nova compilação ficou conhecida como *Liber Sextus*, tendo sido promulgada em 3 de março de 1298, mediante a bula *Sacrosanctae Romanae Ecclesiae*.²⁷

O papa Clemente V (1305-1314) mantivera uma intensa atividade canonística, tendo iniciado, a partir de seus decretos e constituições do Concílio de Viena (1311-1312) a trabalhar na organização de um *Liber Septimus*, tendo, contudo, falecido antes de enviar a compilação às universidades. João XXII (1316-1334), que sucedeu Clemente V no Sólido Pontifício, revisou a compilação, remetendo-a às universidades mediante a bula *Quoniam nulla* de 25 de outubro de 1317, chamando-a de *Constituições de Clemente V*, que ficaram mais conhecidas pelo nome de *Clementinas*. As *Clementinas* eram constituições de valor universal para a Igreja, mas não ab-rogavam os decretos do *Liber Sextus*, dado que naquele contexto onde ainda eram recentes as marcas do conflito ente o rei Felipe IV de França (1285-1314) e a Santa Sé seria, segundo Maurílio César de Lima, inconveniente referir-se aos decretos de Bonifácio VIII.²⁸

As decretais no século XIII serviram como instrumentos de fortalecimento do poder papal, em um contexto em que a situação política e institucional tornara-se favorável ao exercício de uma suserania pontifícia sobre a Cristandade ocidental. As decretais foram comentadas e desenvolvidas por diversos canonistas que se organizaram em duas correntes de pensamento: uma moderada e outra extremada. Esta suserania pontifícia, iniciada de forma

²⁷ LIMA, Maurílio César de. *Op. cit.* pp. 119-123.

²⁸ *Ibid.* pp. 123-124.

bastante efetiva com Inocêncio III foi cristalizando-se no campo do Direito Canônico através das Decretais.²⁹

Os moderados defendiam uma concepção dualista dos poderes e previam uma intervenção limitada do poder espiritual na esfera temporal, restringindo-se aos casos de vacância do poder secular ou de *ratione peccati*. O Cardeal Sinibaldo Fieschi, que lecionou Direito em Bolonha, foi um dos principais defensores da tese moderada em seu *Apparatus ad quinque libros decretalium*, onde defendia que a esfera temporal era autônoma, mas que o Papa era chefe de toda a Cristandade, associando as idéias de *Ecclesia* e *Christianitas*.³⁰

Já a corrente extremada considerava o Papa como detentor de amplos poderes. Seu principal representante era o canonista inglês Alano Ânglico. Alano defendia que o papa poderia interferir na esfera secular nos seguintes casos:

- em causas *connexae*, relacionadas aos Sacramentos;
- em causas *annexae*, anexas ao espiritual, como juramentos, paz, etc;
- em casos de vacância ou negligência do poder secular;
- e em casos de denúncias feitas à tribunais eclesiásticos.

Para Alano, o Papa possuía ambos os gládios, espiritual e temporal, tendo competência para julgar em ambas as esferas: “[...] Portanto, se o Papa é juiz ordinário para as esferas espiritual e temporal, tanto o Imperador pode ser deposto por ele, quanto todo leigo exercendo qualquer cargo ou possuindo não importa qual seja a dignidade [...]”.³¹ Portanto Alano via o Papa como cabeça e chefe da Cristandade e *iudex ordinarius omnium de omni negotio*.³²

O Cardeal de Óstia, Henrique Bartolomeu de Susa, que também estudara Direito e cânones em Bolonha, desenvolveu igualmente suas teses acerca das relações entre os dois poderes. O Ostiense procurava embasar a ação papal contra Frederico II, e portanto defendia a Hierocracia. O cardeal Henrique defendia que o Império estava submetido ao Papa, pois *imperator ab Ecclesia Romana imperium tenet*.³³ Concebia ambos os poderes como separados, contudo considerava que devido ao fato de o poder espiritual ser de maior dignidade, deveria submeter e dirigir o de menor dignidade, o poder temporal: “O poder espiritual é mais importante do que o secular, por três motivos: em razão da dignidade ou

²⁹ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. pp. 113-114.

³⁰ *Ibid.* p. 114.

³¹ *Ibid.* p. 139.

³² *Ibid.* p. 115.

³³ *Ibid.* pp. 124-126.

*superioridade [...]; devido à instituição [...]; e ainda relativamente à autoridade ou poder, [...].”*³⁴

Podemos observar como em Alano e no Ostiense as argumentações tomam uma base cada vez mais jurídica, e notamos também nisso a influência da Universidade de Bolonha e sua Faculdade de Direito. Contudo, devemos perceber que essas idéias repercutiram em seu tempo devido ao dirigismo papal na sociedade cristã e à consciência do homem medieval considerar-se como parte de uma única sociedade: a *Respublica Christiana*. O poder temporal tinha dificuldades de impor-se no campo teórico, devido ao fato de que usava-se das mesmas bases argumentativas que os hierocratas.³⁵

João XXII, que se estabeleceu definitivamente em Avignon, também publicou três decretos (*Suscpeti regiminis*, *Exsecrabilis* e *Sedes Apostolica*) que ficaram conhecidos como as *Extravagantes Ioannis XXII*, que, entretanto, permaneceram sendo uma coleção privada, extraoficial tendo sido publicadas somente em 1500. Um dos fatores que contribuiu para essa questão foi o enfraquecimento do poder temporal dos papas, fazendo com que as Decretais pontifícias perdessem grande parte do peso político que haviam gozado no século XIII, conforme aponta Monsenhor Maurílio.³⁶ Podemos também inferir outra razão: a divisão de posicionamentos entre os núcleos universitários parisiense e bolonhês, dado o envolvimento do Papado nas disputas entre a dinastia franco-angevina e o Império pela hegemonia política no norte da Itália.

1.1.2. O Direito Romano e a afirmação do poder temporal

Mesmo antes da estruturação das escolas jurídicas de Bolonha enquanto Universidade, o Imperador Frederico I Hohenstaufen (1152-1190), também conhecido como Frederico Barba-Ruiva, já se valia dos juristas e glosadores de Bolonha para justificar suas pretensões de proeminência do poder imperial na *Christianistas*, baseando-se em interpretações do Código de Justiniano. Por um lado, o Código Justinaneu estabelecia uma harmonia entre os poderes espiritual e temporal, considerados autônomos em suas esferas, mas não esclarecia questões acerca do exercício prático dessa autonomia, com relação às

³⁴ *Ibid.* p. 145.

³⁵ *Ibid.* pp. 115-116.

³⁶ LIMA, Maurílio César de. *Op. cit.* pp. 124-126.

competências jurisdicionais do Imperador sobre o clero e da isenção de taxas aos eclesiásticos, prática já comum na época e sancionada pelo IV Concílio Lateranense em 1215. Os juristas do Barba-Ruiva formularam uma interpretação do Código que colocava o Imperador na qualidade de um príncipe sagrado, tutor da Igreja e mantenedor da ordem e da justiça na Christianitas. Ao mesmo tempo, sustentavam que o Imperador detinha uma *auctoritas* universal sobre todos os demais príncipes da Cristandade, embora respeitando a autonomia dos reinos desde que não se opusessem aos interesses políticos do Império, o que significava especialmente o seu domínio efetivo sobre os territórios germânicos e a instável Itália.³⁷

Quando por volta de 1250, o imperador Frederico II buscava privilegiar o *studium* que fundara em Nápoles, como vimos, as escolas de Bolonha buscaram apoiar-se no Papado constituindo-se em Universidade. Assim, os estudos jurídicos de Bolonha que, no reinado de Frederico I haviam favorecido interpretações sustentando a proeminência do poder imperial na Cristandade passavam a favorecer o fortalecimento da ideia de proeminência do poder papal, aproximando a ideia do *Princeps* do Direito Romano com a do Sumo Pontífice da Igreja no Direito Canônico.³⁸ Conforme já apontamos, Inocêncio III havia aproveitado o contexto favorável exercendo uma espécie de suserania pontifícia na Cristandade ocidental e os papas seguintes foram cristalizando essa ideia nas Decretais, apoiando-se em canonistas, decretistas e decretalistas oriundos em sua maior parte da Universidade bolonesa. Os juristas imperiais, por outro lado, fizeram uma interpretação do Direito Romano que minimizava seus elementos republicanos, salientando a figura do *Princeps*, cuja vontade tinha força de lei.³⁹ Baseado nessa concepção, Frederico II considerava-se investido em seu poder diretamente por Deus, sendo a *Lex animata in terris*, a lei viva. O pensamento político de Frederico II e seu círculo de juristas sustentava que a maior função do imperador era manter a paz e que, sendo na sua ótica a interferência da Sé Apostólica em questões temporais a maior causa de perturbação da paz, deveria o príncipe do Império controlar a Igreja, restringindo-lhe

³⁷ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. pp. 72-74.

³⁸ FERNANDES, Fátima Regina. **Comentários à Legislação Medieval Portuguesa de Afonso III**. Curitiba: Juruá, 2000. pp. 40-41.

³⁹ FERNANDES, Fátima Regina. *A recepção do Direito Romano no Ocidente europeu: Portugal, um caso de afirmação régia*. In: **História Questões & Debates**, n. 41, Curitiba: Editora da UFPR, 2004. pp. 74-75.

as liberdades, especialmente o privilégio de foro eclesiástico e obrigando-a a retornar à pobreza material dos tempos apostólicos.⁴⁰

Apesar de ter utilizado o Direito Romano e vários argumentos caros aos hierocratas de uma forma que favorecesse a justificação de suas pretensões políticas universalistas, Frederico II não logrou êxito no âmbito prático, pois a excomunhão que lhe lançara Inocêncio IV (1243-1254) no Concílio de Lyon em 1244 juntamente com uma sentença de deposição aticçara as pretensões de potenciais rivais ao trono imperial, haja vista que, teoricamente, o dito trono estaria vacante. Isso obrigou Frederico a voltar suas atenções para o âmbito interno do Império, desviando-o assim de uma ação concentrada contra o Papado. A sua morte em 1250, contudo, produziu um enfraquecimento do poder imperial, tendo gerado, após a morte de seu herdeiro em 1254, um longo interregno que duraria até 1312.⁴¹ O vazio deixado pelo Império seria ocupado pelos reis, isto é, durante esse período de vacância do trono imperial, os reinos (vide **MAPA 1**, p. 144 e **MAPA 2**, p. 145) fortaleceram seus poderes e sua atuação política, reivindicando maior autonomia frente às pretensões universalistas do Papado, aproveitando-se da falta da reivindicação da mesma por parte do Império.⁴²

Na segunda metade do século XIII os reis da Cristandade começam a cercar-se de juristas e canonistas em suas cortes de forma mais intensa, visando fortalecerem seu poder no âmbito interno, centralizando mais seus poderes em detrimento dos poderes senhoriais da nobreza, bem como no âmbito externo, promovendo uma maior autonomia jurisdicional com relação ao Papado e ao Império. Inicialmente ligados de forma vassálica ao Papado, os reinos em ascensão usam-se dos Direitos Romano e Canônico para darem bases jurídicas mais sólidas ao ordenamento de seus reinos. Atuando de forma mais centralizadora nas áreas em que o Direito lhes facultava maior autonomia de ação, a Justiça e as Finanças, os reis criaram ordenamentos jurídicos mais definidos, organizando melhor as leis de seus reinos, afirmando assim a supremacia de sua jurisdição. Exemplos disso temos nos casos de Portugal, com Afonso III (1245-1279), Castela com Afonso X (1252-1284). A corte de França desde o

⁴⁰ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. pp. 120-122.

⁴¹ *Ibid.* p. 123.

⁴² “Mas note-se ainda o que afirmamos no início deste capítulo: que os defensores da autonomia régia procuravam os fundamentos das suas teorizações em terreno que, à partida, lhes era adverso. Entretanto, ainda que isso tenha sido uma verdade, o processo de revitalização e transformação do conceito de soberania, iniciado no governo de Frederico I, [...], irá passar de medieval a moderno, justamente quando as instituições universais do medievo, isto é, a Igreja e o Império, não tiverem mais condição de o sustentar na prática, e as monarquias nacionais irão absorvê-lo para si. O longo interregno imperial da segunda metade do século XIII, causado pelo Papado, também contribuiu para isso.” SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. p. 153.

reinado de São Luis IX (1226-1270) cercou-se de vários juristas e homens de saber, buscando afirmar no âmbito teórico uma maior autonomia do rei em seu reino. Afirmava-se cada vez mais o princípio de *Rex imperator in regno suo* – o rei é o imperador, a autoridade máxima, dentro de seu reino.⁴³ As proporções que assumiu o conflito entre o papa Bonifácio VIII e o rei Filipe IV de França demonstram essa crescente autonomia dos reinos.

O conflito entre o rei francês e o Sumo Pontífice teve início devido à taxaçoão sobre os eclesiásticos iniciada pelo monarca para custear a guerra que movia contra o rei Eduardo I (1272-1307) de Inglaterra em 1294, na qual estavam em disputas territórios como a Gasconha e Flandres, nominalmente sob suserania francesa. Tais taxaçoões, como veremos adiante, contrariavam a legislaçoão canônica vigente desde o IV Concílio de Lateranense que proibia a taxaçoão de eclesiásticos salvo em circunstâncias especiais após a autorizaçoão da Sé Apostólica.

Por meio da bula *Clericis Laicos* de 24 de fevereiro de 1296, Bonifácio reiterava a posiçoão definida pelo IV Concílio Lateranense, proibindo a tributaçoão do Clero. Longe de ser apenas uma disputa acerca de tributaçoão, tratava-se de um conflito político, onde se disputavam atribuiçoões de atuaçoão e espaços de jurisdiçoão. O Papa continuava a manter a postura hierocrática de seus antecessores. Todavia, o rei de França encontrava-se assessorado por juristas especialistas em Direito Romano, que discordavam da mundividência dos hierocratas. Filipe, além de não acatar as determinaçoões da bula papal, proibiu a saída de qualquer metal precioso ou dinheiro do seu reino, o que impedia que Roma recebesse os dízimos e benefícios eclesiásticos arrecadados na França.

Após a publicaçoão da *Clericis Laicos*, publicou-se, por parte dos indivíduos ligados à corte de Filipe, o Belo, um texto de um debate entre um clérigo e um cavaleiro acerca das relaçoões entre os poderes espiritual e temporal, a *disputatio inter clericum et militem*. Neste texto, a argumentaçoão do cavaleiro revela as ideias dos juristas ligados à corte de Filipe. Este argumenta que a Igreja não pode legislar em relaçoão á questões seculares (entre elas a questão do fisco), tendo inclusive de submeter-se ao poder temporal no que diz respeito a questões temporais, bem como nega o valor das normas canônicas para o âmbito secular.

⁴³ FERNANDES, Fátima Regina. *A recepçoão do Direito Romano no Ocidente europeu: Portugal, um caso de afirmaçoão régia*. In: **História Questões & Debates**, n. 41, Curitiba: Editora da UFPR, 2004. pp. 75-76; FERNANDES, Fátima Regina. **Comentários à Legislaçoão Medieval Portuguesa de Afonso III**. Curitiba: Juruá, 2000. pp. 41-42;~ FERNANDES, Fátima Regina. *O Conceito de Império no Pensamento Político Tardo-Medieval*. In: LIMA, Luís Filipe Silvério e Silva, Luiz Geraldo (Orgs.) **Facetas do Império na História: conceitos e métodos**. São Paulo: Hucitec, 2008. pp. 185-98. Versão em PDF, pp. 3-4; FERNANDES, Fátima Regina. *Teorias Políticas Medievais e a Construção do Conceito de Unidade*. In: **História**, vol.28, no.2, Franca 2009. pp. 46-52.

Em 1296, o papa respondeu as teses da *disputatio* através da bula *Ineffabilis amoris dulcedine*, onde também advertia o monarca francês, exortando-o a mudar de postura. Contudo, Bonifácio VIII, da família Caetani, vinha enfrentando problemas com uma família rival, os Colonna. Dois cardeais da família Colonna passaram a questionar abertamente a validade e legitimidade da eleição de Bonifácio VIII. O Papa, portanto, iniciou uma perseguição aos Colonna. A fim de evitar mais conflitos neste momento, o Sumo Pontífice outorga a bula *Coram illo fatemur*, em 1297, autorizando ao clero de França a pagar impostos ao seu rei em virtude da necessidade de custear a guerra contra a Inglaterra.

O monarca francês, entretanto, concedeu abrigo aos cardeais Colonna em 1299, além de aumentar a tributação sobre o clero de França. Isto provoca a resistência do bispo de Pamiers, Bernard Saisset, que criticava duramente a política de Filipe, o Belo. O bispo de Pamiers foi preso e conduzido ao tribunal régio acusado de crime de lesa-majestade e outros delitos. Bonifácio VIII exigia que o prelado fosse julgado em Roma por um tribunal eclesiástico, o que foi negado pelo rei de França.

O papa em contrapartida revoga as concessões de tributação sobre o clero francês que havia concedido ao rei Filipe, por meio da bula *Salvator mundi* (4 de abril de 1301). O pontífice promulgou também, um dia depois, a bula *Ausculda fili carissime*. Nesta bula o Papa advertia o rei para que não acatasse os conselhos de seus juristas, exortando-o a submeter-se ao Papado. O documento pontifício igualmente propunha ao rei que enviasse uma comissão a Roma para resolver o conflito com o Papado.

O rei francês e seus juristas, entretanto continuavam afirmando que o papa estava se intrometendo em uma questão sobre a qual não havia jurisdição. O círculo jurídico da corte de Filipe, o Belo, negava a tese de que o Papa possuísse o gládio temporal ou alguma espécie de jurisdição na esfera secular.

A corte do monarca francês destruiu a bula *Ausculda fili carissime*, elaborando uma bula falsa intitulada *Deum time*. O objetivo era colocar a opinião pública contra Bonifácio VIII. Esta bula falsificada afirmava que o papa exercia jurisdição temporal sobre o rei e todos os franceses. O rei Filipe proibiu a saída, sem autorização expressa, dos clérigos de seu reino e, em 1302, convocou uma Assembléia de membros da nobreza, clero e burguesia para discutir sobre o posicionamento e as ações do Romano Pontífice. Em um consistório de cardeais do mesmo ano, Bonifácio afirmou que não desejava usurpar nenhuma jurisdição régia, e que só reivindicava o direito de intervenção nos casos de *ratione peccati*.

Em junho de 1302, Filipe sofreu uma derrota na batalha de Courtray. Apesar das recomendações de cautela por parte de clérigos franceses, Bonifácio VIII promulgou a bula *Unam Sanctam* em um consistório, sem a presença dos padres sinodais.

Esta bula trata, com aspecto dogmático, da doutrina acerca da Igreja, mas há nelas trechos indiretamente destinados a Filipe IV. Nela, há uma influência das teses de Egídio Romano, onde afirma-se que a Igreja detém ambos os gládios, embora só use diretamente o gládio espiritual, devendo o gládio temporal ser usado de forma subordinada à Igreja:

O gládio espiritual e o material, estão ambos em poder da Igreja, mas aquele deve ser manejado pela Igreja e pelo sacerdote, e este pelos reis e soldados, se bem que por indicação e anuência do sacerdote. Por isso, é necessário que uma espada esteja sob a outra e que a autoridade secular esteja subordinada à autoridade espiritual. [...] De fato, segundo o bem-aventurado Dionísio, é lei da divindade que as realidades ínfimas se reduzam às superiores mediante as intermediárias.⁴⁴

As afirmações da *Unam Sanctam* atingirão o limite das pretensões da Teocracia Papal, acirrando o conflito com Filipe, o Belo. Contudo, esta proposta revela-se esgotada em um contexto de fortalecimento e crescimento de autonomia do poder régio, onde não se aceita mais, tal como no século XIII, a ideia de um poder secular instituído e dependente do poder espiritual. Filipe IV reagiu à bula papal fazendo circular entre cardeais e reis uma lista de acusações de heresia e outros crimes. Bonifácio VIII, por sua vez, desligou os súditos de Filipe da obediência e fidelidade devida ao rei da França através da bula *Super Petri Solio* (8 de setembro de 1303).

Após a promulgação desta Bula, Bonifácio VIII foi aprisionado por Nogaret em Anagni, sendo libertado por alguns habitantes da cidade, mas faleceu pouco tempo depois, em 11 de outubro de 1303, em decorrência possivelmente dos maus-tratos de seu breve aprisionamento.⁴⁵ Este fato mostra não somente o crescente poder régio com relação ao Papado e o Episcopado como também a busca de justificar esse exercício de poder com base em interpretações do Direito Romano (tal como haviam feito os imperadores desde o século XII) ao mesmo tempo em que se realçava a autonomia do *regnum* frente ao *Imperium*.

Em 1312, com a eleição de Henrique de Luxemburgo ao trono imperial (Henrique VII) acontece um ressurgimento das aspirações e expectativas de um Império universal. Nesse

⁴⁴ Citada em: SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. p. 184-186.

⁴⁵ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. pp. 149-179; KNOWLES, David; OBOLENSKY, Dimitri. *Op. cit.* pp. 361-364.

mesmo ano, contudo, o papa Clemente V promulgou a decretal *Pastoralis Cura* por meio da qual sustentava, frente a intimação de Henrique VII (1312-1313) para que o rei da Sicília comparecesse ao seu tribunal, que os reis eram iguais em poder e dignidade ao imperador, sendo seus poderes limitados territorialmente.⁴⁶ Assim mostra-se que mesmo o Papado acabou aderindo à tese da autonomia dos reinos frente ao Império, um sinal de sua maior aproximação com o reino da França e ao projeto político franco-angevino na Itália ao mesmo tempo em que o Império enfraquecia-se politicamente, perdendo grande parte de sua projeção universal no âmbito da Cristandade latina, embora muitos defensores da proeminência do poder secular e alguns setores franciscanos mais rigoristas e opositores da hierocracia tenham ainda sustentado a universalidade do Império como forma de rebaixar o poder político do Papado e buscar proteção junto ao Imperador.

1.2. A REFORMA INSTITUCIONAL DO PAPADO EM AVIGNON

Uma das consequências do conflito entre Bonifácio VIII e Filipe IV foi a transferência física da Sé Apostólica de Roma para Avignon. Quando o arcebispo de Bordeaux foi eleito para a Cátedra Petrina sob o nome de Clemente V, em 1305, acabou adiando sua viagem para a Itália, mantendo contatos com o monarca francês e instalando-se provisoriamente em Avignon⁴⁷ a partir de 1309, prolongando a dita estadia por motivo do Concílio de Viena (1311-1312) e pela presença militar do imperador Henrique VII na Itália. Seu sucessor, o francês João XXII instalou-se com a Cúria pontifícia de forma definitiva em Avignon. Embora a ausência do Romano Pontífice⁴⁸ da Cidade Eterna, residindo em um

⁴⁶ ULLMANN, Walter. **Escritos sobre Teoria Política Medieval**. Buenos Aires: Eudeba, 2003. p. 189.

⁴⁷ A escolha da pequena cidade de Avignon como local de residência papal e funcionamento da Cúria Pontifícia parece estar ligada ao fato de que essa cidade pertencia reis franco-angevinos de Nápoles que, desde os anos de 1260 encontravam-se aliados aos interesses políticos dos guelfos e do Papado na Itália. Para tanto vide: MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. **Historia de la Edad Media en Occidente**. Madrid: Ediciones Cátedra, 2008. p. 366.

⁴⁸ É útil apontarmos o fato de que, mesmo residindo e atuando com sua Cúria na cidade de Avignon, os papas continuavam a serem bispos de Roma, e não de Avignon, uma diocese distinta que continuava tendo seu bispo e sua catedral (o local por excelência da liturgia papal era a Capela anexa ao Palácio dos Papas de Avignon). Por esse motivo, nos referiremos frequentemente mesmo aos papas residentes na mencionada cidade francesa como Pontífices Romanos, dado que o termo “Pontífice Avinhonês” resultaria impreciso, podendo significar com maior propriedade o antístete responsável pela diocese de Avignon. Entretanto, o fato da transladação física da Sé Pontifícia para a cidade francesa parece ter causado dúvidas com respeito à legitimidade dos papas aí residentes entre alguns contemporâneos, levando em conta o fato de Álvaro Pelayo escrever condenando como herética a tese segundo qual o Romano Pontífice perderia sua jurisdição ao ausentar-se de Roma. Para tanto vide: PAIS, Álvaro. **Colírio da Fé contra as Heresias (*Collyrium Fidei adversus Haereses*)**. Vol. I. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1954. pp. 113-115.

palácio-fortaleza em uma cidade do reino francês, dando uma aparência de vida mundana e dependência política do Reino da França, tem-se demonstrado que o Papado em Avignon teve um programa eficiente de reformas institucionais, tornando-se, segundo David Knowles, mais bem organizado que qualquer outro reino da Cristandade Ocidental.⁴⁹ Se por um lado, o Papado perdia prestígio e influência no âmbito político ante o fortalecimento dos reinos, por outro, aumentava a centralização do exercício de seu poder sobre a Igreja mediante uma maior interferência nas nomeações episcopais e de uma reforma que visava reorganizar a administração dos diversos órgãos da Cúria Pontifícia.⁵⁰

Clemente V, João XXII e Bento XII foram os principais papas impulsionadores da reforma judiciária da Cúria Pontifícia, especialmente no âmbito da diplomacia, das finanças e da documentação. Clemente V estabeleceu tribunais permanentes, dentre os quais destacava-se o consistório, presidido pelo Sumo Pontífice rodeado pelo Colégio dos Cardeais. Esses tribunais recebiam as apelações feitas ao papa, direito reconhecido por toda a Igreja. O tribunal da Sagrada Rota Romana, fundado em 1331 no pontificado de João XXII fora inicialmente instituído para resolver questões de benefícios, mas acabou tornando-se também a corte suprema para resolução de causas matrimoniais. As sentenças e absolvições canônicas ficavam reservadas à Penitenciaria Apostólica. Os novos gastos com a permanência da Cúria em Avignon e a manutenção de contingentes militares e do governo dos territórios pontifícios na Itália exigiam maiores somas de dinheiro.⁵¹ Foi João XXII quem “*reformou o sistema de cobranças, aumentou grandemente as taxas, e deixou a seu sucessor um balanço com um grande saldo positivo*”⁵².

Bento XII (1334-1342), por sua vez, buscou organizar a Cúria e a distribuição dos benefícios eclesiásticos, bem como reformas as constituições das ordens cisterciense, beneditina e agostiniana.⁵³ Apesar de seu perfil diplomático, Bento XII deixou-se influenciar pelos cardeais contrários ao regresso à Roma, bem como pelo rei da França, Filipe VI (1328-1350). Essa influência da política francesa sobre o Papado dificultou uma reconciliação com o Império. Ao mesmo tempo, iniciava-se a guerra dos Cem Anos entre França e Inglaterra (1337). A difícil situação no seio da Cristandade fez com que o pontífice voltasse seus olhos para a Península Ibérica, onde apoiou a Cruzada contra os benimerines, concedendo auxílios e benefícios eclesiásticos para os reis ibéricos se armarem contra o avanço muçulmano.

⁴⁹ KNOWLES, David; OBOLENSKY, Dimitri. **Nova História da Igreja. Volume 2: a Idade Média (600-1500)**. Petrópolis: Vozes, 1974. 435-436.

⁵⁰ NIETO SORIA, José Manuel. **El Pontificado Medieval**. Madrid: Arco Libros, 1996. pp. 32-33.

⁵¹ KNOWLES, David; OBOLENSKY, *Op. cit.* pp. 436-437.

⁵² *Ibid.* p. 438.

⁵³ *Ibid.* p. 442.

Construiu a primeira parte do palácio papal fortificado em Avignon, o que demonstrava já em certo sentido uma incerteza quanto ao retorno em curto prazo à Cidade Eterna.⁵⁴

O pontificado de Clemente VI (1342-1352), durante o qual Álvaro Pelayo viveu seus últimos anos, foi marcado por uma intensa atividade cultural, tendo o Romano Pontífice atraído ao palácio papal de Avignon vários sábios além de artistas e músicos ligados à *Ars Nova*, anteriormente rejeitada por João XXII. O papa de origem aristocrática teve igualmente que enfrentar a peste negra, que atingira a cidade papal em 1348.⁵⁵ Sua intenção de permanecer em Avignon demonstra-se pela compra da soberania da cidade feita em 1348 de Joana de Nápoles e Provença. O luxo e o esplendor cultural do palácio papal durante seu pontificado provocou muitos gastos, obrigando-o a aumentar as taxas pontifícias bem como a concessão de benefícios eclesiásticos. Apoiou os interesses políticos do reino da França e tentou sem sucesso fortalecer os Guelfos na Itália. Apesar de não ter obtido a submissão do imperador Luis IV (1314-1347), conseguiu influenciar a eleição de um candidato não contrário aos seus interesses políticos ao trono imperial, Carlos IV (1347-1378), tendo Carlos assumido definitivamente o trono após a morte do Bávaro em 1347. No âmbito da política ibérica, o mencionado pontífice interviu concedendo a soberania das Ilhas Canárias a um príncipe castelhano, Luis de la Cerda. O excesso de gastos e luxo da corte no pontificado de Clemente VI provocou certo desmoronamento da reforma institucional organizada durante o pontificado dos três primeiros papas sediados em Avignon, haja vista que a centralização fiscal, criada para organizar melhor as rendas e gastos pontifícios, levada a uma hipertrofia sob Clemente VI, provocou a oposição e descontentamento em diversos reinos. Não obstante, o dito papa foi bem quisto pela sua atuação para com os necessitados durante a epidemia da Peste Negra em Avignon.⁵⁶

As tensões com o imperador Luis IV, os teóricos imperiais e os espirituais franciscanos, bem como os anseios conciliaristas que surgiram durante o pontificado de João XXII pode ter sido um dos motivos que levou o idoso pontífice a empreender uma reforma institucional, centralizando na Cúria Pontifícia os principais tribunais bem como os mais significativos recursos financeiros e fiscais, buscando realçar de forma prática a figura do Sumo Pontífice a fim de reforçar a tese da *Plenitudo Potestatis Papae*. Seu apoio às

⁵⁴ MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. **Historia de la Edad Media em Occidente**. Madrid: Ediciones Cátedra, 2008. pp. 366-371; PETERSON, John B. *Benedicto XII, Papa*. In: **Enciclopedia Católica**. Disponível em: <<http://ec.aciprensa.com/b/benedictXII.htm>> Acesso em 13/08/2012.

⁵⁵ KNOWLES, David; OBOLENSKY, Dimitri. *Op. cit.* p. 442.

⁵⁶ MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. **Historia de la Edad Media em Occidente**. Madrid: Ediciones Cátedra, 2008. pp. 366-371; WEBER, N. A. *Clemente VI, Papa*. In: **Enciclopedia Católica**. Disponível em: <<http://ec.aciprensa.com/c/clemente6papa.htm>> Acesso em 13/08/2012.

pretensões franco-angevinas na Itália indicam tanto um fortalecimento dos reinos frente ao Papado tanto quanto uma possível tentativa de reduzir a influência imperial sobre uma Itália e especialmente uma Roma cada vez mais dividida. Por outro lado, o fracasso de Bento XII em conciliar os reinos do centro da Cristandade latina fez com que o mesmo se empenhasse no projeto de Reconquista Ibérica, incentivando os reinos cristãos peninsulares a combaterem o avanço islâmico em uma Cristandade fracionada e vulnerável. Ironicamente, como demonstra o pontificado de Clemente VI, esse fortalecimento institucional e teórico do Papado no exílio avignonês em um contexto em que o Império já não era mais visto como uma monarquia universal e em que o exercício da *Plenitudo Potestatis* tornava-se mais difícil tanto externa (interferência dos reis nos cleros regionais) e interna (teorias conciliaristas) acabou por envolver intensamente a Sé Apostólica no meio dos conflitos entre os interesses divergentes dos diversos reinos, o que certamente contribuiu para o Cisma posterior.

1.3. IGREJA E PODER NA PENÍNSULA IBÉRICA

Vejamos agora de forma mais aprofundada como se configuraram essas relações entre Igreja e poder nos reinos de Portugal e Castela nos séculos XIII e XIV. A restrição a esses dois reinos diz respeito ao nosso contexto, haja vista que foi com estas Coroas que se envolveu o bispo Álvaro Pelayo durante o exercício de seu *múnus* frente à diocese de Silves.

O primeiro elemento que precisamos analisar no contexto eclesiástico ibérico é a instituição do Padroado. Originário das concessões e privilégios que a Igreja facultava a indivíduos que haviam ajudado na construção de alguma igreja como “patrono” (*patronus*) da dita igreja, desde a *Pax Constantiniana*⁵⁷, o Padroado constituiu-se juridicamente a partir da chamada Idade Média plena (séculos XI-XIII). Influenciado pelo feudalismo, o Padroado acabou por constituir-se quase como a doação de um *beneficium*, de forma que o padroeiro, embora tivesse doado grandes quantidades de bens para uma determinada igreja ou mosteiro, acabava por continuar tendo uma espécie de suserania sobre igreja beneficiada, podendo usufruir de alguns bens e direitos sobre ela, inclusive nomear o titular ou ordinário da igreja sobre a qual exercia o patronato.

⁵⁷ KUHNEN, Alceu. *O Regime de Padroado na Igreja Católica em Portugal até o século 16*. In: KUHNEN, Alceu. *As Origens da Igreja no Brasil*. Bauru: EDUSC, 2005. pp. 33-36.

Para coibir certos abusos como a laicização do clero e a feudalização de igrejas e mosteiros que tendiam a tornar-se quase igrejas “patrimoniais” ou “particulares”, o Papado, a partir da Reforma Cluniacense-Gregoriana, buscou regulamentar canonicamente o que ficou conhecido como Direito de Padroado (*Ius patronatum*).⁵⁸ A regulamentação feita pelo papa Alexandre III em 1179 no Concílio Ecumênico de Latrão III, bem como no Sínodo Romano de 1180 visavam equilibrar o Direito de Padroado de forma a favorecer os fundadores e benfeitores das igrejas, bem como garantir uma relativa autonomia do clero na administração dos bens eclesiásticos. A legislação canônica definiu de forma mais consolidada as regras do Direito de Padroado no título 38 das Decretais de Gregório IX.⁵⁹

Enquanto o Direito Canônico havia restringido nas Decretais a interferência laica, mesmo régia, nas eleições episcopais (permitindo apenas indicações sujeitas à avaliação do Sumo Pontífice ou dos cabidos episcopais), na Península Ibérica era costume os reis requisitarem o direito de fundadores das igrejas nas terras reconquistadas aos mouros, reerguendo materialmente as igrejas, erigindo dioceses e nomeando bispos. Alguns reinos receberam concessões nesse sentido da Igreja, como o reino de Castela que recebeu do papa Gregório IX em 1237 o direito de padroado sobre as igrejas episcopais retomadas dos territórios sob domínio muçulmano, que na prática era apenas um reconhecimento tácito de um costume já amplamente praticado pelos monarcas castelhanos.⁶⁰ O direito de padroado régio sobre igrejas episcopais é reforçado pelas *Siete Partidas* do rei Afonso X e o rei Afonso XI (1312-1350) fez dele largo uso, como veremos de forma mais aprofundada no capítulo seguinte.⁶¹

O reino de Portugal, por outro lado, havia prestado vassalagem à Sé Apostólica em 1143, gozava de menor autonomia eclesiástica que o clero castelhano frente ao Papado.⁶² Em Portugal havia também o direito de padroado embora parece-nos não ter havido concessão especial de padroado régio em igrejas episcopais como no caso castelhano. O rei exerceu algumas atribuições de padroeiro, quando necessitava em vista de coibir abusos devido a uma profusão de vários padroeiros para uma mesma igreja ou mosteiro.⁶³ O reinado de Afonso III

⁵⁸ *Ibid.* pp. 36-37.

⁵⁹ *Ibid.* pp. 38-39.

⁶⁰ KUHNEN, Alceu. *Op. cit.* pp. 40-41; RUCQUOI, Adeline. **História Medieval da Península Ibérica**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.p. 295.

⁶¹ ARIAS GUILLÉN, Fernando. Deus vult. *El apoyo económico, espiritual y militar del clero castellano a las campañas militares de Alfonso XI (1312-1350)*. In: **Revista Signum**, vol. 11, nº 2, 2010. pp. 138-139; RUCQUOI, Adeline. *Op. cit.* p. 295.

⁶² RUCQUOI, Adeline. *Op. cit.* p. 295.

⁶³ FERNANDES, Fátima Regina. **Comentários à Legislação Medieval Portuguesa de Afonso III**. Curitiba: Juruá, 2000. p. 105.

buscou regulamentar de forma mais precisa o usufruto do Padroado evitando assim esses abusos com as leis de 1261 e 1272. A regulamentação abrangia especificamente os direitos de “apresentação” (indicação do titular da igreja ou mosteiro), “comedura” e “pousadia” (alimentação e hospedagem ao padroeiro e familiares nas dependências da igreja ou mosteiro). Nessa atuação, o rei buscava harmonizar as relações entre nobreza laica e a hierarquia eclesiástica, bem como reforçar seu poder e suas atribuições, através de uma legislação que emanava de seu poder régio. O rei reservará para sua exclusividade o direito de padroado sobre a Ordem de Cister, mais presente nos territórios meridionais do reino, fortalecendo os laços da monarquia portuguesa com a ordem cisterciense, bem como fortalecendo sua influência nas terras de conquista mais recente, contrabalanceando a influência da nobreza e dos cluniacenses nas regiões setentrionais.⁶⁴

Sobre o caso português podemos elencar mais algumas observações pertinentes com relação ao padroado e às relações do poder régio com o poder episcopal. O caso da diocese de Lisboa e suas paróquias, estudado por Mário Farelo nos mostra que o rei Afonso IV (1325-1357) buscou recuperar o controle sobre os padroados paroquiais (posto que estes muitas vezes passavam à clérigos do cabido catedralício ou mesmo aos bispos, ao contrário do que *a priori* poderia se pensar) da referida diocese de forma indireta, beneficiando laicos e eclesiásticos que tivessem proximidade consigo com o padroado de algumas paróquias locais. Tal exercício indireto do padroado paroquial foi comum da parte dos reis na diocese lisiponense por grande parte do século XIV.⁶⁵ No consonante às relações entre os bispos, devemos mencionar que muitos conflitos foram consideravelmente reduzidos após as concordatas feitas por Dom Dinis (1279-1325) em 1289 e 1309 e que, no reinado de Afonso IV as contendas deram-se especialmente nas grandes dioceses que possuíam antigos privilégios e maior jurisdição temporal sobre as cidades que lhes eram circunscritas. Os problemas decorridos entre Afonso IV e parte do episcopado não foi, portanto, motivado pelo padroado, mas pela política régia de buscar maior influência e exercício de jurisdição sobre as questões temporais de grandes cidades como Braga e Porto, onde os respectivos antístetes gozavam de maior poder secular.⁶⁶

Outra questão importante nas relações de poder entre realeza e clérigos ibéricos são as rendas e taxas eclesiásticas. Essas tributações estavam reservadas ao Papa, podendo os reis

⁶⁴ *Ibid.* pp. 103-115.

⁶⁵ FARELO, Mário. *O direito de padroado na Lisboa medieval*. In: **Promontoria**, ano 4, 4 (2006). pp. 267-289

⁶⁶ COELHO, Maria Helena da Cruz. *Bispos e Reis: oposições em torno de bens e jurisdições temporais*. In: **Lusitania Sacra**, 2ª série, nº 15, 2003. 279-287.

taxarem os clérigos somente após a aprovação da Santa Sé, conforme prescreviam os cânones 44 e 46 do IV Concílio Lateranense. Eram essas tributações:

- Terças: dois nonos do dízimo eclesiástico, cobradas da parte reservada à *fabrica* das igrejas;
- Décimas: recolha de 10 por cento das rendas eclesiásticas;
- Cruzada: concessão de taxas extras para custear a guerra contra os muçulmanos.

Os reis de Portugal e Castela receberam essas concessões do Papado durante várias ocasiões na primeira metade do século XIV, por ocasião do avanço dos benimerines na Península, sendo que Afonso XI de Castela soube utilizar essa taxação de forma a ganhar o apoio do clero castelhano, praticando uma política de partilha das rendas entre a Coroa e os bispos.⁶⁷ Enquanto o monarca castelhano aproveitou-se das situações em que era canonicamente legítimo taxar os bens eclesiásticos, Afonso IV chegou a taxar os bens do clero por ocasião de seu conflito com Afonso XI sem consultar a Santa Sé, no que foi repreendido, como veremos, pelas missivas de Álvaro Pelayo e por uma carta do papa Bento XII.⁶⁸ Afonso IV igualmente não continuou as ações bélicas contra os mouros, apesar de ter recebido concessões pontifícias para tal.⁶⁹

Quanto ao reino de Castela, podemos levantar ainda outra questão concernente às relações entre o poder régio e o poder eclesiástico: os realengos (propriedades régias) e os abadengos (propriedades eclesiásticas). Desde o século XIII observava-se uma tendência crescente de transformações de realengos em abadengos mediante não somente doações régias à igrejas episcopais e abaciais, mosteiros, colegiadas ou capelas como também a apropriação, por parte de eclesiásticos, de territórios pertencentes ao patrimônio régio que se encontrassem sem uma presença efetiva do poder régio ou fora de uso. Durante os reinados de Afonso X e Sancho IV não houveram ações muito contundentes no sentido de frear essa apropriação

⁶⁷ ARIAS GUILLÉN, Fernando. *Op. cit.* pp. 131-132, 146-147; RUCQUOI, Adeline. *Op. cit.* p. 296.

⁶⁸ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham.** Porto Alegre: EST Edições, 2010. pp. 88-91; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *D. Álvaro Pelayo O. Min. y D. Alfonso IV de Portugal y las relaciones de poder.* In: **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía.** 2003. pp. 60-63.

⁶⁹ Bento XII havia concedido por ocasião da batalha do Salado a décima de todos os proventos eclesiásticos do reino de Portugal ao seu monarca, excetuando-se os bens dos Hospitalários de Santiago de Avis, devendo esses rendimentos serem utilizados não somente contra os granadinos mas também contra os benimerines do Norte de África. Se, por um lado, o rei castelhano continuou empreendendo guerra contra ambos os reinos muçulmanos (usando-se das concessões pontifícias para esse fim) até ser vitimado pela Peste Negra enquanto sitiava os benimerines em Gibraltar no ano de 1350; Afonso IV, por outro lado, não continuou atuando no conflito contra os muçulmanos após a Batalha do Salado o que, na opinião de José Antunes, poderia estar ligada ao fato de a conquista do Norte de África ser considerada pelo rei português como prerrogativa e direito do reino castelhano. Para tanto, vide: ANTUNES, José. *Um apelo à invasão da África em 1344. Do Salado à Ceuta.* In: **BIBLOS: Revista da Faculdade de Letras da Universidad de Coimbra.** 3ª parte da Miscelânea em honra do Doutor Salvador Dias Arnaut “Cultura e Práticas Rituais”. Vol. LXXVIII, 2002. p. 147.

eclesiástica de realengos, proibida inclusive pelas leis do reino. A falta de atuação régia nesse sentido acentuou-se durante o reinado de Fernando IV (1295-1312) e durante a menoridade de Afonso XI (1316-1325), especialmente devido às disputas pela tutela do rei, causando conflitos internos que acabavam por dificultar o exercício prático das regulamentações dadas pelos tutores régios. Essa difícil situação colocava em conflito especialmente o Episcopado e os Concelhos. Os Concelhos argumentavam que a transformação de realengos em abadengos provocava uma diminuição de suas rendas e jurisdições, que passavam aos eclesiásticos que se apropriavam dos realengos ligados aos diversos Concelhos. O Episcopado, por sua vez, queixava-se das incursões de cavaleiros em seus abadengos, de forma que possivelmente via na forma de aquisição de realengos com torres, castelos ou fortalezas não somente uma forma de aquisição territorial, mas também de conseguir locais que ajudassem a proteger suas terras contra as razias de grupos armados.⁷⁰

Afonso XI buscou conciliar os conflitos entre os eclesiásticos e os Concelhos ao assumir a maioridade em 1326, com o acordo de Medina del Campo. Nesse acordo, o rei castelhano reconhecia todos os abadengos então existentes, proibindo senhores leigos de os herdarem, comprarem ou tomarem. Em contrapartida, determinava o derrubamento das torres e fortalezas dos abadengos bem como um serviço de compensação a ser prestado pelos bispos devido aos realengos transformados em abadengos. Além disso, o monarca também proibia a transformação de realengos em abadengos, limitando as formas de aquisição desses.⁷¹ Desse modo, Afonso XI podia atuar como um protetor e garantidor dos privilégios e bens eclesiásticos ao mesmo tempo em que reforçava seu poder e jurisdição no reino. Nesse sentido vemos igualmente uma política distinta de Afonso IV que tendia a favorecer os Concelhos como forma de contrabalançar os poderes e os antigos privilégios episcopais.

Os bispos também atuavam junto aos reis como chanceleres e em alguns casos mesmo como cavaleiros em combate, quer em guerras dos reis, quer em guerras cruzadísticas, o que, contudo, contrariava os cânones eclesiásticos.⁷² No reinado de Afonso XI, o projeto de Reconquista contra os benimerines colocou-o ao lado do Episcopado, fato que foi favorecido pela proximidade dos bispos (muitos nomeados pelo próprio rei) e pelo apoio do Papado (no que o efeito propagandístico da embaixada enviada a Avignon muito deve ter contribuído).

⁷⁰ NIETO SORIA, José Manuel. *Abadengo episcopal y realengo em tiempos de Alfonso XI de Castilla*. In: **En la España Medieval**. Vol. 5. Departamento de Historia de la Universidad Complutense de Madrid, 1984. pp. 709-719.

⁷¹ NIETO SORIA, José Manuel. *Abadengo episcopal y realengo em tiempos de Alfonso XI de Castilla*. In: **En la España Medieval**. Vol. 5. Departamento de Historia de la Universidad Complutense de Madrid, 1984. pp. 719-736.

⁷² RUCQUOI, Adeline. *Op. cit.* pp. 295-297.

