



**UNISUL**

**UNIVERSIDADE DO SUL DE SANTA CATARINA**

**ANDRÉ ARTHUR COSTA**

***UNUM OVILE ET UNUS PASTOR:***

**O PODER DO PAPADO, DE INOCÊNCIO III (1198-1216), NO IV CONCÍLIO DE  
LATRÃO (1215)**

Tubarão

2017

**ANDRÉ ARTHUR COSTA**

***UNUM OVILE ET UNUS PASTOR:***  
**O PODER DO PAPADO, DE INOCÊNCIO III (1198-1216), NO IV CONCÍLIO DE**  
**LATRÃO (1215)**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Licenciatura em História, da Universidade do Sul de Santa Catarina como requisito parcial à obtenção do título de Licenciado em História.

Orientador: Prof. Alexandre de Medeiros Motta, Ms.

Tubarão

2017

**ANDRÉ ARTHUR COSTA**

***UNUM OVILE ET UNUS PASTOR:***  
**O PODER DO PAPADO, DE INOCÊNCIO III (1198-1216), NO IV CONCÍLIO DE**  
**LATRÃO (1215)**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Licenciatura em História da Universidade do Sul de Santa Catarina como requisito parcial à obtenção do título de Licenciado em História.

Tubarão, 06 de julho de 2017.

---

Professor e orientador Alexandre de Medeiros Motta, Ms.  
Universidade do Sul de Santa Catarina

---

Prof. Clóvis da Silva, Ms.  
Universidade do Sul de Santa Catarina

---

Prof. Mário César Oliveira Cardoso, Esp.  
Universidade do Sul de Santa Catarina

À Jesus de Nazaré, meu Senhor e Salvador.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, à Santíssima Trindade, Deus Uno e Trino, e a Cristo, que incutiram no meu coração o amor às Humanidades e especialmente a História e ao ensino. Agradeço, igualmente, a Igreja Romana, minha mãe e mestra - *mater et magistra*, do qual recebi minha educação. Assim, permitindo que eu saísse da mesquinhez e da pobreza mental, estado característico e natural do ser humano, para se abrir a luz de novas possibilidades delineadas pela educação – sair de si mesmo para algo superior.

Em segundo lugar, agradeço à minha família, especialmente aos meus pais, Ruigerildo Costa, e Maria Terezinha Cardoso Costa por sua confiança em minha capacidade, e seu suporte pecuniário durante essa fase da graduação.

Agradeço, também, de forma especial, a todos os professores e pesquisadores que me auxiliaram na redação de meu trabalho monográfico. Ao Professor Alexandre de Medeiros Motta, que leu e corrigiu mais de uma vez os esboços de meus capítulos. Ao Professor Ricardo da Costa, da UFES/Universidad de Alicante, que me fez perceber a importância da mentalidade e da análise da documentação primária do IV Latrão, sem o qual, minha pesquisa seria mera repetição de outras. Ao Professor Gean Dias Coutinho, que me ajudou a traduzir partes do latim escolástico do século XIII, trabalho duro e imprescindível para a pesquisa. À Professora Silvana Silva de Souza, da UNISUL, que sugeriu um foco mais específico no IV Latrão, como o clímax da vida de Inocêncio III, e ao Professor Philippe Almeida, que me indicou uma inestimável bibliografia sobre o assunto. Sem esses investigadores e sua notória experiência, eu jamais teria conseguido redigir esse trabalho.

Por fim, agradeço aos meus amigos, Renan Machado de Oliveira, Izidora Paz, Camila Gonçalves e Adele Regina Machado, que me acompanharam ao longo desse percurso, uma verdadeira batalha em prol da habilitação para ensinar História.

“Sem a caridade, nada vale a obra exterior; tudo, porém, que da caridade procede, por insignificante e desprezível que seja, produz abundantes frutos, porque Deus não atende tanto à obra quanto a intenção com que a fazemos” (TOMÁS DE KEMPIS - A Imitação de Cristo).

## RESUMO

O papado possuía uma liderança e papel proeminente na Igreja Católica e na sociedade europeia feudal dos séculos XII e XIII, tendo nesse momento atingido o auge do seu poder político sobre a cristandade. Um dos instrumentos centrais da expansão e da legitimação desse poder foram os concílios regionais e ecumênicos organizados pelos papas e seus aliados, dentre os quais, se destaca o IV Concílio de Latrão, de 1215. Desse modo, apresentamos como tema para essa monografia: a legitimação do poder papal, por Inocêncio III, no IV Concílio de Latrão. E, para corroborar com a natureza do tema proposto e motivar a investigação, lançamos a seguinte questão problema: de que maneira o IV Latrão contribuiu para a legitimação do poder papal perante a sociedade de sua época? Para resolver nosso problema propusemos como objetivos o desenvolvimento de conceitos formulados pela nova história e pertinentes ao estudo, bem como a descrição da mentalidade e imaginário medievais, da sociedade vigente nos séculos XII e XIII, da figura do Papa Inocêncio III (1198-1216) como articulador do IV Latrão, e finalmente a exposição das relações de poder inerentes ao Concílio, especialmente a legitimação institucional do papado. Para investigar tal situação, recorreremos a uma pesquisa bibliográfica e documental, de abordagem dedutiva e qualitativa.

**Palavras-chave:** Poder. Papado. Inocêncio III. Concílio de Latrão. Estruturas. Feudalismo.

## **ABSTRACT**

The papacy had a prominent role in the Catholic Church and feudal European society of the twelfth and thirteenth centuries, having at that time reached the pinnacle of its political power. One of the central instruments for the expansion and legitimation of this power was the regional and ecumenical councils organized by the popes and their allies, of which the Fourth Lateran Council of 1215 is especially important. So, the theme for this monograph is: the legitimacy of papal power, by the Pope Innocent III, at the Fourth Lateran Council. And in order to corroborate with the nature of the proposed theme and to motivate the investigation, the following question was raised: how did the Fourth Lateran contribute to the legitimacy of papal power about the society of its time? To solve our problem, we proposed as objectives the development of concepts formulated by the “new history” and pertinent to the study, as well as the description of the medieval mentality, the operation of the society in twelfth and thirteenth centuries, the description of the figure of Pope Innocent III (1198-1216) as the articulator of the Fourth Lateran, and finally, the exposition of the power relations at the Council, especially the legitimation of the papacy. To investigate this situation, we used a bibliographical research, of a deductive and qualitative approach.

**Keywords:** Power. Papacy. Innocent III. Lateran Council. Structures. Feudalism.

## **LISTA DE QUADROS**

Quadro 1 – Dinastias imperiais até o IV Concílio de Latrão.