Dessa forma, mesmo atuando de maneira intervencionista usando do seu tradicional direito de padroado régio sobre igrejas episcopais e taxando os eclesiásticos, a política de Afonso XI logrou o apoio dos bispos castelhanos, dado a sua tática de partilha das taxações, aproveitando-se das concessões das normas canônicas.⁷³ Afonso IV, por outro lado, buscou aumentar os contingentes laicos na administração civil e apoiar-se nos Concelhos e poderes locais, em contraposição aos tradicionais privilégios de jurisdição dos bispos sobre suas dioceses, especialmente nos grandes bispados. O rei português, apesar de alguns conflitos com as Sés de Braga e Porto, buscou resolver a querela com o “chamamento geral” de 1344, na qual os bispos deviam trazer documentação comprovando a antiguidade de seus privilégios para serem reconhecidos pelo rei. Dessa forma, mesmo mantendo alguns privilégios de alguns bispos, resolvendo a tensão com os ditos antístetes, o rei afirmava-se como o mantenedor dos mencionados privilégios, reforçando assim sua autoridade sobre o episcopado português.⁷⁴

Como vemos, a tendência de maior interferência régia sobre os cleros locais confirma-se no contexto português e castelhano, embora em configurações distintas. A interferência dos papas, especialmente João XXII em nomeações diretas para dioceses portuguesas em contraposição às nomeações régias toleradas pelo Papado em Castela⁷⁵ também mostram reações distintas às diferentes estratégias de interferência régia: o Papado buscava manter a influência clerical no reino português, nomeando para bispados importantes clérigos ligados à Cúria em Avignon, bem como para resguardar os antigos privilégios de jurisdição num reino situado em posição estratégica para a Cristandade. Por outro lado, as relações e colaboração do clero com Afonso XI e seu empenho na guerra contras os benimerines até a sua morte em 1350 (vide **MAPA 4**, p. 147 e **MAPA 5**, p. 148) é um indicativo de que a Sé Apostólica buscava ser mais tolerante com o reino de Castela, haja vista sua atuação cruzadística protegendo as fronteiras da Cristandade, num contexto em que os papas enfrentavam os conflitos políticos com o Império envolvendo a Itália além da recente guerra entre França e Inglaterra, motivo pelo qual necessitavam de uma Península

⁷³ ARIAS GUILLÉN, Fernando. Deus vult. *El apoyo económico, espiritual y militar del clero castellano a las campañas militares de Alfonso XI (1312-1350)*. *Op. cit.* pp. 146-147.

⁷⁴ VILAR, Hermínia Vasconcelos. *Op. cit.* pp. 161-165.

⁷⁵ João XXII igualmente interferiu em larga escala nas nomeações episcopais em Castela o que, além de afirmar seu poder como suprema autoridade sobre a Igreja e os reinos na terra, também remetia maiores rendas à Cúria pontifícia em Avignon, considerando que as normas canônicas estabeleciam que a diocese cujo antístete fosse nomeado pelo Papa deveria remeter uma taxa à Cúria papal. Para tanto vide: DÍAZ IBÁÑEZ, Jorge. *La provisión pontificia de beneficios eclesiásticos en el reino de Castilla durante el período avinonés. Estado de la investigación*. In: **Lusitania Sacra**. n° 22, 2010. pp. 63-84. Essa grande interferência de João XXII coincide, em sua maior parte, com o período de menoridade de Afonso XI (1316-1325) o que mostra que, embora não tenha causado conflitos, essa tendência cessou-se nos pontificados subseqüentes de Bento XII e Clemente VI no qual, como já apontamos, Afonso XI fizera largo uso de seus direitos de padroado no tocante à apresentação e nomeação de bispos e prelados de seu reino.

Ibérica estabilizada politicamente. Quando utilizamos a expressão “estabilizada politicamente” sugerimos como uma hipótese que o interesse do Papado com relação ao âmbito peninsular era o de que os reinos ibéricos não entrassem em conflito entre si, mudando o foco no sentido de direcionamento dos esforços da atuação política em combater o avanço muçulmano.

2. ÁLVARO PELAYO E SEU CONTEXTO HISTÓRICO

2.1. ÁLVARO PELAYO E SUA TRAJETÓRIA ATÉ O EPISCOPADO

Conforme os estudos realizados pelo Frei Antônio Domingues de Sousa Costa na década de 1960, verificou-se, a partir de informações contidas na bula *Libentur Illis* emitida pelo papa João XXII em 22/03/1332 que Álvaro Pelayo era natural de Salves ou Salnés, paróquia próxima à vila de Cambados, na Província de Pontevedra, na Galícia. Salnés estava sob a jurisdição eclesiástica do bispado de Santiago de Compostela. Na supracitada bula *Libentur Illis*, Álvaro aparece nomeado como *Alvarus Pelagii, Carino de Salves*. Com base nisso, Vázquez Janeiro apontou que *Pelagii* era uma forma latina correspondente ao patronímico *Peláez*, derivado da forma galega *Payo*, concluindo que o menorita galego era filho de D. Paio Gómez Chariño, célebre almirante e trovador do reino de Castela. Quanto à filiação materna, o mesmo estudioso apontou ser Álvaro filho de uma nobre da família Fernández Sotomayor, com base em dados contidos no testamento do bispo de Silves. Sendo filho bastardo de D. Paio, Álvaro Pelayo foi criado na corte de Sancho IV de Castela (1284-1295) durante sua infância, conforme o próprio Pelayo atesta em um trecho de sua obra *Speculum Regum*.⁷⁶

Pouco se sabe sobre a infância, adolescência e juventude de Álvaro Pelayo mas podemos nos ater à suposição de José Antônio de Souza, de que o mencionado galego tenha sido destinado à carreira clerical desde cedo, tendo muito possivelmente frequentado a escola catedralícia de Santiago de Compostela, onde teria recebido sua formação filosófico-teológico inicial para exercer o ministério sacerdotal. Sua ordenação presbiterial deve ter se dado entre 1293-1296, quando contava entre 23 a 26 anos de idade, conforme os cânones vigentes naquele tempo a respeito da ordenação sacerdotal. De fato, durante seu pontificado, Nicolau IV (1288-1292) havia dispensado o clérigo Pelayo do impedimento *ex defectu natalis*, para que pudesse receber os benefícios eclesiásticos. O Papa Bonifácio VIII (1294-1303)

⁷⁶ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *¿Un fillo de Gómez Chariño?: Álvaro Pais; traxectoria e promoción ao episcopado*. In: **Revista Galega do Ensino**, Núm. 44, Novembro de 2004. pp. 178-180.

igualmente concedera ao jovem presbítero uma prebenda com prestimónio na catedral de Compostela.⁷⁷

Não se sabe com precisão o ano, mas provavelmente entre a passagem do século XIII para o XIV o sacerdote Pelayo fora enviado, possivelmente por influência de familiares que pensavam em uma futura ascensão na hierarquia eclesiástica, para estudar leis e doutorar-se *in utroque iure*, isto é, nos Direitos civil e canônico, na Universidade de Bolonha. Não conhecem-se registros que permitam delinear ao certo quanto tempo o clérigo galego teria permanecido em Bolonha, mas sabe-se pelos dados que o próprio fornece em suas obras, que fora aluno do célebre canonista Guido de Baisio, que começou a lecionar na Universidade bolonhense em 1283.⁷⁸ Também conhecido como o Arquidiácono ou o Arcediago, Guido foi um importante estudioso das decretais, tendo escrito a obra *Rosarium*, um comentário ao *Decretum Gratiani* contendo uma compilação de antigos glossários.⁷⁹ Em 1303 foi nomeado Arquidiácono da diocese de Bolonha e chanceler da Universidade de Bolonha pelo papa Bonifácio VIII.⁸⁰ Posteriormente mudou-se para Avignon onde, mantendo a dignidade de Arcediago, passou a exercer o ofício de Capelão papal, servindo igualmente na Chancelaria Apostólica até sua morte em 1313.⁸¹ Desta forma, podemos situar o período em que Álvaro Pelayo estudou na Universidade Bolonhense aproximadamente entre 1296-1303.

No ano de 1304, o presbítero e canonista Álvaro Pelayo, por volta de seus 40 anos, abraça a vida religiosa⁸², sendo recebido na Ordem dos frades menores pelas mãos de Frei Gonçalo Gómez, ministro geral da Ordem franciscana naquele ano, renunciando a todos os seus bens, privilégios e benefícios eclesiásticos que recebera até então. Tal fato, ocorrido em Assis, foi relatado pelo seu antigo mestre, o Arcediago Guido.⁸³ Gonçalo Gómez, tratado muitas vezes de forma errônea pela historiografia como Gonçalo de Balboa, foi um frade

⁷⁷ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *¿Un fillo de Gómez Chariño?: Álvaro Pais; traxectoria e promoción ao episcopado*. In: **Revista Galega do Ensino**, Núm. 44, Novembro de 2004. p. 181; SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. pp. 74-75.

⁷⁸ *Ibid.* p. 75; SOUZA, *Ibid.* p. 181.

⁷⁹ GANS, Leo. *Guido de Baysio*. In: **The Catholic Encyclopedia**. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/02361a.htm>> Acesso em 17/07/2012.

⁸⁰ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. p. 75; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *¿Un fillo de Gómez Chariño?: Álvaro Pais; traxectoria e promoción ao episcopado*. In: **Revista Galega do Ensino**, Núm. 44, Novembro de 2004. p. 181.

⁸¹ GANS, Leo. *Op.Cit.*

⁸² Quando nos referimos à vida religiosa estamos empregando no sentido em que se distingue o estado ou vocação religioso do clerical ou laical. Ou seja: religioso nessa acepção refere-se ao indivíduo que pertence a uma ordem ou congregação religiosa, ligado a ela por determinados tipos de votos e pela obediência a uma Regra (*regula*).

⁸³ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *¿Un fillo de Gómez Chariño?: Álvaro Pais; traxectoria e promoción ao episcopado*. In: **Revista Galega do Ensino**, Núm. 44, Novembro de 2004. pp. 181-182.

franciscano de origem galega que exerceu no final do século XIII o ofício de ministro provincial dos menoritas na província de Santiago. Estudos com base nas documentações do período mostraram que o único provincial na época de nome Gonçalo era Gonçalo Gómez, que aparece como provincial em documento datado de 1285. Este mesmo frade galego foi, ainda nos últimos anos do século XIII professor no *Studium* universitário dos franciscanos em Paris, tendo sido elevado ao cargo de regente da dita instituição. Foi ministro geral da Ordem franciscana de 1304 até sua morte em 1313.⁸⁴ Frei Gonçalo pertencia ao grupo da Comunidade, em contraposição aos Espirituais⁸⁵ (defensores da observância rigorista da Regra franciscana)⁸⁶, sendo de uma posição próxima a São Boaventura de Bagnoreggio, que havia sido também ministro da Ordem franciscana.⁸⁷ A Comunidade defendia uma interpretação mais flexível da Regra, de acordo com as diversas circunstâncias e necessidades da Ordem. Por essa época, Álvaro fez seu noviciado em Assis, tendo, após a profissão dos votos, mudado-se para Perúgia em 1306, onde passou a ensinar Direito Canônico aos frades pregadores no convento dominicano. Viveu por volta dessa época no eremitério de Cibottola, localizado entre Perúgia e Città delle Pieve.⁸⁸

Devido a algumas interpretações heréticas dos escritos do líder espiritual Pedro de João Olivi, houveram fortes perseguições aos espirituais na Provença, fato que gerou a intervenção do rei Carlos II de Nápoles (1285-1309), que escreveu ao ministro geral em 1309 solicitando que impedisse as perseguições. Gonçalo Gómez solicitou a intervenção do papa Clemente V que convocou representantes de ambos os grupos da Ordem menorita para

⁸⁴ Os apontamentos da documentação franciscana da época, feitos pelo Frei Janeiro, OFM, são citados em SOUZA, José Antônio de C. R. de. *¿Un fillo de Gómez Chariño?: Álvaro Pais; traxectoria e promoción ao episcopado*. In: **Revista Galega do Ensino**, Núm. 44, Novembro de 2004. p. 182.

⁸⁵ Logo após a morte de São Francisco de Assis, seus seguidores divergiam quanto aos rumos da Ordem. Os frades que defendiam uma observância mais rígida da regra franciscana (especialmente no tocante à pobreza) e um maior imobilismo no texto da mesma regra ficaram conhecidos como *Espirituais*. O grupo que defendia uma interpretação mais flexível da regra e mesmo a possibilidade de mudanças das normas conforme as diversas circunstâncias foram chamados de *Comunidade* ou *Conventuais* (não confundir com a atual Ordem Franciscana Conventual). As diferenças acirraram-se ao longo de todo o século XIII até o ponto em que, no século XIV, como veremos, as posições dos Espirituais acabariam caindo na condenação de heresia por parte do Papado. Nachman Falbel estudou profundamente o desenvolvimento dos Espirituais franciscanos durante os primórdios da Ordem menorita até o século XIV, observando como suas teorias escatológicas e frequentemente avessas a uma hierarquização ou institucionalização da *Ecclesia* contribuíram para a contestação do poder papal. Para maiores detalhes sobre a definição dos Espirituais, vide a nota 1 da introdução do mencionado estudo em FALBEL, Nachman. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: Perspectiva, 1995. p. XV.

⁸⁶ FALBEL, Nachman. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: Perspectiva, 1995. p. 132.

⁸⁷ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *¿Un fillo de Gómez Chariño?: Álvaro Pais; traxectoria e promoción ao episcopado*. In: **Revista Galega do Ensino**, Núm. 44, Novembro de 2004. p. 182.

⁸⁸ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. p. 76; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *¿Un fillo de Gómez Chariño?: Álvaro Pais; traxectoria e promoción ao episcopado*. In: **Revista Galega do Ensino**, Núm. 44, Novembro de 2004. p. 182.

debaterem as questões que os opunham.⁸⁹ A comissão reuniu-se no ano de 1310, tendo o Romano Pontífice emitido uma bula vinculando os espirituais à dita Comissão para evitar eventuais perseguições de superiores ligados à Comunidade. Nesse mesmo ano, Álvaro Pelayo encontrava-se novamente em Assis, segundo seu relato, no qual teria encontrado, junto com outros frades uma senhora narrar uma visão que tivera sobre a indulgência da igreja de Porciúncula.⁹⁰ Como podemos ver, Álvaro ingressou na Ordem menorita em um período conturbado, onde os próprios frades encontravam-se divididos em grupos opostos, tendo sido necessário a intervenção direta do Papado para dirimir as querelas.

Os primórdios do século XIV também marcam mudanças no campo político: com a morte de Bonifácio VIII em 1303, foi eleito rapidamente um sucessor, Bento XI, de caráter conciliador que teve um pontificado curto. Em 1305, Filipe IV conseguiu influenciar a eleição papal, tendo sido eleito para ocupar a Cátedra petrina o Arcebispo de Bordeaux, que tomou o nome de Clemente V.⁹¹ Desejando manter contato com o rei da França, Clemente V permaneceu na França, tendo se instalado com sua Cúria em Avignon em 1309. O Sumo Pontífice acabou mantendo-se na cidade, devido aos preparativos para o Concílio que convocara para se reunir em Viena, bem como pela instabilidade política da Itália.⁹² Eleito rei da Germânia um ano antes da instalação do Papa na cidade de Avignon, Henrique VII aproveita-se na ausência papal na Itália e marcha em direção às terras itálicas no ano de 1310, buscando pacificar e estabelecer sua influência na região, bem como receber a coroa e o título imperial pela qual havia sido eleito pelos príncipes eleitores.⁹³ O ideal imperial foi acometido então de uma ligeira renovação, haja vista o trono imperial estar vago desde 1250. Dante

⁸⁹ FALBEL, Nachman. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: Perspectiva, 1995. pp. 136-137.

⁹⁰ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. p. 76; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *¿Un fillo de Gómez Chariño?: Álvaro Pais; traxectoria e promoción ao episcopado*. In: **Revista Galega do Ensino**, Núm. 44, Novembro de 2004. pp. 182-183.

⁹¹ KNOWLES, David; OBOLENSKY, Dimitri. **Nova História da Igreja. Volume 2: a Idade Média (600-1500)**. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 363.

⁹² *Ibid.* p. 435.

⁹³ É importante mencionarmos que a atuação de Henrique VII na Itália chocava-se com os interesses políticos do Papado (contrários uma maior influência política do Império sobre as cidades do norte e centro da Península Itálica) bem como as ambições francesas, ligados ao ramo da casa de Anjou que desde a década de 1260 havia recebido apoio do Papado contra os últimos herdeiros de Frederico II na disputa pelo reino da Sicília, considerado como feudo papal. Além disso, pese-se o fato de que os franceses tentaram influir na eleição imperial, sem, contudo, obterem êxito. Nota-se, portanto, que a proximidade entre os interesses políticos da casa franco-angevina e da Sé Pontifícia intensificam-se com a transferência da mencionada Sé para a cidade francesa de Avignon. Para tanto, vide: MEYER, Bruno. *El desarrollo de las relaciones entre Castilla y el Imperio en los tiempos de los Staufen*. In: **En la España Medieval**, nº 21. Servicio de Publicaciones. Universidad Complutense. Madrid, 1998. p. 47; e AMON, Karl; BAUER, Johannes B.; LENZENWEGGER, Josef; STOCKMEIER, Peter; ZINHOBLER, Rudolf. **História da Igreja Católica**. São Paulo: Loyola, 2006. p. 141.

Alighieri vê em Henrique VII a figura do príncipe ideal, do Imperador que trará a unidade e a paz para a Itália sacudida pelos conflitos entre guelfos e gibelinos.⁹⁴

Observando o relato que o próprio Álvaro Pelayo faz acerca de ter presenciado Henrique VII receber a coroa de ferro da realeza ítalo-lombarda em Milão, podemos deduzir que ele próprio tinha expectativas quanto à figura do rei germânico enquanto um príncipe ideal: é bem provável que Pelayo o visse como um príncipe devoto e servidor da Igreja, que viesse trazer a paz entre Império e Igreja, haja vista o frade galego qualificar Henrique VII de “*mui católico Henrique*”.⁹⁵ Desta forma, sabe-se que Frei Álvaro esteve em Milão em 1311, tendo presenciado a coroação de Henrique VII pelo Arcebispo da cidade com a coroa de ferro, símbolo da realeza sobre a Itália, na Basílica de Santo Ambrósio. Ao mesmo tempo, entre 1311-1312 realizava-se o Concílio Ecumênico de Viena. Uma das questões tratadas foram acerca dos Espirituais e da observância da regra franciscana. Clemente V, por meio deste Concílio, buscou obter uma conciliação condenando no decreto *Fidei Catholicae Fundamentum* alguns erros difundidos por parte dos Espirituais e corrigindo os abusos da Comunidade dando normas quanto à observância da pobreza pautada no *usus pauper* (isto é, o uso pobre dos bens administrados pela Igreja Romana do qual dispunham os frades) através da bula *Exivi de Paradiso*. Além disso, o Sumo Pontífice removeu alguns provinciais e transferiu alguns frades de seus conventos para outros, a fim de evitar eventuais perseguições dentro da Ordem.⁹⁶ Tratando de questões políticas, podemos dizer que o resultado dos eventos supracitados foi um enfraquecimento do poder político do Papado, bem como uma vinculação maior deste com a política régia francesa. Ao mesmo tempo, o Império, enfraquecido politicamente no cenário geral da Cristandade, volta a ocupar-se da influência política sobre a Itália.

Álvaro Pelayo relata também ter se encontrado no convento de Lucca com o ministro geral dos menoritas, Frei Gonçalo Gómez, que faleceu em 1313. Importante ressaltar que Álvaro Pelayo erige Gonçalo enquanto modelo de frade e observante da pobreza franciscana.⁹⁷ Importante lembrarmos que foi no generalato de Gómez que se produziu uma

⁹⁴ PAIZANI, Gabriel Ferreira de Almeida. **O pensamento político de Dante Alighieri no tratado *De Monarchia***. Monografia de conclusão de curso apresentada ao curso de Licenciatura e Bacharelado em História da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2009. p. 13.

⁹⁵ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. pp. 76-77; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *¿Un fillo de Gómez Chariño?: Álvaro Pais; traxectoria e promoción ao episcopado*. In: **Revista Galega do Ensino**, Núm. 44, Novembro de 2004. p. 183.

⁹⁶ FALBEL, Nachman. *Op. Cit.* pp. 141-145.

⁹⁷ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. p. 77; SOUZA, José Antônio de C. R.

curta conciliação ente a Comunidade e os Espirituais, fruto da atuação política de Clemente V no Concílio de Viena. No mesmo ano, falecia Henrique VII, que havia recebido a coroa e o título imperial um ano antes.

Com a morte de Henrique VII, gera-se uma crise política: A sucessão ao trono é almejada por dois candidatos: Luis de Wittelsbach, duque da Baviera, apoiado pelo partido luxemburguês, e Frederico I de Habsburgo, duque da Áustria e filho do imperador Alberto I (1255-1308), apoiado pelo partido habsburguês.⁹⁸ No dia 19 de outubro de 1314, o partido luxemburguês reúne-se em Frankfurt e elege o duque Luis da Baviera como Imperador. O partido⁹⁹ habsburguês, dois dias depois na mesma cidade, elege Frederico de Habsburgo para o trono imperial. Ambos os pretendentes ao governo do Império são coroados: Luis recebe a coroa em Aachen das mãos de Pedro Aspelt, arcebispo de Mogúncia; e Frederico é coroado pelo arcebispo de Colônia (para as divisões de províncias eclesiásticas da Cristandade, vide **MAPA 3**, p. 146) Henrique II de Virneburg em Bonn. Tais eleições apresentavam vários problemas, pois o reino da Bohemia e o ducado da Saxônia estavam sendo disputados, não havendo portanto consenso sobre quais seriam os legítimos representantes eleitores dessas duas regiões do Império, bem como pelo fato de que Frederico não havia sido coroado em Aachen, ao passo de que Luis IV não havia recebido a unção e coroa das mãos do arcebispo de Colônia, como era o costume no Sacro Império Romano.¹⁰⁰

Em 1316 os dois candidatos guerreavam para disputar a legitimidade ao trono imperial. Não obstante, nenhum dos candidatos havia conseguido se sobressair militarmente sobre o outro. Desta forma, ambos escrevem ao recém eleito papa João XXII (Cardeal Jacques d'Euse) para que se pronunciasse acerca do impasse, assim como havia ocorrido nas eleições imperiais de 1198 e 1257. Contudo, Luis de Wittelsbach, que governava sob o título de imperador Luis IV, estava dando apoio e suporte militar aos líderes Gibelinos no Norte da Itália, contra Roberto de Anjou, rei de Nápoles e líder dos Guelfos, que exercia o vicariato *in temporalibus* em nome do Papa sobre os territórios do *patrimonium Petri*. Assim, as ações de

de. *¿Un fillo de Gómez Chariño?: Álvaro Pais; traxectoria e promoción ao episcopado*. In: **Revista Galega do Ensino**, Núm. 44, Novembro de 2004, p. 183.

⁹⁸ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. p. 11.

⁹⁹ Quando neste contexto utilizamos a palavra “partido” queremos tão somente dizer um conjunto de apoiadores de um determinado indivíduo, atuação ou causa, quase no mesmo sentido que empregamos em linguagem coloquial quando utilizamos a expressão “tomar partido”. Não há aqui o sentido político-institucional que a palavra assume nas conjunturas políticas do século XIX em diante. No sentido estrito aqui empregado no parágrafo, queremos nos referir ao círculo de indivíduos, especialmente da nobreza e do episcopado que apoiavam um ou outro candidato ao trono imperial.

¹⁰⁰ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. pp. 11-12.

Luis IV iam de encontro aos interesses franco-angevinos de Roberto de Anjou e de João XXII na Itália.¹⁰¹

Neste mesmo ano de 1316, Frei Miguel de Cesena, Ministro Geral dos franciscanos, solicitava ao Sumo Pontífice uma ação firme contra a indisciplina interna na Ordem menorita.¹⁰²

Por volta da época supracitada, Álvaro Pelayo encontrava-se em no Eremitério do Monte Alverne, onde relata ter sofrido perseguições juntamente com outros frades por defender a observância da pobreza da Regra franciscana, comparando aquelas perseguições às sofridas pelos frades na Provença e em outras regiões. O frade galego também deteve-se algum tempo em Perúgia dando assistência a um grupo de terciários franciscanos da região, chamados de disciplinados, a fim de organizá-los segundo os moldes da ortodoxia.¹⁰³

Em 1317 João XXII promulga a decretal *Si fratrum*, considerando vacante o trono imperial e reservando para si, na qualidade de Sumo Pontífice, a administração do Império. Ao mesmo tempo, o Romano Pontífice enviava seu sobrinho, o Cardeal Bertrand de Pouget, para comandar as tropas recrutadas na França para auxiliar seus aliados guelfos e franco-angevinos na Itália. O Papa também promulga a bula *Quorundam exigit* (7 de outubro), na qual afirmava o primado da caridade e da obediência sobre a pobreza, bem como obrigava os frades a observarem as normas disciplinares do decreto *Exivi de Paradiso* (1312) do papa Clemente V. Devido à persistência dos Espirituais em suas posições, o Papa promulga em 30 de dezembro a bula *Sancta Romana*, chamando os Espirituais de *Fraticelli* (fradezinhos, em sentido pejorativo) e acusando-os de promoverem o Cisma por viverem em conventos separados e terem superiores próprios, distintos dos nomeados pela Ordem. No ano seguinte, através da bula *Gloriosam Ecclesiam* (23 de janeiro), o Sumo Pontífice condena como hereges os Espirituais da Toscana por sustentarem estes a existência de duas Igrejas, uma “carnal” (o papa e a hierarquia eclesiástica), e uma “espiritual” constituída pelos ditos Espirituais e seus seguidores. Inicia-se então uma repressão também contra os líderes Espirituais da Provença, muitos dos quais foram executados em Marselha após o julgamento inquisitorial.¹⁰⁴

¹⁰¹ *Ibid.* p. 12.

¹⁰² *Ibid.* p. 16.

¹⁰³ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. p. 77; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *¿Un fillo de Gómez Chariño?: Álvaro Pais; traxectoria e promoción ao episcopado*. In: **Revista Galega do Ensino**, Núm. 44, Novembro de 2004. pp. 183-185.

¹⁰⁴ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. pp. 12-17.

Devido às condenações sancionadas pela Igreja aos Espirituais, Álvaro Pelayo abandonou este grupo, sem, entretanto renunciar às suas posições acerca da pobreza franciscana.¹⁰⁵ A questão da pobreza franciscana agitou os conflitos internos na Ordem dos frades menores, especialmente a partir de 1321. Neste ano, um terciário franciscano, ligado aos Espirituais, afirmara junto a seus confrades em Narbona, Provença, que Cristo e os apóstolos eram absolutamente pobres, não tendo possuído nenhum bem individual ou em comum. O caso foi levado por um inquisidor dominicano ao tribunal arquidiocesano, no qual um dos juízes, o franciscano Berengário Tolon afirmou que a afirmação em julgamento fundamentava-se no que fora exposto pelo papa Nicolau III na bula *Exiit qui seminat* (1279).¹⁰⁶ A grande interferência de João XXII na ordem, bem como suas mudanças com relação às normas fixadas por papas anteriores acerca da observância da regra fomentaram um aumento nas tensões entre a Ordem e o Papado. Enquanto isso, em 28 de setembro de 1322, na Batalha de Mühldorf, Luis IV venceu Frederico e o aprisionou. Com isso, conseguiu enviar reforços militares à Itália, ocupando Milão e estabelecendo o controle imperial sobre o norte italiano.¹⁰⁷

As questões da Ordem franciscana tornaram-se mais extremas no ano de 1323 quando, em 23 de março, Frei Bonagrazia de Bérgamo, que havia sido chamado à Cúria para explicar a posição da Ordem sobre a pobreza, foi preso em Avignon por ordem de João XXII. Na prisão, o Frei Bonograzia escreve um opúsculo *De pauperitate Christi et apostolorum*, defendendo suas posições.¹⁰⁸ No mesmo dia, o Santo Padre excomungava Luis IV, devido a este não ter aceitado renunciar ao trono e ao fato de proteger os franciscanos dissidentes. O Imperador respondeu publicando um manifesto em Sachenhausen (22 de maio) no qual acusava o Romano Pontífice de arbitrariedades e de defender teses heréticas quanto à pobreza de Cristo e dos apóstolos.¹⁰⁹ No dia 12 de novembro, o papa João XXII publicava a bula *Cum inter nonnullos*, na qual contestava as declarações do Capítulo menorita de Perúgia, afirmando que segundo o testemunho das Escrituras Cristo e os apóstolos possuíram bens, e condenava como herética a tese da pobreza absoluta de Jesus e seus apóstolos. Tal fato instala uma

¹⁰⁵ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. p. 77; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *¿Un fillo de Gómez Chariño?: Álvaro Pais; traxectoria e promoción ao episcopado*. In: **Revista Galega do Ensino**, Núm. 44, Novembro de 2004. p. 185.

¹⁰⁶ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. pp. 17-18.

¹⁰⁷ *Ibid.* p. 13.

¹⁰⁸ *Ibid.* p. 21.

¹⁰⁹ *Ibid.* pp. 13-14.

grande dissidência na Ordem franciscana, sendo que muitos frades, temendo punições, refugiam-se nos territórios controlados por Luis IV.¹¹⁰

Luis IV, o Bávaro é vencido em 1325 por uma coligação franco-austríaca. O Imperador promete libertar Frederico com a condição de este dissuadir seu irmão Leopoldo de fazer-lhe guerra, bem como de interceder em favor do Bávaro junto a João XXII. Tal aliança concretiza-se no ano seguinte: através dos pactos de Munique e Ulm, em janeiro, Luis IV e Frederico estabelecem uma aliança pela qual este governaria os territórios alemães e aquele, conservando o título imperial, governaria a Itália setentrional. Em contrapartida, o Romano Pontífice reitera a excomunhão e as sanções movidas contra o Bávaro, e envia em junho para o norte de Itália mais hostes francas, sob o comando do Cardeal João Caetano Orsini. As tropas franco-angevinas conseguem vencer a resistência dos gibelinos, ocupando as cidades de Módena, Parma, Régio e Bolonha. Frente à derrota, os gibelinos solicitam reforços de Luis IV.¹¹¹

Do período mencionado acima pouco se sabe sobre Álvaro Pelayo. Sabe-se, pelo testemunho do Frei Francisco Bartoli que Álvaro Pelayo esteve em Assis em 1326, nas comemorações do 1º centenário da morte de São Francisco de Assis. No ano seguinte, o imperador Luis descia à Itália sob o comando de um grande contingente de hostes, chegando a Trento em 13 de março. Lá foi aconselhado por Marsílio de Pádua, Frei Guilherme de Ockham e os franciscanos dissidentes a publicar um novo manifesto acusando o Papa de heresia pelas suas teses acerca da pobreza apostólica. No caminho à Roma, Luis IV recebeu a coroa de ferro, símbolo da realeza sobre as cidades da Lombardia, do excomungado bispo Guido Tarletti. Com relação à grande indisciplina dentro da ordem franciscana, João XXII, em 8 de junho, convocou o ministro geral dos menoritas, Miguel de Cesena, para comparecer em Avignon num prazo de até 30 dias (contado à partir da data de recepção da convocatória) para tratar dos assuntos da Ordem. O Geral respondeu que não poderia comparecer devido a uma enfermidade, e que encontrava-se em Tivoli, no Reino de Nápoles. Contudo, os guelfos enviaram cartas ao papa acusando o Ministro-Geral de promover a indisciplina na Ordem, de encorajar o apoio a Luis IV e de ambicionar o Sólido Pontifício, o que alimentava desconfianças da parte do Sumo Pontífice. Em 1º de outubro, Frei Miguel chegava à Avignon, sendo bem recebido pelo papa e acatando prontamente suas exigências quanto à substituição de alguns superiores da Ordem, bem como algumas medidas disciplinares. No final do mesmo ano, o Romano Pontífice condenou como heréticas algumas teses defendidas por Marsílio de

¹¹⁰ *Ibid.* p. 22.

¹¹¹ *Ibid.* p. 24.

Pádua e João de Jandun mediante a bula *Licet iuxta doctrinam* (23 de outubro). Com a aproximação de Luis IV à Roma, o povo da Cidade solicitou o retorno de João XXII. Ante a sua recusa, os romanos aliaram-se às tropas imperiais, derrotando os guelfos.¹¹²

Luis IV chegou à Roma em 7 de janeiro de 1328, sendo confirmado na função de Rei dos Romanos por um referendo, e foi entronizado e coroado 10 dias depois.¹¹³ Sabendo da iminente chegada do Bávaro à Cidade Eterna, João XXII havia lançado um interdito sobre a cidade, tendo incumbido seu vigário em Roma, o bispo de Viterbo-Toscana, Ângelo Tignosi, de aplicar o mencionado interdito, devendo os romanos prestarem-lhe juramento de fidelidade. Receando alguma cilada armada pelo Imperador, Ângelo Tignosi refugiou-se na abadia de Subiaco confiando ao frei Álvaro o encargo de aplicar o interdito e de manter-lhe informado acerca da situação. Com a chegada do Bávaro, o próprio Álvaro acaba refugiando-se no eremitério do Monte Compatri, à poucas léguas de Roma, nas colinas de Albano, território que estava no momento sob controle dos guelfos. Em 2 de fevereiro, defendendo o poder do Papa e atacando a atuação e as teses do Bávaro e seus aliados, Frei Álvaro Pelayo redige um opúsculo *Epistula ad quosdam cardinales de auctoritate papae*, que passa a circular juntamente com um texto anônimo *De potestas Ecclesiae*, texto esse que é atribuído ao próprio Pelayo, tendo sido depois incorporado ao Artigo 40 do 1º Livro do tratado *De statu et plactu Ecclesiae*. Neste mesmo dia, o frade galego escreveu uma carta ao vigário papal e ao abade de Subiaco, Bartolomeu Prignano, informando-lhe sobre detalhes da missão que lhe havia sido confiada. Nesses escritos, Pelayo não só expressa sua fidelidade a João XXII como também sustenta seu pensamento hierocrático sustentando a proeminência do poder papal sobre o poder secular, refutando algumas teses de Marsílio de Pádua.¹¹⁴

Em Avignon, o Papa desentendeu-se com o Geral menorita Miguel de Cesena, tendo a tensão aumentado pelo fato de Miguel defender a posição do capítulo franciscano perugino em favor da tese da pobreza absoluta de Cristo, que já havia sido condenada por João XXII na Bula *Cum inter nonnullos*. Assim o Sumo Pontífice proibiu Cesena de retirar-se de Avignon sob pena de deposição do cargo de Geral e excomunhão. Em Roma, a situação tornara-se mais desfavorável aos apoiadores de João XXII: em 14 de abril de 1328, Luis IV, influenciado pelas ideias de Marsílio de Pádua no tratado *Defensor Pacis*, ordenou a instalação de um tribunal para julgar a ortodoxia de João XXII. Em 18 de abril, o imperador presidiu uma

¹¹² SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. pp. 25,79; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *¿Un fillo de Gómez Chariño?: Álvaro Pais; traxectoria e promoción ao episcopado*. In: **Revista Galega do Ensino**, Núm. 44, Novembro de 2004. pp. 185-190.

¹¹³ *Ibid.* pp. 25-26; *Ibid.* pp. 191-192.

¹¹⁴ *Ibid.* pp. 25, 79-80; *Ibid.* pp. 190-192.

sessão solene em frente às portas da Basílica de São Pedro, onde o papa foi julgado e condenado por heresia, sendo declarado deposto da Cátedra petrina pelo Bávaro. No dia 12 de maio, Luis IV designou uma comissão para eleger um novo pontífice no lugar de João XXII. A referida comissão elegeu como antipapa o frade franciscano Pedro Rinalducci de Corbara, que tomou o nome de Nicolau V. Devido aos sucessos militares do imperador no Lácio, frei Álvaro Pelayo acabou fugindo para Úmbria onde escreveu no ano de 1329 uma carta aos Disciplinados de Perúgia, seus orientandos espirituais acerca dos eventos em Roma e da impossibilidade de ter ali pregado uma cruzada contra Luis IV.¹¹⁵

Receando que um grande número de franciscanos aderisse ao cisma provocado pelo imperador, o Sumo Pontífice João XXII enviou o Cardeal Bertrand de Pouget ao Capítulo Geral dos menoritas em Bolonha para tentar impedir a eleição de Miguel de Cesena para o generalato da Ordem que, apesar da intervenção, foi reeleito ao cargo. Dada as circunstâncias do momento, Miguel de Cesena e outros frades retidos em Avignon que o apoiavam (Bonagrazia de Bérgamo, Henrique de Talheim, Francisco Ascoli e Guilherme de Ockham) fogem na noite de 26 de maio em direção à Pisa (sob controle imperial) onde aportam em 9 de junho, graças aos navios providos por Luis IV na fortaleza de Aigues Mortes.¹¹⁶

Com a fuga de Miguel de Cesena e a escrita de uma epístola aos frades acusando João XXII de ter difundido heresias, o Geral menorita é deposto de seu cargo pelo Romano Pontífice que nomeia então o cardeal Betrand la Tour como vigário da Ordem Franciscana, tendo o dito cardeal substituído 20 dos 34 ministros provinciais, bem como convocado um Capítulo extraordinário para o Pentecostes de 1329 a fim de procederem com a eleição de um novo ministro geral. Enquanto isso, na Itália as tropas franco-angevinas se reorganizaram e atacaram Roma. Apesar da resistência das hostes imperiais, a população se revoltou contra a atuação política de Marsílio de Pádua na cidade, o que obrigou Luis IV e seus aliados a saírem de Roma em 4 de agosto de 1328 rumo ao norte da Itália. Sofrendo oposição das populações de algumas cidades italianas, o Bávaro e seus aliados foram obrigados a fugir para Pisa, tendo o antipapa Nicolau V se juntado ao seu protetor Luis IV em janeiro do ano seguinte. Dado esses acontecimentos, Álvaro Pelayo pode retornar à Roma, tendo fixado residência no convento franciscano de Araceli. Foi nessa época que frei Álvaro participou de

¹¹⁵ *Ibid.* pp. 26-27, 80-81; *Ibid.* p. 192.

¹¹⁶ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham.** Porto Alegre: EST Edições, 2010. p. 27.

uma reunião de frades e eclesiásticos para discutirem os problemas causados no seio da Ordem e na Igreja pelo cisma do Bávaro e do frei Pedro de Corbara.¹¹⁷

Dada a crescente oposição dos frades apoiadores de Miguel de Cesena, o papa busca saber a posição de Álvaro com relação às querelas na Ordem, dado boatos de que ele apoiasse o Cisma, embora sua pregressa atuação tivesse sido em favor do Papado. Buscando informações sobre a posição do frade galego, o Romano Pontífice consulta por escrito João de Amélio, arcediogo de Friuli e governador do ducado de Espoleto. O arcediogo respondeu que Álvaro havia se portado ao lado do Papado e rompido com Cesena. Assim, em 23 de março o Pontífice escreveu uma carta ao menorita galego exortando-o a perseverar na fidelidade à Igreja e prometendo-lhe recompensá-lo pela dita fidelidade. João XXII lançou uma excomunhão contra Miguel Cesena e seus aliados em 20 de abril de 1329. No Domingo de Pentecostes, 11 de junho, os frades reunidos no Capítulo extraordinário convocado no ano anterior pelo cardeal Bertrand la Tour escolheram Frei Geraldo Odon da Aquitânia, amigo pessoal do papa, para o cargo de Ministro Geral. Em reação, os frades dissidentes redigiram um tratado *Allegaciones religiosorum virorum* opondo-se às doutrinas propagadas por João XXII. Ao mesmo tempo, os reis Roberto de Nápoles (1309-1343), Pedro III de Aragão (1276-1285) e a rainha Sancha da Sicília criticaram a deposição de Miguel de Cesena pelo Sumo Pontífice. Em 16 de novembro, o papa promulgou a bula *Quia vir reprobus, frater Michael de Cesena*, na qual respondia aos documentos redigidos por Frei Miguel e seus aliados.¹¹⁸

Segundo o parecer de Frei Meneghin, foi por volta do ano de 1329 que Álvaro Pelayo teria redigido duas cartas ao frei Ângelo Clareno, espiritual, explicando o porquê ter rompido com os frades espirituais. Nestas cartas, Frei Álvaro expunha que naqueles momentos turbulentos o melhor a se fazer era manter a comunhão com a Igreja, evitando o cisma e o escândalo entre os fiéis, além de sustentar que a regra franciscana era plenamente observada na Ordem, excetuando-se apenas alguns casos isolados. Foi também entre os anos de 1329 e 1330 que Álvaro Pelayo foi convidado por João XXII a assumir o cargo de Penitenciário Apostólico, na Cúria pontifícia em Avignon. Tal função consistia em ser o confessor do papa e dos cardeais, bem como o de corrigir os dignitários eclesiásticos em suas funções.¹¹⁹

¹¹⁷ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. pp. 27-28, 81-82; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *¿Un fillo de Gómez Chariño?: Álvaro Pais; traxectoria e promoción ao episcopado*. In: **Revista Galega do Ensino**, Núm. 44, Novembro de 2004. p. 193.

¹¹⁸ *Ibid.* pp. 32-33, 82; *Ibid.* p. 194.

¹¹⁹ *Ibid.* pp. 82-83; *Ibid.* pp. 194-195.

Em janeiro de 1330, morreu Frederico da Áustria, o outrora concorrente de Luis IV no trono imperial. Devido a esse fato e às suas derrotas militares na Itália, o Bávaro retorna ao reino Germânico com Miguel de Cesena e os outros quatro frades dissidentes. Estes haviam dissuadido o imperador de apoiar o antipapa Nicolau V, devido à má fama da vida pregressa do frei Pedro de Corbara. Assim, o antipapa foi convencido a permanecer na cidade de Pisa. Tendo permanecido em Pisa, Pedro de Corbara foi capturado pelas tropas pontifícias e seus aliados guelfos de Nápoles, solicitando esse o perdão ao papa. No mês de julho, João XXII lhe garantiu a vida e a absolvição mediante uma abjuração pública. O frade aceitou as condições, remetendo ao Romano Pontífice uma carta de retratação. Pedro de Corbara foi então enviado para Avignon, onde renovou sua abjuração do cisma em presença do Sumo Pontífice e do Colégio Cardenalício, fato este que foi testemunhado pelo então Penitenciário Apostólico, Frei Álvaro Pelayo. Foi encarcerado, sendo mantido em uma cela em Avignon até sua morte em 1333.¹²⁰

Enquanto na Itália muitos eram hostis à João XXII, nos territórios germânicos o episcopado, embora cioso de suas autonomias e contrários às intervenções pontifícias, consideravam João XXII como chefe incontestado da Igreja, como legítimo papa. Assim, os frades dissidentes tentavam ganhar o apoio do episcopado germânico tentando minar a tese da *Plenitudo Potestatis Papae*, mostrando suas implicações políticas quanto à autonomia do Império e de seus bispados. Luis IV, contudo, devido à morte de Frederico de Habsburgo estava inclinado a reconciliar-se com o papa. Dado que o concorrente ao trono imperial havia falecido, João XXII não poderia mais alegar a existência de outro pretendente ao Império, bem como facilitaria solidificar a unidade imperial. Assim, o imperador encarregou em 24 de maio de 1330 o rei João da Boêmia (1310-1346) e o arcebispo Baldoíno de Trêves, seu tio, de conduzirem as negociações com o Sumo Pontífice. O Bávaro se comprometia a deixar os apelos para um Concílio Geral contra João XXII, bem como reconhecer a excomunhão que outrora lhe havia lançado o Romano Pontífice. Luis IV, entretanto, não renunciava a ser reconhecido como detentor legítimo dos títulos real e imperial. Por esse motivo e pelas atitudes anteriores de Luis IV para com o Papado, João XXII inicialmente mostrou-se pouco favorável à reconciliação com o imperador. Ao mesmo tempo em que o monarca germânico visava a reconciliação com o Pontífice Romano, Miguel de Cesena exortava-o a assumir a defesa dos ideais franciscanos espirituais contra João XXII.¹²¹

¹²⁰ *Ibid.* pp. 35, 83; *Ibid.* p. 195.

¹²¹ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham.** Porto Alegre: EST Edições, 2010. pp. 35-40.

A preocupação central de Cesena era a questão da pobreza absoluta, dado que haviam rumores de que o novo geral menorita, o Frei Geraldo Odon, tencionava relaxar a observância da regra franciscana fazendo largas modificações na mesma. De fato, em 1331, Álvaro Pelayo testemunhou na Cúria em Avignon um episódio no qual Geraldo de Odon, baseando-se em interpretações laxistas da regra menorita, propunha modificações no tocante à observância da pobreza. Segundo o relato do então Penitenciário Apostólico, frei Geraldo tencionava ganhar a simpatia de João XXII com o relaxamento da observância da regra e com isso alcançar o cardinalato. Contudo, o papa e os cardeais se opuseram às medidas, tendo o pontífice romano proibido o Ministro Geral de tomar quaisquer medidas nesse sentido de relaxar a regra franciscana. No entanto, Geraldo Odon pressionou os frades a aceitarem suas novas disposições acerca da observância da pobreza no Capítulo Geral de Perpignan, inaugurado em 19 de maio. Os estudiosos conjecturam que foi provavelmente por volta deste mesmo ano, 1331, que Álvaro Pelayo recebeu a Epístola Responsiva de frei Ângelo Clareno, em resposta à carta que outrora havia lhe enviado o frade galego.¹²²

No tocante às negociações da Sé Apostólica com o Império, João XXII adotou em 1331 uma postura mais conciliadora. Exigia que Luis IV renunciasse aos títulos real e imperial para que fosse absolvido e então sagrado e coroado conforme as disposições papais. Também exigia a submissão de Marsílio de Pádua e dos menoritas dissidentes e a expulsão dos mesmos do Império caso negassem a se submeterem. Em 14 de outubro, Luis IV enviou uma nova embaixada à Sé Apostólica em Avignon. Aceitava todas as condições de João XXII, exceto a de renunciar aos títulos de imperador e rei. No mesmo mês, passou a circular nos territórios germânicos um opúsculo anônimo, intitulado *Quoniam Scriptura testante* (cuja autoria é atribuída pelos estudiosos ao círculo dos frades dissidentes de Munique juntamente com Marsílio de Pádua), que visava dissuadir Luis IV das negociações com João XXII. Além de acusar João XXII de heresia e defender a autonomia do Império em questões temporais frente ao Papado, o mencionado opúsculo defendia a tese da sujeição dos reinos cristãos ao Imperador, numa clara crítica ao apoio papal às pretensões políticas franco-angevinas sobre a Itália.¹²³

O acordo entre o papa e o imperador acabou não se concretizando devido às teses de João XXII sobre a visão beatífica: em uma série de sermões feitos na Capela Papal dentre

¹²² SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. p. 84; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *¿Un fillo de Gómez Chariño?: Álvaro Pais; traxectoria e promoción ao episcopado*. In: **Revista Galega do Ensino**, Núm. 44, Novembro de 2004. pp. 195-196.

¹²³ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. pp. 41-52.

1331-1332, o pontífice romano retomou uma ideia que já havia exposto em um sermão de 1329, a tese de que as almas dos bem-aventurados só teriam acesso à visão beatífica após o Juízo Final. João XXII, que tinha formação jurídico-canônica, não possuía grandes conhecimentos teológicos embora tivesse interesse nessas questões o que pode ser visto no seu empenho em canonizar o teólogo dominicano Tomás de Aquino, bem como em suas interpretações dos escritos da Patrística ao defender a tese da ausência da visão beatífica antes do Juízo Final em seus preditos sermões. Ao que tudo indica, Álvaro Pelayo não envolveu-se nessa polêmica doutrinária, mas vários membros da Igreja começaram a suspeitar da ortodoxia do Romano Pontífice.¹²⁴ Dado que o acordo entre o imperador e o papa poderia prejudicar os interesses políticos franco-angevinos, o rei Felipe VI da França, Roberto de Anjou e o rei João da Boêmia procuraram denegrir a imagem de Luis IV perante o papa.¹²⁵

Os frades dissidentes redigiam escritos acusando o papa de heresia e apelando à convocação de um Concílio Geral. Semelhante ideia era difundida em segredo pelo cardeal Napoleão Orsini e outros italianos do Sacro Colégio, que estavam descontentes com o fato de João XXII ter cedido às pressões de Felipe VI e desistido de retornar à Roma. Paralelamente, o cardeal Orsini arquitetava junto aos menoritas dissidentes para mediar um acordo entre Luis IV e Roberto de Nápoles sobre a política na Itália, a fim de conseguirem uma estabilidade política favorável à convocação do Concílio.¹²⁶ Nessa mesma época, Álvaro Pelayo recebia uma dispensa de ilegitimidade através da bula *Libentur Illis*, de 22 de março de 1332, por causa dos méritos do frade galego. Desta forma, é possível que já nessa época pensava-se em alguma promoção de Pelayo para alguma alta dignidade eclesiástica. Pouco depois, mediante a bula *Quam sit Onusta*, o papa nomeava frei Álvaro bispo da diocese de Coron, na Península da Moréia, na Grécia. Em 1º de março de 1333, Álvaro era isento do pagamento de uma taxa pela sua promoção ao episcopado por João XXII. Não há indícios de que o frade galego tenha exercido o *múnus* episcopal em Coron, apenas sabe-se que ele foi transferido em julho do mesmo ano para a diocese de Silves, no Algarve, por uma solicitação que fizera ao Sumo Pontífice. Os três anos de estadia de Álvaro Pelayo em Avignon como

¹²⁴ Álvaro Pelayo condenará como herética a tese de que os bem-aventurados só desfrutam da visão beatífica após o juízo final no seu tratado *Collyrium fidei adversus haereses*, por volta de 1340. Para tanto, vide SOUZA, José Antônio de C. R. de. *¿Un fillo de Gómez Chariño?: Álvaro Pais; traxectoria e promoción ao episcopado*. In: **Revista Galega do Ensino**, Núm. 44, Novembro de 2004. pp. 196-197.

¹²⁵ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. pp. 52-53; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *¿Un fillo de Gómez Chariño?: Álvaro Pais; traxectoria e promoción ao episcopado*. In: **Revista Galega do Ensino**, Núm. 44, Novembro de 2004. pp. 196-197.

¹²⁶ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. p. 53.

Penitenciário Apostólico (1330-1333) foram importantes para sua obra, haja vista terem sido os anos da primeira redação de seu maior tratado,¹²⁷ o *De statu et planctu Ecclesiae*.¹²⁸

2.2. A ATUAÇÃO EPISCOPAL DE ÁLVARO PELAYO EM SILVES

O imperador Luis IV atendeu aos apelos pela convocação de um Concílio Geral para julgar João XXII em uma carta de 24 de junho de 1334 comprometendo-se a comparecer com as autoridades eclesiásticas germânicas à assembleia conciliar. No mesmo ano de 1334, Álvaro Pelayo assumia sua diocese em Silves, tomando o cuidado de munir-se de breves pontifícios frente ao cabido, clérigos e povo de Silves, aos seus vassallos, ao Arcebispo metropolitano de Sevilha e ao rei de Portugal, para reforçar a sua legitimidade concedida, dada sua situação de filho bastardo (a bastardia configurava impedimento para a recepção das ordens sacras e de benefícios e cargos eclesiásticos, razão pela qual o menorita galego recebera dispensas pontifícias para poder ser ordenado sacerdote, bem como para poder ascender ao episcopado).¹²⁹ É preciso mencionar, a esse respeito, que quando João XXII nomeou Álvaro Pelayo para a diocese de Silves, transferindo o bispo da mencionada Sé para Astorga, o cabido catedralício silvense havia eleito como seu bispo Lorenzo Novais, eleição essa não confirmada pelo papa.¹³⁰ De fato, o arcediogo de Silves, Francisco Pedro, recusou-se a reconhecer Pelayo como bispo legítimo, o que fez com que o mesmo recebesse por carta de 18 de agosto uma censura da parte do próprio papa João XXII, obrigando-o a reconhecer Álvaro Pelayo como bispo de Silves.¹³¹ No final do ano de 1334, o Sumo Pontífice, já muito idoso, adoeceu. Em 3 de dezembro, um dia antes de sua morte, assinou uma retratação a

¹²⁷ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. pp. 84-85; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *¿Un fillo de Gómez Chariño?: Álvaro Pais; traxectoria e promoción ao episcopado*. In: **Revista Galega do Ensino**, Núm. 44, Novembro de 2004. p. 197.

¹²⁸ O tratado *De Statu et planctu Ecclesiae* trata dos conflitos vividos pela Igreja no tempo de Pelayo. Na obra, o autor busca defender a supremacia do poder espiritual sobre o poder temporal, rebater as acusações feitas contra o papa João XXII, bem como defender a legitimidade do pontífice e questionar a validade do título imperial ostentado por Luis IV. Na segunda parte da obra, o frade galego propõe uma reforma moral dos membros da Igreja. Há uma edição portuguesa bilíngue latim-português dessa obra, em 8 volumes: PAIS, Álvaro. **Estado e Pranto da Igreja (Status et Planctus Ecclesiae)**. Vol. I-VIII. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988-1998.

¹²⁹ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. p. 85.

¹³⁰ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *D. Álvaro Pelayo O. Min. y D. Alfonso IV de Portugal y las relaciones de poder*. In: **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**. 2003. p. 53.

¹³¹ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. p. 85.

respeito de seus ensinamentos acerca da visão beatífica. O novo pontífice, o monge cisterciense cardeal Jacques Furnier, sob o nome de Bento XII censurou os franciscanos dissidentes e promulgou a bula *Benedictus Deus* no qual reafirmava de forma solene a crença tradicional na visão beatífica¹³² dos bem-aventurados logo após a morte.¹³³

É importante traçarmos aqui alguns dados e considerações sobre a diocese de Silves. A cidade de Silves, localizada no Algarve, havia sido reestabelecida como diocese em 1189, por ocasião da conquista do rei Sancho I de Portugal, ligada ao arcebispado de Braga. Com a caída da cidade em poder dos almôadas em 1191, a situação da diocese fica instável, devido à ausência da influência do poder régio português que a havia reestabelecido. Silves foi retomada pela Ordem de Santiago durante o reinado de Sancho II, por volta de 1240.¹³⁴ A diocese foi restaurada, entretanto, somente em 1253, pelo rei Afonso X de Castela, tornando-a sufragânea do arcebispado castelhano de Sevilha, muito embora a cidade de Silves pertencesse ao rei Afonso III de Portugal. Afonso X nomeou para bispo da referida diocese Frei Roberto, dominicano, ordenando-lhe que fosse a Lisboa para solicitar a aprovação de Afonso III como padroeiro régio de Silves. O rei de Portugal convocou uma reunião com o bispo de Lisboa e outros eclesiásticos e senhores na qual proibiu Frei Roberto de exercer quaisquer jurisdições eclesiásticas ou civis na diocese de Silves, afirmando-se único padroeiro e senhor deste bispado.¹³⁵

O Algarve, região onde se encontrava a diocese de Silves, era um foco de conflito e disputa de jurisdições entre as Coroas de Portugal e Castela. Afonso X de Castela considerava-se o senhor *de jure* dos territórios do Algarve, alegando ter recebido os ditos territórios em doação e homenagem pelo rei mouro de Niebla, Ibn Mahfuz, e pelo rei Sancho

¹³² O termo “visão beatífica” na teologia designa a faculdade de poder ver a Deus face a face no Céu. Enquanto a crença católica tradicional era a de que os bem-aventurados (isto é, aqueles que viveram santamente e morreram em santidade) gozariam desta visão beatífica logo após a sua morte. João XXII havia sustentado em seus sermões que os bem-aventurados só poderiam contemplar a Deus face a face quando estivessem suas almas unidas a seus corpos ressuscitados após o Juízo Final, podendo antes do Juízo contemplarem somente a natureza humana de Jesus Cristo. O papa João XXII retratou-se de suas crenças particulares declarando na bula *Ne supe his*, de 3 de dezembro de 1334 uma confissão de fé conforme a crença tradicional. Seu sucessor Bento XII publicou em 29 de janeiro de 1336 a constituição *Benedictus Deus* no qual declarava de forma dogmática que as almas dos bem-aventurados gozavam já antes do Juízo Final da companhia dos anjos e de Cristo, podendo contemplar sem intermédio algum a face e a essência divina. Para tanto vide: DEZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007. pp. 321-324.

¹³³ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. pp. 53-55.

¹³⁴ OLIVEIRA-LEITÃO, André. *Do Garb al-Andalus ao “segundo Reino” da “Coroa de Portugal”: território, política e identidade*. In: **CLIO – Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa**, nº 16/17, 2008. p. 86.

¹³⁵ ALMEIDA, Fortunato de. **História da Igreja em Portugal**. Vol. I. Porto: Portucalense Editora, 1967. pp. 93-94; OLIVEIRA-LEITÃO, André. *Op. cit.* p. 92.

II de Portugal. A consolidação da conquista do Algarve por Afonso III de Portugal, logo após a sua subida ao trono em 1248 visava efetivar seu senhorio sobre aqueles territórios reclamados por Castela, bem como legitimá-lo enquanto monarca e *miles Christi* frente ao Papa. As disputas foram resolvidas em duas etapas. Em 1253, pelo acordo de Chaves se estabelece que Afonso III continuaria ocupando o território do Algarve, mas cederia o usufruto das rendas do reino algarvino, bem como outras regalias a Afonso X, que considerava-se o rei *de jure* dos mencionados territórios. O acordo de Chaves igualmente estabelecia da parte de Afonso X a concessão da mão de sua filha bastarda, Beatriz, ao monarca português, fato que tornava Afonso III vassalo do rei de Castela, devendo o rei de Portugal prestar-lhe *auxilium*, fornecendo-lhe cinquenta lanças sempre que o sogro requeresse. Essas obrigações cessariam quando o herdeiro do matrimônio entre Afonso III e Beatriz completasse 7 anos de idade, sendo que o dito herdeiro receberia como feudo do avô castelhano o domínio pleno do Algarve. Em 1267, firmou-se entre os dois reinos o tratado de Badajoz, no qual o monarca castelhano renunciou a todos os seus direitos sobre o Algarve em favor de Dom Diniz, filho do rei de Portugal com Beatriz de Castela.¹³⁶ Com isso cessava jurisdicionalmente a disputa pelo Algarve e as querelas em torno da diocese de Silves.¹³⁷

Apesar das definições dos tratados, a mencionada região ainda estava sob uma situação ambígua: como cidade, Silves pertencia ao rei de Portugal, de quem havia recebido foral em 1266, como diocese, entretanto, Silves pertencia a circunscrição eclesiástica da arquidiocese de Sevilha, localizada em território castelhano (vide **MAPA 6**, p. 149). Assim, entende-se a necessidade que a Coroa portuguesa via de exercer um domínio efetivo sobre Silves, a fim de evitar a influência castelhana. Como cidade conquistada pelo rei de Portugal, Silves estava sob o padroado do dito monarca, que se atribuía os direitos de nomeação episcopal para a referida diocese. Por ter foral, a cidade possuía uma vinculação mais direta com o rei. Neste sentido, podemos entender também o contexto da nomeação por parte de João XXII para a diocese de Silves: situada no Algarve, onde o rei buscava exercer um controle mais direto e, considerando a política centralizadora de Afonso IV de Portugal no tocante a outras Sés importantes do reino de Portugal, o Papa buscava ao nomear de sua própria iniciativa um exímio conhecedor dos direitos canônico e civil para o referido bispado afirmar a sua *Plenitudo Potestatis* bem como frear a política régia contrária às autonomias e privilégios da hierarquia eclesiástica. De fato, em 1326, Afonso IV havia se envolvido em

¹³⁶ FERNANDES, Fátima Regina. **Comentários à Legislação Medieval Portuguesa de Afonso III**. Curitiba: Juruá, 2000. pp. 29-30; OLIVEIRA-LEITÃO, André. *Op. cit.* pp. 92-95.

¹³⁷ ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.* pp. 93-94.

conflito com o arcebispo de Braga, Gonçalo Pereira devido às prerrogativas atribuídas pelo rei aos tabeliães, bem como ao exercício do padroado sobre aquela arquidiocese que era a Sé primacial do reino português. Outro conflito surgiu em 1328, quando o papa João XXII nomeou, sem consultar o rei, Vasco Martins para o bispado de Porto. No sul do reino, a influência régia era ainda mais forte, por tratarem-se de regiões que haviam sido conquistadas dos muçulmanos a menos de um século, fazendo com que o episcopado nessas regiões, cujas dioceses foram muitas vezes erigidas mediante padroado régio, tivesse menor poder e influência do que os prelados do norte do reino português.¹³⁸

Em seu primeiro ano de episcopado no Algarve, Álvaro Pelayo foi convocado para as Cortes em Santarém, onde o rei, junto com os nobres e prelados do reino, trataria de interesses comuns. O prelado de Silves, acometido de enfermidades, havia se recolhido no mosteiro de Alcobaça, razão pela qual, segundo seu próprio testemunho, não recebeu no tempo devido a convocação. Foi exposta nessa reunião a preocupação de Afonso IV concernente aos problemas resultantes das alianças matrimoniais: o Infante Dom Pedro, filho do monarca português havia repudiado Dona Branca de Aragão por incapacidade, dado ela possuir enfermidade física e mental. Afonso IV almejava casar seu filho Dom Pedro com Dona Constança Manuel, cujo casamento com Afonso XI de Castela não havia se consumado, sendo que este havia então casado com D. Maria de Portugal, filha de Afonso IV. A queixa de Afonso IV residia no fato de que o rei de Castela tratava a esposa, filha do monarca português, com desrespeito, vivendo publicamente em adultério com Eleonor Nunes de Gusmão. Assim, Afonso IV recebeu apoio dos membros das Cortes para exigir uma reparação da parte de Afonso XI.¹³⁹

Depois das Cortes, Afonso IV acertou com o Infante Dom Juan Manuel, senhor de Vilhena, o casamento de Dona Constança, filha deste, com o filho do monarca português, Infante Dom Pedro. Ao saber da concretização das negociações matrimoniais, o rei de Castela tentou impedir a passagem de Constança Manuel dos territórios castelhanos rumo a Portugal. Devido a isso, Afonso IV declarou guerra ao seu sogro castelhano, ordenando para custeio da dita guerra a taxaço e confisco de bens eclesiásticos, sobretudo da diocese de Silves.¹⁴⁰ Dom Pedro e Dona Constança casaram-se em Évora em janeiro de 1336, tendo a guerra entre os reinos de Portugal e Castela iniciado em agosto do mesmo ano com a invasão da Galícia pelo Conde de Barcelos, o cerco de Badajoz por Afonso IV e a invasão do território português até

¹³⁸ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. pp. 85-87.

¹³⁹ *Ibid.* p. 87.

¹⁴⁰ *Ibid.* pp. 87-88.

as proximidades do Porto pelas hostes sob comando de Afonso XI.¹⁴¹ A guerra fora causada por diversos interesses conflitantes em torno das já mencionadas alianças matrimoniais:

As causas próximas deste conflito encontram-se nas negociações do casamento do herdeiro de D. Afonso, o infante Pedro com Constança Manuel, filha do nobre castelhano João Manuel e um dos principais opositores de Afonso XI. Através destas negociações Afonso de Portugal era acusado de tomar partido da nobreza castelhana que opunha ao rei castelhano e de fortalecer a sua importância, razão que justificaria a invasão do território português. Para Afonso IV as razões que explicavam estas negociações podiam ser várias, desde a hipotética vingança contra o comportamento de seu genro Afonso XI em relação a sua filha Infanta D. Maria até ao interesse estratégico de reforçar uma aliança com a casa do infante D. João Manuel procurando intervir numa futura sucessão castelhana. Com efeito a duradora relação de Afonso XI com Leonor de Guzman tinha já resultado no nascimento de um número significativo de filhos varões, número que contrastava com a debilidade da sucessão legítima de Afonso XI. Ao infante Fernando morto com cerca de um ano seguiu-se o nascimento de Pedro em 1334, mas os riscos de uma mortalidade precoce e de um favoritismo dos filhos de Leonor de Guzman não deixavam de representar um perigo para os interesses portugueses. Desta forma, a intervenção militar de Afonso IV em Castela aproveitando-se o ambiente de confronto entre o rei e a nobreza tomou forma a partir de 1336.¹⁴²

Como vemos, Afonso XI temia o fortalecimento da nobreza castelhana com a ligação matrimonial de Juan Manuel com a casa régia portuguesa (o que explica sua tentativa de impedir a passagem de Constança rumo a Portugal) ao passo que Afonso IV considerava necessário aumentar sua influência na futura sucessão do trono castelhano, haja vista a diferença de filhos varões da união legítima do monarca castelhano com a princesa portuguesa com a grande quantidade de bastardos frutos de sua relação adúltera. Há um outro fato mais profundo que poderia explicar a rejeição de Afonso XI à ligação do mencionado nobre castelhano com a casa de Afonso IV: Juan Manuel era da linhagem de Manuel, um dos filhos do rei Fernando III de Castela (1217-1252) tornando-se um potencial concorrente ao trono castelhano se considerarmos que a sucessão de Afonso X por Sancho IV em fins do século XIII fora problemática do ponto de vista da legitimidade institucional, já que Afonso X havia deserdado seu filho Sancho da sucessão régia devido ao mesmo ter se levantado contra seu pai em 1282, decisão que não foi revogado mediante o testamento do rei, mesmo após a reconciliação entre ambos. Apesar disso, em 1284, com a morte de seu pai, Sancho IV foi reconhecido como rei pela maior parte da nobreza e sua linhagem acabou sucedendo-o. Afonso XI, neto de Sancho IV buscou consolidar-se através do apoio de grande parte da Nobreza e do Episcopado de modo que o crescimento do prestígio e influência de um nobre

¹⁴¹ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *D. Álvaro Pelayo O. Min. y D. Alfonso IV de Portugal y las relaciones de poder*. In: **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**. 2003. p. 58.

¹⁴² VILAR, Hermínia Vasconcelos. *No tempo de Avinhão: Afonso IV e o episcopado em meados de trezentos*. In: **Lusitania Sacra**. n.º 22, 2010. pp. 161-162.

de linhagem régia através da ligação matrimonial com a casa dos reis portugueses, potenciais rivais do reino castelhano, poderia constituir um perigo considerável para a consolidação da legitimidade de Afonso XI.¹⁴³

No sobredito conflito entre os monarcas português e castelhano vemos que, ao passo que, neste quesito, os dois prelados que outrora tiveram forte contenda com Afonso IV, o arcebispo Gonçalo Pereira de Braga e o bispo Vasco Martins do Porto, parecem apoiar os motivos do rei na guerra, tendo ajudado militarmente na defesa da cidade do Porto contra as hostes de Afonso XI; o bispo de Silves opôs-se com veemência à ação bélica do rei de Portugal contra o rei de Castela.¹⁴⁴

No início de 1337, Álvaro Pelayo escreveu sua primeira carta a Afonso IV, desculpando-se pela ausência nas Cortes de 1334 motivado pela sua enfermidade e expondo os motivos que o opunham a guerra movida pelo monarca português contra o seu genro o rei castelhano. O prelado de Silves expunha que a guerra violava o mandamento do Amor expresso no Evangelho, que causava destruição e dividia os reinos, não podendo os cristãos, irmãos pelo Batismo, guerrear entre si. Considerava a dita guerra de Afonso IV motivada pelo orgulho ferido e o exortava, mediante a virtude da humildade, a usar de diplomacia e buscar a paz com o rei de Castela. Quanto às núpcias do infante Pedro com D. Constança, Pelayo o considerava nulo segundo a lei eclesiástica, haja vista Constança Manuel ter desposado primeiramente a Afonso XI, consanguíneo do herdeiro português, sendo que este havia contraído núpcias com Dona Branca, prima de Dona Constança. Desta forma, o canonista galego acusava os juristas régios de estarem errados quanto à situação matrimonial do herdeiro de Afonso IV e a possibilidade do mesmo casar-se com a filha de Juan Manuel. No final da missiva, reprovava a atitude do rei de taxar os bens eclesiásticos, dado que estes se destinavam ao socorro dos pobres e necessitados.¹⁴⁵

Em 3 de julho do mesmo ano, em uma segunda carta escrita em Coimbra, o bispo Pelayo sintetizava brevemente os argumentos de sua primeira missiva, além de acusar Afonso IV de ter se pautado em maus conselheiros ao mover guerra contra seu genro - o monarca castelhano - e estabelecer impostos sobre a diocese de Silves, sem consulta e autorização da

¹⁴³ ARIAS GUILLÉN, Fernando. *El linaje maldito de Alfonso X. Conflictos em torno a la legitimidad regia en Castilla (c. 1275-1350)*. In: **Vínculos de Historia**, nº 1, Departamento de Historia de la Universidad Castilla-La Mancha, 2012. pp. 147-163; DIAS, Pizarro Nuno. *O Dilema de Afonso X*. **Revista da Faculdade de Letras: História**, Universidade do Porto, v. 15, n. 2, 1998. pp. 1345-1360.

¹⁴⁴ VILAR, Hermínia Vasconcelos. *Op. cit.* p. 161.

¹⁴⁵ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. pp. 88-89; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *D. Álvaro Pelayo O. Min. y D. Alfonso IV de Portugal y las relaciones de poder*. In: **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**. 2003. pp. 58-60.

Sé Apostólica, violando assim os cânones 44 e 46 do IV Concílio de Latrão que regulamentavam a imunidade eclesiástica. Igualmente censurava o rei por consentir que seus funcionários cometessem abusos, apoderando-se dos bens das dioceses e queixava-se pelo tratamento mais rígido que recebia a sua diocese, não obstante seu pequeno rendimento e a ausência do próprio Pelayo, que estava a serviço de Dona Branca a pedido do próprio rei português. Finalmente, o prelado expunha a tese da supremacia do poder espiritual sobre o temporal, sustentando serem ilícitas as intervenções do poder secular na Igreja. O bispo concluía a carta solicitando ao rei que reparasse os males causados ao clero de seu reino e que buscasse a paz com Castela, bem como pedindo desculpas pela dureza das palavras, reconhecendo e respeitando-o enquanto monarca. Não obstante, Afonso IV não deu atenção nem respondeu às queixas do prelado silvense, o que fez com que Álvaro Pelayo se retirasse de Portugal, refugiando-se provavelmente na Galícia ou em Sevilha. Alguns autores argumentam a possibilidade desse afastamento ter sido um exílio em virtude da origem nobre (apesar da condição de bastardo, Álvaro fora criado na corte de Sancho IV de Castela, o que poderia indicar uma proximidade com os interesses da casa régia castelhana) e galega do menorita que então ocupava a Cátedra de Silves.¹⁴⁶

Enquanto os reis de Portugal e Castela guerreavam entre si, os muçulmanos avançavam novamente sobre a Península Ibérica. A *taifa* de Granada havia permanecido no sul, como reino parcialmente independente, com laços de vassalagem com Castela, mas, devido as contendas internas e a heterogeneidade dos territórios sob a Coroa castelhana e à privilegiada situação geográfica, Granada conseguiu manter-se como reino muçulmano na Península.¹⁴⁷ Com a ajuda da nova dinastia muçulmana reinante no Marrocos desde 1269, os benimerines, os granadinos conseguiram manter sob controle muçulmano os portos de Algeciras e Gibraltar, almejando também tomar Tarifa, o que viabilizaria uma invasão africana na Península. As invasões em grande peso, contudo, demoraram a ocorrer, devido a disputas internas em Granada e no sultanato benimerine.¹⁴⁸ Em 1338, o sultão benimerine Abû-l-Hassan ‘Ali voltou a investir em incursões militares rumo à Península Ibérica, passando a enviar tropas para a região peninsular.¹⁴⁹

Ciente do avanço muçulmano nas fronteiras ibéricas da Cristandade, o papa Bento XII buscou intervir no confronto entre Afonso IV e Afonso XI, escrevendo aos monarcas e

¹⁴⁶ *Ibid.* pp. 89-90; *Ibid.* pp. 60-62.

¹⁴⁷ LOMAX, Derek William. **La Reconquista**. Barcelona: Crítica, 1984. pp. 210-213.

¹⁴⁸ *Ibid.* pp. 213-216.

¹⁴⁹ *Ibid.* p. 216.

enviando como legado pontifício o bispo de Rodes, Dom Bernardo.¹⁵⁰ Em uma carta de 30 de dezembro de 1337, Bento XII reconhecia a afronta cometida pelo genro do monarca português e dizia-se alegre pelo desejo do rei de Portugal em terminar a guerra. Ao mesmo tempo, repreende o rei pela taxaço dos bens eclesiásticos e pelo abuso de seus funcionários, o que pode, segundo José Antônio de Souza, indicar que o papa tenha recebido queixas do próprio Álvaro Pelayo, dada a proximidade da matéria das críticas feitas ao monarca português. Durante o ano de 1338, D. Bernardo de Rodes conseguiu a paz entre Portugal e Castela, fato que o promoveu ao cardinalato, tendo sido em 1339 enviado para a Cúria pontifícia em Avignon, onde continuaram as negociações entre os dois reinos ibéricos sob mediação da Sé Apostólica.¹⁵¹ A preocupação de Bento XII com o avanço muçulmano era real, pois, como vimos, em 1338 o sultão benimerine havia iniciado incursões na península, tendo ocorrido várias escaramuças entre cristãos e muçulmanos nas fronteiras peninsulares em 1339.¹⁵²

Por volta de 1339, Álvaro Pelayo encontrava-se em Santiago de Compostela, onde participou de um sínodo provincial, presidido pelo arcebispo Martim II da referida arquidiocese de Compostela. Neste sínodo, estabeleceram-se severas penas canônicas contra grupos de cavaleiros sem terra que atacavam os romeiros e peregrinos do caminho de Santiago e o arcebispo solicitou o auxílio do rei Afonso XI de Castela, no que foi atendido, tendo o rei castelhano usado da força para conter os ataques aos peregrinos.¹⁵³ Cumpre aqui mencionar que Afonso XI cultivava uma política de colaboração com o Episcopado: muitos dos bispos dos territórios submetidos à Coroa de Castela tinham sido nomeados pelo próprio Afonso, sendo pessoas próximas ao monarca.¹⁵⁴ Foi também em Santiago de Compostela, no ano de 1340, que Pelayo fez sua segunda revisão da sua obra maior *De statu et planctu Ecclesiae*, que já havia sido revisado uma vez em 1335, na vila de Tavira. Em Portugal, na mesma época, retornava o conflito entre Afonso IV e o bispo do Porto, Vasco Martins.¹⁵⁵

¹⁵⁰ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. p. 90; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *D. Álvaro Pelayo O. Min. y D. Alfonso IV de Portugal y las relaciones de poder*. In: **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**. 2003. p. 63.

¹⁵¹ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. pp. 90-91.

¹⁵² LOMAX, Derek William. *Op. cit.* p. 216.

¹⁵³ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. p. 91.

¹⁵⁴ ARIAS GUILLÉN, Fernando. Deus vult. *El apoyo económico, espiritual y militar del clero castellano a las campañas militares de Alfonso XI (1312-1350)*. In: **Revista Signum**, vol. 11, nº 2, 2010. pp. 135-136.

¹⁵⁵ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. p. 92; SOUZA, José Antônio de C. R.

Afonso IV ordenou a entrada do corregedor na cidade do Porto em 1339 para a realização de uma nova inquirição sobre os bens e rendimentos do bispo. É possível que os oficiais régios tenham mesmo participado do motim popular na cidade que obrigou o bispo a refugiar-se em uma terra da muralha cidadina até que o Concelho local intervenha opondo-se ao antístete e obrigando-o a sair da cidade.¹⁵⁶

O sultão do Marrocos transportou no ano de 1340 vários contingentes de hostes muçulmanas do Norte da África rumo a Península, conseguindo vencer o bloqueio dos navios castelhanos e aragoneses. O rei de Castela pediu então a ajuda de seu sogro, o rei de Portugal.¹⁵⁷ No dia 7 de março, o Sumo Pontífice concedia a Afonso XI mediante a bula *Exultamus in te* as *terças* e as *décimas* do reino por um triênio. As *terças* consistiam em dois nonos do dízimo eclesiástico, cobradas da parte reservada à *fabrica* das igrejas. As *décimas* consistiam na recolha de 10 por cento das rendas eclesiásticas. Tais tributações estavam reservadas ao Papa, embora alguns reis castelhanos tenham se atribuído o direito de cobrarem as ditas taxas por direito de padroado o que, contudo, parece não ter ocorrido no reinado de Afonso XI.¹⁵⁸ Em 14 de agosto, o sultão benimerine Abû-I-Hassan ‘Ali se moveu para Algeciras onde juntou-se a Yusuf I, emir de Granada.¹⁵⁹ Em 25 de agosto, Bento XII escrevia aos principais bispos da Península Ibérica exortando-os a realizarem procissões e orações públicas em favor da paz entre os monarcas cristãos e da vitória sobre os muçulmanos e igualmente concedia a bula de Cruzada ao rei de Castela. A bula de Cruzada, por sua vez, proclamava a pregação de uma Cruzada por toda a Cristandade, concedendo indulgências a todos os que participassem nos combates ou ajudassem na guerra economicamente,¹⁶⁰ bem como outorgava ao monarca o pendão do Papa, sinal de que as hostes sob comando da dita insígnia estavam combatendo em uma Cruzada.¹⁶¹ No mês de setembro, o sultão do Marrocos e o emir de Granada iniciam um cerco a Tarifa.¹⁶²

de. D. Álvaro Pelayo O. Min. y D. Alfonso IV de Portugal y las relaciones de poder. In: **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**. 2003. p. 64.

¹⁵⁶ VILAR, Hermínia Vasconcelos. *Op. cit.* p. 163.

¹⁵⁷ FERNADES, Fátima Regina. *O poder do relato na Idade Média Portuguesa: a Batalha do Salado de 1340*. In: **Revista Mosaico**, vol. 4, nº 1, jan/jun 2011. p. 76; LOMAX, Derek William. *Op. cit.* pp. 216-217.

¹⁵⁸ ARIAS GUILLÉN, Fernando. Deus vult. *El apoyo económico, espiritual y militar del clero castellano a las campañas militares de Alfonso XI (1312-1350)*. *Op. cit.* pp. 131-132.

¹⁵⁹ LOMAX, Derek William. *Op. cit.* p. 217.

¹⁶⁰ ARIAS GUILLÉN, Fernando. Deus vult. *El apoyo económico, espiritual y militar del clero castellano a las campañas militares de Alfonso XI (1312-1350)*. In: **Revista Signum**, vol. 11, nº 2, 2010. pp. 132, 141.

¹⁶¹ RODRÍGUEZ – PICAVERA, Enrique. *Diplomacia, propaganda y guerra santa em el siglo XIV: la embajada castellana a Aviñon y la elaboración del discurso ideológico*. In: **Anuario de Estudios Medievales**, vol. 40, nº 2, jul/dez de 2010. p. 769.

¹⁶² LOMAX, Derek William. *Op. cit.* p. 217.

Afonso XI reuniu suas hostes e juntou-se a Afonso IV e seus contingentes para socorrerem Tarifa. O encontro entre as hostes cristãs e muçulmanas deu-se no dia 30 de outubro, às margens do rio Salado, após uma missa celebrada pelo arcebispo Gil Albornóz de Toledo. Durante o combate, Afonso IV comandou o ataque ao exército granadino e Afonso XI liderou a carga contra as tropas benimerines. Junto à ordens militares, castelhanos e portugueses conseguiram vencer os exércitos muçulmanos, pondo em fuga o emir de Granada e o sultão do Marrocos e sendo recebidos em Sevilha como heróis.¹⁶³ A vitória nesse enfrentamento que ficou conhecido como a Batalha do Salado ou a Batalha de Tarifa, teve um forte efeito militar sobre o poderio benimerine e foi usada de forma propagandística na Cristandade, especialmente por Afonso XI de Castela. A procissão organizada pelo arcebispo de Sevilha para receber as hostes vitoriosas na dita cidade, visava enaltecer o poder régio e agradecer o auxílio divino na batalha.¹⁶⁴ Mais significativa, entretanto, é a embaixada enviada por Afonso XI ao papa Bento XII em Avignon, onde foram entregues ao pontífice o pendão da Cruzada, estandartes e pendões capturados dos muçulmanos, bem como cativos das hostes granadinas e benimerines, o cavalo de batalha do rei castelhano e parte do butim.¹⁶⁵ No âmbito prático, a embaixada visava agradecer o apoio pontifício e solicitar novos auxílios contra os benimerines. No âmbito teórico, a embaixada visava realçar a figura de Afonso XI enquanto *miles Christi* e grande protagonista da vitória do Salado.¹⁶⁶ De fato, a política de Afonso XI estava intrincada no projeto de Reconquista, especialmente em expulsar os benimerines da Península, tendo o rei castelhano tomado algumas cidades fronteiriças em 1341 e iniciado o cerco a Algeciras em 1342.¹⁶⁷

O rei Afonso IV de Portugal, por outro lado, voltou-se à política interna de seu reino. No mesmo ano da batalha do Salado, o infante D. Pedro casou-se com D. Constança na catedral de Lisboa, tendo o então bispo da cidade, D. João, informado ao arcebispo de Braga acerca de uma dispensa por qualquer motivo de consanguinidade concedida pelo papa João XXII ao herdeiro lusitano em 1325.¹⁶⁸ Em 1341, o arcebispo Gonçalo Pereira de Braga acusa

¹⁶³ FERNANDES, Fátima Regina. *O poder do relato na Idade Média Portuguesa: a Batalha do Salado de 1340*. In: **Revista Mosaico**, vol. 4, nº 1, jan/jun 2011. p. 76; LOMAX, Derek William. **La Reconquista**. Barcelona: Crítica, 1984. p. 217.

¹⁶⁴ ARIAS GUILLÉN, Fernando. Deus vult. *El apoyo económico, espiritual y militar del clero castellano a las campañas militares de Alfonso XI (1312-1350)*. *Op. cit.* p. 141.

¹⁶⁵ RODRÍGUEZ – PICAVEA, Enrique. *Op. cit.* pp. 770-775.

¹⁶⁶ ARIAS GUILLÉN, Fernando. Deus vult. *El apoyo económico, espiritual y militar del clero castellano a las campañas militares de Alfonso XI (1312-1350)*. *Op. cit.* p. 141; RODRÍGUEZ – PICAVEA, Enrique. *Op. cit.* pp. 768-769.

¹⁶⁷ LOMAX, Derek William. *Op. cit.* pp. 217-218.

¹⁶⁸ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *D. Álvaro Pelayo O. Min. y D. Alfonso IV de Portugal y las relaciones de poder*. In: **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**. 2003. p. 64.

o concelho local, que estava sujeito à sua jurisdição, de conspirarem contra ele, falsificando os selos arquiepiscopais e régios. Contudo, nesse caso D. Gonçalo consegue recuperar a posse de sua diocese, com o consentimento de Afonso IV.¹⁶⁹ No ano seguinte, em 26 de agosto, o novo papa Clemente VI transferiu Vasco Martins para a diocese de Lisboa, nomeando em seu lugar o bispo de Astorga, Pedro Afonso, desejando manter relações diplomáticas com os reis peninsulares, haja vista o temor das invasões benimerines.¹⁷⁰ A mencionada transferência, contudo, não solucionou o conflito. O problema central não era propriamente o ocupante da Cátedra do Porto, mas sim a jurisdição da cidade do Porto, que os grupos influentes locais e o concelho almejavam controlar, reduzindo assim o poder episcopal nas questões citadinas. Pedro Afonso negou-se a aceitar escolher os nomes propostos pelo concelho local para os juízes do Porto, conforme o estabelecido em uma concordata de 1325.¹⁷¹ No ano de 1344, D. Pedro Afonso encontrou-se com Afonso IV em Coimbra para resolverem algumas querelas, mas sem chegarem a um acordo o bispo ameaçou o rei de excomunhão ao passo que o monarca respondeu ameaçando-o com a força das armas, vendo-se o prelado obrigado a fugir para a Galícia.¹⁷² Apesar de regressar por um breve período em 1345, por ocasião de um sínodo que preside em Cedofeita, Pedro Afonso acaba por refugiar-se definitivamente em Salamanca tendo lançado excomunhão e interdito sobre a cidade, penas essas que durariam até a morte do rei.¹⁷³ O monarca português, na ausência do prelado, substituiu-o no exercício da jurisdição do Porto.¹⁷⁴

Por volta dessa mesma época, entre os anos de 1341 a 1344, Álvaro Pelayo redige seu tratado *Speculum Regum*, dedicado ao rei Afonso XI de Castela. Iniciado em 1341, quando encontrava-se o prelado de Silves em Sevilha tratando de questões de sua diocese com seu arcebispo metropolitano, tendo concluído o mencionado tratado em 1344 na vila de Tavira, dentro dos limites de seu bispado.¹⁷⁵ Ao mesmo tempo, Afonso XI prossegue suas ações militares contras os benimerines, derrotando uma expedição granadina que visava auxiliar os benimerines sitiados em Algeciras em 1343. No ano seguinte, em 25 de março,

¹⁶⁹ VILAR, Hermínia Vasconcelos. *Op. cit.* p. 163.

¹⁷⁰ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham.** Porto Alegre: EST Edições, 2010. pp. 92-93.

¹⁷¹ VILAR, Hermínia Vasconcelos. *Op. cit.* pp. 163-164.

¹⁷² SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham.** Porto Alegre: EST Edições, 2010. p. 93.

¹⁷³ VILAR, Hermínia Vasconcelos. *Op. cit.* p. 164.

¹⁷⁴ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham.** Porto Alegre: EST Edições, 2010. p. 93; VILLAR, Hermínia Vasconcelos. *Op. cit.* p. 164.

¹⁷⁵ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham.** Porto Alegre: EST Edições, 2010. pp. 92-93.

recebia a capitulação de Algeciras, restando na Península apenas Gibraltar sob domínio benimerine.¹⁷⁶ A entrada triunfal de Algeciras foi celebrada em um Domingo de Ramos com uma procissão, tendo a Mesquita Maior sido consagrada como igreja sob o título de Santa Maria de Palma, num gesto em que se realçava o papel do clero, bem como legitimava a conquista régia, mostrando-a como um ato cruzadístico.¹⁷⁷ É também por volta desse período que se supõe que, durante uma estadia em Lisboa teria o canonista galego disputado com o herege¹⁷⁸ Tomás Escoto, que havia pertencido às ordens franciscana e dominicana, de onde saiu, e que ensinava heresias nas *Escolas de Decretais*, tendo sido preso posteriormente.¹⁷⁹ Por volta do ano 1344, Álvaro Pelayo redigiu seu tratado¹⁸⁰ *Collyrium Fidei adversus haereses*.¹⁸¹

Entre os anos de 1346 e 1347, o bispo de Silves entrou novamente em conflito com o rei Afonso IV de Portugal. Esta segunda contenda deveu-se às querelas de D. Álvaro com os Concelhos algarvinos, dado que esses apoiavam a interferência dos oficiais régios em assuntos de jurisdição episcopal, bem como a continuidade da política de taxaço do clero. Ao mesmo tempo, o prelado de Silves e seu cabido sustentavam o direito de tratar das *causae mixtae* em tribunais eclesiásticos, tal como prescreviam os cânones da Igreja. O bispo encontrou também oposição dos fiéis de seu bispado que se queixavam ao rei da ausência do antístete durante três anos fora da diocese e das críticas proferidas pelo bispo contra os fiéis durante seus sermões.¹⁸² Fortunato de Almeida menciona igualmente uma disputa acerca do

¹⁷⁶ LOMAX, Derek William. *Op. cit.* p. 218.

¹⁷⁷ ARIAS GUILLÉN, Fernando. Deus vult. *El apoyo económico, espiritual y militar del clero castellano a las campañas militares de Alfonso XI (1312-1350)*. *Op. cit.* p. 141.

¹⁷⁸ O termo “herege” advém de um verbo grego que significa “escolher”. A palavra foi usada desde os primórdios da Igreja para designar aqueles que pregavam doutrinas distintas daquelas ensinadas pela hierarquia eclesiástica. Assim, ao longo da História da Igreja, os membros da Igreja que ensinaram de forma distinta ao ensinamento oficial passaram a ser chamados de hereges.

¹⁷⁹ De Tomás Escoto só conhecemos o que dele escreveu Álvaro Pelayo, acusando-o de pregar doutrinas consideradas heréticas segundo a ortodoxia pontifícia. Para maiores informações sobre o caso de Tomás Escoto vide: CARVALHO, Mario Santiago de. *O “sedutor” Tomás Escoto*. In: CARVALHO, Mario Santiago de. **Estudos sobre Álvaro Pais e outros Franciscanos (séculos XIII-XIV)**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa Nacional, 2001. pp. 95-120.

¹⁸⁰ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. pp. 92-93.

¹⁸¹ O *Collyrium Fidei adversus haereses* é uma obra cujo objetivo parece ser o de apresentar uma lista de heresias contrapondo-as com os ensinamentos oficiais da Igreja, elencando inclusive heresias pouco comuns na época e doutrinas defendidas pela Igreja bizantina. Existe uma edição portuguesa bilíngue do *Collyrium*, em 2 volumes: PAIS, Álvaro. **Colírio da Fé contra as Heresias (Collyrium Fidei adversus Haereses)**. Vol. I-II. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1954-1956.

¹⁸² SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. p. 93; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *D. Álvaro Pelayo O. Min. y D. Alfonso IV de Portugal y las relaciones de poder*. In: **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**. 2003. p. 65.

dízimo sobre a caça como causa de desentendimento entre o bispo e seu rebanho.¹⁸³ O rei resolveu intervir no conflito, convocando as partes para o seu tribunal nas Cortes de Santarém. Álvaro Pelayo não compareceu às Cortes, mas escreveu ao rei respondendo que não havia difamado a nenhum fiel em particular, mas limitava-se a denunciar de forma genérica os pecados cometidos dentre os membros de sua diocese e justificou sua ausência pelos atritos que tivera com os oficiais régios. Afonso IV emitiu seu parecer em um documento de 31 de maio de 1347, no qual dizia não discordar do fato do bispo de atuar como pastor denunciando os pecados do seu rebanho, mas reconhecia a queixa dos fiéis pela ausência do bispo, embora considerasse os motivos da dita ausência plausíveis. As decisões do monarca não foram todas favoráveis ao prelado de Silves, tendo recomendado ao bispo que permanecesse em sua diocese, prometendo ajudar-lhe no cumprimento de seu *múnus* episcopal.¹⁸⁴

Mesmo após a interferência do rei, o bispo de Silves continuou em conflito com os Concelhos locais, motivado por contendas com D. Lourenço Vasquez, comendador de Mértola e Mestre da Ordem de Santiago, e D. Lourenço Calado, corregedor régio na região algarvina. Tendo sofrido ameaças de Lourenço Vasquez e receando que o rei português não lhe interveria favoravelmente, o prelado galego resolve deixar Portugal e refugiar-se no convento das clarissas em Sevilha, que havia sido fundado pelo rei Sancho IV de Castela. No dia 27 de setembro de 1349, Álvaro Pelayo escreveu ao papa Clemente VI relatando os motivos que o fizeram ausentar-se de sua diocese, julgando não ter mais idade nem condições de manter-se à frente de seu bispado nas circunstâncias conflituosas em que se encontrava.¹⁸⁵ Na mesma carta, solicitava a intervenção do Sumo Pontífice no processo que lhe havia movido o Mestre da Ordem de Santiago.¹⁸⁶ Em 29 de novembro do mesmo ano, o bispo de Silves redigia seu testamento, tendo falecido por volta de 1349¹⁸⁷, sendo que, por esse motivo,

¹⁸³ ALMEIDA, Fortunato de. *Op. cit.* pp. 312; 517.

¹⁸⁴ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham.** Porto Alegre: EST Edições, 2010. pp. 93-94; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *D. Álvaro Pelayo O. Min. y D. Alfonso IV de Portugal y las relaciones de poder.* In: **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía.** 2003. pp. 65-66.

¹⁸⁵ *Ibid.* p. 94; *Ibid.* pp. 66-67.

¹⁸⁶ FERNANDES, Maria Cristina Ribeiro de Souza. **A Ordem Militar de Santiago no século XIV.** Dissertação de Mestrado no âmbito do Seminário de Ordens Militares do Curso Integrado de Estudos Pós-graduados em História Medieval e do Renascimento, realizado como bolsista da Fundação para a Ciência e a Tecnologia e do Fundo Social Europeu no âmbito do III Quadro Comunitário de Apoio. Porto, 2002. pp. 135-136.

¹⁸⁷ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham.** Porto Alegre: EST Edições, 2010. p. 94; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *D. Álvaro Pelayo O. Min. y D. Alfonso IV de Portugal y las relaciones de poder.* In: **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía.** 2003. pp. 66-67.

não concluiu-se o processo que lhe havia movido o Mestre de Santiago.¹⁸⁸ O frade galego foi sepultado no convento das clarissas de Sevilha (vide **IMAGEM 1**, p. 138) A falta de envolvimento direto de Afonso IV nesses últimos anos de vida de Álvaro Pelayo pode estar ligada aos problemas que o rei mantinha com a diocese do Porto, sob a qual seu bispo havia lançado um interdito.¹⁸⁹

No ano de 1350 morria o rei Afonso XI de Castela em 27 de março, vitimado pela peste negra, fato que o impediu de concluir o cerco que iniciara em julho de 1349 contra Gibraltar.¹⁹⁰ Afonso IV reinaria mais 7 anos em Portugal, tendo resolvido seu confronto com o bispo Pedro Afonso do Porto em 1354 graças à intervenção do papa Inocêncio VI, sendo que o final de seu reinado foi também marcado por seu envolvimento na guerra contra o filho, Dom Pedro.¹⁹¹

Importante sintetizarmos que a atuação episcopal de Álvaro Pelayo em Silves encontra-se no cruzamento das relações entre os reinos de Portugal e Castela, bem como das relações de poder de seus monarcas com o episcopado e a Sé Apostólica em Avignon.

Como vimos, a política centralizadora de Afonso IV visava reduzir os privilégios e jurisdições temporais do clero, especialmente do episcopado, somando-se a isso uma introdução cada vez maior de segmentos laicos na corte e régia e administração civil. Mesmo com uma grande quantidade de bispos estrangeiros, nomeados muitas vezes pelo Romano Pontífice, especialmente dentre eclesiásticos que haviam integrado o círculo de dependentes de João XXII na Cúria pontifícia em Avignon, a maioria dos bispos, que não possuíam fortes laços com o monarca português, parece não ter se oposto com veemência à política de Afonso IV, excetuando-se os casos de Braga e Porto, no qual se defendiam os privilégios tradicionais garantidos por monarcas anteriores e o caso de Silves, que envolvia as relações entre os poderes espiritual e temporal. O rei buscou resolver as contentas com o “chamamento geral” de 1344 na qual os nobres, prelados e outras instituições deveriam provar documentadamente a antiguidade de seus privilégios e jurisdições, fato esse que, além de evitar fraudes, acabava também por realçar a figura e o poder do monarca colocando-o como legitimador dos antigos privilégios e jurisdições.¹⁹²

¹⁸⁸ FERNANDES, Maria Cristina Ribeiro de Souza. *Op. cit.* pp. 135-136.

¹⁸⁹ COELHO, Maria Helena da Cruz. *Bispos e Reis: oposições em torno de bens e jurisdições temporais*. In: **Lusitania Sacra**, 2ª série, nº 15, 2003. 284-286.

¹⁹⁰ LOMAX, Derek William. *Op. cit.* p. 218.

¹⁹¹ VILAR, Hermínia Vasconcelos. *Op. cit.* pp. 164-165.

¹⁹² VILAR, Hermínia Vasconcelos. *No tempo de Avinhão: Afonso IV e o episcopado em meados de trezentos*. In: **Lusitania Sacra**. nº 22, 2010. p. 159-161.

O “chamamento geral”, contudo, não resolveu completamente o problema, dado também os conflitos dos bispos com as autoridades locais, como no caso da Sé do Porto que só foi resolvida com um acordo mediado pelo papa Inocêncio VI em 1354, o que evidencia a tentativa de influência da Santa Sé com relação às políticas régias no tocante ao clero.¹⁹³ O caso de Silves, que Hermínia Vasconcelos Vilar chama de exceção na política régia de Afonso IV para com o clero constituiu, de fato, um problema mais complexo: não se tratava apenas de localizados privilégios ou jurisdições, mas de distintas concepções de relações entre os poderes espiritual e temporal, na qual o prelado de Silves, Álvaro Pelayo, sustentava a proeminência dos cânones eclesiásticos sobre as leis civis.¹⁹⁴

Afonso XI de Castela também tinha uma política intervencionista sobre o clero, mas com estratégias diferentes das de seu sogro, o monarca português. Ao passo de que Afonso IV buscava reduzir a influência do clero, seus privilégios e jurisdições, Afonso XI utilizava-se desses instrumentos como forma de fortalecer e legitimar seu poder. Interviu diretamente em 15 das 36 nomeações episcopais para seus territórios durante seu reinado, colocando nas cátedras pessoas próximas a si e alinhadas com a sua política. O monarca castelhano buscou usufruir das taxas eclesiásticas de forma canonicamente permitida obtendo do Papa os tipos de impostos necessários para guerrear com os mouros. Nesse caso, o rei compartilhava a taxação recolhida com os bispos, razão pela qual não se opunham à apropriação das mesmas por parte da Coroa. Ao mesmo tempo, Afonso XI empenhava-se no projeto de Reconquista, combatendo os benimerines na Península, usando-se da imagem de *miles Christi* para legitimar-se perante o Papado, enviando uma embaixada especial para Avignon, tendo sido elogiado pelo Papa por sua empreitada na guerra cruzadística.¹⁹⁵

Embora mais diretamente intervencionista do que Afonso IV, a política de Afonso XI buscou atuar de forma a obter tanto o apoio do episcopado do reino como da Sé Apostólica, razão pela qual não teve conflitos de grandes proporções como os do monarca português com as Sés de Braga e Porto. Ao mesmo tempo, Afonso XI apoiava-se no clero e na nobreza em seu projeto de Reconquista, os grupos tradicionalmente mais influentes da idealizada sociedade trifuncional, ao passo de que Afonso IV apoiava-se nos poderes laicos locais desejosos de maiores autonomias e jurisdições, contrastando com os antigos privilégios episcopais. Assim, mesmo que nem sempre de forma violenta, a atuação de Afonso IV tendia a pender para o lado dos Concelhos citadinos em caso de conflitos, ao passo que Afonso XI

¹⁹³ *Ibid.* pp. 164-165.

¹⁹⁴ *Ibid.* p. 159.

¹⁹⁵ ARIAS GUILLÉN, Fernando. *Op. cit.* pp. 139, 146-147.

buscava uma política de tutor do clero usando do direito de padroado e apoiando os bispos em conflitos com outros grupos, como prova-se no caso dos bandos armados do caminho de Santiago de Compostela. Esses motivos, além das ligações familiares que tinha em Castela podem ter favorecido o fato de Álvaro Pelayo recear o desfavor do rei português e buscar proteção nos territórios do rei castelhano.

Por outro lado, o interesse do Papado em manter sua influência na Península Ibérica e ao mesmo tempo conciliar as contendas internas peninsulares parece bastante claro: o Imperador Luis IV manteve-se em conflito com a Sé Apostólica até sua morte em 1347. Os Papas, envolvidos em conflitos com o Império devido ao apoio pontifício às pretensões políticas franco-angevinas na Itália não podia permitir uma instabilidade política na fronteira da Cristandade onde o avanço do Crescente ainda era temido.

3. O *SPECULUM REGUM*: O IDEAL DE UM REI CRISTÃO

3.1. O GÊNERO DOS *ESPELHOS DE PRÍNCIPE*

Os assim chamados *Espelhos de Príncipes* constituem tratados doutrinários e moralizantes que visam traçar um modelo de conduta régia. Os *Espelhos de Príncipes* residem basicamente na idéia de que um rei bem formado e virtuoso poderia fazer um bom governo do reino, conforme sintetiza David Nogales Rincón:

Los espejos o tratados de educación de príncipes son obras de carácter político-moral que recogen un conjunto de directrices Morales y de gobierno básicas que han de inspirar la actuación del buen soberano cristiano. Por ello, estos tratados se convertirán, en un sentido figurado, en espejos, en los cuales todo príncipe cristiano debería mirarse para guiar su actuación. [...]

Estas guías partían de la base de que solo la consciencia del rey adecuadamente encauzada podía asegurar la buena marcha del reino, partiendo de dos hechos. Por un lado, la idea de que sólo el rey que sabía gobernarse a si mismo podría gobernar adecuadamente a su pueblo. Por otro, la concepción del rey como espejo, es decir, como modelo, para sus súbditos.¹⁹⁶

Nesse aspecto de modelo consiste a idéia de *Espelho*: o rei deve ser um modelo de conduta, que reflita as virtudes para seus súditos. Esta idéia vincula não somente a pessoa do rei diretamente ao bem-estar do reino, como também une os aspectos políticos e éticos/morais sob uma concepção metafísica e ontológica unitária, que vê o ser humano como dotado de corpo e alma, o que naturalmente acaba por unir a reflexão espiritual à reflexão secular.¹⁹⁷ Ao nível individual, os *Espelhos* visavam igualmente apontar ao rei o caminho da Salvação à luz dos ensinamentos cristãos.¹⁹⁸ Estes escritos são bastante difundidos nas cortes régias da Cristandade ocidental durante a Baixa Idade Média, sendo que na Península Ibérica encontramos uma variedade de tipos de *Specula*. Nogales Rincón divide os *Espelhos* ibéricos em dois tipos: os de origem oriental, baseados em uma tradição sapiencial e proverbial; e os de origem ocidental, que teriam surgido já na Alta Idade Média, mas que encontraram ampla

¹⁹⁶ NOGALES RINCÓN, David. *Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): un modelo literario de la realeza bajomedieval*. In: **Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales**. Ano 16, Nº 16. Madrid, 2006. pp. 9-10.

¹⁹⁷ “O político surge como decorrência do ético. Não existem propriamente tratados políticos, mas sim obras moralizantes – embora não apenas estas – nas quais se colhe o pensamento também político de seus autores.” BARBOSA, João Morais. **Álvaro Pais**. Lisboa/São Paulo: Verbo, 2001. p. 27.

¹⁹⁸ NOGALES RINCÓN, David. *Op. cit.* p. 11.

difusão e produção a partir do século XII, com o crescimento da sociedade de corte.¹⁹⁹ Embora a tradição sapiencial/proverbial do Oriente tenha exercido influência na literatura especular ibérica, como atesta, por exemplo, o *Libro de los Doce Sábios* (escrito no reinado de Fernando III, o Santo em Castela, na primeira metade do século XIII), a partir da passagem do século XIII para o XIV observa-se a tendência de um crescente abandono da influência oriental, em detrimento de autores latinos como Cícero e Sêneca, dos livros sapienciais do Antigo Testamento e das fontes do Direito Canônico, do qual o exemplo mais claro é, segundo Nogales Rincón, o *Speculum Regum* de Álvaro Pelayo.²⁰⁰

Segundo Bonifacio Palacios Martín, os tratados sobre o regimento dos príncipes surgem em um contexto de uma cultura letrada e intelectual majoritariamente composta por clérigos, na Alta Idade Média.²⁰¹ Desta forma, inicialmente estes tratados buscavam, com base na tradição patrística, teorizar sobre a natureza do poder real e dar instruções religiosas para o rei, baseando-se no princípio de imersão da ordem política na ordem sobrenatural. Assim, o reino terreno torna-se como que uma imagem do Reino Eterno, devendo pois o rei refletir esse modelo.²⁰²

O surgimento das escolas episcopais e das universidades, a partir do século XII, provocam mudanças na sociedade e política da Cristandade ocidental, refletindo-se também essas transformações nas doutrinas e pensamentos. O chamado renascimento das cidades também contribuiu para uma maior diversificação de grupos sociais, sendo a cultura cristã ocidental ainda prioritariamente clerical, mas não mais monástica, senão urbana.²⁰³ Há também outras mudanças importantes nesse contexto, como a recepção do direito romano, especialmente a partir das escolas e da Universidade de Bolonha²⁰⁴ e pelo desenvolvimento do direito canônico.²⁰⁵ No plano político, temos, especialmente a partir de 1250, um progressivo fortalecimento do poder dos reis, que ocupam a brecha deixada pelo Império e começam a fazer frente às pretensões universalistas dos projetos políticos do Papado.²⁰⁶

O fortalecimento do poder régio produziu também uma modificação no campo cultural: o surgimento de vários círculos de eruditos, juristas, homens de saber e de cultura junto às cortes régias dentre os quais uma das mais célebres foi a corte de São Luis IX, rei de

¹⁹⁹ Ibid. pp. 11-12.

²⁰⁰ Ibid. pp. 16-17.

²⁰¹ PALACIOS MARTIN, Bonifácio. *El mundo de las ideas políticas em los tratados doctrinales españoles: los espejos de príncipes (1250-1350)*. In: **Europa en los umbrales de la crisis: 1250-1350**, p. 463.

²⁰² Ibid. p. 464.

²⁰³ Ibid. p. 465.

²⁰⁴ Ibid. p. 465.

²⁰⁵ MIETHKE, Jürgen. **Las ideas políticas de la Edad Media**. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1993. pp. 70-71.

²⁰⁶ PALACIOS MARTIN, Bonifácio. *Op. cit.* p. 465; MIETHKE, Jürgen. *Op. cit.* p. 72.

França.²⁰⁷ Assim, as cortes régias se tornariam grandes centros de produção de tratados doutrinários políticos, dentre eles, os espelhos de príncipes. Nesse contexto, esses tratados forneceriam argumentos para a legitimação teórica do poder e atribuições do rei²⁰⁸, buscando apresentar a figura régia como um referencial de unidade.²⁰⁹ Contudo, muitas das construções teóricas acerca do poder régio visavam na verdade uma proposta de contenção ética, muitas vezes em favor das pretensões de proeminência do poder papal, conforme aponta Fátima Regina Fernandes.²¹⁰

A tradição doutrinal especular mencionada acima, oriunda principalmente da França, exerceu sua influência na Península Ibérica, onde, entretanto, a literatura especular sofreu algumas modificações.²¹¹ Os espelhos peninsulares adquiriram uma vertente argumentativa mais jurídica, fundamentando-se mais na finalidade régia de mantenedor da paz e do bem comum.²¹² Assim, podemos ver que a partir do século XII, os espelhos de príncipes sofreram modificações resultantes das mudanças políticas, sociais e doutrinárias do contexto. Essas modificações geraram uma diversidade maior de tipos de espelhos, dada as diversidades de forças políticas e interesses existentes em busca de legitimações teóricas.

3. 2. O *SPECULUM REGUM* DE ÁLVARO PELAYO

O *Speculum Regum* de Álvaro Pelayo, segundo Adeline Rucquoi, diferencia-se do restante da tradição especular ibérica por não conter uma influência da tradição oriental.²¹³ Sobre o mesmo ponto, Nogales Rincón considera o *Speculum* de Pelayo um marco de uma tendência de progressivo abandono da influência oriental na escrita especular ibérica a partir dos séculos XIII e XIV.²¹⁴ Rucquoi considera essa diferenciação do *Speculum* alvarino fruto da formação canonística que Pelayo recebeu em Bolonha e também pelo fato de o *Speculum*

²⁰⁷ FERNANDES, Fátima Regina. *O Conceito de Império no Pensamento Político Tardo-Medieval*. In: LIMA, Luís Filipe Silvério e Silva, Luiz Geraldo (Orgs.) **Facetas do Império na História: conceitos e métodos**. São Paulo: Hucitec, 2008. pp. 185-98. Versão em PDF, p. 3.

²⁰⁸ *Ibid.* p. 4.

²⁰⁹ FERNANDES, Fátima Regina. *Teorias Políticas Medievais e a Construção do Conceito de Unidade*. In: **História**, vol.28, no.2, Franca 2009. pp. 46-47.

²¹⁰ *Ibid.* p. 52.

²¹¹ PALACIOS MARTIN, Bonifácio. *Op. cit.* p. 465; MIETHKE, Jürgen. *Op. cit.* p. 471.

²¹² FERNANDES, Fátima Regina. *Teorias Políticas Medievais e a Construção do Conceito de Unidade*. In: **História**, vol.28, no.2, Franca 2009. p. 49.

²¹³ SOUZA, Armênia Maria de. *A realza cristã no Espelho dos reis de Frei Álvaro Pais (séc. XIV)*. In: **Dimensões**, vol. 26, 2001, p. 195.

²¹⁴ NOGALES RINCÓN, David. *Op. cit.* pp. 16-17.

Regum ter mantido basicamente a mesma estrutura metodológica do tratado *De statu et planctu Ecclesiae*, constituído de admoestações sobre os vícios e suas correções.²¹⁵ Dado a formação canonística de Frei Álvaro, o mesmo busca sempre reportar seus argumentos aos cânones e decretais e, mesmo quando transcreve trechos do *De regimine principum (De regno ad regem Cypri)* de Tomás de Aquino, da *Determinatio compendiosa de iurisdictione Romani Imperii* de Ptolomeu de Luca, do *De regimine Christiano* de Tiago de Viterbo, o prelado galego busca acrescentar-lhes as referências canônicas correspondentes aos argumentos elencados nos ditos trechos.

O tratado *Speculum Regum* foi escrito por Pelayo entre os anos de 1341 e 1344, pouco tempo após a Batalha do Salado (1344) - no qual os reis de Portugal e Castela haviam vencido uma aliança de mouros de Granada e Norte de África - e é dedicado ao rei Afonso XI de Castela. Segundo João Morais Barbosa²¹⁶, aparentemente não há indícios de que a dita obra fora encomendada pelo rei castelhano e embora Jürgen Miethke aponte que a dedicatória nem sempre indique um direcionamento da obra para o indivíduo a quem a mesma é indicada²¹⁷, podemos observar em várias passagens do *Speculum Regum* que o mesmo é dirigido a Afonso XI. Portanto, é provável que o objetivo da fonte encontre-se nas motivações do próprio autor e não na do destinatário da obra. Embora naturalmente trate de questões relativas a conceituar o poder régio e a determinar sua origem e natureza, a centralidade do *Speculum* encontra-se em seu caráter propedêutico, que busca traçar um perfil e um modelo de conduta régio pautado em uma interpretação cristã das virtudes. Portanto, o autor se propõe na mencionada obra a apresentar um modelo de conduta que se traduziria em uma determinada práxis política.

3.2.1 Estrutura do *Speculum Regum*

A estrutura do *Speculum Regum* inicia-se com uma dedicatória ao rei Afonso XI pela vitória contra os mouros na Batalha de Salado (1340), seguida de uma exortação ao monarca castelhano para que continue a guerra contra os muçulmanos, investindo contra os territórios

²¹⁵ SOUZA, Armênia Maria de. *A realeza cristã no Espelho dos reis de Frei Álvaro Pais (séc. XIV)*. In: **Dimensões**, vol. 26, 2001, p. 195.

²¹⁶ BARBOSA, João Morais. **A Teoria política de Álvaro Pais no *Speculum Regum*: Esboço de uma fundamentação filosófico-jurídica**. Lisboa: 1972. p. 8.

²¹⁷ MIETHKE, Jürgen. *Op. cit.* p. 93.

do norte de África. Após a exortação, o prelado galego discorre acerca da origem do poder régio e remonta alguns exemplos de governantes romanos, do Antigo Testamento e de príncipes cristãos. Aos exemplos, segue-se uma exposição sobre o ofício e função do rei, ao que se segue a maior parte da obra, a exposição sobre as quatro virtudes cardeais e as virtudes que as compõem, ressaltando-se a forma com que o rei deve vivê-las e aplicá-las no governo do reino. O tratado especular encerra-se como uma exortação aos príncipes e demais fiéis cristãos para que meditem e busquem seguir os conselhos ditados no Espelho.

Como podemos observar, o *Speculum* praticamente inicia-se tratando da Fé no sentido de virtude teologal e encerra-se tratando da fé como sentido de fidelidade. Isso mostra o papel importante que a Fé cristã desempenha na sua construção teórica. Se, por um lado, o centro da obra especular alvarina encontra-se na exposição e admoestação acerca das quatro virtudes cardeais e suas subdivisões, por outro lado, podemos dizer que é com base nas relações de poder entre o *regnum* e a *Ecclesia* que o Bispo de Silves traça a sua conceituação de poder régio e a determinação de suas atribuições. Sendo assim, passemos às questões da obra que consideramos importantes para compreendermos a conceituação e delimitação do poder régio e suas atribuições na construção especular alvarina.

Embora não apareça claramente estruturado na obra, João Morais Barbosa identifica no *Speculum Regum* três planos de reflexão teórica que se inter-relacionam: “*Um nível metafísico ocupa a raiz da obra, fundamentando a especulação ética, na qual, por sua vez, assenta a teoria política*”²¹⁸. Não pretendemos fazer uma análise aprofundada desses planos, análise essa já efetuada por Barbosa no referido estudo. Buscamos tão somente expor esse dado para que fique claro que, ao analisarmos os pressupostos de conceituação do poder régio e suas atribuições na escrita especular alvarina, devemos fazê-lo tendo em vista igualmente as fundamentações metafísicas e éticas que a norteiam.

3.2.2 Destinatário e objetivos explícitos da obra

Como já mencionamos anteriormente, o *Speculum Regum* dirige-se de forma explícita ao rei Afonso XI de Castela, não somente na dedicatória, mas igualmente nas exortações e em vários momentos remete-se diretamente ao rei castelhano. Em outras partes,

²¹⁸ BARBOSA, João Morais. *A Teoria política de Álvaro Pais no Speculum Regum: Esboço de uma fundamentação filosófico-jurídica*. Lisboa: 1972. p. 11.

refere-se aos reis de Castela *in totum*, ao passo de que outras passagens dirigem-se aos príncipes em geral e até mesmo ao conjunto dos fiéis cristãos.

O *Speculum Regum*, portanto, dirige-se de forma explícita e primeiramente a Afonso XI, rei de Castela e Leão, a quem Álvaro Pelayo chama de “*meu Senhor natural e afectuosíssimamente dilecto*” (*meo Domino naturali et praecordialiter mihi dilecto*):

Em nome de Nosso Senhor Jesus Cristo, que é o Alfa e o Ômega, o princípio e o fim (Apoc., I, e XXI último), ao ilustre e ínclito Afonso, generosíssimo e vitoriosíssimno Senhor, príncipe e rei dos Visigodos, vigário terrestre de Cristo na província Bética e terras circunjacentes, e nos dilatados reinos de Espanha, campião católico e defensor da fé ortodoxa de Jesus, Filho de Deus e de Santa Maria, chamada *Mãe de Deus* e *Mãe de Cristo*, reinante no ano do Senhor 1341, e mais felizmente havendo de reinar – Frei Álvaro, Menor de profissão, ministro e chefe da Igreja de Silves, doutor de Degredos, [envia saudações].²¹⁹

Em outras passagens, o prelado de Silves dirige-se diretamente a Afonso XI, quando o exorta a combater os muçulmanos na África²²⁰, quando fala das excelências do reino de Castela²²¹, quando relembra as virtudes de alguns monarcas que o antecederam na realeza ibérica²²² e quando relembra um caso de cura exorcística realizada pelo avô de Afonso, Sancho IV, fato que Frei Álvaro diz ter testemunhado em sua infância na corte castelhana²²³. Afonso XI é louvado na obra como defensor da fé católica e é a ele, na qualidade de *rex fidelissimus*, que Pelayo atribuiu a vitória contra os muçulmanos na Batalha do Salado do ano de 1340.

Parece claro, portanto, que o objetivo primordial da obra era a exortação e instrução moral do rei Afonso XI de Castela. Contudo, por tratar grande parte da obra sobre a prática das virtudes, o autor julgava-a útil também aos outros príncipes e aos demais fiéis cristãos em geral, como o mesmo afirma no final do tratado. Embora o texto especular de Pelayo possa parecer em um primeiro momento uma crítica indireta ao rei Afonso IV de Portugal, parece-nos que o referido texto objetiva mais a figura de Afonso XI a quem é dedicado. Lembremos a respeito disso que Álvaro já havia feito suas críticas de forma direta à política do monarca português em suas cartas enviadas por ocasião do conflito entre os monarcas de Portugal e Castela na década de 1330. Para fins de análise, adotaremos uma ordem diferente da proposta por Barbosa (análise primeiro da pessoa do rei e depois das questões políticas envolvendo sua

²¹⁹ *Speculum Regum*, I, pp. 4-5.

²²⁰ *Ibid*, I, pp. 12-13.

²²¹ *Ibid*, I, pp. 22-25.

²²² *Ibid*, I, pp. 32-33.

²²³ *Ibid*, I, pp. 54-55.

figura), seguindo basicamente a ordem em que as questões são colocadas no próprio *Speculum*, a saber: primeiramente analisaremos as concepções do autor sobre a origem e natureza do poder régio para depois nos debruçarmos sobre sua imagem de rei e o modelo de conduta proposto pela obra em questão.

3.2.3 As origens e a sacralização do poder régio

Um ponto basilar das construções políticas medievais consistia nas teorias acerca da origem dos poderes. No *Speculum Regum*, Álvaro Pelayo sustenta que todo o poder vem de Deus, seja por vontade deliberada, seja por vontade consentida. Nesse sentido, considera que de forma geral todos os poderes estão *sub providentia Dei*, ou seja, todos os poderes vêm de Deus porque Sua providência que os instituí ou permite que sejam instituídos.²²⁴ Contudo isso acarreta uma hierarquia dentro da sua concepção de sociedade cristã enquanto *Christianitas*. Posto que pela sua ótica Deus havia instituído o sacerdócio, seria vontade Divina que os reis no Povo de Deus (isto é, no Império e nos demais reinos da Cristandade) fossem instituídos pelos sacerdotes. Isso queria dizer que, tal como no Antigo Testamento os reis eram ungidos pelos sacerdotes da tribo de Levi e os profetas, na Cristandade os reis deveriam ser instituídos pelos Pontífices da Igreja.

Nas diversas teorias políticas, as concepções sobre as origens do poder relacionam-se com o fator de legitimação dos mesmos. Para a teoria política medieval era preponderante fator de legitimação para os poderes considerar sua origem e sua história, na medida em que a ordem de surgimento determinava, em certa medida, a ordem de proeminência dos poderes. Trata-se, portanto, não de um argumento usado somente pelos defensores da proeminência do poder espiritual, haja vista que seus opositores igualmente tentavam mostrar o predomínio do poder temporal buscando indícios de que o mesmo surgira anteriormente ao poder espiritual. Pelayo, como defensor da proeminência do poder espiritual, considera a origem do poder régio na Cristandade posterior à origem do poder espiritual. Assim, sua construção teórica coloca o poder eclesiástico como causa do poder secular nos reinos cristãos.

Para uma análise mais pormenorizada, consideremos que o bispo de Silves estabelece três casos diferentes da origem do poder:

²²⁴ *Speculum Regum*, I, p. 53: “Por isso, não há poder que não venha de Deus, ou porque o manda, ou porque o consente.”

- 1) entre os pagãos, após o pecado;
- 2) entre o povo eleito, por instituição direta de Deus;
- 3) entre os cristãos, por instituição de Deus mediante a Igreja

Entre os pagãos, a via natural da origem do poder se deu por meio do pecado e da ambição do domínio. Para garantir a ordem na sociedade e um meio de punir e refrear os demais vícios dos homens, Deus tolera a ambição de domínio como um mal menor, permitindo assim o surgimento desses primeiros poderes, que na ótica alvarina seriam usurpações. Nessa concepção, Pelayo baseia-se basicamente em Santo Agostinho.

Se, porém, desejas saber como é que um homem foi anteposto a outro homem, e como é que os reis obtiveram deus domínios, é de saber que *ab initio*, após o pecado, o domínio começou, pela usurpação, de um certo acto da soberba, como sucedeu com Lúcifer, que, por orgulho, quis elevar-se acima dos outros [...].
 [...] Do que acima fica dito, vê-se bem que, no princípio do mundo, olhando às pessoas que assumiram o domínio, este procedeu de corrupta intenção, a saber, da soberba e tirania. [...]
 Ainda que, porém, a ambição de dominar fosse odiosa ao Senhor, todavia para refrear o governo dos senhores ambiciosos e a malícia dos homens desordenados, conservar cada um em sua justiça, e dispor os cidadãos em concórdia, foi provido e permitido por Deus o domínio: provido para concórdia dos bons, e permitido para punição dos maus [...].²²⁵

Neste primeiro caso de surgimento do poder, como vimos, o poder não é instituído diretamente por Deus, mas, oriundo da ambição pecaminosa de dominar, é apenas tolerado por Deus como mal menor para garantir a concórdia dos bons e refrear e punir os vícios dos maus. Por essa razão, esse primeiro poder é imperfeito e sempre tirânico. Para as implicações contextuais da teoria alvarina, importa-nos mais observar os outros dois casos seguintes.

Ao considerar a origem do poder régio no povo eleito por Deus segundo o Antigo Testamento, o bispo de Silves aponta já para um grau de perfeição e legitimidade, haja vista que esse poder não é somente tolerado por Deus, mas instituído por Ele. Aí já estabelece-se uma hierarquia entre os poderes, posto que na Antiga Aliança, Deus instituiu o sacerdócio antes do reino e determina que os reis de Seu povo sejam ungidos por Seus profetas e sacerdotes.

Ora, o primeiro dos reis católicos foi Melquisedech, rei de Salém, no tempo de Abraão [...] cujos textos se diz que também foi sacerdote. Deste modo, o primeiro rei católico foi sacerdote [...].
 Após o êxodo do Egipto dos filhos de Israel, os sacerdotes governaram o povo, como se vê em Moisés e Aarão até Samuel, [...]. Depois, [...], o povo, desprezando o governo de Samuel, pediu que lhe fosse dado um rei. O Senhor indignou-se com

²²⁵ *Speculum Regum*, I, pp. 49-53.

isso, conforme se contém no 1º livro dos Reis, V, e deu-lhes um rei, a título permissivo e não preceptivo, conforme se tem em Oséias, X.
De facto, o domínio tanto temporal como espiritual tinha sido confiado por Deus ao sumo sacerdote [...].²²⁶

É preciso notar que, em um primeiro momento, pode parecer que estas duas formas de origem do poder aqui apontadas na obra alvarina sejam uma só, isto porque Álvaro Pelayo, na linha definida pela ortodoxia romana, considera que a Igreja é a continuidade do Povo de Deus da Antiga Aliança, destinado agora a congregar todos os povos. Assim, Pelayo estabelece algumas ligações entre as origens do poder no Antigo Testamento e na Cristandade. Isto explica o porquê de Melquisedech ser designado no texto acima como *primus rex catholicus*. No seguimento do mesmo capítulo, o frade galego explica a continuidade da Nova Aliança:

Que, porém, este juízo e poder pertence, depois do advento de Cristo, à Igreja, temos em Lucas, XXII: “e quem a (bolsa) não tem, venda a sua túnica, e compre uma espada”. E continua: “Eis aqui duas espadas”, a do poder da Igreja e a do poder do reino [temporal]. Em Daniel, VII: “E se realizará o juízo, a fim de que lhe seja tirado o poder, e ele seja destruído e pereça para sempre, e seja dado o reino, o poder e a grandeza do reino, que está debaixo de todo o céu, ao povo dos santos do Altíssimo, cujo reino é um reino eterno, e ao qual servirão e obedecerão todas as nações, etc...”. Ora, a cabeça deste reino é Cristo; os varões eclesiásticos são os seus vigários; e o principal monarca o papa, abaixo do qual estão todos os reis que dele recebem, tácita ou expressamente, a execução do gládio temporal.²²⁷

No caso da Nova Aliança, o poder dos reis é transmitido por meio da Igreja. Assim, a Igreja, na pessoa do Papa e dos bispos foi quem, desde os primórdios da Cristandade incumbiu aos príncipes seculares o uso do gládio secular, isto é, do poder temporal, como explica o prelado de Silves:

Porém, os Santos Padres, sendo ministros da misericórdia, cometeram e cometem o uso do gládio temporal aos seculares. Por isso, quando os reis são elevados ao fastígio do poder, devem receber e recebem, das mãos do bispo que os consagra, o diadema real, o ceptro, e o gládio na bainha, mas eles próprios imediatamente o desembainham e vibram perante o povo, para designarem que recebem a jurisdição temporal e o gládio da parte de Cristo e seus vigários, que entregam à execução o gládio temporal para vingança dos malfeitores e louvor dos bons (Ep. Aos Rom., XIII; Decretais, *De maiortate et oboedientia*, cap. *Solitae*; Causa XXIII, questão V, cap. *Qui malos*; e o que acima referi). Pelo que também Jeremias, um dos sacerdotes de Analot, (Jeremias, I; e o dito cap. *Solitae*) diz a Judas (2º livro dos Macabeus, ult.:) “Toma esta santa espada como um presente de Deus, e com ela deitarás por terra os adversários do meu povo de Israel”.²²⁸

²²⁶ *Speculum Regum*, I, pp 225-227.

²²⁷ *Ibid*, I, pp. 227.

²²⁸ *Speculum Regum*, I, p. 229.

Contudo, ainda não está completamente esclarecida a teoria alvarina acerca da origem do poder. É preciso analisarmos o escrito especular de Pelayo no conjunto de sua obra. Para isso, precisamos recordar que o *Speculum Regum* transcreve e sintetiza muitos dos argumentos de outro tratado do frade galego escrito durante o conflito entre o papa João XXII e o imperador Luis IV, o *De statu et planctu Ecclesiae*, que, por sua vez, desenvolve os argumentos apresentados de forma resumida em seu opúsculo anterior *De potestate Ecclesiae*.²²⁹ Nesse tratado, Álvaro Pelayo transcreve *ipsis litteris* alguns argumentos contidos no *De regimine christiano* do agostiniano Tiago de Viterbo.²³⁰

Quanto à origem do poder régio, Frei Álvaro apropria-se no *De statu et planctu Ecclesiae* dos argumentos de Tiago de Viterbo²³¹ distinguindo assim dois tipos primordiais de origem do poder:

1) poder humano e natural: os homens estão inclinados a viver em sociedade e organizam-se em reinos;

2) poder divino e sobrenatural: por instituição e intervenção de Deus, pela graça.

As duas formas de poder contudo viriam de Deus, mas por formas distintas, uma segundo a ordem da natureza (Deus criou os homens inclinados à vida em sociedade e à necessidade de um governo temporal) e outro segundo a ordem da graça (Deus intervém por meio da graça sobrenatural para elevar o poder temporal e espiritualizá-lo).²³² Conforme

²²⁹ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia**, *Op. Cit.* p. 246.

²³⁰ *Ibid.* pp. 247-248.

²³¹ Tiago de Vierbo foi um frade agostiniano que estudou na Universidade de Paris, tornando-se Mestre em Teologia em 1293. Foi nomeado arcebispo de Benevento em 1302 e logo em seguida transferido para o arcebispado de Nápoles, onde exerceu seu múnus episcopal até sua morte em 1308. Por volta de 1302 escreveu o tratado *De regimine christiano*, onde, através da exposição de sua concepção de Igreja como *regnum*, defendeu a supremacia do poder eclesiástico sobre o poder secular. Para tanto vide: SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. Pp. 167-173.

²³² “Sobre o reino ou poder real há que distinguir. Um vem por instituição humana, devido à inclinação da natureza para isso. De fato, nos brutos animais, que são, por instinto natural, gregários e sociais, encontra-se um certo regime, e, portanto, muito mais se encontra nos homens a quem são mais naturais que a qualquer outro animal o viver em sociedade e a inclinação para instituição dum regime [...] E tal regime diz-se que vem do direito humano, que nasce da natureza.

O outro poder régio vem por instituição divina ou pelo direito divino que procede da graça.

Porém, ambos os poderes régios vêm de Deus, mas de modo diferente, visto que o primeiro vem de Deus mediante a natureza dos homens que os inclina para ele, e mediante a instituição humana que aperfeiçoa a inclinação da natureza, dizendo-se, por isso, poder humano e natural.

O segundo vem, por modo especial, de Deus que o institui e transmite, dizendo-se, por isso, poder divino e sobrenatural. Dele se diz: “não há poder que não venha de Deus (Ep. Aos Romanos, XIII, Causa XXIII, q. I, cap. *Quid culpatur*; Causa XI, q. III, cap. *Qui resistit*).

O primeiro poder régio versa sobre o governo das coisas temporais e terrenas, e por isso se chama terreno, secular ou temporal.

O segundo versa sobre o governo das coisas espirituais e celestes, e, por isso, se chama espiritual ou celeste.

Além disso, o primeiro poder régio [...] existiu em todos os tempos, ou seja, no tempo da lei da natureza, da lei escrita e do Evangelho, e entre todos os homens de qualquer estado e rito, sejam fiéis ou infiéis, judeus ou

aponta José Antônio de Souza, o centro dessa construção teórica sobre a origem do poder utilizado por Pelayo embasando-se em outros autores eclesiásticos fundamenta-se numa interpretação da máxima paulina *omnis potestas a Deo*.²³³ Nesse sentido, interpreta-se a sentença da Epístola aos Romanos primeiramente de uma forma hierarquizada, distinguindo nos diversos tipos de poderes distintos níveis e formas de procedência do poder original de Deus e; em um segundo momento, interpreta-se a mencionada sentença em um sentido eclesiológico, i.e., considerando que o poder, na *Societas christiana*, vem de Deus por meio de Cristo e de Sua Igreja.

A lógica cristã seguida pelo prelado galego identifica na *Societas christiana/Christianitas* um grau mais elevado de perfeição em comparação com a ordem natural. O indivíduo é inserido na Igreja por meio do Batismo e recebe a graça divina. A graça exige um nível de perfeição maior e, por conseguinte, somente um rei dotado da graça poderia reger o povo cristão adequadamente.²³⁴ Voltaremos a tratar da eclesiologia alvarina quando abordarmos as relações entre os poderes espiritual e temporal enunciadas no *Speculum Regum*. Por hora, nos deteremos apenas em um dos aspectos da concepção de Frei Álvaro acerca do poder régio de origem divina na Cristandade: a dimensão sacral e espiritual do poder temporal dos reis.

Com base na ideia de origem divina do poder régio, Álvaro Pelayo estabelece uma sacralização da figura régia, através de dois fatores: a unção e a finalidade sobrenatural da missão do rei no governo dos súditos. A unção, praticada inicialmente entre os reinos anglo-saxões (a partir do século VI)²³⁵, e no reino hispano-visigodo de Toledo (a partir do século VII)²³⁶, remontava ao relato veterotestamentário da unção dos reis de Israel, simbolizando a eleição divina do indivíduo elevado à realeza. Já a partir do século VIII passou a ser praticada entre os francos. Com as reformas litúrgicas realizadas pelo Papado, a unção foi incorporada ao rito da Missa Pontifical de coroação do Imperador Romano-Germânico, rito este que

gentios. Por isso diz-se no *1º dos Reis*, VIII: “constitui-nos um rei que nos julgue, como têm todas as nações”, porque o que é próprio de uma natureza é comum a todos que dela participam.

Todavia, esse governo ou poder diferiu entre os judeus e os gentios no seguinte: entre os gentios existiu só por instituição humana, e entre os judeus foi de algum modo por instituição divina, segundo a qual foram instituídos naquele povo os juízes e os reis, resultando daí ter sido melhor o governo entre os judeus que entre os gentios [...]”. PAIS, Álvaro. **O Estado e o Pranto da Igreja (*De statu et planctu Ecclesiae*)**. Artigo LII, Volume II. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1990, pp. 347-359. Citado em: SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia**, *Op. Cit.* p. 249.

²³³ SOUZA, José Antônio de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia**, *Op. Cit.* p. 248.

²³⁴ *Ibid.* p. 246.

²³⁵ Mencionada pelo monge Gildas em sua obra *De excidio Britanniae*, citado em RIGHETTI, Mario. **Historia de la Liturgia**. Vol. II. Madrid: Biblioteca de Auctores Cristianos, 1956. p. 1038.

²³⁶ Mencionada na *Ordinatio* do rei Wamba, citada em RIGHETTI, Mario. **Historia de la Liturgia**. Vol. II. Madrid: Biblioteca de Auctores Cristianos, 1956. p. 1039.

influenciou os subsequentes ritos de coroação régia de diversos reinos da Cristandade ocidental.²³⁷ A unção foi um elemento importante para a construção de um ideal de sacralização da figura do rei.²³⁸

Os defensores da *Plenitudo Potestatis Papae* buscavam no rito de coroação e unção imperial e real uma forma de explicitar a submissão do poder temporal ao poder espiritual. O primeiro aspecto desse argumento era a sacralidade que o rito conferia ao poder imperial/régio. A unção era considerada um sacramental²³⁹ e conferia ao monarca ungido um caráter semelhante ao das ordens menores²⁴⁰, de forma que, como foi mencionado anteriormente, o rei ou imperador ungido podia servir nas missas como subdiácono. Se isso a princípio poderia dar margem às pretensões de alguns monarcas como *rex sacerdos*, em última análise acabava por vincular de forma mais nítida o rei ou imperador à obediência ao Papa, ao passo de que este se encontrava inserido de certa forma na hierarquia clerical. Já mencionamos que na Baixa Idade Média os elementos da unção e coroação haviam sido inseridos em um mesmo rito na qual a unção assumia um papel preponderante. Ela se inspirava na narrativa do Antigo Testamento, na qual os reis de Israel eram ungidos pelos profetas ou sacerdotes dos hebreus (a primeira unção é a do rei David pelo profeta Samuel narrada em I Samuel 10, 1).²⁴¹ No Antigo Testamento a unção representava a eleição por parte de Deus do monarca para reger seu povo, mas os autores eclesiásticos deram uma nova interpretação a este gesto simbólico. Para os eclesiásticos medievais, a unção conferia ao monarca as graças e dons divinos necessários para reger e governar o povo cristão rumo à Bem-aventurança.

Na simbologia da coroa e das insígnias é onde, contudo, o alegorismo aparece de forma mais latente. A fórmula de imposição da coroa imperial do Pontifical romano do século

²³⁷ RIGHETTI, Mario. **Historia de la Liturgia**. Vol. II. Madrid: Biblioteca de Auctores Cristianos, 1956. pp. 1038-1042.

²³⁸ SOUZA, Luciano Daniel de. **Autoridade e Poder: os limites do poder temporal e espiritual no século XIV, segundo o pensamento de Guilherme de Ockham**. Dissertação de Mestrado em História apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP. Assis, 2007. p. 70.

²³⁹ A Teologia medieval buscou utilizar o termo Sacramentais (*Sacramentalia*), a partir dos séculos XII E XIII como forma de distinguir os ritos, sinais, bênçãos e etc usados na Liturgia e devoções que não fossem os Sete Sacramentos, *Sacramentum*, *Sacramenta* (que a Igreja, nessa época, já buscava precisar sua definição como sinais visíveis que conferiam uma graça invisível). Contudo, uma definição mais clarificada só se concretizou na Idade Moderna tendo muitos livros litúrgicos usados Sacramento e Sacramental como sinônimos. É nesse sentido que alguns autores referiram-se à Sagração e Coroação régia como Sacramento. Para tanto, vide RIGHETTI, Mario. **Historia de la Liturgia**. Vol. II. Madrid: Biblioteca de Auctores Cristianos, 1956. pp. 1019-1023.

²⁴⁰ As chamadas “Ordens menores” (subdiaconato, acolitato, leitorato, etc) eram consideradas por diversos autores eclesiásticos do Medievo como parte integrante do Sacramento da Ordem, ao lado das “Ordens maiores” (episcopado, presbiterado e diaconato). Desta forma, para grande parte do meio eclesiástico medieval os que recebiam as ordens menores eram considerados como clérigos, membros da hierarquia da Igreja.

²⁴¹ SOUZA, Luciano Daniel de. *Op. Cit.* p. 70.

XII recordava a coroa eterna, imperecível da bem-aventurança em uma clara alusão da sobreposição do fim sobrenatural ao fim temporal:

Accipie signum gloriae in nomine Patris et Filii et Spiritu Sancti ut, spreto antiquo hoste spretisque contagiis vitiorum omnium, sic iudicium et iustitiam diligas et ita misericorditer vivas, ut ab ipso Domino Iesu Christo, in consortio sanctorum, aeterni regni coronam percipias.²⁴²

Com relação às insígnias, a simbologia da espada é bastante significativa. A espada simboliza o exercício do poder pelo príncipe secular (Romanos 13, 4) e entrou definitivamente para a teoria política medieval na medida em que as duas espadas de São Pedro Apóstolo (Lucas 22, 36-38) passaram a simbolizar, a partir de São Bernardo de Claraval, os poderes espiritual e temporal. Assim, o fato de o imperador receber a espada do papa e o rei recebê-la do Arcebispo primaz simbolizava o fato de que o monarca recebia seu poder da Igreja devendo usá-lo à serviço da Igreja. É, portanto, na simbologia da unção, da coroa e da espada que o rito de Coroação exprime as relações entre os poderes espiritual e temporal. Vejamos agora como essa relação foi colocada pelos defensores da proeminência do poder espiritual.

Uma das primeiras menções ao rito de coroação como argumento em favor da sujeição do poder temporal ao espiritual encontra-se em Hugo de São Victor²⁴³ no tratado *De sacramentis fidei christianae*. Baseando-se no dito do Apóstolo Paulo de que o inferior é abençoado pelo superior, Hugo sustenta que o fato de os reis e imperadores receberem a bênção dos pontífices na sua coroação é um sinal de que o poder secular estava abaixo do poder espiritual.²⁴⁴ As decretais papais referem-se ao fato de o Imperador receber as insígnias do Papa²⁴⁵, o que o colocaria em sujeição ao dito Pontífice. Significativo nesse sentido é a decretal *Aeger cui lenia*, de Inocêncio IV, na qual o Sumo Pontífice escreve ao Imperador Frederico II recordando o rito da sua coroação por Inocêncio III:

²⁴² RIGHETTI, Mario. *Op. Cit.* Vol. II. p. 1041.

²⁴³ Hugo de São Victor foi um cônego agostiniano, membro da Colegiata de São Víctor, em Paris, onde se tornou o principal mestre da escola desta colegiata na primeira metade do século XII. Sua obra *De Sacramentis fidei christianae*, que buscava reunir o saber teológico de seu tempo influenciou grande parte da Teologia do Ocidente medieval. Faleceu no ano de 1141. Para tanto, vide: PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. **História da Idade Média: textos e testemunhas**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

²⁴⁴ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. p. 91.

²⁴⁵ A decretal *Venerabilem* de Inocêncio III expunha que o rei eleito pelos Príncipes do Império só recebia o título imperial após ser ungido e coroado pelo Romano Pontífice. Vide SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O Reino de Deus e o Reino dos Homens**. *Op. Cit.* p. 131.

Portanto, se o poder desta espada material está incorporado na Igreja e se tal poder está potencialmente incluído no seu interior, ele torna-se ativo quando é transferido ao príncipe. Com efeito, aquele rito pelo qual o Sumo Pontífice apresenta a espada embainhada a César, que por ele, Pontífice, vai ser coroado, demonstra-o claramente, pois o Imperador, após a receber, a retira da bainha e, brandindo-a, comprova que recebeu da Igreja o direito de usá-la [...].²⁴⁶

Com relação à unção, Inocêncio III expõe na Decretal *De sacra unctione* que a diferença do modo com os pontífices e os reis são ungidos revela a diferença de dignidade e proeminência entre os dois poderes: os pontífices eram ungidos na cabeça, mostrando que deveriam estar acima dos demais na Igreja, ao passo de que os reis eram ungidos nos braços e ombros, para mostrar que deveriam agir obedecendo a Igreja e em favor da Igreja.²⁴⁷

No *De statu et planctu Ecclesiae*, Álvaro detêm-se de forma mais específica nas relações entre o Papado e o Império. No Artigo XL do I Livro, o canonista galego repete o argumento do papa Inocêncio IV na decretal *Aeger cui lenia* segundo o qual a recepção da espada embainhada das mãos do Papa e o fato de o Imperador brandi-la no ar somente depois de recebê-la do Pontífice significava que o Imperador só tinha direito de exercer o poder imperial somente após recebê-lo da Sé Apostólica.²⁴⁸ Já no artigo XLIII, copiando trechos da *Determinatio compendiosa de jurisdictione Romani Imperii* do canonista dominicano Ptolomeu de Luca²⁴⁹ que citam Inocêncio IV, Álvaro expõe o fato de o imperador ter um vínculo especial de sujeição ao papa pelo fato de, diferentemente dos demais reinos, onde a sucessão se dá de forma hereditária, o imperador só receber o título e a dignidade imperial

²⁴⁶ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O Reino de Deus e o Reino dos Homens**. *Op. Cit.* p. 145.

²⁴⁷ “Unde in veteri testamento non solum ungebatur sacerdos, sed etiam rex et Propheta, sicut in libro Regum Dominus praecepit Heliae: “Vade et revertere in domum tuam per desertum in Damascus, quumque perveneris illuc, unges Hazael regem super Syriam, et Iehu filium Namsi unges regem super Israel. Elisaeum autem filium Saphat, qui est de Abel-Meula, unges Prophetam pro te.” Sed ubi Iesus Nazareus, quem unxit Deus Spiritu sancto, sicut in Actibus Apostolorum legitur, unctus est oleo pietatis prae consortibus suis, qui secundum Apostolum est caput ecclesiae, quae est corpus ipsius, principis unctio a capite [scilicet] ad brachium est translata, ut princeps extunc non ungetur in capite, sed in brachio, sive in humero, vel in armo, in quibus principatus congrue designatur, iuxta illud, quod legitur: “Factus est principatus super humerum eius, etc.” Ad quod etiam significandum Samuel fecit poni armum ante Saul, cui dederat locum in capite ante eos, qui fuerunt invitati. In capite vero pontificis sacramentalis est delibutio conservata, quia personam capitis in pontificali officio repraesentat. Refert autem inter pontificis et principis unctionem, quia caput pontificis chrismate consecratur, brachium vero principis oleo delinitur, ut ostendatur, quanta sit differentia inter auctoritatem pontificis et principis potestatem.” INOCÊNCIO III, Papa. Decretal *De sacra unctione*, cap. I, § 5. In: **GREGORII IX Decretalium Compilatio**. Disponível em: <<http://www.intratext.com/IXT/LAT0833/P5N.HTM>> Acesso em 03/06/2012 (grifos nossos).

²⁴⁸ “[...]Também Inocêncio IV escreve que, quando o imperador Frederico recebeu a coroa das mãos do sumo pontífice, recebeu ao mesmo tempo a espada metida na bainha, mas que o imperador [...] a desembainhou e vibrou, para indicar que o seu ministério procedia do papa e que o ofício da execução vinha após a coroação.” Citado em SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia**. *Op. Cit.* p. 237.

²⁴⁹ Ptolomeu de Luca foi um frade dominicano, aluno de Santo Tomás de Aquino e o continuador de algumas obras inacabadas de seu mestre. Faleceu em 1326.

após ser coroado e ungido pelo Romano Pontífice em confirmação à eleição feita pelos príncipes do Império, sob concessão da Santa Sé.²⁵⁰

Álvaro Pelayo volta a tratar do rito de coroação no *Speculum Regum*, mas desta vez tratando do que neste aspecto diz respeito aos reis de forma mais geral e dirigindo-se de forma especial ao rei de Castela.²⁵¹ Trata novamente da questão da transferência da coroa e do gládio como símbolo da transferência de poder do prelado para o rei:

Item é de notar que o rei recebeu a coroa das mãos da Igreja, como o imperador, para ser o defensor da fé e da Igreja, e o conservador de seus direitos. Donde se vê que ele está para o papa, como a mão para a cabeça, no defender e no servir [...]. Por isso, qualquer rei recebe o gládio, das mãos de um bispo de seu reino, que lho dá em nome da Igreja, entendendo-se que com o gládio recebe o cuidado e o governo de todo o reino, assim como o imperador, o cuidado e o governo de seu império.²⁵²

Para o bispo Pelayo, a unção confere ao rei uma graça singular, que o concede dons especiais do Espírito Santo para que possa governar o povo de Deus com prudência e sabedoria:

O Senhor quis também instituir e destituir, por meio da dignidade sacerdotal, as dignidades temporais, [...]. E os pontífices ungem e abençoam os reis católicos, invocando sobre eles a graça do Espírito Santo, para mostrarem que, sem um dom especial do Espírito Santo, que unge os fiéis com unção interior, não são os reis capazes de reger o povo do Santo Deus [...]. E nesta unção recebe o rei, do Espírito Santo, a prudência de governar, que é a recta razão das coisas agíveis.²⁵³

O prelado galego também retoma o argumento da decretal *De sacra unctione* que distingue através das formas de unções dos pontífices (cabeça) e reis (braços) a hierarquia entre os mesmos. Assim, a unção expressa também a relação de poder que haveria entre o poder eclesiástico e o poder real: o poder régio está mais associado à execução, à ação prática em prol da Igreja²⁵⁴, tal como aparecia expressa na Bula *Unam Sanctam* de Bonifácio VIII.

²⁵⁰ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia**. *Op. Cit.* p. 245.

²⁵¹ “Rei egrégio, que dignamente reinas, este ofício de te ungir, coroar e dar o gládio, em teu reino, justa, digna, e primordialmente compete ao Arcebispo de Compostela, vigário do Apóstolo Santiago, principal protector do teu reino.” *Speculum Regum*, I, p. 139.

²⁵² *Speculum Regum*, I, p. 137.

²⁵³ *Ibid*, I, pp. 41-43.

²⁵⁴ *Ibid*, I, p. 109-111: “O facto de os reis não serem ungidos na cabeça, como os pontífices, mas no braço, conforme diz o referido cap. único, significa que o seu poder não é predominantemente espiritual, mas por função e obediência, visto que é pelo braço que obramos, como vem no cap. único das Decretais, *De sacra unctione*. [...]

Por isso, ambos são ungidos, mas os pontífices na cabeça e nas mãos, conforme o referido cap. único do Título *De sacra unctione*, porque neles deve existir a perfeição da vida contemplativa e ativa (Distinção XXXVI, cap. *Si quis*; Decretais, *De renuntiatione*, cap. *Nisi*, § *Nec putes*), e os reis no braço, visto que devem exercitar-se principalmente na vida ativa.”

É de notar a insistência de Álvaro Pelayo no rito de coroação em uma obra dirigida a um monarca ibérico, haja vista que (exceto o reino aragonês), não era costume nos reinos ibéricos a coroação e unção régia mediante um rito litúrgico durante os séculos XIII e XIV. Mesmo tendo sido ungido durante o ritual litúrgico, Afonso XI impôs a coroa sobre sua própria cabeça ao invés de recebê-las das mãos do prelado conforme prescreviam as rubricas.²⁵⁵ Segundo Armênia Maria de Souza, os reis ibéricos não sentiam necessidade de legitimar-se mediante uma investidura litúrgica haja vista que buscavam legitimidade no passado visigodo e na função de *milites Christi*, que defendiam a Cristandade contra os muçulmanos.²⁵⁶ No caso castelhano mais contemporâneo ao autor franciscano, alguns estudiosos apontam que Sancho IV fez-se coroar e Afonso XI corou-se e recebeu a unção eclesiástica (vide **IMAGEM 2**, p. 139) como forma de reforçarem seu poder, considerando o fato da legitimidade de Sancho IV poder ser questionada por ocasião de seu nome não constar como sucessor no testamento de Afonso X.²⁵⁷ É possível que Frei Álvaro salientasse o aspecto da unção e coroação por ver nestes um sinal da sacralização do poder régio, o que reforçaria seu argumento acerca da finalidade espiritual *suo modo* do poder real.²⁵⁸

Devemos considerar também, o fim a que se dirige o poder régio. Para Álvaro Pelayo, o fim último do poder do rei é conduzir seus súditos à Bem-aventurança eterna. Dessa forma, considera o bispo galego que o poder temporal é também, a seu modo, espiritualizado, sagrado, no que diz respeito à sua finalidade espiritual de responsabilidade pela salvação de seus súditos. É importante, contudo, atentarmos para o que demonstra João Morais Barbosa quando escreve que “O Espelho dos Reis *espiritualiza todo o poder, tanto o do papa, como o do Rei*”²⁵⁹. Mas o poder régio é espiritual *suo modo*, i. e. , no tocante a forma com que deve o seu detentor viver e no que diz respeito ao seu fim último. Conforme escreve Frei Álvaro no *Speculum Regum*:

²⁵⁵ SOUZA, Armênia Maria de. **Os pecados dos reis: a proposta de um modelo de conduta para os monarcas ibéricos no Estado e Pranto da Igreja e no Espelho dos Reis do franciscano galego D. Álvaro Pais (1270-1350)**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília. Brasília, 2008. p. 56.

²⁵⁶ SOUZA, Armênia Maria de. **Os pecados dos reis: a proposta de um modelo de conduta para os monarcas ibéricos no Estado e Pranto da Igreja e no Espelho dos Reis do franciscano galego D. Álvaro Pais (1270-1350)**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília. Brasília, 2008.p. 61.

²⁵⁷ ARIAS GUILLÉN, Fernando. *El linaje maldito de Alfonso X. Conflictos en torno a la legitimidad regia en Castilla (c. 1275-1350)*. In: **Vínculos de Historia**, nº 1, Departamento de Historia de la Universidad Castilla-La Mancha, 2012. pp. 150-153; PÉREZ MONZÓN, Olga. *Ceremonias regias em la Castilla medieval. A propósito del llamado Libro de la Coronación de los Reyes de Castilla y Aragón*. In: **Archivo español de arte**, 83 (332), 2010. pp. 317-334.

²⁵⁸ *Speculum Regum*, I, pp. 101-111, 211.

²⁵⁹ BARBOSA, João Morais. **A Teoria Política de Álvaro Pais**. *Op. cit.* p. 239.

Agora cumpre-nos demonstrar que também o poder dos reis é a seu modo espiritual e deve ser virtuoso, porque são mais elevados e superiores na dignidade temporal [...]. E se são mais elevados na dignidade, também o devem ser nos bons costumes, conforme há pouco se provou. [...]

[...]

É realmente de saber que, estando a vida virtuosa da multidão, que o rei deve aumentar, ordenada para o fim da felicidade celeste, pertence aos deveres do rei fomentar essa vida virtuosa como convém à consecução dessa felicidade celeste, as saber, ordenando o que for conducente à pátria do céu, e interdizendo, na medida do possível, o que lhe for contrário.²⁶⁰

Conforme foi aqui exposto, enquanto a dimensão sacral do poder régio vêm, em virtude da unção que recebem os reis cristãos, a sua espiritualização vêm em virtude da forma com a qual deve o rei viver e agir, tendo em vista a sua finalidade de facilitar o acesso dos súditos à bem-aventurança eterna.²⁶¹ Essa ligação entre a sacralidade e a espiritualização do poder régio são sintetizadas por Álvaro Pelayo quando assevera que “*A unção que se faz aos reis designa a santidade e a virtude da unção interior*”²⁶². Podemos aqui expor a divisão que faz João Morais Barbosa ao tratar da temática da espiritualização do poder régio:

Do que deixámos exposto, podemos concluir em que sentido o poder do rei é espiritualizado:

- 1) *Na sua natureza*: a vida do príncipe deve ser informada pelas virtudes, cuja observância assume para Álvaro Pais um valor político e não apenas ético;
- 2) *Na sua finalidade*: o governo temporal orienta-se para a bem-aventurança eterna e os súbditos adquirem a condição de peregrinos no mundo do tempo.²⁶³

Segundo Barbosa, a espiritualização do poder régio em Álvaro Pelayo, contrariamente ao que sustentara Nicholas Iung, conduzia a uma forte subordinação do poder temporal ao poder espiritual²⁶⁴, como exporemos mais detalhadamente ao analisarmos as relações entre o poder régio e a Igreja.

3.2.4 A função do poder régio

²⁶⁰ *Speculum Regum*, I, pp. 111,123.

²⁶¹ BARBOSA, João Morais. *A Teoria Política de Álvaro Pais*. pp. 240-241.

²⁶² *Speculum Regum*, I, p. 109.

²⁶³ BARBOSA, João Morais. *A Teoria Política de Álvaro Pais*. pp. 242-243.

²⁶⁴ *Ibid.* pp. 239-240, 242.

Apresentemos brevemente os conceitos que Álvaro Pelayo tem de *Regnum/regia potestas/imperium*. A respeito do conceito de *imperium* na construção teórica de Frei Álvaro, João Morais Barbosa aponta que:

O termo *imperium* é passível de vários significados. Por ele pode entender-se:

- 1) o poder ou mando, em sentido global;
- 2) o poder temporal, exercido indistintamente pelo imperador, pelo rei, ou pelos governantes seculares subalternos;
- 3) a realidade política, de carácter universal, que tendo por chefe supremo o *imperator*, abrange uma multiplicidade de Estados, dirigidos cada um por um *rex*.²⁶⁵

A respeito destes distintos significados, importa-nos aqui mais o segundo sentido. A *potestas regia* é o poder que o rei possui de governar e reger seu reino, em vista do bem-comum. Para entendermos melhor o conceito que Álvaro Pelayo tem de *rex*, rei, devemos atentar para a exposição histórica que ele faz acerca das monarquias e do título real. O prelado galego baseia-se na ideia dos impérios ou monarquias universais, haurida das interpretações feitas por vários Padres da Igreja a partir das profecias de Daniel, no Antigo Testamento.

Cumpre, agora, saber que a primeira monarquia que floresceu no mundo foi a dos caldeus e assírios, começada por um filho de Belo, que inventou ídolos públicos com o nome do pai, conforme diz o Mestre nas *Histórias*. Este império ou reino dos assírios durou 1215 anos, segundo Agostinho no 4º livro *Da cidade de Deus*.

A segunda monarquia foi transferida para os índios [indos] e para os persas, como a respeito de Dario, Ciro, e outros reis, se colhe nas *Histórias* de Daniel.

A terceira foi transferida para os gregos e para os egípcios, a qual alcançou o apogeu no tempo de Alexandre da Macedónia, como se lê no 1º livro dos Macabeus, I.

A quarta foi transladada para os romanos. Com ela terminará o mundo.

Estes quatro reinos e impérios foram designados na visão da estátua de oiro que Nabucodonosor teve, e Daniel expõe (Daniel, II). Depois, destes quatro reinos, Deus suscitará o reino do Céu, que não terá fim, e o seu reino não será confiado a outro povo. Quebrará e esmagará todos estes reinos, e ele permanecerá eternamente, como vem em Daniel, II. Este é o reino de Cristo designado na pedra (como ali se diz: *arrancada do monte sem intervenção das mãos*), que esmigalhou o barro e o ferro e o bronze e a prata e o ouro de que aquela estátua era feita. E que significa a frase "*arrancada do monte sem intervenção das mãos*"? Que Cristo nasceu da Virgem sem intervenção de homem. E que significa *esta pedra esmigalhou a estátua*? Que Deus Pai submeteu ao poder de Seu Filho Senhor Jesus Cristo, sem nada omitir, todas as monarquias e todos os domínios.²⁶⁶

A História é vista, na ótica apresentada por Pelayo, como uma sucessão de monarquias que exerceram seu *imperium* sobre o mundo. Quatro monarquias teriam predominado no mundo, a mesopotâmica, a persa, a helenística e a romana. O Império Romano durará até o Fim dos Tempos, com o advento definitivo e pleno do Reino de Deus na

²⁶⁵ *Ibid.* p. 301.

²⁶⁶ *Speculum Regum*, I, pp. 89-91.

Segunda Vinda de Cristo. Para Álvaro Pelayo, não houve fim para o Império Romano, haja vista ele ter continuado a existir em Bizâncio após a queda de Roma e ter sido depois transferido para os germânicos pelo Papado. Portanto, o frade galego considera que o Império Romano é a monarquia exercida pelo Imperador e rei germânico.

Como vemos no texto *imperium* e *regnum* aparecem como sinônimos, mas, após o Império Romano, só há um Império e vários reinos, que devem estar sujeitos às leis do Imperador. Assim, na Cristandade há o Império Romano e os demais reinos que devem estar sujeitos ao Império e obedecerem suas leis. O imperador é também um rei, mas a dignidade imperial é revestida de universalidade e primazia no âmbito secular. Mas, como veremos melhor depois, se o Imperador goza de tal honra é em virtude de uma vinculação mais próxima e direta com o Papa, que lhe concede o título e o poder imperial.

A ideia do Império Romano (que para os membros da Cristandade ocidental era o Império germânico) como uma monarquia universal e necessária para a proteção, conservação e propagação da Igreja em todo o orbe terrestre era bastante difundida pelos teóricos eclesiásticos imperiais e continuou sendo defendida ao longo do século XIII mesmo depois do enfraquecimento político do Império após a morte de Frederico II em 1250.²⁶⁷ O próprio Papa Bonifácio VIII havia sustentado essa tese frente ao rei Filipe IV de França²⁶⁸ e a primazia imperial sobre os demais reinos é colocada como argumento na boca do clérigo e rebatida pelo cavaleiro no célebre documento anônimo de fins do século XIII e inícios do século XIV conhecido como *Disputatio inter clericum et militem*.²⁶⁹ No início do século XIV, contudo, houve um fato bastante significativo: por ocasião de um conflito entre o imperador Henrique VII e o rei Roberto da Sicília em 1312, no qual o imperador exigia o comparecimento do monarca siciliano ao tribunal imperial, o papa Clemente V emitiu no ano seguinte o decreto *Pastoralis cura*, no qual sustentava ser o rei soberano em seu reino e os reis iguais em

²⁶⁷ ULLMANN, Walter. *Op. cit.* pp. 177-186.

²⁶⁸ *Ibid.* p. 189.

²⁶⁹ “Clérigo: Ó, soldado, foram os bons imperadores que sancionaram aquelas medidas, não os reis, e agora os demais governantes são controlados por suas leis.

Soldado: Esta resposta é um insulto, pois, ao que tudo indica, ou ignorais a origem do reino ou, o que denota ser mais verdadeiro, tendes inveja de sua grandeza. Por conseguinte, se examinardes os registros de Carlos Magno e as Histórias fidedignas, encontrareis e verificareis que o reino da França é uma parte do Império de condição mui digna [...] usufruindo de igual importância e autoridade, com aproximadamente quinhentos anos de existência bem distintos [...]. Por esse motivo, como sabemos que tudo que se encontra no interior do Império deve estar subordinado ao Imperador, assim também o que se acha em território deste reino deve estar submisso ao Rei. E como o Imperador tem a obrigação de legislar para todo o Império, ampliando ou diminuindo o número de suas leis, do mesmo modo, o Rei da França, se o quiser, poderá ou recusar as leis imperiais em geral, ou alterar qualquer uma delas ou ainda prescrevê-las e aboli-las como sendo inaplicáveis no seu reino.” *Disputatio inter clericum et militem*. Citado em: SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. p. 183.

dignidade ao imperador. Os poderes do rei e do imperador eram, segundo o mencionado decreto, territorialmente limitados.²⁷⁰ Esta tese, cristalizada na sentença *rex imperator in regno suo*, era sustentada por juristas e teóricos das cortes régias já na segunda metade do século XIII.

A tese alvarina é, como vimos, ainda a tese defendida pelos teóricos papais e imperiais até Clemente V: o Imperador como um monarca universal instituído pela Igreja, a qual compreende os outros reinos sob sua autoridade. Contudo, tal tese não é mais nesse contexto sustentado pelo Papado, levando em conta o fato de o próprio João XXII ter apoiado as pretensões políticas franco-angevinas na Itália, contra as pretensões imperiais, muito embora para o Papado o imperador Luis IV fosse um usurpador. Não cabe aqui julgarmos as convicções de Álvaro Pelayo: é bem provável que ele de fato cresse na universalidade do Império Romano, dado ser esse o entendimento que ele tem acerca das Profecias de Daniel sobre as monarquias universais. Contudo, podemos ver aqui três pertinências de Álvaro Pelayo manter sua tese: 1) fortalecer na unidade do imperador enquanto *filius et aduocatus Ecclesiae* a própria proeminência do poder papal: haja vista os demais reis estarem então sujeitos a autoridade de um monarca que recebe seu *imperium* da Sé Apostólica; 2) sustentar os cânones que, anacronicamente, atribuíam ao Império Romano a universalidade sobre todos os reinos da Cristandade ou mesmo tentar harmonizar duas decretais aparentemente discordantes: (para Álvaro Pelayo, recordemos, os cânones da Igreja tem a mesma autoridade que as Escrituras e a Tradição da Igreja por também vir de Cristo, mediante o seu vigário plenipotenciário, o Papa); 3) realçar a excelência das monarquias da *Hispania* que não receberam o *imperium* do Imperador, mas da conquista que realizaram tomando o poder dos mouros.²⁷¹

Dado que nosso objetivo é analisar a questão do poder real, focaremos especificamente a terceira possibilidade por nós elencada, tratando da realeza castelhana na ótica alvarina. Primeiramente, contudo, vejamos mais detidamente o conceito de *rex* no *Speculum Regum*:

Ora, a palavra *rex* (rei) deriva de *regendo* (reger) (Distinção XXI, cap. I; Causa II, questão I, cap. *Scelus*). Daqui o verso: “Tu que bem reges os reinos, és digno do nome de rei”.

Porém, o nome de rei parece frequentemente suscitar a soberba por causa da maldade daqueles que muitas vezes abusam do poder real, exercendo para com os súbditos não a realeza mas a tirania (Causa XIV, questão V, cap. *Neque*), fazendo com que a realidade não corresponda ao significado da palavra. [...]

²⁷⁰ ULLMANN, Walter. *Op. cit.* pp. 188-189.

²⁷¹ *Speculum Regum*, I, p. 259.

De facto, não obstante os *reis* serem assim chamados de *bem reger*, como acima se disse, os mais deles não regem, mas oprimem os súbditos, procurando, não a salvação deles, mas o próprio interesse e glória. [...].²⁷²

Encontramos portanto, a definição de *rex* em Álvaro Pelayo baseada nos cânones e no pensamento agostiniano e isidoriano que associa o título real, a dignidade régia, ao ato de bem reger, de governar retamente. Este é também o cerne que justifica o próprio Espelho de príncipes: um rei deve fazer jus ao seu nome, fazendo com que, pelo seu bom governo, o seu título corresponda à realidade. Há, também outro fator que define o rei: a unidade. O rei é aquele que preside único em seu reino, como expõe Álvaro Pelayo apropriando-se de um trecho do *De regno* de Tomás de Aquino.²⁷³ Assim, o rei define-se pelo fato de ser aquele que rege retamente e aquele que governa sozinho, como único senhor, o seu reino. Na sua figura devem unir-se o bem e a unidade.

O rei é, também, ministro de Deus nas coisas temporais, recebendo dEle o poder para governar e devendo a Ele conduzir seus súditos, guiando-os à bem-aventurança.²⁷⁴ Portanto, as funções do poder régio são na ótica de Pelayo administrar a justiça²⁷⁵ e os bens temporais do reino²⁷⁶, bem como defender os súditos das agressões internas e externas.²⁷⁷

O *regnum* compreende o território submetido à autoridade do rei, mas também significa o próprio domínio que o rei exerce sobre o mesmo. Sobre isso, entre os reinos temporais, Álvaro estabelece uma distinção entre os reinos justos e os injustos:

Sucede, porém, que, algumas vezes, alguém alcança indevidamente o poder, e, no entanto, se torna, depois, bom e verdadeiro governante, ou por consenso dos súbditos, ou por autoridade do superior (Argumento: Decretais, *De renuntiatione*, cap. *Nisi*, § *Personae*). Ora, assim como sucede ser-se recto e perverso no modo de adquirir o poder de rei, assim também o mesmo sucede no uso do poder adquirido. Uns usam rectamente do poder que têm, e outros mal. Daqui provém uma quádrupla distinção.

²⁷² *Speculum Regum*, I, p. 91.

²⁷³ *Ibid*, I, p. 161: “Se, porém, o governo justo pertencer somente a um, o reino chama-se propriamente *monarquia* [...]. Por isso, diz o Senhor por intermédio de Ezequiel (Ezequiel, XXXVII, fim): “o meu servo David reinará sobre eles, e será um só pastor de todos eles”. Daqui manifestamente se vê que é da essência de um reino que seja um só a governar, e que este seja pastor e rei que procure o bem comum da multidão, e não o seu. Ora, porque há muitas comunidades (a saber: de casas, aldeias, cidades e reinos), aquele que governa uma comunidade perfeita, isto é, uma cidade ou uma província, chama-se rei por antonomásia (Causa VI, quetsão III, cap. *Sciote*), e aquele que governa uma casa, pai de famílias (Causa XXIII, questão IV, cap. *Duo*). Do que fica dito, vê-se que o rei é aquele que governa a multidão de uma cidade ou província para o bem comum.”

²⁷⁴ *Ibid*, I, p. 210: “Porém, o principal ofício dos reis é dirigir o seu governo para o verdadeiro fim, que é a bem-aventurança eterna.”

²⁷⁵ *Ibid*, I, p. 92: “O principal e precípua acto do poder régio é julgar.”

²⁷⁶ *Ibid*, I, p. 98: “Aos reis cumpre também administrar, com prudência e justiça, esses bens temporais, e distribuí-los proporcionalmente de harmonia com as condições de cada um.”

²⁷⁷ *Ibid*, I, p. 100: “Por isso, incumbe ao rei reprimir as injúrias internas dos súbditos, e proteger e defender a comunidade do reino contra os ataques exteriores”.

De facto, o reino de uns é recto, quanto ao modo de aquisição, e quanto ao uso.

De outros, o reino ou governo é perverso, quanto àquelas duas condições.

De outros, o governo é recto, quanto ao modo de aquisição, mas perverso quanto ao uso. Isto, todavia, raramente aconteceu.

De outros, pelo contrário, é perverso quanto ao modo de aquisição, e todavia recto quanto ao uso. Isto, no entanto, raramente acontece, porque dificilmente terão bom fim as coisas que tiveram mau princípio, como se diz na Distinção LXI, cap. *Miramur*.

Por consequência, são justos e legítimos aqueles reinos em que o modo de adquirir o poder, e o uso deste, são rectos. Estes reinos estão sob a Providência de Deus, como bons que são. E são injustos aqueles reinos, em que aquelas duas coisas ou uma delas falta. Estes reinos estão sob a Providência de Deus, como maus que são. Deus, porém, permite tal governo, ou para provação dos bons, ou para castigo dos maus, ou por outras causas que Ele conhece (Para esta matéria: Causa XXIII, questão V, § *Hinc notandum*). Segundo estes princípios, deve-se dizer que, visto que entre os gentios alguns rectamente alcançaram o poder régio e dele rectamente usaram, por isso, entre eles, houve alguns reinos legítimos e justos a seu modo e segundo o Direito Civil.²⁷⁸

Desta forma, Pelayo estabelece uma distinção entre a forma de aquisição de um reino e o seu uso, embora sustente que ambos estejam sob a Providência de Deus (*sub Dei prouidentia*). Assim, Deus estabeleceu que os homens se organizassem em sociedades e que estas fossem governadas por alguns homens. E foi da vontade de Deus que houvesse homens que governassem para ordenar a sociedade, promover o bem-comum e refrear os maus. Portanto, há reinos justos e injustos igualmente providos por Deus, seja para o prêmio ou provação dos bons, seja para o castigo dos maus. Há, contudo, uma diferença, pois enquanto os reinos justos estão sob a vontade deliberativa de Deus, os reinos injustos estão sob Sua vontade permissiva:

Ainda que, porém, a ambição de dominar fosse odiosa ao Senhor, todavia para refrear o governo dos senhores ambiciosos e a malícia dos homens desordenados, conservar cada um em sua justiça, e dispor os cidadãos em concórdia, foi provido e permitido por Deus o domínio: provido para concórdia dos bons, e permitido para punição dos maus (Causa XXIII, questão V, § *Hinc notandum*: Distinção IV, cap. *Factae*). Por isso, não há poder que não venha de Deus, ou porque o manda, ou porque o consente.²⁷⁹

É nisso que há uma fundamentação para o que Barbosa chama de “espiritualização do poder régio” levando em conta o fato de que Deus é considerado como origem e fim de todo poder.²⁸⁰ Também aqui encontramos uma fundamentação para que Pelayo considere os

²⁷⁸ *Speculum Regum*, I. pp. 148-150.

²⁷⁹ *Ibid*, I. p. 52.

²⁸⁰ “Portanto, o poder régio é espiritualizado, antes de mais, pelo dever que o rei tem de ser virtuoso e, depois, pelo fim sobrenatural da sua atividade governativa. Se o príncipe é superior na dignidade temporal, então deve também superar os súbditos na observância das virtudes. [...] Nas suas linhas gerais, temos pois definida a espiritualização do poder temporal do rei. É o próprio temporal que, nas páginas do *Speculum Regum*, nos surge

reinos cristãos superiores em dignidade, perfeição e jurisdição aos reinos dos pagãos e infiéis.²⁸¹ O poder régio dos príncipes cristãos portanto não é unicamente para assegurar a ordem na sociedade temporal, mas para por meio do governo das coisas temporais, guiar os súditos ao seu fim espiritual e sobrenatural.²⁸²

É necessário também que sistematizemos aqui os conceitos que Álvaro Pelayo estabelece de monarquia e de rei. Com relação à monarquia cumpre-nos recordar que o prelado galego apropria-se em certa medida da releitura feita por Tomás de Aquino acerca das formas de governo.

[...] importa distinguir o reino ou governo justo. Se for bem administrado por alguma multidão, toma o nome de *polícia* [*politia*]. E, se for administrado por poucos virtuosos, chama-se em grego *aristocracia*, isto é, o *melhor poder*, ou o *poder dos melhores* (*optimorum*), os quais por isso se chamam *optimates* (nobres) [...].

Se, porém, o governo justo pertencer somente a um, o reino chama-se propriamente *monarquia* [...]. Por isso, diz o Senhor por intermédio de Ezequiel (Ezequiel, XXXVII, fim): “o meu servo David reinará sobre eles, e será um só pastor de todos eles”. Daqui manifestamente se vê que é da essência de um reino que seja um só a governar, e que este seja pastor e rei que procure o bem comum da multidão, e não o seu. Ora, porque há muitas comunidades (a saber: de casas, aldeias, cidades e reinos), aquele que governa uma comunidade perfeita, isto é, uma cidade ou uma província, chama-se rei por antonomásia (Causa VI, questão III, cap. *Sciote*), e aquele que governa uma casa, pai de famílias (Causa XXIII, questão IV, cap. *Duo*). Do que fica dito, vê-se que o rei é aquele que governa a multidão de uma cidade ou província para o bem comum.²⁸³

É importante frisar que, essa classificação dos regimes que Álvaro Pelayo empresta do Aquinate (que, por sua vez, baseia-se nas concepções de autores antigos como Aristóteles) considera dois fatores: o número dos que governam (se um só, muitos ou a multidão) e a forma como é exercido (se em função do bem comum ou se em função dos próprios detentores do governo).²⁸⁴ Sendo assim, temos:

espiritualizado,, quer porque a ordem política da acção régia é eticizada, quer ainda pela natureza espiritual da meta última do governo.” BARBOSA, João Morais. **A Teoria Política de Álvaro Pais**. *Op. Cit.* pp. 240-241.

²⁸¹ Isso se deve ao fato de que Pelayo considera as virtudes mais perfeitas entre os cristãos do que entre os pagãos (Cf. BARBOSA, João Morais. **A Teoria Política de Álvaro Pais**. *Op. Cit.* p. 335), bem como pela forma que os príncipes recebem o poder de Deus: enquanto entre os pagãos geralmente o poder é consentido por Deus para refrear os vícios dos homens, entre os hebreus na Antiga Aliança e entre os cristãos, o poder é instituído por Deus mediante seus sacerdotes (Cf. *Speculum Regum*, I. pp. 218-226).

²⁸² *Speculum Regum*, I. pp. 110.

²⁸³ *Ibid*, I, p. 161.

²⁸⁴ *Ibid*, I, p. 155-159: “Se, portanto, o governo for ordenado, não para o bem comum da multidão, mas para o bem privado do governante, o reino será injusto e perverso. [...]

Doutro modo, tal governante chama-se tirano, nome derivado da força e opressão [...].

[...]

Além disso, se o governo injusto dos tiranos não é exercido por um só, mas por vários, chama-se em grego, no caso de exercido por poucos, *oligarquia*, isto é, o *principado de poucos*, quando, evidentemente, poucos, diferindo do tirano só no número, oprimem a plebe por causa das riquezas.

- 1) Governos justos:
 - a) Monarquia: governo de um só em função do bem comum;
 - b) Aristocracia: governo de muitos, dos melhores, em função do bem comum;
 - c) Polícia: governo da multidão, em função do bem comum;
- 2) Governos corrompidos:
 - a) Tirania: governo de um só em função de seu próprio interesse;
 - b) Oligarquia: governo de muitos em função de seus interesses;
 - c) Democracia: governo da turba, em função dos interesses individuais de cada um.

Destes governos, o bispo de Silves considera ser o governo virtuoso de um só, isto é, a monarquia, por ser a forma que conduz à maior unidade, a mais de acordo com a natureza e a que menos se degenera em formas más de governo.²⁸⁵ Neste sentido, o autor emprega a palavra rei (*rex*) num caso mais amplo para todos aqueles que detém algum poder de governo, de reger (*regere*), usando-o em muitos casos para significar aquilo que diz respeito a todos os príncipes e governantes seculares. Noutra sentido, contudo, a palavra *rex* designa especificamente os monarcas, isto é, o Imperador e os demais reis. Para entendermos melhor o conceito de rei na obra especular alvarina, precisamos contudo, entender melhor a concepção, extraída de Ricardo de São Víctor²⁸⁶, do tríplice gênero de reis. Esta concepção considera que há entre os homens três tipos ou gêneros de reis:

- 1) os príncipes seculares: que governam os súditos nas coisas terrenas;
- 2) os prelados e reitores das igrejas: que governam os súditos nas coisas espirituais;
- 3) os fiéis cristãos: que devem cada um regerem-se a si mesmos pela prática das virtudes e pela diligência pessoal.²⁸⁷

Se, porém, o reino ou governo iníquo é exercido por muitos, chama-se, em grego, *democracia*, isto é, *poder do povo*, quando, evidentemente, o povo dos plebeus oprime com seu poder os ricos e os nobres. Desta maneira, realmente, o povo inteiro é como um só tirano.”

²⁸⁵ *Speculum Regum*, I, pp. 161-167.

²⁸⁶ Ricardo de São Victor foi membro da Colegiata de S. Victor de Paris e discípulo de Hugo. Faleceu em 1175.

²⁸⁷ *Speculum Regum*, I, pp. 33-35: “Há três gêneros de reis (Ricardo, sobre o Apoc., I, cap. *In verbo principes*). Dos reis da terra, uns governam os súditos, quanto às coisas terrestres, como os príncipes seculares; outros, quanto às coisas espirituais, como os reitores das igrejas; e outros regem-se a si próprios, como cada um dos fiéis. Porém, Cristo é o príncipe de todos os reis, pois que d'Ele vem todo o poder secular, o cuidado pastoral, e a diligência pessoal de cada um dos fiéis. E todas estas coisas, assim como d'Ele recebem a origem, assim também, segundo Ele, devem ter execução, para que os príncipes, através do poder secular, administrem a justiça entre os súditos, para que os pastores, pelo cuidado pastoral, ministrem a doutrina aos fiéis que lhe forem confiados, e cada um dos fiéis, pela diligência individual, observe, para consigo mesmo, as normas de santificação. Esta é a geração escolhida, o sacerdócio real, como diz Pedro na Prim. Ep., II, isto é, a geração dos cristãos que retamente se regem pelas virtudes. E dos sacerdotes se diz que oferecem como hóstia viva a Cristo Senhor, no altar da Cruz, pela contrição da oração e mortificação da carne (Ep. aos Rom., XII).

Por conseguinte, os príncipes temporais devem defender os seus súditos contra os homens usurpadores; os pastores devem defender as ovelhas, que lhe foram entregues, contra os demônios que as atacam; e cada um dos

Para nossa análise, importa principalmente o primeiro gênero de rei da concepção acima mencionada, posto que buscamos analisar a concepção do poder régio na construção teórica especular do prelado de Silves. O terceiro gênero também é, contudo, importante, no sentido de que abarca os dois primeiros. Os príncipes seculares e os prelados eclesiásticos são considerados também individualmente por Frei Álvaro, de forma que a vida dos mesmos, enquanto fiéis cristãos, influencia no exercício de seus ofícios seculares ou espirituais. Tendo definido o rei com base no conceito de reino e no sentido em que a palavra é empregada na obra alvarina, cumpre-nos agora delinear a figura do rei no *Speculum Regum* a partir de suas funções.

Álvaro Pelayo classifica as funções do poder régio com base na interpretação cristã da teoria política platônica e aristotélica e das Escrituras, bem como no imaginário da cavalaria medieval. Cumpre dizer que, no *Speculum Regum*, obra que o bispo de Silves escreve na qualidade de um bispo da Igreja e de um membro da Cristandade, ao definirem-se as funções do rei, está a referir-se, de forma mais específica, aos reis cristãos. Assim, já nos referimos anteriormente à função do rei de auxiliar seus súditos no caminho para a bem-aventurança eterna. Vejamos agora as demais funções que o autor atribui ao rei.

Primeiramente, o ofício de julgar. Julgar é, na ótica alvarina, a principal função do rei:

O principal e precípua acto do poder régio é julgar. Por isso, se diz no 3º livro dos Reis, X, a respeito de Salomão: “constituiu-te um rei, para governares com equidade e justiça”. [...] E na causa XXIII, questão V, cap. *Regum*: “O dever dos reis é governar com equidade e justiça, libertar os oprimidos, pela força, da mão dos caluniadores, e auxiliar o peregrino, o órfão e a viúva, que são os mais facilmente violentados pelos poderosos”. Mas não cuideis somente, ó reis, de aliviar o pobre e o necessitado: não consentais sequer que com a vossa convivência eles sejam vexados pelos outros, e não façais derramar o sangue inocente. Não permitais que, em vosso reino, vivam os homicidas e os sacrílegos. Se assim fizerdes, ó reis, mantereis o antigo poder.

Item, na Causa XXIII, questão V, cap. *Rex*: “O rei deve coibir os furtos, punir os adultérios, eliminar da terra os ímpios, não deixar viver os parricidas e os perjuros, não consentir que seus filhos vivam na impiedade”.

Ora, o juízo é a recta determinação do que é justo. Donde o *iudicare* (julgar) é *ius dicere* (dizer o direito). O *iustum* (justo), porém, deriva do *ius* (direito), e daí a *potestas iudicandi* (o poder de julgar); a jurisdição deriva de *iure dicendo* (dizer o direito). Porém, o *ius* (o direito) diz-se *iure possidendo* (de possuir o direito) (Decretais, *De uerborum significatione*, cap. *Ius dictum est*). [...] Ora, porque a determinação da justiça se faz para correição e punição, por isso ao juízo pertencem a punição e a correição dos maus, e o contrário, a recompensa dos bons [...]. E aos reis do mundo que têm de corrigir os maus actos e excluí-los da sociedade do reino,

fiéis deve defender-se a si mesmo dos vícios que o assaltam. O reino de Cristo, pois, e de seus fiéis não é carnal, mas espiritual, visto que a carne e o sangue não possuirão o reino de Deus (Pr. Ep. aos Cor., XV). Ao reino deste mundo pertencem aqueles que com o auxílio das forças humanas, e não com o auxílio divino, tentam combater ou defender-se dos inimigos (Causa XXIII, questão III, § 1).”

pertence punir o mau acto exterior. Logo, pertence ao juízo excluir ou introduzir no reino. E, porque o juízo deve ser feito segundo as leis [...]. por isso sabe aos reis estabelecer leis, pois que é de sua função o julgar, ou então aceitar e promulgar as leis estabelecidas por outrem, e induzir e compelir, com admoestações, medo do castigo e promessa de prêmio, à sua observância. Por esta razão os reis chamam-se legisladores.²⁸⁸

Conforme depreendemos do texto alvarino, o ofício de julgar que compete ao rei abarca uma grande quantidade de atribuições, não somente a de proferir as sentenças, mas também a do exercício prático da justiça mediante a punição e correção dos maus e premiação dos bons, como também o próprio ato de estabelecer, aceitar e promulgar as leis no reino e de assegurar e compelir os súditos à observância das mesmas leis. Nisto também há duas implicações: o rei deve sujeitar-se às suas próprias leis, às leis dos imperadores e às leis da Igreja e de Deus²⁸⁹; ao aplicar a punição, o rei deve unir a justiça à clemência²⁹⁰. Desta função primordial emanam outras duas, a saber: a de administrar os bens temporais do reino e a defesa do reino contra os inimigos internos e externos.

Quanto à administração dos bens temporais, Álvaro recorda da necessidade do uso de alguns bens temporais para a vida dos súditos, considerando que compete ao rei a administração desses bens, sejam as riquezas do reino, sejam os cargos, trabalhos e ofícios necessários ao reino:

Porque, porém, os bens exteriores servem orgânicamente para a vida virtuosa, cumpre ao rei possuir os bens necessários e suficientes à vida, para com eles cuidar e prover ao povo. Por isso, é um acto régio apascentar e nutrir, tal como Cristo que, no deserto, alimentou o povo com pães [...].

Aos reis cumpre também administrar, com prudência e justiça, esses bens temporais, e distribuí-los proporcionalmente de harmonia com as condições de cada um. Onde o dizer-se no Salmo: “Distribuí as casas dele”. Pertence-lhes a distribuição, por todos, dos bens exteriores, como riquezas, honras, trabalhos, encargos, e ofícios, que se exigem para a ordenação, governo, administração e perfeição da república. E deste modo todas as coisas são do rei (Distinção VIII, cap. *Quo iure*; Causa XXIII, questão V, cap. *Dicat*; Decretais, *De supplenda negligentia praelatorum*, cap. *Grandi*, do Livro VI).²⁹¹

Como, contudo, o poder temporal dos reis tem também um fim espiritualizado, deve o rei também auxiliar materialmente a Igreja, restaurando as igrejas e construindo novas e contribuir para a dilatação do culto de Deus, conforme escreve o prelado galego em um trecho anterior do *Speculum*.²⁹² Mas não basta ao rei administrar os bens temporais do reino, como

²⁸⁸ *Speculum Regum*, I, pp. 93-95.

²⁸⁹ *Ibid*, I, p. 98.

²⁹⁰ *Ibid*, I, p. 474.

²⁹¹ *Ibid*, I, p. 99.

²⁹² *Speculum Regum*, I, p. 39.

também cumpre ao mesmo usar de seu poder para defender o reino das agressões internas e externas, posto que é seu dever manter a unidade e a paz do reino:

Visto que, porém, qualquer comunidade se conserva por meio da unidade e da paz, pois que todo o reino em si dividido será desolado (Lucas, XI; Causa XXV, questão II, cap. *Si ea*), por isso pertence ao rei procurar e fomentar a unidade da paz na multidão que lhe está sujeita. Ora, a paz da multidão é perturbada, algumas vezes, do interior, por causa de graves injúrias e ofensas injustas [...], e, outras vezes, do exterior, por ataques violentos [...]. Por isso, incumbe ao rei reprimir as injúrias internas dos súbditos, e proteger e defender a comunidade do reino contra os ataques exteriores [...].²⁹³

Assim, em certo sentido Álvaro Pelayo mantém uma concepção ligada à cavalaria, vendo no rei a figura de um nobre e de um *bellator*. Isso porque o autor considera o ofício das armas e o *ius gladii* não somente lícito como necessário na defesa do reino contra seus inimigos. Conforme aponta Barbosa, a concepção de guerra justa na ótica alvarina é enunciada no *Speculum Regum* duas vezes: uma, no início da obra, escrito por volta de 1341, ainda em euforia pela vitória do Salado, na qual o prelado concentra-se em tratar da guerra contra os mouros; na segunda parte da obra, já por volta de 1344, quando o bispo de Silves busca então enunciar questões mais gerais sobre a legitimidade da guerra.²⁹⁴ As duas definições são praticamente idênticas, diferindo que na segunda enunciação o canonista galego não menciona de forma nominada aos mouros. Enquanto na primeira parte da obra Pelayo coloca como causas de uma guerra justa a defesa dos bens próprios do reino, o combate aos sarracenos que fazem guerra ou ocupam territórios pertencentes aos cristãos bem como o combate aos heréticos e excomungados.²⁹⁵ Perceba-se que neste primeiro momento o autor busca traçar a legitimidade da guerra na sua dimensão de defesa da Igreja/Cristandade contra seus inimigos, movido ainda pelo contexto da vitória cristã no Salado (1340), o que evidencia a forte sustentação canônica na linha argumentativa, de forma a mostrar como a Igreja mediante seus cânones reconhecia a licitude e a justiça da guerra feita em defesa da Cristandade. Num segundo momento, já distante dos acontecimentos da Batalha de 1340, o bispo de Silves trata da licitude da guerra de uma forma mais geral, baseando-se em Santo

²⁹³ *Ibid*, I, pp. 99-101.

²⁹⁴ BARBOSA, João Morais. *A Teoria Política de Álvaro Pais*. *Op. cit.* p. 272.

²⁹⁵ *Speculum Regum*, I, p. 251: “[...] é guerra justa a que se faz em recuperação ou defesa das coisas próprias (Causa XXIII, questão II, cap. *Dominus*). Item, é justa a guerra contra os sarracenos que detêm e ocupam as terras da fé de Cristo (Causa XXIII, questão VIII, cap. *Dispar*), e intentam ocupar e ocupam permanentemente, como se diz no cap. a seguir àquele. É também justa a guerra contra os excomungados e os heréticos (Causa XXIII, questão V, cap. *Omnium*, cap. *Excommunicatorum*, e questão VIII, cap. *Omni timore*, cap. *Si nulla*, e cap. *Vt pridem*: Decretais, *De haereticis*, cap. *Excommunicamus*; veja-se que ainda o que sobre isto escrevem Inocêncio e o Hostiense, nas Decretais, *De uoto*, cap. *Quod super his*).”

Isidoro de Sevilha.²⁹⁶ Há também outras recomendações do prelado galego acerca das formas de proceder na guerra e no trato dos prisioneiros que não nos delongaremos aqui, dado o foco ser privilegiarmos os aspectos de sua concepção de guerra justa que digam mais respeito às atribuições e relações de poderes.

Tendo feitas essas considerações, podemos sintetizar que a função do poder régio para Álvaro Pelayo consiste em guiar os súditos através dos assuntos temporais à bem-aventurança eterna. Entendamos bem, portanto, as dimensões práticas dessa finalidade temporal “espiritualizada” do poder régio. Na ótica alvarina, a função primordial do rei é exercer e administrar a justiça no reino, sendo, portanto, o árbitro primeiro do reino. A justiça conduziria a uma segunda função: a de administrar os bens temporais do reino. Por fim, o rei deveria defender o reino das agressões internas e externas, associando-se a função régia à guerra, uma concepção ligada à ótica da cavalaria. Essas funções espiritualizadas conduzem a função do poder régio a alguns compromissos com a Igreja: o rei deve obedecer os preceitos eclesiásticos, reparar as igrejas e edificar novas igrejas, bem como defender a Igreja contra os infiéis.

3.2.5 O auto-governo e o governo do reino

Em seu estudo sobre o *Speculum Regum*, João Morais Barbosa aponta para a importância de não desconsiderarmos a concepção de homem na obra alvarina ao analisarmos a imagem que a mesma faz do rei.

Podemos dizer que toda a especulação política de Álvaro Pais se encontra, ao menos anunciada, no tratamento desta figura singular e complexa [o rei]. A complexidade vem-lhe do facto de, em toda a obra, ela surgir não apenas na sua natureza de instituição política, mas também na sua plena dimensão humana. O Rei não é simplesmente o *politicus*, mas o *homo politicus*. O bispo de Silves jamais esquece este facto e suas múltiplas implicações.²⁹⁷

Para o bispo Álvaro, portanto, a pessoa do rei, na sua dimensão humana, é inseparável de sua figura política. Isto mostra o porquê de se tratar em uma obra de caráter

²⁹⁶ *Speculum Regum*, II, p. 515: “[...] segundo a definição de Isidoro, guerra justa é que se faz por edito do príncipe, ou para recuperar haveres, ou para repelir o inimigo, ou para defender a pátria, ou pessoas ou bens (Causa XXIII, questão II, cap. *Iustum*, e questão VIII, cap. *Vt pridem*).

²⁹⁷ BARBOSA, João Morais. *A Teoria política de Álvaro Pais no Speculum Regum: Esboço de uma fundamentação filosófico-jurídica*. Lisboa: 1972. p. 143.

político aspectos hoje considerados mais da vida privada, pois o governo do rei está intimamente ligado com a forma como o mesmo conduz sua vida.

Álvaro Pelayo constrói sua argumentação através de uma analogia entre o governo do reino com o auto-governo individual. Assim, trabalha com uma dialética virtude/liberdade e vício/escravidão para apontar que o rei só pode ter um bom governo se antes souber governar a si mesmo, dominando seus vícios e praticando as virtudes. Nesse sentido, o homem só é verdadeiramente livre se for virtuoso e aquele que pratica o mau é escravo de seus vícios, mesmo que seja rei: “*Por isso, o bom, mesmo servindo, é livre; o mau, mesmo reinando, é escravo, não de um homem, mas o que é mais grave, de tantos senhores quantos os vícios*”. Citando Santo Ambrósio de Milão (século IV) o autor escreve que a verdadeira liberdade consiste na carência de vícios. Contudo, esta liberdade acarreta uma dimensão de serviço e submissão: “*Seremos livres, se formos servos: livres do pecado, servos da justiça (Ep. Aos Rom., VI)*”. Para o autor, isso quer dizer submeter-se à vontade de Deus e, conseqüentemente, ser reverente e submisso à Igreja, como o próprio Pelayo expõe em outro trecho do tratado.²⁹⁸

Já vimos que os Espelhos de Príncipes visavam a ideia de que o rei deveria ser um espelho ou exemplo de virtudes para seus súditos e que Afonso XI é louvado no *Speculum Regum* como defensor da fé católica por sua vitória contra os muçulmanos. Contudo, este capítulo revela-nos algo quando o autor diz “*Mas que importa vencer as nações bárbaras, se somos vencidos pelos vícios?*”. Aqui vemos que embora Pelayo admirasse o rei pela sua vitória na guerra contra os mouros, considerava que Afonso XI tinha vícios a serem corrigidos. Armênia Maria de Souza aponta que:

No entanto, a atitude do frade galego de dedicar o Espelho dos Reis ao rei castelhano, identificando-o à representação simbólica de campeão da Igreja e *rex fidelissimus*, não o impediu de ressaltar seus pecados, justificando a necessidade de um espelho de virtudes, para que o monarca pudesse mirar-se e refletir sobre a sua missão em relação à cristandade.²⁹⁹

Neste trecho, o autor não se reporta diretamente ao monarca castelhano, mas fica mais evidente essa relação se considerarmos que após discorrer um capítulo elogiando o rei pela sua vitória e exortando-o a continuar sua guerra, o autor escreve um capítulo sobre o

²⁹⁸ *Speculum Regum*, I, pp. 35-35.

²⁹⁹ SOUZA, Armênia Maria de. **Os pecados dos reis: a proposta de um modelo de conduta para os monarcas ibéricos no Estado e Pranto da Igreja e no Espelho dos Reis do franciscano galego D. Álvaro Pais (1270-1350)**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília. Brasília, 2008. p. 86.

domínio dos vícios no qual expressa que a vitória na guerra contra as nações bárbaras não tem valor se não houver vitória sobre os próprios vícios. Certamente, Álvaro Pelayo tinha conhecimento da situação de irregularidade conjugal de Afonso XI – o rei de Castela era casado com a filha de Afonso IV de Portugal, a infanta Maria, mas vivia com outra mulher, Leonor de Gusmão, o que foi um dos motivos que desencadeou o conflito entre ambos os reis – e também se opunha a algumas medidas administrativas do reino castelhano. Entretanto, mesmo quando nomina o reino de Castela ou o reino de Castela como principais praticantes de um determinado pecado, Frei Álvaro nunca menciona nesses casos a Afonso XI diretamente. Sobre isso Armênia Maria de Souza considera duas motivações que fariam com que o autor exaltasse seu enunciatário em alguns pontos de forma explícita e o criticasse implicitamente em outros aspectos: o fato de que Afonso XI continuara a política de seus antecessores de proteção as pessoas e aos bens eclesiásticos por um lado, e por outro lado, a visão escatológico-ética de mundo que Álvaro Pelayo possuía e que fazia com que o mesmo sentisse necessidade, na condição de um pastor de almas, de censurar as práticas do rei contrárias a moral pregada pela Igreja.³⁰⁰

O Auto-governo é, de certa forma, o eixo central do Espelho dos Reis, considerando que parte da lógica especular de que o bom governo do reino se dá a partir da boa conduta moral do rei que o governa. Conforme Barbosa, o *Speculum Regum* considera que a felicidade do reino depende da conduta virtuosa do rei.³⁰¹ Seguindo a linha de outros espelhos de príncipes, o tratado especular alvarino sustenta como bases do bom governo a prática das virtudes, especialmente das quatro virtudes cardeais, formadoras de uma conduta ética³⁰² da parte do governante.³⁰³ Esse conceito de ética, segundo Barbosa, seria o que permitiria a existência de uma ideia de responsabilidade de atuação na ótica cristã, uma vez que só pode haver pecado ou virtude com conhecimento, consentimento e responsabilidade.³⁰⁴ A construção teórica alvarina deve ser considerada à luz da ideia de que o homem age diante de Deus como pessoa livre e responsável por seus atos: “*É diante de Deus que o príncipe age e*

³⁰⁰ *Ibid.* pp. 98-97.

³⁰¹ BARBOSA, João Morais. **A Teoria política de Álvaro Pais no *Speculum Regum*: Esboço de uma fundamentação filosófico-jurídica.** Lisboa: 1972. p. 40.

³⁰² Usamos o termo ética por ser este o termo utilizado por Barbosa em sua análise. Nela, o autor estabelece uma diferenciação de cunho filosófico entre ética e moral. Enquanto a moral seria baseada na valoração da comunidade social e em um *ato do indivíduo*, a ética se caracterizaria enquanto decisão livre radicada na própria intimidade do sujeito, um *ato da pessoa*. Para tanto, vide: BARBOSA, João Morais. **A Teoria política de Álvaro Pais no *Speculum Regum*: Esboço de uma fundamentação filosófico-jurídica.** Lisboa: 1972. p. 41.

³⁰³ *Ibid.* p. 41.

³⁰⁴ *Ibid.* p. 41.

só Deus é juiz das suas acções. Por isso mesmo, como veremos, os reis do mundo devem ter por modelo a Cristo-Rei, conduzindo o poço para o reino eterno e imutável dos céus."³⁰⁵

Para entendermos essa concepção ética que rege a obra alvarina, é necessário atentarmos para o conceito cristão de virtude. Barbosa aponta que o Cristianismo reinterpretou o conceito de virtude, baseando-se em parte nas concepções estoicas e neoplatônicas, mas com sensíveis diferenças em relação a estas correntes filosóficas. A ideia de virtude enquanto um conceito moral surge em Tucídides e Platão, radicado na concepção de liberdade de ação da pessoa humana. O estoicismo herdara essa noção de virtude associada à moral, mas concebia-a de forma nata ao indivíduo, não admitindo a possibilidade de *agente moral*, i.e, no sentido de o indivíduo que não tenha a virtude poder adquiri-la.³⁰⁶ O Cristianismo, ao dividir de forma clara os conceitos de Deus, Razão e Natureza, sustenta a crença em um Deus pessoal que criou os homens livres. Desta forma, a Providência é mais condicionadora do que determinadora. Com base nessa crença, a religião cristã admite a possibilidade de escolhas livres por parte dos homens, admitindo assim, a ideia de que o ser humano possa mudar seus atos, como, por exemplo, um homem não virtuoso tornar-se virtuoso pela prática das virtudes.³⁰⁷ É a o conceito de virtude como algo que pode ser adquirido pela prática, por determinadas formas de ação e comportamento, que sustenta a ideia de uma instrução ética tendo em vista a correção e o aperfeiçoamento do indivíduo, para que busque agir retamente e evitar as más ações. A segunda diferença entre a concepção estoica de virtude e a concepção cristã é que na concepção cristã, valoriza-se mais a intenção e a finalidade da virtude: a virtude deve ser buscada com humildade, no reconhecimento das fraquezas de ser pecador, e deve ser praticada tendo em vista a aproximação com um Deus pessoal.³⁰⁸ Vejamos agora como essas considerações sobre as virtudes aparecem no *Speculum Regum*.

Primeiramente, notemos que Álvaro Pelayo estabelece uma distinção entre *virtudes políticas* e *virtudes teológicas*. Para o prelado galego, a virtude entre os não cristãos é apenas exterior, aparente, não sendo interior e autêntica, por isso ele a chama de virtude política.³⁰⁹ Nisso, o autor espelha-se na ótica de Agostinho de Hipona que diz ser a vida dos infiéis (no

³⁰⁵ *Ibid.* p. 42.

³⁰⁶ *Ibid.* pp. 330-332.

³⁰⁷ *Ibid.* pp. 332-333.

³⁰⁸ BARBOSA, João Morais. *A Teoria política de Álvaro Pais no Speculum Regum: Esboço de uma fundamentação filosófico-jurídica*. Lisboa: 1972. p. 333.

³⁰⁹ *Speculum Regum*, I, pp. 215-217: "A quinta condição é que [o reino] seja justo e bom, isto é, que seja regido e viva com leis justas e bons costumes, como se observa no reino dos romanos, entre os quais existiram as virtudes informes, isto é, sem fé, a saber, as virtudes políticas, não teológicas (Causa XXVIII, questão I, § *Ex his*)."

sentido daqueles indivíduos que não professam a fé cristã) um constante pecado, por não estar orientada para Deus.³¹⁰ Sem o conhecimento de Deus, as virtudes (*uirtus*) são falsas mesmo onde houver os melhores costumes (*optimis moribus*).³¹¹ As virtudes teológicas seriam, na ótica alvarina, aquelas que existem entre os cristãos (e aqui se refere aos cristãos que professam as doutrinas da Igreja, a ortodoxia pontifícia), não somente exteriores, mas interiores, baseadas na relação do fiel com Deus e na busca pela transcendência e pela bem-aventurança eterna. Sintetizando, podemos dizer que, para Pelayo, as virtudes políticas, entre os não cristãos, eram aparentes, externas, e exerciam-se por motivos mundanos enquanto as virtudes teológicas, entre os cristãos, são reais, partem da intenção interior de buscar a Deus.³¹² Para isso, vejamos a exortação comparativa que o autor coloca acerca das práticas das virtudes:

Feitas estas breves considerações sobre as virtudes, cumpre-nos meditar que, se aqueles antigos, que não foram iluminados pela fé, nem consolidados pela esperança, nem fundamentados na caridade, se mostraram tão virtuosos nas obras informes das virtudes, e tantos males suportaram só por apetite da glória humana, ou por interesse material, ou ainda por sentimento de honra desta vida, quantas mais nobres acções não devem fazer e quantas mais honras não devem desprezar pela felicidade eterna, os fiéis, a quem cabe revestir-se das virtudes, a saber, da fé, da esperança e caridade.³¹³

No trecho acima, vemos que Álvaro Pelayo nomeia como virtudes maiores aquelas que são chamadas por Tomás de Aquino de virtudes teológicas, a Fé, a Esperança e a Caridade.³¹⁴ Embora Álvaro Pelayo não sistematize a divisão entre virtudes teológicas e cardeais de forma explícita em sua obra, é bem provável que as classificasse da mesma forma que o Aquinate, haja vista demonstra a mesma classificação básica ao comentar as virtudes

³¹⁰ BARBOSA, João Morais. **A Teoria política de Álvaro Pais no *Speculum Regum*: Esboço de uma fundamentação filosófico-jurídica.** Lisboa: 1972. p. 334.

³¹¹ *Speculum Regum*, II, p. 513.

³¹² BARBOSA, João Morais. **A Teoria política de Álvaro Pais no *Speculum Regum*: Esboço de uma fundamentação filosófico-jurídica.** Lisboa: 1972. p. 334.

³¹³ *Speculum Regum*, I, pp. 423-425.

³¹⁴ AQUINO, Santo Tomás de. *Summa Theologiae*, II, II, Proem.: “*Sic igitur tota materia morali ad considerationem virtutum reducta, omnes virtutes sunt ulterius reducendae ad septem, quarum tres sunt theologicae, de quibus primo est agendum; aliae vero quatuor sunt cardinales, de quibus posterius agetur. Virtutum autem intellectualium una quidem est prudentia, quae inter cardinales virtutes continetur et numeratur; ars vero non pertinet ad moralem, quae circa agibilia versatur, cum ars sit recta ratio factibilium, ut supra dictum est; aliae vero tres intellectuales virtutes, scilicet sapientia, intellectus et scientia, communicant etiam in nomine cum donis quibusdam spiritus sancti, unde simul etiam de eis considerabitur in consideratione donorum virtutibus correspondentium. Aliae vero virtutes morales omnes aequaliter reducuntur ad virtutes cardinales, ut ex supradictis patet, unde in consideratione alicuius virtutis cardinalis considerabuntur etiam omnes virtutes ad eam qualitercumque pertinentes et vitia opposita. Et sic nihil moralium erit praetermissum.*” Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/sth3000.html>> Acesso em 12/06/2012.

cardeais.³¹⁵ Quanto às virtudes teologais, interessa-nos especialmente a fé, a única destas três virtudes que recebe comentários mais detalhados no tratado especular alvarino. Álvaro Pelayo sustenta como virtude fundamental e basilar a Fé (“fundamento das outras virtudes teologais e cardiais”³¹⁶), razão pela qual é a virtude teologal a qual se detém mais detalhadamente. Sendo a fé a virtude maior na construção teórica alvarina e o julgar a principal função do poder régio em sua ótica, nos deteremos principalmente na análise destas duas virtudes.

A Fé (*fides*) assume, para Álvaro Pelayo, dois significados. Enquanto virtude natural ela é uma virtude associada à virtude cardeal da justiça, pela qual se cumprem as promessas, isto é, é o mesmo que fidelidade (*fidelitas*). No sentido maior, de virtude teologal, a fé é a virtude pela qual se crê nos bens eternos.³¹⁷ Embora possamos, em um primeiro momento, associar a fé apenas à dimensão íntima e privada, precisamos atentarmo-nos para o fato de que, segundo o pensamento alvarino, a fé assume dimensões práticas bastante concretas, especialmente na pessoa dos príncipes da Cristandade.³¹⁸ Isso fica claro nos termos com o qual o antístete de Silves se dirige ao rei Afonso XI de Castela:

Para sinceramente guardares a fé de Cristo, Sereníssimo Príncipe, três coisas tens de observar (segundo o que expõe a glosa ao Evang. de Mateus, II “Quando nasceu, etc...”): crer firmíssimamente no que é anunciado sobre as coisas invisíveis (Decretais, *De Summa Trinitate*, cap. I); reverentemente receber o que se celebra nos sacramentos visíveis; e diligentemente prevenir, e veemente evitar todos os sacrilégios que se opõem à mesma fé.³¹⁹

O trecho acima no qual Frei Álvaro expõe as coisas necessárias para se conservar a fé demonstra claramente a dimensão prática que a mesma assume na exortação especular alvarina: não basta somente crer e reverenciar os sacramentos, mas é necessário mostrar a fé em atos, buscando combater os que ultrajam a fé cristã.³²⁰ No trecho em questão o autor refere-se de forma específica ao combate e punição contra os sortilégos, magos, feiticeiros, necromantes dentre outros, mas, olhando dentro do contexto da obra, podemos afirmar que essa dimensão combativa da fé abrange também a guerra contra os muçulmanos e os inimigos da Igreja. Assim podemos compreender porque Álvaro Pelayo aponta a fé como uma virtude

³¹⁵ *Speculum Regum*, I, pp. 429-431.

³¹⁶ *Ibid*, I, p. 35.

³¹⁷ *Ibid*, II, p. 493. Nesse sentido a Fé enquanto virtude teologal consiste na graça de crer naquilo que é revelado por Deus e ensinado mediante as Escrituras e a Igreja.

³¹⁸ TANG, Frank. *Royal Misdemeanour: princely virtues and criticism of the ruler in medieval Castille (Juan de Zamora and Álvaro Pelayo)*. In: BEJCZY, István P.; NEDERMAN, Cary J. (Ed.). **Princely virtues in the Middle Ages (1200-1500)**. Tunhout: Brepols, 2007. pp. 112-115.

³¹⁹ *Speculum Regum*, I, p. 19.

³²⁰ *Ibid*, I, pp. 19-21.

sobressalente em Afonso XI.³²¹ O bispo de Silves vê no rei castelhano um *miles Christi*, um combatente da Igreja, que guerreia sob o estandarte da Cruz de Cristo.³²² Naturalmente, como analisaremos mais a frente, essa dimensão prática da fé assinalada por Álvaro Pelayo em sua construção teórica especular implica nas relações de poder entre os reis e a Igreja.

Lembrando o que já foi dito das funções do poder régio, podemos perceber que a virtude da justiça é preponderante em sua construção teórica. Álvaro Pelayo, seguindo o pensamento de Santo Agostinho, define a justiça como a virtude pela qual se dá a cada um o que lhe é devido. Desta forma, podemos dizer que, no texto alvarino, a virtude da justiça é aquela que diz respeito às relações dos homens entre si e com Deus. O prelado galego aponta que pode-se tomar a palavra justiça em três sentidos: no sentido maior, ela equivaleria à bondade e abrangeria o fazer o bem e o evitar o mal; em um sentido menos lato, seria o ato de dar a cada um o que lhe compete e; em sentido mais restrito, se referiria à aplicação das penas.³²³ Mas, tomando a acepção destes 3 sentidos no geral, verificamos o que já fora dito acima, isto é, que a virtude da justiça, segundo o texto alvarino, toca nas relações entre os homens e dos mesmos com Deus, no sentido dos deveres e das formas de agir. Conforme aponta João Morais Barbosa, a justiça no *Speculum Regum* subdivide-se em diversas virtudes menores: as que regem a relação da pessoa com os superiores (latria/religião – devida a Deus, dulia, obediência e piedade), com os inferiores (disciplina – também chamada vingança ou severidade, misericórdia e liberdade), para com todos (equidade, gratidão, verdade, fidelidade

³²¹ *Ibid*, I, pp. 19-21: “O reino e seu regime serão fundados na fé, e tu serás um bom rei, porque és fiel nos pensamentos, nas palavras e nas obras.”. O original latino diz *fidele corde, ore et opere*, o que poderíamos traduzir como “fiel com o coração, a boca e as obras”. De qualquer forma, a tradução de Miguel Pinto de Menezes da edição por nós utilizada mantém ainda o sentido da frase que busca expressar que, na visão de Álvaro Pelayo, o rei Afonso XI de Castela acreditava na fé da Igreja em seu íntimo, a professava com a boca e buscava pô-la em prática, especialmente pela sua ação política em prol da Igreja, visando combater os inimigos da Cristandade e dilatar o Culto Divino.

³²² *Ibid*, I, p. 25: “Tudo o que os outros [reis] se gloriam de possuir, tu também o possuis. Todavia, eles são ultrapassados de longe pelo facto de não terem este bem primacial que tu tens: a qualidade de fiel e verdadeiro defensor triunfal da fé, e assinalado porta-estandarte de Cristo.”

³²³ *Ibid*, II, p. 247: “[...] deve-se notar que a justiça se toma, algumas vezes, em sentido muito lato, a saber, pela bondade. Neste sentido, diz Agostinho que são duas as partes da justiça, a saber: desviar do mal, e fazer o bem. Assim é compreendida em Mateus, V: “se a vossa justiça não abundar”; e em Mateus, VI: “Buscai primeiro o reino de Deus e a sua justiça”. Glosa: “A justiça do reino de Deus é cumprir tudo o que Ele amou”. E sobre isto da Ep. Aos Hebreus, I, “Amaste a justiça”, diz glosa: “todo o bem”. Outras vezes, é tomada em sentido menos lato, a saber, pela virtude que dá o seu a cujo é (Institutas, *De iustitia et iure*, no princípio; no Proêmio das Decretais, *Rex Pacificus*; no Tit. *De uerborum significatione*, cap. *Forus*; e na Causa XII, questão 11, cap. *Cum deuotissimam*, onde se diz que o sumo bem consiste em cultivar a justiça). Outras vezes, toma-se em sentido muito restrito, como quando se olha à aplicação das penas. Assim é tomada por Bernardo que diz: “Não há nome algum de Deus que não soe ou à justiça ou à piedade”.”

e amizade – afeto), bem como outras que se referem mais às disposições interiores (humildade, inocência, concórdia – paz).³²⁴

Com relação ao rei, além do que já foi dito acerca de suas funções de julgar (administrar os bens temporais do reino, punir os malefícios, defender a Igreja, promover o culto Divino, auxiliar materialmente as igrejas, fazer leis e garantir sua observância bem como cumprir as próprias leis) a justiça consiste também em dar a Deus o culto devido; prestar a devida reverência aos santos, anjos e aos ministros da Igreja, e tratar com equidade e fidelidade a todos os homens, saber equilibrar a severidade e a misericórdia na aplicação das leis.

Como já mencionamos anteriormente, certamente Álvaro Pelayo tinha conhecimento da relação extraconjugal do rei Afonso XI de Castela, uma das causas de seu conflito com o sogro, Afonso IV de Portugal. É por isso que, ao tratar das virtudes anexas à temperança, o prelado galego se detenha a tratar da castidade na prática carnal dentro do matrimônio. Possivelmente visava nesse ponto expor, talvez de forma indireta, a discrepância entre a vida conjugal do monarca com os ensinamentos da Igreja.

Tudo isso que sistematizamos acima acerca da dimensão ética da construção teórica alvarina possibilitaram João Morais Barbosa classificar o pensamento do bispo de Silves como personalista, no sentido de que não separa a pessoa da instituição. O político seria tão somente uma das dimensões constitutivas do ente mais complexo, a pessoa, em nosso caso, a pessoa do Rei.³²⁵ Assim, deve o rei munir-se das virtudes para reger-se de forma reta e ordenada a si mesmo e a seus súditos. A forma com que o rei conduz sua própria vida enquanto pessoa humana está, pois, totalmente ligada à forma com que o mesmo conduz o reino sob seu poder. Disso tudo decorre a necessidade da instrução do rei, para que conheça melhor os ensinamentos da Igreja e as virtudes para que possa vivê-las melhor.

3.2.6 A instrução do rei, a submissão à Igreja e a delimitação do poder

O *Speculum Regum* é uma obra de instrução moralizante, escrita por um membro da hierarquia eclesiástica, sendo assim, parte do princípio de que é importante ao rei buscar

³²⁴ BARBOSA, João Morais. *A Teoria política de Álvaro Pais no Speculum Regum: Esboço de uma fundamentação filosófico-jurídica*. Lisboa: 1972. pp. 343-344.

³²⁵ BARBOSA, João Morais. *A Teoria política de Álvaro Pais no Speculum Regum: Esboço de uma fundamentação filosófico-jurídica*. Lisboa: 1972. p. 43.

instrução e formação para viver melhor as virtudes cristãs e assim poder governar bem o seu reino. É necessário que o rei governe segundo a reta razão, com sabedoria, e não sucumbindo às paixões. Deve buscar instruir-se no conhecimento terreno e divino.³²⁶ O objetivo do *Speculum alvarino* é, como salienta Armênia Maria de Souza, o de instruir os reis (especialmente a Afonso XI de Castela) no conhecimento das Escrituras e na prática das virtudes.³²⁷ Essa instrução visa expor não só como deve o rei viver e governar seu reino, mas também delimitar seu poder e expor sua relação com o poder eclesiástico.

Para Pelayo, governar bem significaria governar em submissão à Igreja, tendo em conta a condição do rei de filho e advogado da Igreja. Embora na obra *Speculum Regum* Frei Álvaro não apresente definições claras do que entenda por Igreja, podemos observar por afirmações implícitas e pelas definições enunciadas em suas outras obras *De statu et planctu Ecclesiae* e *Collyrium fidei adversus haereses* que Álvaro Pelayo entende a Igreja como a comunidade mística de salvação que reúne todos os fiéis em Cristo e que na terra está constituída de uma hierarquia de clérigos e leigos submetidos a autoridade do Papa, Vigário de Cristo.³²⁸ Nesse sentido, sua concepção aproxima-se do Magistério do Papa Bonifácio VIII na Bula *Unam Sanctam*. Muitas vezes a Igreja e o Papa aparecem quase como sinônimos, isso se deve ao fato de que o Bispo de Silves considera que o poder do Papa identifica-se com o poder de toda a Igreja considerando que o Romano Pontífice possui jurisdição e poder pleno sobre toda a Igreja.³²⁹

Muitas vezes na obra, Pelayo utiliza também de forma ambígua ou quase sinônima os termos *Ecclesia* e *Christianitas*. Segundo Barbosa, devemos entender essa acepção como o conjunto de povos e reinos cristãos.³³⁰ Assim, a Cristandade seria a realização da Igreja na ordem temporal.

Tendo feito essas considerações sobre o conceito eclesiológico na concepção alvarina, passemos agora a considerar a virtude da fé enquanto ação política do rei em prol da

³²⁶ *Speculum Regum*, I, pp: 101-103: “ Porque, porém, em todas as coisas susoditas se requer sabedoria e prudência, são principalmente os reis induzidos, na Sagrada Escritura, ao amor e estudo da Sabedoria. [...] Por isso, o rei dos Romanos exortou o rei dos Francos a que procurasse instruir seus filhos nas disciplinas liberais, dizendo que um rei iletrado era como um burro coroado, conforme se lê no referido livro 4º do *Policarpo*. [...] E o rei não será sábio, somente nas letras humanas, mas também nas divinas.”

³²⁷ SOUZA, Armênia Maria de. *A realeza cristã ibérica no Espelho dos reis do frei Álvaro Pais (séc. XIV)*. In: *Dimensões*, vol. 26, 2011. p. 194.

³²⁸ BARBOSA, João Morais. *A Teoria Política de Álvaro Pais*. *Op. Cit.* p. 296.

³²⁹ “Precisando melhor agora a definição de Igreja, diremos ser ela, para Álvaro Pais, a comunidade mística de Cristo com seus fiéis vivos e defuntos, comunidade essa que, tendo Cristo por cabeça, tem no Papa o seu vigário universal. E o poder do Papa, ao resumir em si toda a autoridade legada por Cristo, identifica-se quase plenamente com o poder universal da Igreja.” BARBOSA, João Morais. *A Teoria política de Álvaro Pais*. *Op. Cit.* p. 297.

³³⁰ *Ibid.* pp. 297-298.

Igreja. Partindo de uma concepção metafísica do primado do espírito sobre a matéria, Álvaro Pelayo sustenta que o poder espiritual está acima do poder temporal e que, portanto, este deve ordenar-se àquele. Assim, Pelayo defende que os reis devem submeter-se à Igreja, o que significa submeterem-se à autoridade do Papa e dos Bispos. Para tanto, o Bispo de Silves considera que na Cristandade os reis e imperadores são instituídos pela bênção e unção dos sacerdotes, tal como entre os hebreus veterotestamentários. Baseado nisso, o frade galego considera que a graça advinda da unção é necessária aos príncipes cristãos para bem regerem o povo de Deus a eles confiado:

O Senhor quis também instituir e destituir, por meio da dignidade sacerdotal, as dignidades temporais, [...]. E os pontífices ungem e abençoam os reis católicos, invocando sobre eles a graça do Espírito Santo, para mostrarem que, sem um dom especial do Espírito Santo, que unge os fiéis com unção interior, não são os reis capazes de reger o povo do Santo Deus [...]. E nesta unção recebe o rei, do Espírito Santo, a prudência de governar, que é a recta razão das coisas agíveis.³³¹

Considerando que na Cristandade os príncipes temporais são instituídos mediante o sacerdócio, o autor do *Speculum* estabelece de que forma os ditos príncipes devem relacionar-se com a Igreja, com fé e reverência para com os sacerdotes, especialmente o Papa e os bispos, com uma atitude filial:

Ao sumo sacerdote, isto é, o papa, que é, em toda a civilização cristã, o principal vigário de Deus [...]. e o sumo sacerdote [...], e também aos outros bispos, todo o rei católico deve obediência como a pai espiritual [...]. E, porque também qualquer imperador é filho, defensor, e advogado da Igreja, e não seu senhor e chefe, deve submeter e não antepor as suas execuções aos chefes eclesiásticos. O príncipe cristão costuma obedecer aos decretos da Igreja, e não opor-lhe o seu poder. [...] A autoridade eclesiástica é mais elevada do que a real. [...]. Os reis humildes e devotos têm o dever de sujeitar suas cabeças aos joelhos dos sacerdotes, aos quais beijando suplicamente as mãos rogam que os defendam com suas orações.³³²

Desta forma vemos que na concepção de Pelayo o poder régio deve ordenar-se ao poder espiritual, devendo os reis observar os preceitos da Igreja e tributar às autoridades eclesiásticas reverência e obediência, reconhecendo neles os representantes de Deus nas coisas espirituais, não antepondo seu poder secular sobre os prelados da Igreja. Se há essa dimensão de não interferência na esfera de atribuições da autoridade eclesiástica, há também a dimensão de auxílio e defesa da Igreja a qual o rei cristão estaria incumbido. Podemos

³³¹ *Speculum Regum*, I. pp. 41-43.

³³² *Speculum Regum*, I. pp. 35-37.

encontrar essas atribuições feitas por Pelayo ao poder régio na sua exortação ao rei de Castela para combater os muçulmanos:

Assim como o Senhor fez refulgir, nesta vida, com a luz das vitórias nas guerras contra os cristãos rebeldes, a excelência de teu nome pela fé (Causa XXIII. questão IV, cap. *Sicut*), assim também importa que, com todo o vigor do teu espírito e do teu corpo, oponhas barreira aos inimigos da Igreja, para que destes dois triunfos cada vez brilhe mais a tua fama. [...] Onde não chega a fama loquaz de teus méritos? Essa fama diz que tu frequentemente procuras as guerras, não para derramar o sangue, mas para dilatar a república cristã, na qual vemos Deus respeitado, a fim de que o nome de Cristo por toda a parte seja apregoado através das nações submetidas à Sua Fé (Causa XXIII. questão IV, cap. *Si non ex fidei*).³³³

Assim, vemos que pela virtude da fé deve o rei defender a Igreja, movendo guerra contra os seus inimigos, fazendo assim com que se dilate a *Respublica Christiana*, permitindo a Igreja desempenhar em paz a sua missão. Assim, “A guerra deve ser feita por necessidade, para que Deus livre a Igreja de constrangimento, e a conserve em paz, extirpados os inimigos internos e externos”.³³⁴ Desta forma, o rei cristão deve combater com o intuito de expulsar dos territórios cristãos os que perturbam a Igreja³³⁵, mas também com o desejo de trazer para a unidade da Igreja aqueles que combate.³³⁶ Esta atuação em prol da Igreja pelo rei também deve ser exercida no âmbito material e jurídico, devendo o rei proteger com suas leis os sacerdotes e também restaurar as igrejas arruinadas e edificar igrejas novas.³³⁷

Para compreendermos melhor a teoria alvarina das relações de poder, é preciso debruçarmo-nos melhor sobre sua eclesiologia. A Eclesiologia, isto é, a reflexão teórica, de cunho majoritariamente filosófico e teológico, acerca da Igreja e sua natureza, surge de forma mais explícita por volta do século XIII, em decorrência das questões políticas de algumas teses consideradas heréticas pela ortodoxia pontifícia³³⁸.

Primeiramente, é necessário recordar que o cerne da concepção alvarina de Igreja é aquela assentada na expressão paulina de “corpo místico de Cristo”. Nesse sentido, a Igreja, constituída de seus vários membros, tem por cabeça a Cristo, cabeça essa que é representada

³³³ *Ibid*, I. p. 15.

³³⁴ *Ibid*, I. p. 15.

³³⁵ *Ibid*, I. p. 16: “O rei cristão pugna, para expulsar a gente pérfida do território dos crentes, para que o povo católico, alegremente, dê graças a Cristo, para que, afastado o pavor dos árabes, Cristo recupere a Sua terra, para que a fé católica aumente, e os justos levistem os despojos dos ímpios (Causa XXIII, questão VII, cap. I, § final).”

³³⁶ *Speculum Regum*, I. p. 15: “Sê, pois, pacífico no combater, a fim de que, vencendo, leves para a unidade da paz da Igreja aqueles que combates.”

³³⁷ *Ibid*, I. p. 39: “Daqui advém, para o príncipe bom e religioso, o dever de restaurar as igrejas arruinadas e destruídas, edificar igrejas novas, e honrar e proteger os sacerdotes de Deus.”

³³⁸ MIETHKE, Jürgen. *Op. cit.* p. 73.

pelo Papa na Igreja visível, militante.³³⁹ A necessidade de explicitar as atribuições e competências dos poderes espiritual e temporal também contribuiu para o desenvolvimento da Eclesiologia. É preciso frisar que a interpretação eclesiológica do bispo de Silves praticamente não distingue *Ecclesia* de *Christianitas*, de sorte que a primeira como que absorver a última. Assim, Álvaro Pelayo vê toda a Cristandade como um único corpo, cuja cabeça é o papa e os monarcas são os braços armados.³⁴⁰ Dentre os príncipes cristãos, estaria em primeiro lugar o Imperador, a qual os outros reis devem obedecer suas leis. Desta forma, temos na ótica eclesiológica de Frei Álvaro o seguinte esquema:

Papa > Imperador > Reis

Como canonista, a compreensão que Pelayo tem de Igreja é majoritariamente jurídica e estrutural, dando bastante importância aos cânones e decretais, as quais ele sempre cita. O dito prelado concebe a Igreja e a Cristandade como um único corpo indivisível, uma monarquia, cujo monarca é o Sumo Pontífice.

Relacionar o poder régio às relações de obediência ao poder eclesiástico é uma forma que a construção teórica alvarina utiliza para delimitar os poderes do rei, buscando evitar o que o autor entendia por Tirania, bem como, instruir o monarca a ser um bom filho da Igreja, agindo na condição de pastor devido ao seu *múnus* episcopal.

3.3. A CONTRUÇÃO DE UM MODELO DE REI CRISTÃO

Em seu objetivo propedêutico, o *Speculum Regum* traça um modelo de príncipe cristão na qual os reis devem se espelhar para refletirem com sua conduta as virtudes para seus súditos. Grande parte desse modelo é traçado com base nas relações entre os poderes espiritual e temporal. Ao tratar da fé dos reis e seu respeito para com a Igreja, Frei Álvaro apresenta três modelos e três anti-modelos de príncipes das *Histórias* de Pedro Manducator: Constantino, Justiniano e Carlos Magno, que serviram a Igreja, ajudando-a com seu governo,

³³⁹ CARVALHO, Mario Santiago de. *Da abominação do monstro. Igreja e Poder em Álvaro Pais*. In: CARVALHO, Mario Santiago de. **Estudos sobre Álvaro Pais e outros franciscanos (séculos XIII-XV)**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1999. pp. 57-61.

³⁴⁰ Além da já citada interpretação haurida da Decretal *De sacra unctione*, podemos citar outro ponto na qual o prelado galego imputa aos príncipes cristãos a função de executores, que utilizam o gládio material, pertencente à Igreja, em função da Igreja: *Speculum Regum*, I, p. 49: “*Porém, comumente, a Igreja não utiliza o gládio material, antes comete a sua execução ao imperador, a ti e a outros reis ortodoxos.*”

seus decretos e auxílio material e; Juliano Apóstata, Oto IV e Frederico II que perseguiram a Igreja:

Falam ainda as *Histórias*, além de outros, de três imperadores que foram mais gloriosos que os mais, e em boa paz viveram na velhice, porque foram devotos para com Deus e submissos para com a Igreja.

O primeiro foi Constantino, baptizado por Silvestre, que dotou e engrandeceu a Igreja, como se vê nos Decretos, Distinção XCVI, cap. *Constantinus*. Dele falei acima.

O segundo foi Justiniano, promulgador do Código, que munuiu, em Constantinopla, a Igreja de St.^a Sofia, e outras, com leis sacras e vastas rendas, e robusteceu a fé católica com firmes decretos. Por isso, viveu sempre vitoriosíssimo, como mostram, no prómio do Código, os títulos, que lhe são atribuídos, das nações e províncias que submeteu ao seu poder.

O terceiro foi Carlos Magno que libertou a Igreja da opressão do rei Desidério, e o aprisionou. Por isso, a Igreja muito o honrou, como contém nos Decretos, Distinção LXIII, cap. *Adrianus*, e os dois seguintes.

Em contrapartida, houve três outros imperadores cristãos que foram dos mais truculentos perseguidores da Igreja, e acabaram mal.

O primeiro foi Juliano Apóstata, de que fala o Decreto (Causa XI, questão III, cap. *Iulianus*). Morreu trepassado pela lança do soldado Mercúrio que lhe apareceu já morto, como vem nas Vidas dos Padres.

O segundo foi Otão IV que de facto depôs um papa.

O terceiro foi Frederico II, deposto por Inocêncio IV, genovês.³⁴¹

Desse bom ou mau serviço à Igreja depende mesmo o sucesso do reinado. Seguindo uma ótica providencialista, o prelado galego considera que os reis fiéis são favorecidos pela Divina Providência porquanto os maus reis sempre terminam seus reinados de forma trágica.³⁴² Naturalmente, Álvaro Pelayo exorta os reis a buscarem primeiramente a felicidade eterna, mas busca demonstrar que já nessa vida os reis fiéis são recompensados, agraciados por Deus com um bom reinado.³⁴³ Também a fama dos bons reis é mais duradora que a dos tiranos.³⁴⁴ Detenhamo-nos brevemente sobre esses modelos e antimodelos históricos apresentados pelo menorita galego para que possamos compreender melhor a sua carga simbólica e política.

³⁴¹ *Speculum Regum*, I, pp. 47-49.

³⁴² Para a ótica alvarina, os tiranos não vivem em paz, pois estão sempre a temer represálias pelos maus que causam aos súditos, enquanto os bons reis vivem em menores preocupações por gozarem do agrado dos súditos. Cfr. *Speculum Regum*, I, p. 209.

³⁴³ *Speculum Regum*, I, pp. 197-199.

³⁴⁴ *Ibid*, I, pp. 209-211: “Da fama parece supérfluo falar. Quem duvida de que os bons reis vivem, em certo modo, nos louvores dos homens, não só em vida, mas mais depois da morte, como se vê em teus antepassados, S. Luís, rei de França, canonizado pela Igreja, S. Sisebuto, cristianíssimo rei dos Hispanos, e S. Fernando que conquistou Sevilha? E quem duvida de que o nome dos maus tiranos imediatamente desaparece? Se tiverem sido famosos em sua maldade, conservam-se, mas com detestação, na memória do povo. Onde nos Provérbios, X: “A memória do justo será acompanhada de louvores, mas o nome dos ímpios apodrecerá”: e no Eclesiástico, XLIX: “A memória de Josias é como uma composição de aromas, feita por um perfumista”.”

Constantino foi o Imperador romano que dera liberdade de culto aos cristãos com o Edito de Milão em 313³⁴⁵ e que convocara o Concílio de Nicéia (325) onde se trataram questões doutrinárias acerca de Cristo bem como outras questões disciplinares.³⁴⁶ O imaginário cristão, especialmente baseado nos relatos e concepções teológico-políticas de Eusébio de Cesaréia e Lactânncio, viram em Constantino o primeiro imperador cristão, um eleito de Deus para conduzir o Império³⁴⁷ e, algo recordado no texto alvarino, o guerreiro de Deus, que combate sob o vitorioso signo da cruz.³⁴⁸ Constantino cristaliza-se no imaginário da Cristandade do Ocidente medieval como um modelo de monarca cristão, um elo com o passado imperial romano, bem como um elo com as pretensões de poder temporal do Papado, especialmente se considerarmos o contexto de Álvaro Pelayo, no qual ainda era tida como autêntica a *Donatio Constantini*, dos tempos carolíngios, texto que atribuía a Constantino a doação de territórios, privilégios, poderes políticos e insígnias imperiais ao Bispo da Cidade Eterna.³⁴⁹ Este objetivo de vincular de forma mais estreita a figura de Constantino ao Papado corrobora para que o relato hagiográfico medieval atribua ao papa São Silvestre I o ato de batizar o dito imperador em seu leito de morte (ao citar Constantino como modelo, Álvaro Pelayo frisa o fato desse ter sido batizado pelo papa Silvestre), quando, na verdade o mesmo fora batizado pelo bispo ariano Eusébio de Nicomédia.³⁵⁰ Constantino representa, portanto, para o imaginário cristão medieval, um divisor de águas, um momento fundador: o momento em que o Império Romano tornou-se cristão, sendo conduzido sob o estandarte da cruz vitoriosa. Constantino é a ligação entre a Roma Imperial e a Roma Papal, o que faz com que seja um exemplo de forte consideração nos pensadores políticos medievais e é utilizado na construção alvarina como modelo de monarca cristão e defensor da Igreja.

Justiniano, Imperador bizantino de 527 a 565, possui uma simbólica importância devido a dois fatores: é o imperador que busca restaurar a unidade perdida com a queda do Império Romano do Ocidente em 476, buscando conquistas antigas possessões romanas nas

³⁴⁵ FRIGHETTO, Renan. **A Antiguidade Tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (séculos II-VIII)**. Curitiba: Juruá, 2012. pp. 104-105.

³⁴⁶ *Ibid.* pp. 107-109.

³⁴⁷ *Ibid.* pp. 110-111.

³⁴⁸ *Speculum Regum*, I, pp. 17-19: “O imperador católico Constantino fez guerra ao tirano Maxêncio, e muito aflito levantava, amide, os olhos para o Céu lhe mandar auxílio. Vê então, durante o sono, o sinal da cruz rutilar, no alto, com brilho de fogo para o lado oriente, e ouve os anjos, que o cercavam, dizerem: *Constantino, neste sinal vencerás*. Então Constantino tornou-se alegre, e já seguro da vitória persignou, na frente, o sinal da cruz, que vira no céu. Mudou os estandartes militares para a forma deste sinal, e transportou, em sua mão direita, que havia munido com o sinal da salvação, a cruz de ouro, triunfando assim do tirano Maxêncio.”

³⁴⁹ BERTELLONI, Francisco. *El Pensamiento político papal en la “Donatio Constantini”*: Aspectos históricos, políticos y filosóficos del Documento Papal. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. pp. 116-122.

³⁵⁰ FRIGHETTO, Renan. **A Antiguidade Tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (séculos II-VIII)**. Curitiba: Juruá, 2012. p. 111.

penínsulas Ibérica e Itálica, bem como no Norte de África³⁵¹ e busca restaurar a unidade eclesiástica findando um cisma momentâneo iniciado com Anastásio I³⁵² e convocando o Concílio de Constantinopla II³⁵³; bem como por ter sido o responsável pela compilação do *Corpus Iuris Ciuilis* ou *Codex Iustinianus*, que compilou grande parte do antigo Direito Romano acrescidas das novas leis e regulamentos do tempo de Justiniano.³⁵⁴ O código apresentava-se como um retorno às tradições romanas antigas, mas, na prática, reinterpretava-o com seus acréscimos buscando fundamentar o ideal de uma monarquia cristã, com a figura do Imperador como encarnação da lei e sujeito provido por Deus para conduzir o Império. As leis de Justiniano insistiam em uma harmonia entre a Igreja e o Império, entre as atribuições do clero e da dignidade imperial.³⁵⁵ Muito embora essa harmonia pudesse ter uma acepção bastante diferente em seu contexto daquela entendida por Álvaro Pelayo, é possível conjecturarmos que Justiniano representa para o prelado de Silves um legislador que age em favor da Igreja. Lembremos que Justiniano e seu Código são uma referência para os juristas medievais e que o clérigo galego havia estudado Direito Civil e Canônico em Bolonha, bem como havia lecionado na Cátedra de Cânones aos seus confrades menoritas. Parece-nos, portanto, que o autor do *Speculum Regum* busca cristalizar a imagem de Justiniano, o Imperador legislador, como um governante que serve a Igreja, usando-o assim como uma imagem favorável às teses de sobreposição do poder espiritual sobre o temporal, aproveitando-se do prestígio que o dito monarca possui no pensamento jurídico medieval por ter compilado o Código de Leis, base do Direito civil escrito da Cristandade medieval. Isso tem ainda mais peso considerando que, como já expomos anteriormente, Álvaro ainda defende a tese de que os reis cristãos estão sujeitos às leis do Imperador, tese essa defendida por alguns papas, mas já praticamente abandonada desde fins do século XIII pelos detentores da tiara pontifical. Outro aspecto que aparece na argumentação alvarina é o destaque às construções de igrejas promovidas por Justiniano, em especial da Basílica de Santa Sofia, em Constantinopla, o que nos recorda que Pelayo considerava como dever de um monarca cristão construir novas igrejas e reformas as já existentes, de forma a auxiliar também materialmente à Igreja.

Carlos Magno é, pois, o modelo de monarca cristão por excelência no medievo, além de ser um símbolo de legitimidade disputado pelo reino da França e pelo Império, já que

³⁵¹ ANGOLD, Michael. **Bizâncio: A Ponte da Antiguidade para a Idade Média**. Rio de Janeiro: Imago, 2002. p. 32.

³⁵² *Ibid.* p. 31.

³⁵³ *Ibid.* p. 36.

³⁵⁴ *Ibid.* p. 34.

³⁵⁵ *Ibid.* p. 34.

ambos criam-se herdeiros do Império do rei franco. De fato, é na figura do rei Carlos que o imaginário da Cristandade ocidental enxerga a *renovatio*, a renovação, o ressurgimento do antigo Império Romano do Ocidente, com a coroação da Natividade do ano 800. Segundo Jean Favier, o Império Romano, a partir de Constantino passou cada vez mais a ser visto como um instrumento da Providência Divina para a propagação do Cristianismo. Mais do que uma noção imperial, o Império representava uma aspiração à universalidade e à unidade³⁵⁶, em uma ordem terrena que espelhasse a ordem celeste. Contudo, no Ocidente dos tempos de Carlos Magno, o Império já há muito tempo que não existia e os reis germânicos já não sentiam-se mais dependentes da legitimidade legada pelos títulos romanos concedidos outrora pelos imperadores de Constantinopla. A realidade era que os reis eram considerados os condutores de seus povos e esse era o fator básico de sua legitimidade.³⁵⁷ O ideal de universalidade, o sentimento de pertença a uma unidade repousava, naquele contexto, na Igreja. Roma representava então muito mais a Cátedra petrina, isto é, a figura do Papa, sucessor do Apóstolo São Pedro.³⁵⁸ É certo que Carlos exerceu uma grande influência sobre as prescrições eclesiásticas da Igreja no Ocidente, embora reconhecendo em tese a supremacia do Papa sobre a Igreja. Mas suas interferências eram frequentemente vistas no meio eclesiástico, especialmente no episcopado franco, como uma atitude ordenadora e preocupada com a conservação e o bem da Igreja. Isso cristaliza-lhe a imagem de um *protector Ecclesiae*, imagem essa que Álvaro entenderá, como depreendemos da sua concepção de poder régio e imperial, como um braço armado a serviço da Sé Apostólica para livrá-la dos seus inimigos e conservá-la em paz e concórdia.

A forma com que os monarcas do Ocidente agiam com relação ao governo da Igreja era diferente da forma como atuava o Imperador bizantino, o *Basileus*, que influenciava muitas vezes diretamente nos assuntos eclesiásticos, inclusive nas querelas doutrinárias. Mas Carlos Magno atuava também de forma bastante direta nos assuntos eclesiásticos de seu reino, considerando-se um instrumento de Deus responsável pela paz e a concórdia na Igreja.³⁵⁹ Interferiu nos assuntos da própria Sé Romana e tornou-se senhor de outros reinos além dos territórios francos. Assim, os teólogos de sua corte idealizaram-lhe o título imperial como forma de legitimar a sua interferência nos assuntos eclesiásticos bem como o fato de o dito monarca franco ser rei de vários reinos. Apontaram como razões para isso: a vacância do trono bizantino, ocupada por uma mulher, Irene, o que, para a mentalidade franca equivalia a

³⁵⁶ FAVIER, Jean. **Carlos Magno**. São Paulo: Estação Liberdade, 2004. p. 467.

³⁵⁷ *Ibid.* p. 468.

³⁵⁸ *Ibid.* p. 469.

³⁵⁹ *Ibid.* pp. 470-471.

uma vacância; e o poder que Carlos exerce sobre cidades anteriormente pertencentes ao Império Romano.³⁶⁰ A concretização desse ideal dá-se na coroação que precedeu a Missa da Noite de Natal do ano 800, no qual o papa Leão III aclamou Carlos como Imperador e Augusto ao colocar em sua cabeça um diadema dourado, usando-se de um cerimonial vigente em bizâncio³⁶¹, como já mencionados anteriormente acerca dos ritos de coroação. Esse título legitimara a atuação de Carlos em seus reinos e na Igreja, bem como conferia-lhe um título que o colocava em um patamar superior aos demais reis de seu tempo.

Vejamos o porquê da pertinência da figura de Carlos Magno para a construção especular de Frei Álvaro: o motivo enunciado pelo prelado galego é a atuação de Carlos em favor do Papado contra o rei Desidério dos Lombardos, que visava controlar os territórios nas quais os papas exerciam o poder *de facto*. Isto nos remete à questão da legitimidade do *Patrimonium Petri*, que certamente Álvaro não olvida, e também busca mostrar o Imperador Carlos como um protetor e defensor da Igreja, especialmente do Papado. Podemos, contudo, considerar que a figura de Carlos Magno enquanto Imperador é um grande trunfo argumentativo na defesa do poder temporal dos Pontífices Romanos: Inocêncio III recordará em suas decretais que foi a Sé Apostólica que transferiu, ao coroar Carlos Magno, o Império dos gregos para os germânicos. Isso mostra a supremacia e o primado de arbitragem do Papado sobre os reinos seculares, especialmente o Império.

Tendo visto que os modelos históricos de monarcas traçados por Álvaro Pelayo buscam sintetizar as funções do rei (pois neste caso está apresentando imperadores como exemplos de príncipes seculares no geral) enquanto defensor e provedor da Igreja, tanto no âmbito jurídico (auxiliando-a com suas leis e decretos) quanto no âmbito material (provendo-a de bens materiais e protegendo-a com a força das armas). Vejamos agora de forma contextualizada os antimodelos.

O primeiro antimodelo é Juliano Apóstata. Na concepção alvarina, ele é quase que uma antítese de Constantino, o imperador que se convertera do paganismo a fé cristã: Juliano é o imperador que, tendo sido batizado na fé católica, abjura dessa fé, adorando os deuses pagãos. De fato, Juliano teve uma política religiosa distinta dos imperadores que o precederam que, desde Constantino, favoreciam o cristianismo. O edito de tolerância promulgado por Juliano em 361 incluía medidas de favorecimento das antigas tradições helenistas e do culto pagão, com base na restauração dos templos e no auxílio material por parte da autoridade imperial. Estruturou uma hierarquia sacerdotal pagã com base nos moldes

³⁶⁰ *Ibid.* pp. 474-491.

³⁶¹ *Ibid.* pp. 492-495.

da hierarquia eclesiástica cristã e envolveu-se em embates teológicos com os cristãos, aos quais acusava de ser uma espécie de heresia do judaísmo. Não chegou a perseguir os cristãos de forma cruenta como os antigos imperadores pagãos, mas buscou reduzir a influência política e cultural da Igreja, proibindo os cristãos de ensinarem literatura e filosofia clássicas bem como auxiliando pecuniariamente os sacerdotes pagãos. Contudo, muitos pagãos se opuseram também à sua política, acusando-o de buscar criar uma Igreja pagã em moldes neoplatônicos que concorresse com a Igreja cristã: viam-no não como um restaurador dos antigos cultos, mas como o propugnador de uma novidade que se afastava do politeísmo greco-romano tradicional.³⁶² Morreu em combate contra os persas em 363.³⁶³ Uma lenda atribuiu sua morte a um golpe de lança de uma aparição de São Mercúrio, versão esta compartilhada por Álvaro Pelayo em seu texto especular.

Sendo dever de um príncipe cristão defender a Igreja e auxiliá-la materialmente, fica claro o porquê Álvaro coloca Juliano como um antimodelo. Frisa-lhe o epíteto de Apóstata, lembrando que é um indivíduo que abandonou a fé, aquela que o prelado de Silves considera como sendo a virtude que mais brilha em um príncipe. Certamente Álvaro não nega a política de Juliano que favoreceu o culto pagão e buscou diminuir a influência cristã no Império e por isso encerra a descrição de Juliano lembrando o relato lendário de sua morte por São Mercúrio. Assim, o texto especular parece evidenciar que Juliano teve um fim trágico devido às suas ações contrárias à Igreja.

Os outros dois antimodelos são de imperadores do medievo que envolveram-se em conflitos mais diretos com o Papado. Oto de Brunswick fora apoiado pelo Papado como candidato guelfo ao trono imperial, em oposição à casa dos Hohenstauffen, com quem a Sé Apostólica havia estado em conflito.³⁶⁴ Em 1209 foi coroado imperador (sob o nome de Oto IV) em Roma pelo papa Inocêncio III, com promessas de respeitar as jurisdições eclesiásticas, apoiar o Papa e não antepor-se as pretensões políticas na Itália.³⁶⁵ Contudo, logo após sua coroação, passa a intervir na política italiana da Sé Apostólica³⁶⁶, tal como fizeram antes os Hohenstauffen.³⁶⁷ Dessa forma, foi excomungado em 1210, 1211 e em 1214.³⁶⁸ Foi deposto,

³⁶² FRIGHETTO, Renan. **A Antiguidade Tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (séculos II-VIII)**. Curitiba: Juruá, 2012. pp. 117-118.

³⁶³ *Ibid.* pp. 118-119.

³⁶⁴ DUBY, Georges. **O Domingo de Bouvines: 27 de julho de 1214**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993. pp. 47-48.

³⁶⁵ KAMPERS, Franz. *Otto IV*. In: **The Catholic Encyclopedia**. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/11357a.htm>> Acesso em 04/07/2012.

³⁶⁶ DUBY, Georges. *Op. cit.* p. 48.

³⁶⁷ KAMPERS, Franz. *Otto IV*. *Op. cit.*

³⁶⁸ DUBY, Georges. *Op. cit.* p. 48.

tendo morrido absolvido da excomunhão pelo papa em 1218.³⁶⁹ No lugar de Oto IV, o Papado apoiou para a coroa imperial a Frederico Hohenstaufen³⁷⁰, que havia tido por tutor o próprio Inocêncio III. Frederico II, como passou a ser chamado, foi coroado por Inocêncio em 1215. Como troca, havia jurado ao papa abdicar ao trono siciliano em favor de Conrado, seu filho. Contudo, Frederico, após a morte do papa, conservou para si o Império e o reino da Sicília, deixando assim o *Patrimonium Petri* cercado.³⁷¹ Frederico ainda havia feito um tratado de paz com o sultão aiúbida do Egito, Malik el Kamil, conseguindo para si a coroa do Reino de Jerusalém. Devido a isso, o papa Gregório IX excomungou Frederico. Gregório, a quem o imperador tentara capturar, faleceu pouco tempo depois, no ano de 1241.

Em 1241, os cardeais reuniram-se em conclave e elegeram papa a Celestino IV, que, contudo morreu no mesmo ano. Em 1243, somente após o Imperador ceder e soltar os dignitários eclesiásticos que havia preso, os cardeais elegeram como papa o cardeal Sinibaldo Fieschi, como Inocêncio IV. O novo papa exigiu uma retratação de Frederico sobre a excomunhão que havia sofrido, a qual o imperador rejeitou. Para evitar ser capturado, Inocêncio IV fugiu para Lyon em 1244, e no ano seguinte convocou nessa cidade um Concílio Ecumênico, cuja questão principal seria tratar acerca das relações entre o Papado e o Imperador. Neste concílio, o imperador foi deposto, acusado de perjúrio (ao violar o juramento de abdicar ao trono siciliano), de sacrilégio (prisão e mau-trato de eclesiásticos, confisco de objetos sagrados de igrejas), de perturbar a paz entre a Igreja e o Império (ao querer interferir na esfera eclesiástica, inclusive nas eleições episcopais) de ter boas relações com os infiéis (por conta do tratado realizado com o sultão do Egito) e de não cumprir com seus deveres de proteger a Igreja (visto que estava perseguindo alguns eclesiásticos). O Papa também liberava os súditos da obediência devida ao imperador, declarando vagos os tronos imperial e siciliano. Frederico rejeitou a excomunhão, enviando circulares aos demais príncipes da Cristandade defendendo-se das acusações do Romano Pontífice e expondo suas concepções acerca das relações entre os poderes espiritual e temporal.³⁷² Frederico conseguiu manter-se no trono imperial até sua morte em 1250, mas já bastante enfraquecido pelos efeitos políticos da excomunhão, haja vista que abria brecha para que sua autoridade fosse questionada pelos demais pretendentes ao diadema do Império.³⁷³

³⁶⁹ KAMPERS, Franz. *Otto IV. Op. cit.*

³⁷⁰ DUBY, Georges. *Op. cit.* p. 48.

³⁷¹ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. p. 117.

³⁷² *Ibid.* pp. 122-123.

³⁷³ *Ibid.* p. 123.

Parece claro que o motivo principal pelo qual Álvaro Pelayo expõe Oto IV e Frederico II como antimodelos deve-se ao fato de ambos terem entrado em conflito de poder com a Sé Romana. De Frederico, Álvaro recorda sua deposição pelo papa Inocêncio IV, o que serve para reforçar sua defesa da proeminência do poder espiritual sobre o temporal: o Sumo Pontífice pode destronar os príncipes que não agirem retamente ou fizerem guerra contra a Igreja. A utilização da figura de Oto IV parece ter sido motivada pela mesma lógica, embora haja no texto um complicador: Oto IV não depôs Inocêncio III da Cátedra petrina, embora tenha buscado apossar-se de territórios sob o qual o Papa julgava exercer diretamente jurisdição temporal. É possível que o bispo de Silves esteja buscando identificar as ações de Oto IV com relação à Sé Apostólica no passado com a atuação do imperador de seu tempo, Luis IV. Em seu escrito anterior, *De statu et planctu Ecclesiae*, o frade galego havia acusado Luis IV de ser o Anticristo, aquele que tenta sentar-se no trono de Deus³⁷⁴, referindo-se à deposição pronunciada por Luis IV em uma reunião de clérigos diante das portas da Basílica de São Pedro em 1328, fato que deu seguimento à eleição do Antipapa Nicolau V.³⁷⁵ Nesse caso, Álvaro Pelayo estaria aproximando a gravidade da usurpação de territórios pontifícios à própria atitude cismática de depor um Pontífice Romano.

Até agora, tratamos de modelos e antimodelos de imperadores. Contudo, é preciso recordar que Frei Álvaro também apresenta em sua escrita especular alguns modelos de reis ibéricos ou ligados à realeza ibérica. Ao exortar Afonso XI a fazer o oferecimento de sua vida a Cristo, o prelado galego recorda três príncipes visigodos que haviam reinado na *Hispania*, bem como o rei castelhano Fernando III, que unificara as coroas de Castela e Leão em 1230:

Apressa-te, partindo deste teu reino, a reinar naquele que não é deste mundo (João, XIX). É reinando com justiça no reino do mundo que se chega àqueloutro, como chegaram os três reis magos da Caldeia, confessando místicamente a Cristo Rei, Deus e homem, nos três oferecimentos que lhe trouxeram de oiro, incenso e mirra (Mateus, II), e em que, metaforicamente, ofertaram ao Senhor a caridade, a oração, e a mortificação da carne. Semelhantes dádivas ofereceram em espírito todos os santos reis que houve no clima do mundo [...].

Igualmente, senhor, ofereceram a Deus, em sua sacratíssima vida, estas três dádivas os santos reis teus ascendentes, que houve em Espanha, como o príncipe dos godos, o religiosíssimo Sisebuto (de que fala a Dist. XLV, cap. *De iudaeis*); E Hermigelo [Hermenegildo] (de que fala a Causa XXIV, questão I, cap. *Coepit*) morto no cárcere em dia de Páscoa, pela fé de Cristo, por seu pai que era herege ariano; e Ricardo [Recaredo], seu irmão, de que fala a Legenda de S. Leandro, o qual extirpou da Espanha toda a heresia dos arianos e aumentou o culto da fé; e S. Fernando, teu tetravô, que trouxe à fé da Santa Madre Igreja, Sevilha com outras

³⁷⁴ BARBOSA, João Morais. **Álvaro Pais**. Lisboa/São Paulo: Verbo, 2001. pp. 130-131; 144-145.

³⁷⁵ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. pp. 26-27.

terras, a qual estivera ocupada pelos maométicos quase desde o tempo de seus bispos S. Leandro e Santo Isidoro.³⁷⁶

Novamente, o critério principal de eleição dos mencionados príncipes como modelos é a sua atuação régia com relação à Igreja. Primeiramente, recordemos a pertinência de serem citados monarcas visigodos no contexto régio castelhano. Os reis de Leão e de Castela se consideravam herdeiros do Reino Hispano-Visigodo de Toledo, caído em poder de tribos berberes muçulmanas em 711. Podemos observar exemplos disso na *Historia de rebus Hispaniae* do Arcebispo Toledano Rodrigo Jiménez de Rada, na qual busca mostrar a história da monarquia castelhana em torno da *Urbs regia* de Toledo como uma continuidade do reino Hipano-visigodo.³⁷⁷ No próprio *Speculum Regum* podemos observar trechos em que Álvaro Pelayo atribui a herança gótica ao rei de Castela.³⁷⁸ Tal concepção constituía em um fator de legitimação do poder régio castelhano enquanto herdeiro do reino dos visigodos, destinado, portanto, a trazer pela espada novamente à fé da Igreja aqueles territórios que outrora tinham pertencido ao domínio dos godos. Vejamos, portanto, o porquê a escolha de Sisebuto, Hermenegildo e Recaredo.

Hermenegildo e Recaredo eram filhos do rei Leovigildo, que reinou de 568 a 572 associado à Liuva, eleito rei dos visigodos, e como único rei dos visigodos de 572 a 586. O reinado de Leovigildo foi marcado pela expansão do reino através de campanhas militares, entre as quais se destaca a conquista do reino suevo em 585. Leovigildo era adepto da heresia ariana, um dos motivos pelas quais envolveu-se em conflito com seu filho, Hermenegildo, que professava a fé nicena. Leovigildo havia nomeado seus dois filhos como consortes régios, sendo que à Hermenegildo cabia a administração e defesa dos territórios do sul da *Hispania*, o que implicava lidar com a presença romano-oriental.

O príncipe Hermenegildo havia desposado em 579 a princesa franca e católica Ingulda, filha dos reis Sigeberto I e Brunequilda da *Austrasia*. Segundo Renan Frighetto, a relação conflituosa entre a rainha Brunequilda e a rainha ariana Goswintha, esposa de Leovigildo, pode ter sido uma das razões por trás da rebelião de Leovigildo, além da promoção do arianismo pelo monarca visigodo. Hermenegildo iniciou uma rebelião contra seu pai em 579, tendo sido derrotado somente em 584. Conforme aponta Frighetto, a considerável

³⁷⁶ *Speculum Regum*, I, pp. 31-33.

³⁷⁷ LOMAX, Derek W. *Rodrigo Jiménez de Rada como Historiador*. In: **AHI, Actas V**, Centro Virtual Cervantes, 1974. pp. 588-589.

³⁷⁸ Na dedicatória da obra especular, o prelado de Silves refere-se a Afonso XI de Castela como “príncipe e rei dos Visigodos” (*principi et regi Guisigotorum*) e atribui-lhe o direito de conquistar a África por ela ter sido submetida à fé da Igreja pelos reis dos godos, a quem o dito bispo chama de “teus ascendentes” (a quibus descendis). *Speculum Regum*, I, pp. 4-5; 12-13.

duração da rebelião deve-se ao fato de o príncipe visigodo ter recebido apoio de segmentos aristocráticos hispano-romanos, católicos, que haviam sido derrotados por Leovigildo. Capturado pelas hostes do rei em 584, Hermenegildo foi executado em 585.³⁷⁹ Especialmente a partir dos *Dialogi* de Gregório Magno, de fins do século VI, Hermenegildo foi considerado pela Igreja como um mártir da fé nicena contra a heresia ariana (*Dialogi*, III, 31, 1-2).³⁸⁰ É precisamente esse o elogio apontado por Álvaro Pelayo: Hermenegildo é o príncipe que morre pela fé, a mando do próprio pai que professava crenças heréticas. Tal como em Gregório, a questão da revolta não é colocada e o foco detém-se na morte do príncipe, que lhe dá a condição e o título de mártir. Isso está de acordo com o que já expusemos anteriormente, isto é, que o autor do *Speculum Regum* considera a fé como a virtude mais importante em um príncipe e o fato de o príncipe Hermenegildo ter preferido conservar a fé católica mesmo sob a condição de perder a vida é, na ótica alvarina, testemunho suficiente de sua virtude e motivo para erigi-lo como modelo de príncipe cristão.

Recaredo sucedeu Leovigildo no trono após sua morte em 586, tendo reinado até 601. Um dos principais atos de seu reinado foi sua conversão ao credo niceno no III Concílio de Toledo em 589, com a eliminação da heresia ariana do reino visigodo. Embora houvessem alguns focos de resistência nobiliárquica visigoda à conversão católica, estes foram aplacados rapidamente. Recaredo conseguiu com a conversão da nobreza visigoda e sueva à fé católica uma maior integração com os grupos aristocráticos hispano-romanos, em sua maioria católicos. Essa conversão da monarquia e da nobreza visigoda representou também, aos olhos dos autores cristãos do período, a plena integração do reino Hispano-visigodo de Toledo no universo da *Christiana ciuilitas*.³⁸¹ Novamente, a questão da fé. Recaredo é um protótipo de príncipe cristão para a ótica especular alvarina porque age conforme sua função de conduzir seus súditos ao caminho da bem-aventurança eterna, guiando-os para a verdadeira fé, a fé da Igreja, combatendo as heresias. Por isso, Álvaro destaca em Recaredo a sua conversão ao credo católico e a eliminação da heresia ariana do reino visigótico.

Sisebuto, que reinou de 612 a 621, buscou uma maior unidade para a *Hispania*, envolvendo-se em conflitos com os romano-orientais que ainda dominavam parte do sul da

³⁷⁹ FRIGHETTO, Renan. **A Antiguidade Tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (séculos II-VIII)**. Curitiba: Juruá, 2012. pp. 168-170.

³⁸⁰ ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *A tirania de um santo na Antiguidade Tardia (século VI)*. Disponível em: < <http://bmgil.tripod.com/afro20.html> > Acesso em 11/07/2012.

³⁸¹ FRIGHETTO, Renan. **A Antiguidade Tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (séculos II-VIII)**. Curitiba: Juruá, 2012. p. 171.

Península Ibérica.³⁸² Segundo Sergio Feldman, Sisebuto se destacou dentre os monarcas hispano-visigodos por sua piedade religiosa e sua erudição, tendo escrito um poema de conteúdo científico (*Astronomicum*) e uma hagiografia sobre São Desidério (*Vita Sancti Desiderii*). Em sua obra hagiográfica, Sisebuto apresenta um ideal, um modelo de monarca cristão com base na imagem do rei-pastor, que visa conduzir seu povo ao bem moral e reprimir o pecado. Também influenciado por ideias bizantinas, buscou fazer de Toledo uma verdadeira *Urbs regia*, dotado-a de uma catedral próxima ao palácio real em 618, influenciado pela construção de Hagia Sophia em Constantinopla por Justiniano no século VI.³⁸³

Sisebuto foi também responsável por um maior rigor nas leis relativas aos judeus, reafirmando a proibição de judeus possuírem escravos cristãos, bem como reabilitando a pena capital para o proselitismo judaico, pena essa que havia sido suavizada por Recaredo I. Em 616, o monarca visigodo iniciou uma política de conversão forçada obrigando os judeus a se converterem ou abandonarem a *Hispania*. Essa medida contrariava a posição oficial da Igreja, já expressa anteriormente pelo papa Gregório Magno (590-604), que buscava a conversão dos judeus mediante a catequese e a pregação e não pela força. Igualmente o IV Concílio de Toledo em 633 condenou a prática de conversão forçada do reinado de Sisebuto. Isidoro de Sevilha, bispo que havia participado do mencionado Concílio, louva em sua *Historia* o zelo pela fé do monarca visigodo, mas acusa-o de não ter agido *secundum scientiam*.³⁸⁴ A atuação de Sisebuto fora motivada pelo ideal de identificação entre a unidade religiosa e a unidade política do reino.³⁸⁵ Curioso que a menção que Álvaro faz de Sisebuto silencia acerca de suas ações, apenas remetendo-se a uma referência do *Decretum Gratiani*, o capítulo *De iudaeis* da Distinção XLV que é precisamente um extrato do cânon 57 *De discretione iudaeorum qui non vel qui credere coguntur* do IV Concílio Toledano. No mencionado trecho reforça-se o livre arbítrio e a necessidade de uma livre adesão para aceitar a fé cristã e receber o batismo e demais sacramentos, reprovando as conversões forçadas do rei Sisebuto, embora louve o seu zelo, chamando-o de “religiosíssimo príncipe” (*religiosissimi principis Sisebuti*).³⁸⁶ Ora, desta

³⁸² FELDMAN, Sergio Alberto. *A Monarquia visigótica e a questão judaica: “entre a espada e a cruz”*. In: **SAECULUM – Revista de História**. Nº 17. João Pessoa, jul/dez. 2007. p. 18.

³⁸³ *Ibid.* p. 19.

³⁸⁴ *Ibid.* pp. 20-21.

³⁸⁵ FRIGHETTO, Renan. *Um exemplo de exclusão política no Reino Hispano-Visigodo de Toledo: os judeus nos reinados de Recaredo e Sisebuto (589-621)*. In: **Dimensões – Revista de História da UFES**. Vol 23, 2009. pp. 153-154.

³⁸⁶ A citação no texto do Decreto de Graciano pode ser acessada no seguinte link: <

forma, parece-nos que o prelado galego está a louvar não precisamente a atuação de Sisebuto que fora condenada pelo mencionado Concílio mas, em conformidade com a mesma assembleia conciliar e com os escritos de Isidoro de Sevilha, exaltar o zelo religioso do monarca que buscou dilatar a fé em seu reino e conduzir os súditos judeus à Igreja, mesmo que de forma errada na ótica eclesiástica.

O exemplo final citado pelo canonista galego é São Fernando III, que reinou em Castela de 1217 até 1252 e em Leão de 1230 até sua morte em 1252. Primeiramente, portanto, Fernando III é o responsável pela unidade entre as coroas de Castela e Leão, unidas em sua pessoa após a morte de seu pai, Afonso IX de Leão em 1230. Em vida, o rei leonês envolveu-se em disputas com o filho e Fernando conseguiu após a morte do pai o trono leonês devido às negociações de sua mãe Berengária de Castela com as filhas de Afonso IX. Além disso, Fernando também teve de percorrer o reino leonês para assegurar o apoio e reconhecimento das nobrezas locais e das cidades. Fernando é também reconhecido pelo seu empreendimento na Reconquista Cristã Ibérica, tendo conquistado a maior parte da região da atual Andaluzia, incluindo as importantes conquistas de Córdoba em 1236 e Sevilha (a *taifa* muçulmana mais importante da Península na época) em 1248, tendo tornado a *taifa* de Granada tributária e vassala de Castela.³⁸⁷

No mencionado processo de Reconquista, Fernando conseguiu fortalecer seu poder, unindo em torno de sua figura nas guerras de Reconquista o Episcopado e a Nobreza, sendo abençoado e patrocinado nesta empresa pelo Papado, bem como vinculando-se às cidades, outorgando *fueros* a muitas delas.³⁸⁸ Fernando III é louvado pelos escritos castelhanos do

Acesso em 11/07/2012. Já a citação nas atas conciliares do IV Concílio Toledano pode ser acessada nesse endereço: < <http://books.google.es/books?id=0Mj41Zl8U58C&pg=PA261#v=onepage&q&f=false> > Acesso em 11/07/2012.

³⁸⁷ LOMAX, Derek William. **La Reconquista**. Barcelona: Crítica, 1984. pp. 172-207.

³⁸⁸ “Com a união do reino de Leão à coroa castelhana em 1230, Fernando III conseguiu um importante fator de estabilidade, haja vista ser Leão o principal rival de Castela dentre os reinos cristãos peninsulares. A questão sucessória obrigava Fernando a buscar um fator de legitimidade para assumir o reino leonês, o que foi feito através do apoio do Episcopado e da Nobreza do dito reino. Importante também as alianças matrimoniais e os tratados efetivados por Fernando com outros reinos e casas nobiliárquicas da Península Ibérica e do restante da Cristandade ocidental. Estes possibilitaram uma situação de maior estabilidade externa. Tendo resolvido ou estagnado os conflitos com outras unidades políticas da Cristandade, Fernando pode atuar com maior intensidade na guerra contra os reinos islâmicos da Península. [...]

Ao atuar no processo de Reconquista, o rei unia a nobreza em torno de seu comando para a guerra, função legitimadora da nobreza no medievo, ao meso tempo em que concedia terras aos nobres nos territórios conquistados. Da mesma forma, o rei contrabalanceava o poder dos nobres outorgando *Fueros* às cidades conquistadas de maior importância, dando-lhes relativa autonomia frente à nobreza. A atuação régia também legitimava-se ante à Igreja, devido ao fato de que a Reconquista era algo que interessava tanto ao Episcopado e ordens militares peninsulares quanto ao Papado. Portanto, o processo de fortalecimento do poder régio encabeçado por Fernando III não foi construído fora de seu contexto, mas alicerçado nos principais grupos sociais do reino.” DIEHL, Rafael de Mesquita. **O processo de fortalecimento do poder régio no reinado de**

século XIII como um *miles Christi*, um campeão da fé católica no combate aos infiéis e é por esse motivo que é cultuado como santo logo após sua morte em Castela, não obstante ter sido canonizado somente no século XVII. O elogio que lhe faz a *Primera Crónica General de España que mandó componer Afonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289* é o de um príncipe devoto à Igreja e combatente contra os seus inimigos: “*El enxalçador de cristianismo, abaxador de paganismo, mucho omildoso contra Dios, mucho obrador de sus obras et muy husador dellas, muy catholico, muy ecclesiastico, mucho amador de la yglesia, muy rreçelador de em ninguna razon yr contra ella nin pasar contra los sus mandamientos.*”³⁸⁹. Loas muito próximas daquelas tecidas por Álvaro Pelayo em seu *Speculum Regum*. A pertinência de elencar Fernando III nos modelos régios é ainda mais relevante do que a dos príncipes visigodos supracitados: É realçada a relação de parentesco do santo monarca com o rei destinatário do *Speculum*: Fernando III é o tetravô de Afonso XI. Esse ascendente de Afonso XI foi o responsável por trazer de volta à fé da Igreja diversas regiões da Península Ibérica que haviam sido ocupadas pelos muçulmanos e que, no tempo de Álvaro Pelayo e do Onceno, se encontram já sob o senhorio do rei cristão de Castela. Outra pertinência em mencionar Fernando III seria reforçar a legitimidade de Afonso XI, ligando-o à herança do legado de monarca cristão de seu tetravô, dado que a sucessão de Sancho IV, avô do Onceno era questionada devido aos problemas sucessórios resultantes após a morte de Afonso X, como já tratamos anteriormente. Nesse sentido, reveste-se de significado singular relacionar Afonso XI com a imagem de Fernando III, mostrando assim uma continuidade tanto de linhagem quanto de projeto político.

O reino de Castela é certamente o que aparece mais destacado no *Speculum Regum*. Já mencionamos que Álvaro Pelayo considera os reinos ibéricos isentos da jurisdição imperial por terem conquistado por si o território dos mouros. Ao tratar dos pecados dos reis, o frade galego expõe sua teoria da relação entre os reis e o Imperador:

[...] porque [os reis] não reconhecem de facto imperador sobre si, nem que lhe estão submetidos, nem que por ele devem ser coroados, contra os direitos: Distinção LXIII, cap. *Adrianus*; Causa VII, questão I, cap. *In apibus*. E estão obrigados às leis deles (Código, *De legibus*, lei *Leges*). Mas sobre isso veja-se Inocêncio, nas Decretais, *De re iudicata*, cap. *Cum te*.

Fernando III o Santo em Castela (1217-1252) e Leão (1230-1252) inserido no contexto da Reconquista Cristã Ibérica. Monografia de conclusão de curso apresentada ao curso de Licenciatura e Bacharelado em História da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2009. pp. 28-29.

³⁸⁹ *Primera Crónica General que mandó componer Afonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV em 1289*. Edição crítica de Ramón Menendez-Pidal. Tomo II. Madrid: Editorial Gredos, 1955. p. 771.

Desta regra exceptuam-se os reis de Espanha, que, não estando submetidos a um império, extraíram os seus reinos das goelas do inimigo, como se observa na Distinção LXIII, cap. *Adrianus*, na glosa *Ergo*.³⁹⁰

Os reis da *Hispania* tem, portanto uma prerrogativa maior dentro de seus reinos com relação a outros reinos que, segundo Pelayo, estariam sujeitos ao Imperador. O motivo: obtiveram os reinos por conquista do inimigo. Aqui, mais uma vez, realça-se o papel da monarquia ibérica, especialmente a castelhana, na Reconquista, como um bastião da Cristandade contra o perigo do avanço do Crescente.

Já vimos que o destinatário explícito e primeiro do *Speculum Regum* é o rei Afonso XI de Castela. Com base nas considerações feitas por Armênia Maria de Souza e nos elogios contidos no texto especular alvarino, que Álvaro Pelayo erige o próprio Afonso XI em um modelo a ser construído para o seu contexto, considerando-o o monarca ideal para defender a Igreja frente à ameaça muçulmana que se cria momentaneamente afastada pela Batalha do Salado. Não obstante as faltas do monarca, o prelado galego escrevia-lhe visando que o mesmo refletisse e expiasse suas faltas, buscando aperfeiçoar-se nas virtudes.³⁹¹ O fato que parece indicar a predileção por Afonso XI seria o de que, não obstante possuir faltas graves, o mesmo não deixou de acudir à defesa da Cristandade, combatendo os mouros no Salado em 1340.³⁹² Podemos pensar também em um segundo motivo: a insegurança com relação a situação política da Península Ibérica pós-1340.

Recordemos que desde 1339, a atuação diplomática do Papa Bento XII e seus legados havia logrado o reestabelecimento da paz entre os monarcas castelhano e português, tendo em vista a ameaça muçulmana sobre a Península Ibérica. Isto possibilitou que os dois reis, juntamente com algumas hostes aragonesas, derrotassem as forças muçulmanas compostas por granadinos e benimerinos do Norte de África em 1340. Contudo, devido a ausência de conflitos com Castela, Afonso IV havia concentrado-se novamente em sua ação centralizadora, envolvendo-se em conflitos com o bispo do Porto e o arcebispo de Braga. O sucessor de Bento XII no Sólido Pontifício, Clemente VI buscou, em 1342, resolver o conflito de forma diplomática, transferindo o bispo de Porto para a Sé de Lisboa e colocando D. Pedro Afonso, outrora titular da diocese de Astorga, à frente do bispado do Porto. Contudo, mesmo assim Afonso IV entrou em choque com o novo antístite do Porto, chegando a ameaçá-lo de

³⁹⁰ *Speculum Regum*, I, p. 259.

³⁹¹ SOUZA, Armênia Maria de. *A realeza cristã ibérica no Espelho dos reis do frei Álvaro Pais (séc. XIV)*. In: *Dimensões*, vol. 26, 2011. p. 194.

³⁹² *Ibid.* p. 197.

usar da força, ao que o prelado acabou por refugiar-se na Galícia.³⁹³ Portanto, a situação era bastante instável para o episcopado português, especialmente para os que buscavam resguardar suas antigas autonomias asseguradas pelos Cânones pontifícios.

Em contrapartida, lembremos que, por ocasião de um sínodo provincial ocorrido na Galícia por volta de 1339, que fora presidido pelo arcebispo de Santiago de Compostela, D. Martim II, o rei Afonso XI de Castela atendeu com prontidão aos pedidos de auxílio contra grupos de cavaleiros sem terra que estavam perturbando a ordem na região com ataques que acabavam por reduzir as peregrinações dos devotos de São Tiago.³⁹⁴ Álvaro Pelayo havia tomado parte nesse sínodo e possivelmente recebera as notícias do auxílio real dado por Afonso XI. Cremos que isso pode igualmente ter contribuído para que o prelado galego visse no monarca castelhano um potencial defensor da Igreja. Muito embora houvessem abusos também e Castela com relação ao que dispunha a Lei Canônica sobre a interferência do poder régio nas jurisdições e prebendas eclesiásticas, fato censurado pelo prelado galego em seu tratado especular³⁹⁵, parece não ter havido relações conflituosas de Afonso XI com o episcopado castelhano como houveram em Portugal sob Afonso IV, devido a já mencionada política de colaboração entre Coroa e episcopado resultante do exercício do Padroado régio castelhano em união com a partilha dos benefícios e taxas eclesiásticas, bem como o empenho do monarca na guerra contra os benimerines.

Ao focar uma ação política em prol da Igreja, focando de forma especial a exortação para que Afonso XI continuasse a guerra contra os mouros, Pelayo talvez estivesse objetivando deslocar os conflitos entre os reinos cristãos ibéricos para fora do ambiente da Cristandade, de forma que se mantivesse a trégua entre Portugal e Castela (o que também significaria acabar com as taxações régias sobre o clero português para custear a guerra com Castela) para que o rei castelhano pudesse combater os mouros no sul peninsular e no norte africano expandindo as fronteiras da Cristandade. É também provável que o bispo de Silves estivesse buscando estreitar mais seus laços com o monarca castelhano em busca de certa proteção, talvez receando o aumento das políticas centralizadoras de Afonso IV. Nesse sentido, a proposta enunciada no *Speculum Regum* parece-nos estar muito ligada às motivações de Álvaro Pelayo bem como a sua própria posição no cenário político ibérico.

³⁹³ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições, 2010. pp. 90-93.

³⁹⁴ *Ibid.* p. 91.

³⁹⁵ SOUZA, Armênia Maria de. **Os pecados dos reis: a proposta de um modelo de conduta para os monarcas ibéricos no Estado e Pranto da Igreja e no Espelho dos Reis do franciscano galego D. Álvaro Pais (1270-1350)**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília. Brasília, 2008. pp. 105-118.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em 1344, Afonso XI entrava em Algeciras no Domingo de Ramos. A procissão foi concluída com uma cerimônia litúrgica dentro da Mesquita Maior, consagrada como igreja pelos bispos castelhanos. Quatro anos antes, ele havia enviado ao papa Bento XII em Avignon uma grande embaixada na qual enviará ao pontífice romano os espólios da vitória da batalha do rio Salado. Esses gestos visavam transmitir a imagem de um rei fiel á Igreja, um combatente de Cristo, *miles Christi*.³⁹⁶ Tal como os cronistas castelhanos que relataram estes acontecimentos, o então bispo de Silves Álvaro Pelayo também atribuiu ao rei castelhano a imagem de rei cruzado dedicando-lhe um tratado especular.

O período que abarca os três anos no qual foi escrito o *Speculum Regum* não foi o mais tumultuado da trajetória de Álvaro Pelayo, especialmente considerando o exercício de seu *múnus* episcopal em Silves. Embora o motivo de sua redação tenha sido distinto das razões que o levaram a escrever o *De statu et planctu Ecclesiae* por ocasião dos conflitos que eclodiram na Cristandade opondo o papa João XXII e o imperador Luis IV, provocando uma cisão no seio na ordem a qual pertencia; vemos que a essência das teses defendidas no primeiro tratado mantém-se no segundo onde, incluso reportara-se frequentemente ao seu escrito anterior. Como já foi explanado em nossa análise, o *Speculum Regum* não foi uma obra encomendada o que nos permitiu filiar-mo-nos à opinião de João Morais Barbosa de que os objetivos do tratado especular alvarino encontram-se nas motivações e expectativas do próprio autor.³⁹⁷ Não podemos conhecê-las ao certo, mas, olhando para o contexto de sua produção e da vida de seu autor, é possível auferirmos que o bispo de Silves via em Afonso XI um possível protetor como também alguém a quem lhe cabia o pastoral encargo da correção e admoestação moral.

Para que pudesse admoestar moralmente o monarca castelhano, o prelado galego buscou traçar um perfil ideal de monarca cristão, praticante das virtudes e filho submisso e devoto da Igreja, Igreja essa focado numa visão hierárquica e quase identificada com a própria Cristandade, indivisível sob o Sólido Pontifício. É na prévia desse delineamento de um modelo ideal que vemos a construção de uma teoria política, por certo não completamente original, mas que visava sustentar-se sob a concepção de uma primazia do Direito Canônico como

³⁹⁶ ARIAS GUILLÉN, Fernando. Deus vult. *El apoyo económico, espiritual y militar del clero castellano a las campañas militares de Alfonso XI (1312-1350)*. Op. cit. pp. 141-142.

³⁹⁷ BARBOSA, João Morais. *A Teoria política de Álvaro Pais no Speculum Regum: Esboço de uma fundamentação filosófico-jurídica*. Lisboa: 1972. p. 8.

própria expressão da autoridade divina outorgada por Cristo à Igreja. Um reflexo, naturalmente, da formação majoritariamente canonística do autor. Assim que podemos observar na obra especular alvarina um longo preâmbulo de definições acerca do poder régio, suas origens, natureza, funções e finalidades. Por essa razão sustentamos já no início da presente dissertação a presença de uma autêntica Teoria Política no pensamento de Álvaro Pelayo, posto que não julgamos o seu atrelamento às concepções morais como uma desconsideração do aspecto político, na medida em que o autor teoriza acerca do poder e de suas relações de forma bastante clara.

Pelayo lamentava a crise de uma Cristandade dividida em que o imperador não agia mais como, segundo sua concepção, *filius et aduocatus Ecclesiae*, e parecia ver como causa desse mal os vícios dos prelados e príncipes cristãos. Para tanto, fazia-se necessário expor de forma propedêutica a necessidade de uma reforma moral da conduta destes indivíduos. No caso do *Speculum Regum*, o frade galego focou-se na figura do rei e de como este deveria viver as virtudes na sua vida e aplicá-las no governo de seu reino uma vez que considerava que somente um monarca virtuoso poderia ser um bom rei.

Naquela primeira metade do século XIV, o Papado havia se enfraquecido politicamente, sendo trasladado fisicamente para Avignon, mas reforçando sua organização institucional, dando continuidade às compilações canônicas, reestruturando seus tribunais e suas rendas, de forma a torná-lo mais organizado do que as cortes régias do período. Ao mesmo tempo, as cortes régias haviam se munido desde o século XIII de juristas que utilizavam o Direito Romano para justificar a maior centralização do poder régio. O Império também munia-se de tais fontes mas agora era considerado como mais um dentre os reinos tendo perdido muito da sua pretendida universalidade, muito embora esta ainda fosse defendida por alguns homens de saber. A questão fundamental nesse caso é que tanto o Papado quanto o Império e os reinos aumentaram sua organização jurídica e estrutural, mostrando a importância que os direitos Romano e Canônico desempenhou na História Política da Baixa Idade Média.

Toda a construção da teoria de Álvaro Pelayo acerca do poder régio perpassava as suas teses concernentes às relações entre os poderes espiritual e temporal, motivo pelo qual as relações de poder no âmbito teórico e prático foram o eixo de nosso enfoque contextual. A análise contextual buscou entender a atuação de Álvaro Pelayo, especialmente durante o exercício do episcopado em Silves, a partir das relações que este manteve com os poderes seculares e eclesiásticos com o qual manteve contato, isto é, o Papado, o Império e os reinos de Portugal e Castela. Filho bastardo de uma família de nobre estirpe e prestígio dentro do

reino castelhano, Pelayo foi desde a juventude encaminhado para a carreira eclesiástica do clero secular e da formação canônica (formação muito considerada em tempos que a grande parte dos Romanos Pontífices eram eleitos dentre canonistas), carreira essa que teve uma mudança quando o clérigo ingressou na Ordem dos Frades Menores em 1304. Dentro da Ordem franciscana, inserida como uma das peças do confronto entre João XXII e Luis IV que o então frei Pelayo foi desenvolvendo e expressando seu pensamento religioso e político, inclinando-se para tese dos que defendiam a supremacia do espiritual sobre o temporal, do poder eclesiástico sobre o poder régio e imperial.

Ao ser colocado à frente da diocese de Silves pelo papa, Álvaro Pelayo encontrava-se no meio de um entroncamento entre os reinos de Portugal e Castela: situada enquanto cidade em território algarvino, governado pelo rei português, a diocese de Silves estava circunscrita à área de jurisdição eclesiástica do arcebispado de Sevilha, cuja Sé encontrava-se em território sob a coroa castelhana.³⁹⁸ As posições do novo prelado da diocese algarvina acerca da supremacia do poder eclesiástico sobre o poder temporal chocaram-se com as políticas do rei Afonso IV, interessado em centralizar o poder régio e diminuir a influência dos clérigos nas questões temporais de seu reino. Um primeiro atrito ocorrera entre 1336 a 1338 no qual o bispo de Silves opôs-se às taxas que o rei de Portugal havia imposto sobre os bens eclesiásticos para custear sua guerra contra o monarca castelhano, da mesma forma como, em seus escritos a Afonso IV, condenava os motivos que o fizeram mover guerra contra o rei de Castela. A vitória do Salado em 1340 e a continuidade da guerra cruzadística de Afonso XI contra os muçulmanos beinmerines e granadinos na Península, levando à conquista castelhana do porto de Algeciras em 1344 devem ter fortalecido no prelado galego a imagem de Afonso XI como *rex miles Christi*, concepção essa enunciada em seu tratado especular, escrito entre a vitória do rio Salado e a tomada de Algeciras.

Dos anos que se seguiram à redação do *Speculum Regum*, o bispo de Silves tornara-se cada vez mais próximo de Castela, enquanto novos conflitos o colocaram contra o Concelho de Silves, oficiais régios e o mestre da Ordem de Santiago. Com as intervenções régias cada vez menores e menos favoráveis ao bispo, Pelayo passou a residir em Sevilha, considerando-se carente de forças para continuar governando a sua diocese. Em território sob a coroa de Castela é onde morre o prelado galego entre 1349-1350. Os fatos destes últimos anos demonstram que Álvaro Pelayo buscou refúgio e proteção dos conflitos que o assolavam no reino castelhano.

³⁹⁸ ALMEIDA, Fortunato de. **História da Igreja em Portugal**. Vol. I. Porto: Portucalense Editora, 1967. pp. 93-94; OLIVEIRA-LEITÃO, André. *Op. cit.* pp. 86-92.

Vimos em nosso estudo que tanto Afonso IV quanto Afonso XI tiveram políticas centralizadoras e realizaram certas interferências nos respectivos cleros de seus reinos. A política de Afonso IV era menos intervencionista quanto ao episcopado, mas chocava-se diretamente com as antigas jurisdições e privilégios temporais que gozavam algumas importantes Sés como Braga e Porto. Por outro lado, Afonso XI fez largo uso de seu direito de padroado, intervindo em grande parte das nomeações episcopais de seu reino e utilizando as taxas eclesiásticas que lhe foram facultadas pelo Papado por ocasião da guerra contra os muçulmanos. Entretanto, o rei de Castela partilhava esses benefícios eclesiásticos com os bispos e atraiu-os para seu projeto de Reconquista, razão pela qual teve em geral boas reações com o episcopado castelhano.³⁹⁹

É bem verdade que Afonso XI interferia largamente sobre o episcopado castelhano, mas, segunda a ótica alvarina, essa interferência não era ofensiva como a do monarca português, haja vista que os privilégios dos quais o monarca castelhano se usava lhes tinham sido facultados pela própria Sé Apostólica, de forma que ficava assim resguardado, ao menos em tese, a supremacia papal. Não obstante, o prelado de Silves não considerava o rei de Castela isento de vícios, razão pela qual insere suas admoestações no tratado especular, visando o aperfeiçoamento moral do monarca.⁴⁰⁰

Baseado na tradição dos Padres da Igreja, nas leis canônicas e em outros autores especulares, Álvaro Pelayo definiu a ideia de poder régio a partir da necessidade de reger os homens decaídos pelo pecado, para edificar os bons e punir os malfeitores. Dentro da Cristandade, esse poder assumia uma dimensão sagrada e uma missão transcendente: o bom governo visava auxiliar os súditos a alcançarem a bem-aventurança eterna e a própria conduta régia erigia-se como modelo em qual os ditos súditos deveriam se espelhar. Assim, definia como principal função régia o exercício da justiça e como principal virtude de um príncipe cristão a fé, fé essa que traduzia-se em uma dimensão prática de atuação em prol da Igreja e no combate aos inimigos da Cristandade. E é por essa atuação (Afonso XI combatia os muçulmanos, partilhava os benefícios da ação cruzadística com o clero, erguia novas igrejas em agradecimento às vitórias alcançadas, transformava mesquitas em igrejas nos lugares

³⁹⁹ ARIAS GUILLÉN, Fernando. Deus vult. *El apoyo económico, espiritual y militar del clero castellano a las campañas militares de Alfonso XI (1312-1350)*. *Op. cit.* pp. 130-146; VILAR, Hermínia Vasconcelos. *Op. cit.* pp. 149-165.

⁴⁰⁰ SOUZA, Armênia Maria de. **Os pecados dos reis: a proposta de um modelo de conduta para os monarcas ibéricos no Estado e Pranto da Igreja e no Espelho dos Reis do franciscano galego D. Álvaro Pais (1270-1350)**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília. Brasília, 2008. p. 86.

conquistados, etc) que o reino de Castela será considerado no *Speculum Regum* como aquele reino que se avanta aos demais.

A teoria especular alvarina concebeu o poder régio como um instrumento da Providência Divina (seja por vontade deliberativa ou consentida) para governar os homens quanto às coisas temporais. Como filho da Igreja, o rei era o braço da Cristandade, devendo portar a espada em nome da Igreja, levando o estandarte da Cruz, permitindo a Igreja que se dilatasse sem ser perturbada por seus inimigos. Dessa forma, podemos compreender como o contexto geral da Cristandade da aurora do século XIV influenciou a trajetória eclesiástica e política de Álvaro Pelayo e também como suas teses influenciaram o seu contexto particular. A atuação episcopal do prelado galego recorda-nos também a importância de atentarmos para as singularidades na História, ao observarmos as diferenças das relações de sua diocese com o poder régio em comparação com os demais bispados de Portugal. Considerando o contexto, especialmente de seus anos finais, e as ideias contidas no *Speculum Regum* podemos supor que parecia ao frade galego que o rei Afonso XI de Castela estaria mais próximo do ideal proposto de monarca cristão.

O caso de Álvaro Pelayo, como assinalou Hermínia Vilar, é um caso à parte nos conflitos entre Afonso IV e alguns bispos posto que, no caso do detentor da Cátedra de Silves não tratava-se da defesa de antigos privilégios e jurisdições temporais, como possuíam as sés de Braga e Porto, por exemplo, mas da defesa de uma teoria política que via no poder secular, régio ou imperial, um braço armado do corpo da *Ecclesia/Christianitas* cuja cabeça era o Romano Pontífice. Assim compreendemos o porquê de Álvaro Pelayo dirigir seu tratado especular e, muito provavelmente também, suas expectativas à Afonso XI de Castela: o rei que, depois de vencer os muçulmanos no Salado continuava a dilatar a Cristandade, tomando dos granadinos e benimerines suas possessões na Península poderia muito bem representar o ideal de *rex Fidelissimis*, de *miles Christi* que aparece no *Speculum Regum*. Contudo, Álvaro Pelayo faleceu pouco antes de seu “senhor natural” o rei castelhano perecer vitimado pela Peste Negra em 1350 durante o cerco de Gibraltar, de forma que não concluiu-se o projeto delineado pelo frade galego para o monarca de conquistar o norte de África dos muçulmanos.

BIBLIOGRAFIA

FONTES:

GREGORII IX Decretalium Compilatio. Disponível em:
<<http://www.intratext.com/IXT/LAT0833/>> Acesso em 21/09/2011.

PAIS, Álvaro. **Colírio da Fé contra as Heresias** (*Collyrium Fidei adversus Haereses*). Vol. I-II. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1954-1956.

PAIS, Álvaro. **Estado e Pranto da Igreja** (*Status et Planctus Ecclesiae*). Vol. I-VIII. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988-1998.

PAIS, Álvaro. **O Espelho dos Reis** (*Speculum Regum*). Vol. I-II. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1955-1963.

REFERÊNCIAS:

ALMEIDA, Fortunato de. **História da Igreja em Portugal**. Vol. I, II e III. Porto: Portucalense Editora, 1967, 1970 e 1971.

ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *A tirania de um santo na Antiguidade Tardia (século VI)*. Disponível em: < <http://bmgil.tripod.com/afro20.html> > Acesso em 11/07/2012.

ANGOLD, Michael. **Bizâncio: A Ponte da Antiguidade para a Idade Média**. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

ANTUNES, José. *Um apelo à invasão da África em 1344. Do Salado à Ceuta*. In: **BIBLOS**: Revista da Faculdade de Letras da Universidad de Coimbra. 3ª parte da Miscelânea em honra do Doutor Salvador Dias Arnaut “Cultura e Práticas Rituais”. Vol. LXXVIII, 2002. pp. 135-147.

ARIAS GUILLÉN, Fernando. Deus vult. *El apoyo económico, espiritual y militar del clero castellano a las campañas militares de Alfonso XI (1312-1350)*. In: **Revista Signum**, vol. 11, nº 2, 2010. pp. 130-146.

ARIAS GUILLÉN, Fernando. *El linaje maldito de Alfonso X. Conflictos en torno a la legitimidad regia en Castilla (c. 1275-1350)*. In: **Vínculos de Historia**, nº 1, Departamento de Historia de la Universidad Castilla-La Mancha, 2012. pp. 147-163

ARÓSTEGUI SÁNCHEZ, Júlio. *Símbolo, palabra y algoritmo. Cultura e Historia en tiempos de crisis*. In: CHALMETA, Pedro; CHECA CREMADES, Fernando; GONZÁLEZ PORTILLA, Manuel (org.). **Cultura y Culturas en la Historia**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, s/d. pp. 205-206.

BARBOSA, João Morais. **A teoria política de Álvaro Pais no *Speculum Regum*: esboço de uma fundamentação filosófico-jurídica**. Lisboa, 1972.

BARBOSA, João Morais. **Álvaro Pais**. Lisboa/São Paulo: Verbo, 2001

BARBOSA, João Morais; SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O reino de Deus e o reino dos homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da reforma gregoriana à João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

BERRIEL, Marcello Santiago. **Cristão e Súdito: representação social franciscana e poder régio em Portugal (1383-1450)**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2007.

CARVALHO, Mário Santiago de. **Estudos sobre Álvaro Pais e outros Franciscanos (séculos XIII-XIV)**. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa Nacional, 2001.

COELHO, Maria Helena da Cruz. *Bispos e Reis: oposições em torno de bens e jurisdições temporais*. In: **Lusitania Sacra**, 2ª série, nº 15, 2003. 279-287.

COSTA, Antônio Domingues de Sousa, OFM. **Estudos sobre Álvaro Pais**. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1966.

COSTA, Ricardo da. **O Espelho de Reis (1341-1344) do galego Álvaro Pais**. Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com/pub/galego.htm>>. Acesso em 20/07/2010.

COSTA, Ricardo da. **O Espelho de Reis (*Speculum Regum*) de Frei Álvaro Pais (1275/80-1349) e seu conceito de tirania**. Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com/pub/pelagio.htm>>. Acesso em 20/07/2010.

DEZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral.** São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.

DIAS, Pizarro Nuno. *O Dilema de Afonso X.* **Revista da Faculdade de Letras: História,** Universidade do Porto, v. 15, n. 2, 1998. pp. 1345-1360.

DÍAZ IBÁÑEZ, Jorge. *La provisión pontificia de beneficios eclesiásticos en el reino de Castilla durante el período aviñonés. Estado de la investigación.* In: **Lusitania Sacra**, nº 22, 2010. pp. 63-84.

DIEHL, Rafael de Mesquita. **O processo de fortalecimento do poder régio no reinado de Fernando III o Santo em Castela (1217-1252) e Leão (1230-1252) inserido no contexto da Reconquista Cristã Ibérica.** Monografia de conclusão de curso apresentada ao curso de Licenciatura e Bacharelado em História da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2009.

DUBY, Georges. **Idade Média, Idade dos Homens:** do amor e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DUBY, Georges. **O Domingo de Bouvines: 27 de julho de 1214.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

FALBEL, Nachman. **Os Espirituais Franciscanos.** São Paulo: Perspectiva, 1995.

FARELO, Mário. *O direito de padroado na Lisboa medieval.* In: **Promontoria**, ano 4, 4 (2006). pp. 267-289.

FAVIER, Jean. **Carlos Magno.** São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

FELDMAN, Sergio Alberto. *A Monarquia visigótica e a questão judaica: “entre a espada e a cruz”.* In: **SAECULUM – Revista de História.** Nº 17. João Pessoa, jul/dez. 2007. pp. 11-25.

FRIGHETTO, Renan. **A Antiguidade Tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (séculos II-VIII).** Curitiba: Juruá, 2012.

FRIGHETTO, Renan. *Um exemplo de exclusão política no Reino Hispano-Visigodo de Toledo: os judeus nos reinados de Recaredo e Sisebuto (589-621).* In: **Dimensões – Revista de História da UFES.** Vol 23, 2009. pp. 148-165.

FERNANDES, Fátima Regina. *A Recepção do Direito Romano no Ocidente Europeu Medieval: Portugal, um caso de afirmação régia*. In: **História: Questões & Debates**. Curitiba, n. 41, pp. 73-83, 2004, Curitiba. Editora UFPR. pp. 73-83.

FERNANDES, Fátima Regina. **Comentários à Legislação Medieval Portuguesa de Afonso III**. Curitiba: Juruá, 2000.

FERNANDES, Fátima Regina. *O Conceito de Império no Pensamento Político Tardo-Medieval*. In: LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (Orgs.). **Facetas do Império na História: Conceitos e Métodos**. São Paulo: Hucitec, 2008. pp. 185-198.

FERNANDES, Fátima Regina. *O poder do relato na Idade Média Portuguesa: a Batalha do Salado de 1340*. In: **Revista Mosaico**, vol. 4, nº 1, jan/jun 2011. pp. 75-91.

FERNANDES, Fátima Regina. *Teorias Políticas Medievais e a Construção do conceito de Unidade*. In: **História**. Vol. 28, nº 2, Franca, 2009. pp. 43-55.

FERNANDES, Maria Cristina Ribeiro de Souza. **A Ordem Militar de Santiago no século XIV**. Dissertação de Mestrado no âmbito do Seminário de Ordens Militares do Curso Integrado de Estudos Pós-graduados em História Medieval e do Renascimento, realizado como bolsista da Fundação para a Ciência e a Tecnologia e do Fundo Social Europeu no âmbito do III Quadro Comunitário de Apoio. Porto, 2002.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *La sucesión al trono de Castilla: 1275-1304*. In: **Anales de la Universidad de Alicante**. Historia Medieval, N. 11, 1996-1997. pp. 201-212.

KNOWLES, David; BOLENSKY, Dimitri. **Nova História da Igreja**. Volume 2: a Idade Média (600-1500). Petrópolis: Vozes, 1974.

KUHNEN, Alceu. *O Regime de Padroado na Igreja Católica em Portugal até o século 16*. In: KUHNEN, Alceu. **As Origens da Igreja no Brasil (1500-1552)**. Bauru: EDUSC, 2005. pp. 25-44.

LIMA, Maurílio César de. **Introdução à História do Direito Canônico**. São Paulo: Loyola, 2004.

LOMAX, Derek William. **La Reconquista**. Barcelona: Crítica, 1984.

LOMAX, Derek W. *Rodrigo Jiménez de Rada como Historiador*. In: **AHI, Actas V**, Centro Virtual Cervantes, 1974. pp. 587-592.

MEYER, Bruno. *El desarrollo de las relaciones entre Castilla y el Imperio en los tiempos de los Staufen*. In: **En la España Medieval**, nº 21. Servicio de Publicaciones. Universidad Complutense. Madrid, 1998. pp. 29-48.

MIETHKE, Jürgen. *Alvaro Pelagio e la chiesa del suo tempo*. In: **Santi e santità nel secolo XIV. Atti del XV Convegno internazionale Assisi**, 15-16-17 ottobre 1987. Perugia: Edizioni scientifiche italiane, 1989. pp. 255-293.

MIETHKE, Jürgen. **Las ideas políticas de la Edad Media**. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1993.

MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. **La España Medieval**. Madrid: Ediciones Istmo, 2008.

MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. **Historia de la Edad Media em Occidente**. Madrid: Ediciones Cátedra, 2008.

NIETO SORIA, José Manuel. *Abadengo episcopal y realengo em tiempos de Alfonso XI de Castilla*. In: **En la España Medieval**. Vol. 5. Departamento de Historia de la Universidad Complutense de Madrid, 1984. pp. 709-736.

NIETO SORIA, José Manuel. **El Pontificado Medieval**. Madrid: Arco Libros, 1996.

NOGALES RINCÓN, David. *Los espejos de príncipes em Castilla (siglos XIII-XV): um modelo literario de la realeza bajomedieval*. In: **Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales**. Año 16, Nº 16. Madrid, 2006. pp. 9-39.

OLIVEIRA-LEITÃO, André. *Do Garb al-Andalus ao “segundo Reino” da “Coroa de Portugal”*: território, política e identidade. In: **CLIO – Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa**, nº 16/17, 2008. pp. 69-104.

PAIZANI, Gabriel Ferreira de Almeida. **O pensamento político de Dante Alighieri no tratado De Monarchia**. Monografia de conclusão de curso apresentada ao curso de Licenciatura e Bacharelado em História da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2009.

PALACIOS MARTIN, Bonifácio. *El mundo de las ideas políticas em los tratados doctrinales españoles: los espejos de príncipes (1250-1350)*. In: **Europa en los umbrales de la crisis: 1250-1350**. pp. 463-483.

PÉREZ MONZÓN, Olga. *Ceremonias regias em la Castilla medieval. A propósito del llamado Libro de la Coronación de los Reyes de Castilla y Aragón*. In: **Archivo español de arte**, 83 (332), 2010. pp. 317-334.

RIGHETTI, Mario. **Historia de la Liturgia**. Vol. I-II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955-1956.

RODRÍGUEZ – PICAVEA, Enrique. *Diplomacia, propaganda y guerra santa em el siglo XIV: la embajada castellana a Aviñon y la elaboración del discurso ideológico*. In: **Anuario de Estudios Medievales**, vol. 40, nº 2, jul/dez de 2010. pp. 765-789.

RUCQUOI, Adeline. **História Medieval da Península Ibérica**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

SOUZA, Armênia Maria de. **A sociedade medieval no Estado e Pranto da Igreja de Álvaro Pais, bispo de Silves (1270-1349)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de História das Sociedades Agrárias do Departamento de História da Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 1999.

SOUZA, Armênia Maria de. *A realeza cristã no Espelho dos reis de Frei Álvaro Pais (séc. XIV)*. In: **Dimensões**, vol. 26, 2001. pp. 189-215.

SOUZA, Armênia Maria de. **As relações diplomáticas entre Castela e Portugal e a construção da imagem do rei cristão ibérico de acordo com Frei Álvaro Pais (1270-1350)**. Disponível em: [http://www.congressohistoriajatai.org/2011/anais2010/doc%20\(9\).pdf](http://www.congressohistoriajatai.org/2011/anais2010/doc%20(9).pdf) Acesso em 21/09/2011.

SOUZA, Armênia Maria de. **Os membros Plebeus da sociedade: "os intelectuais" (doutores e mestres, discípulos e escolares), sob a ótica de Álvaro Pais (séc. XIV)**. Disponível em: < <http://www.angelfire.com/planet/anpuhes/armenia4.htm> > Acesso em 21/09/2011.

SOUZA, Armênia Maria de. **Os pecados dos reis: a proposta de um modelo de conduta para os monarcas ibéricos no Estado e Pranto da Igreja e no Espelho dos Reis do franciscano galego D. Álvaro Pais (1270-1350)**. Tese de Doutorado apresentada ao

Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília. Brasília, 2008.

SOUZA, José Antônio de C. R. de. *A causa final do poder secular ou temporal no pensamento de Álvaro Pais*. In: **EBORENSIA: Revista do Instituto Superior de Teologia de Évora**, nº 43, ano XXII, 2009. pp. 147-180.

SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As relações de poder na Idade Média Tardia**: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham. Porto Alegre: Porto/EST Edições, 2010.

SOUZA, José Antônio de C. R. de. *Bernardo de Claraval e Bonifácio VIII: Nos 850 anos da morte do primeiro e 700 anos do segundo*. In: **TEHOLOGICA**, 2ª série, nº 38, v. 2, Braga, 2003. pp. 373-383.

SOUZA, José Antônio de C. R. de. *D. Álvaro Pelayo O. Min. y D. Alfonso IV de Portugal y las relaciones de poder*. In: **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**. 2003. pp. 51-67.

SOUZA, José Antônio de C. R. de (Org.). **O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

SOUZA, José Antônio de C. R. de. *¿Un fillo de Gómez Chariño?: Álvaro Pais; traxectoria e promoción ao episcopado*. In: **Revista Galega do Ensino**, Núm. 44, Novembro de 2004. pp. 177-198.

SOUZA, Luciano Daniel de. **Autoridade e Poder: os limites do poder temporal e espiritual no século XIV, segundo o pensamento de Guilherme de Ockham**. Dissertação de Mestrado em História apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP. Assis, 2007.

TANG, Frank. *El Rex Fidelissimus. Rivalidad hispano-francesa en la Castilla de Alfonso XI*. In: **Stvdia Histórica**. Historia Medieval, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca, nº 20-21, 2002-2003. pp. 189-206.

TANG, Frank. *Royal Misdemeanour: princely virtues and criticism of the ruler in medieval Castille (Juan de Zamora and Álvaro Pelayo)*. In: BEJCZY, István P.; NEDERMAN, Cary J. (Ed.). **Princely virtues in the Middle Ages (1200-1500)**. Tunhout: Brepols, 2007. pp. 99-121.

TORRES FONTES, Juan. *Problemática Murcia – Juan Manuel em la minoría de Alfonso XI*. In: **Anales de la Universidad de Alicante**. Historia Medieval, nº 11, 1996-1997. pp. 315-330.

ULLMANN, Walter. **Escritos sobre Teoria Política Medieval**. Buenos Aires: Eudeba, 2003.

VERGER, Jacques. **Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII**. Bauru: EDUSC, 2001.

VERGER, Jacques. **Homens e Saber na Idade Média**. Bauru: EDUSC, 1999.

VILAR, Hermínia Vasconcelos. *No tempo de Avinhão: Afonso IV e o episcopado em meados de trezentos*. In: **Lusitania Sacra**. nº 22, 2010. pp. 149-165.

ANEXOS

IMAGEM 1: Efígie sepulcral de Álvaro Pelayo.....	138
IMAGEM 2: Iluminura da coroação de Afonso XI.....	139
IMAGEM 3: Selo do concelho de Lisboa.....	140
ÁRVORE GENEALÓGICA 1: Reis de Portugal.....	141
ÁRVORE GENEALÓGICA 2: Reis de Castela.....	142
ÁRVORE GENEALÓGICA 3: Linhagem de Afonso X de Castela.....	143
REFERÊNCIAS DAS ÁRVORES GENEALÓGICAS.....	143
MAPA 1: Europa no século XIV.....	144
MAPA 2: Europa em 1346.....	145
MAPA 3: Divisão eclesiástica da Europa na Baixa Idade Média.....	146
MAPA 4: Reinos da Península Ibérica.....	147
MAPA 5: Reconquista Cristã Ibérica.....	148
MAPA 6: Divisões eclesiásticas da Península Ibérica na Baixa Idade Média.....	149
REFERÊNCIAS DOS MAPAS.....	150

IMAGEM 1: Efigie do sepulcro do século XIV onde jaz o corpo de Álvaro Pelayo. Convento das Clarissas de Sevilla.



IMAGEM 2: Representação de uma cena da cerimônia litúrgica de coroação de um rei frequentemente identificado como Afonso XI. Iluminura da primeira metade do século XIV do *Libro de la Coronación de los reyes de Castilla y Aragón*, fol. 13. Fonte: PÉREZ MONZÓN, Olga. *Ceremonias regias em la Castilla medieval. A propósito del llamado Libro de la Coronación de los Reyes de Castilla y Aragón*. In: *Archivo español de arte*, 83 (332), 2010. p. 332.

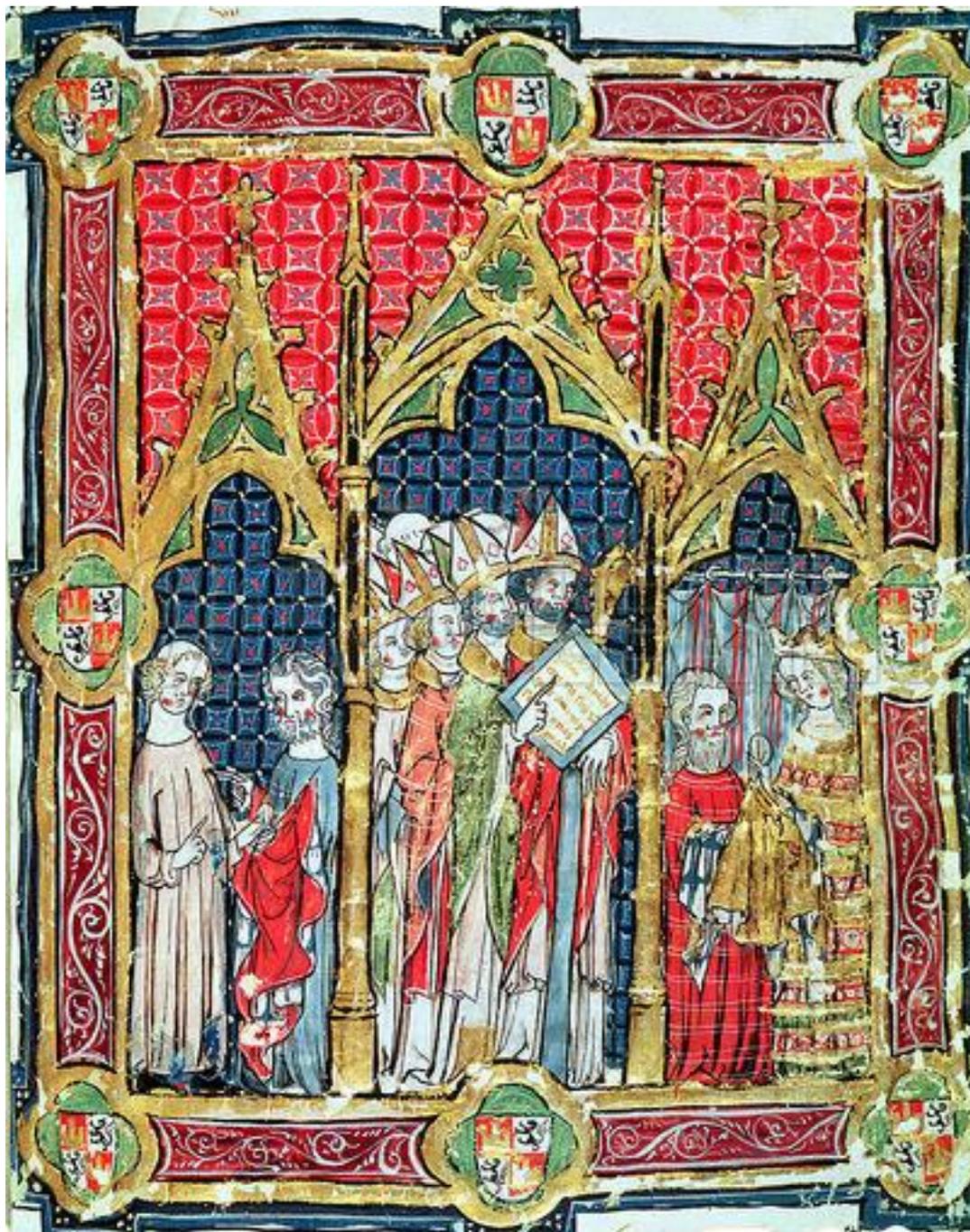
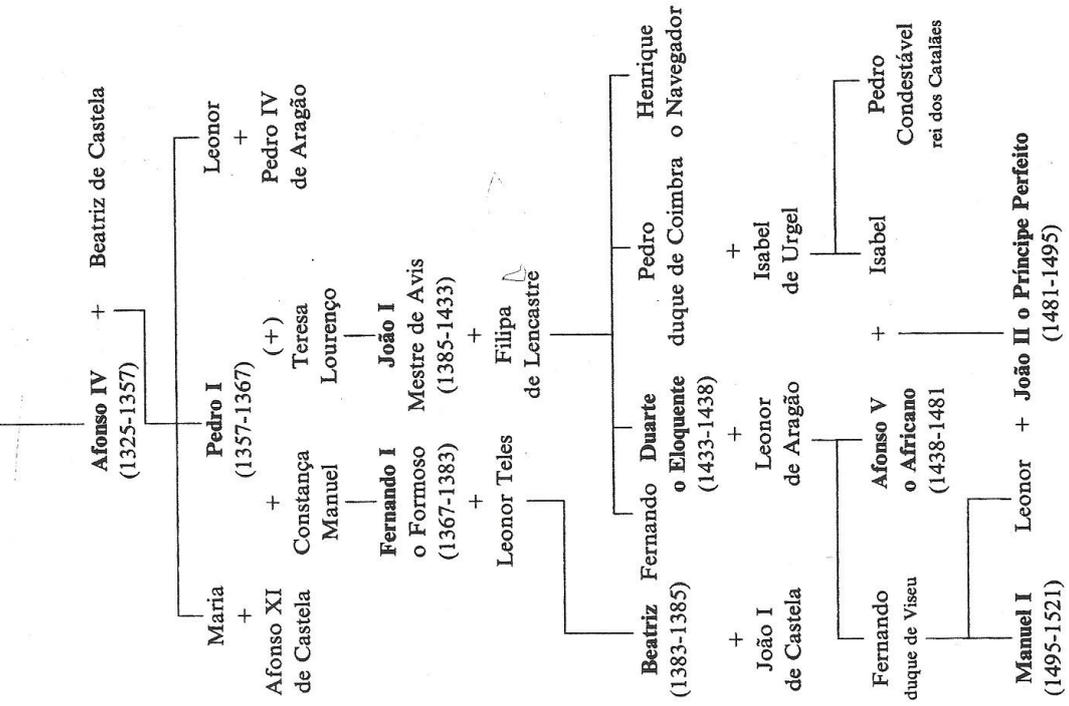


IMAGEM 3: Selo camarário do Concelho de Lisboa de 1346 representando na parte superior um rei (provavelmente Afonso IV de Portugal) assistindo a uma missa oficiada por um bispo próximo ao relicário de São Vicente na Catedral de Lisboa. Fonte: FERNANDES, Carla Varela. *D. Afonso IV e a Sé de Lisboa: a escolha de um lugar de memória*. In: *Arqueologia & História*, nº 58-59, 2006-2007. p. 152.

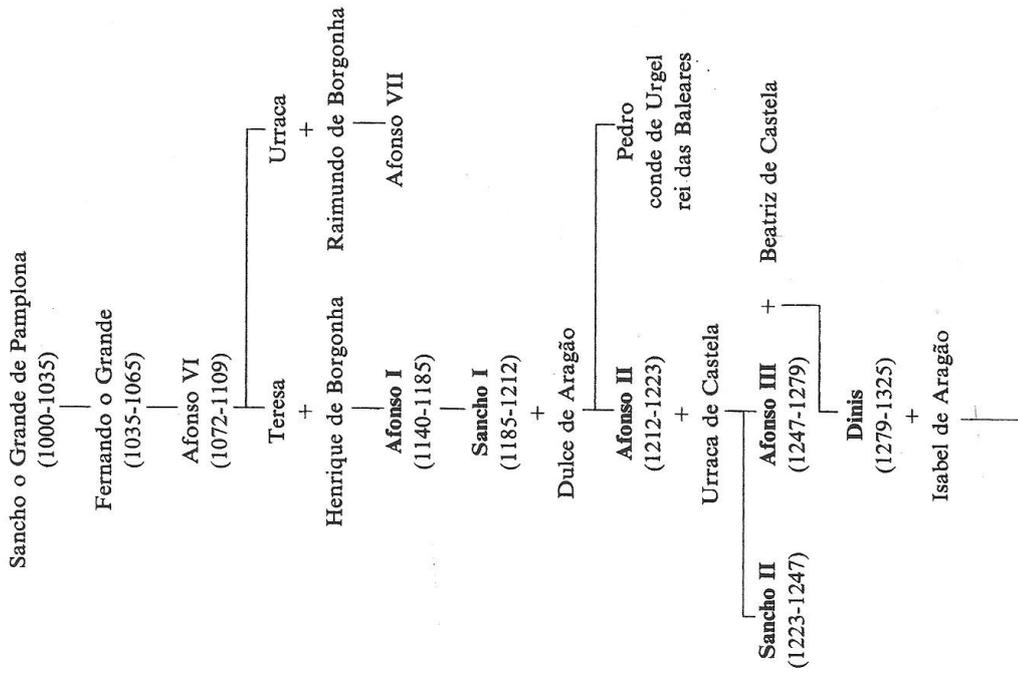
Selo camarário de Lisboa. 1346. (Reinado de D. Afonso IV). Foto: ANTT



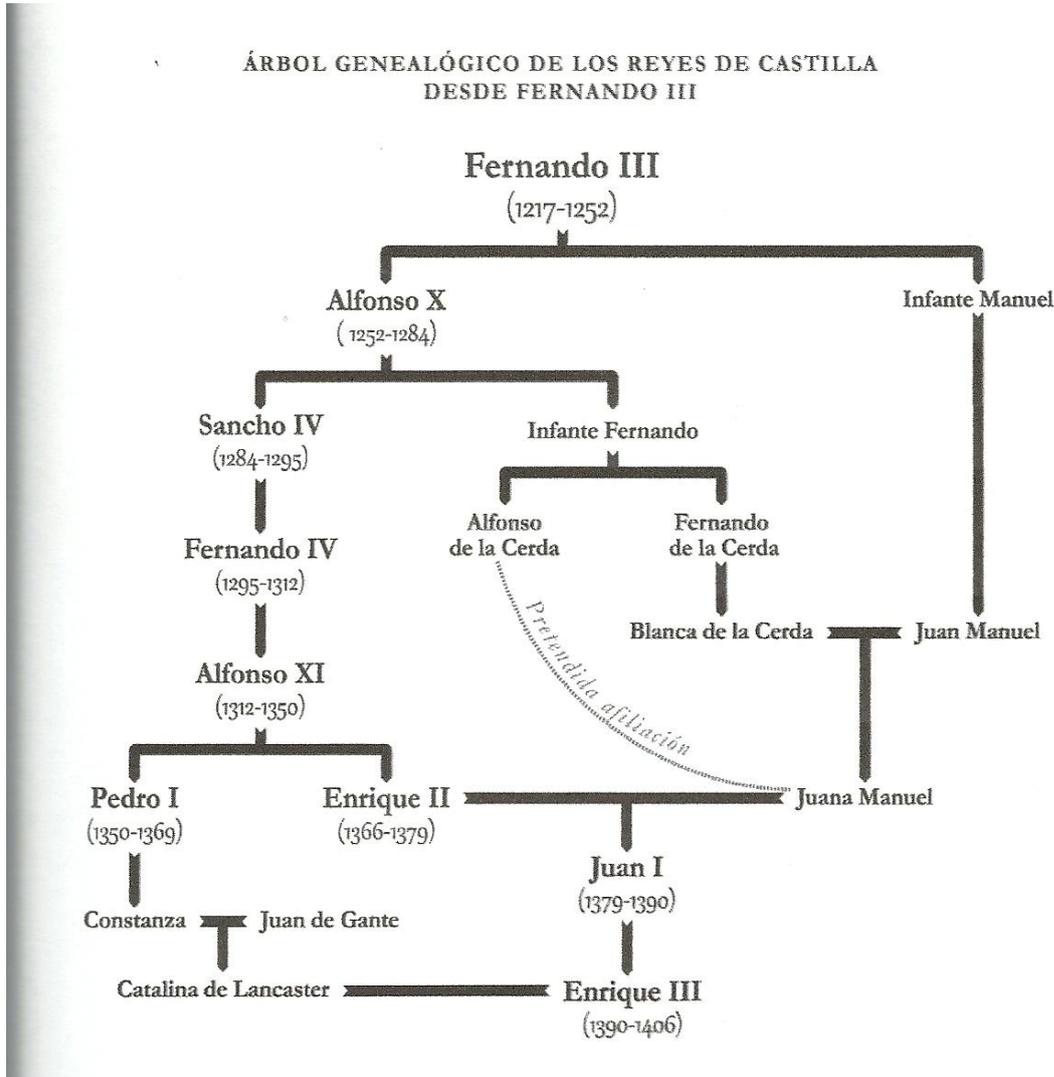
ÁRVORE GENEALÓGICA 1:



Genealogia de Portugal



ÁRVORE GENEALÓGICA 3:



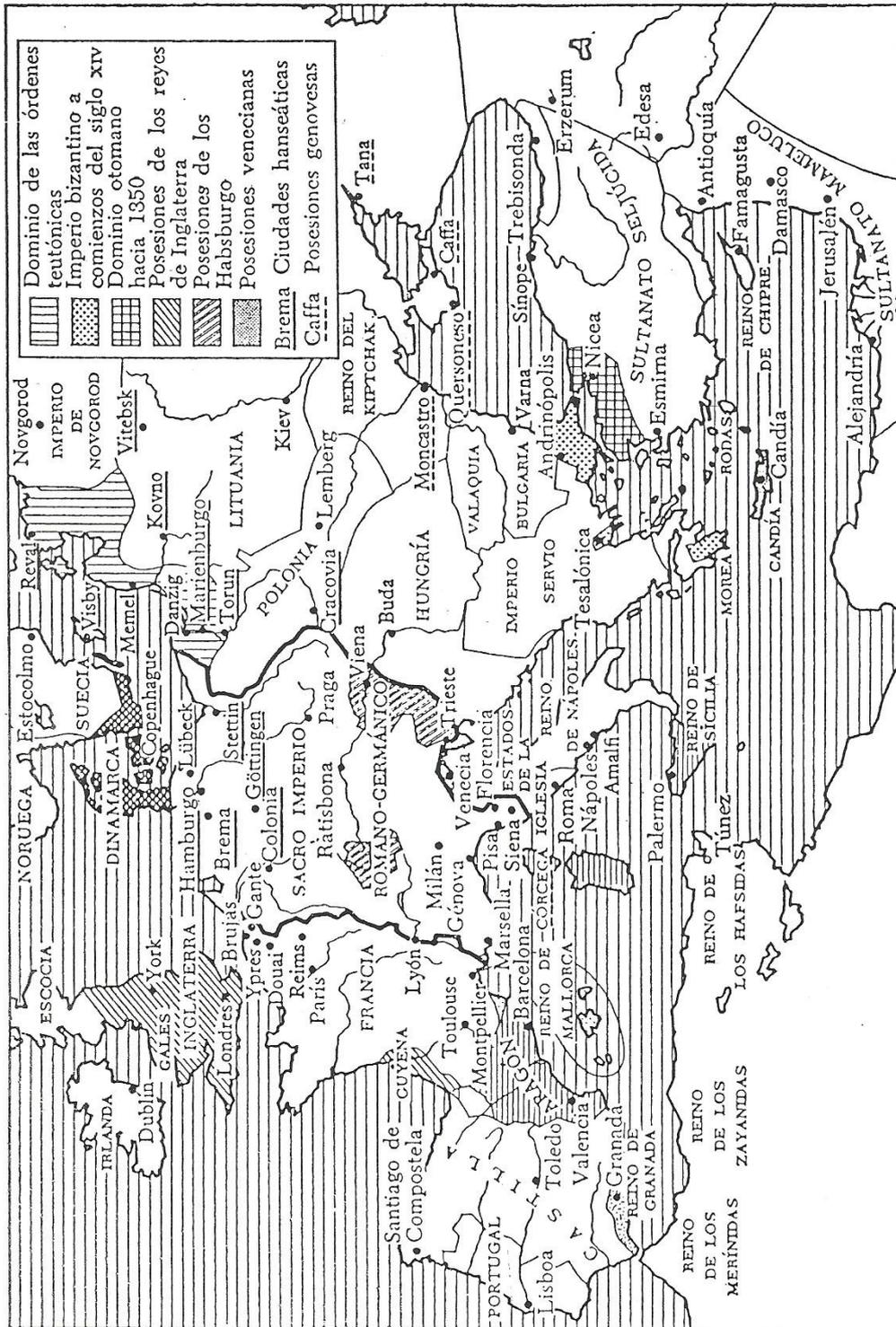
REFERÊNCIAS DAS ÁRVORES GENEALÓGICAS

ÁRVORE GENEALÓGICA 1: RUCQUOI, Adeline. **História Medieval da Península Ibérica.** Lisboa: Editorial Estampa, 1995. pp. 332-333.

ÁRVORE GENEALÓGICA 2: RUCQUOI, Adeline. **História Medieval da Península Ibérica.** Lisboa: Editorial Estampa, 1995. pp. 328-329.

ÁRVORE GENEALÓGICA 3: ARIAS GUILLÉN, Fernando. *El linaje maldito de Alfonso X. Conflictos en torno a la legitimidad regia en Castilla (c. 1275-1350).* In: **Vínculos de Historia**, nº 1, Departamento de Historia de la Universidad Castilla-La Mancha, 2012. p. 163.

MAPA 1:



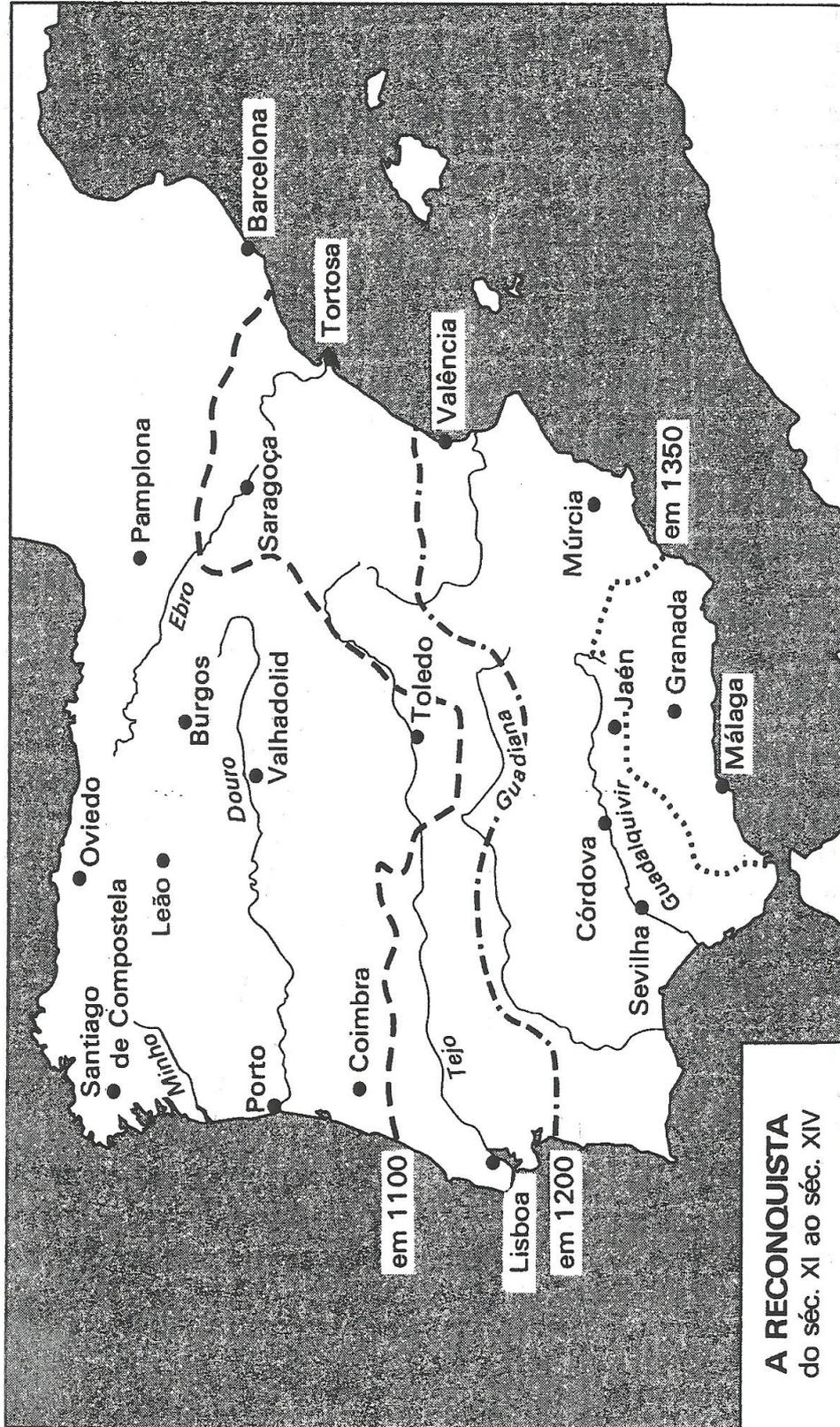
El occidente a principios del siglo XIV (según Le Goff).

MAPA 4:



Los reinos hispánicos.

MAPA 5:



MAPA 6:



REFERÊNCIAS DOS MAPAS:

MAPA 1: MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. **Historia de la Edad Media em Occidente.** Madrid: Ediciones Cátedra, 2008. p. 422.

MAPA 2: McEVEDY, Colin. **Atlas de História Medieval.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 87.

MAPA 3: MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. **Historia de la Edad Media em Occidente.** Madrid: Ediciones Cátedra, 2008. p. 372.

MAPA 4: MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. **Historia de la Edad Media em Occidente.** Madrid: Ediciones Cátedra, 2008. p. 299.

MAPA 5: RUCQUOI, Adeline. **História Medieval da Península Ibérica.** Lisboa: Editorial Estampa, 1995. p. 170.

MAPA 6: RUCQUOI, Adeline. **História Medieval da Península Ibérica.** Lisboa: Editorial Estampa, 1995. pp. 292-293.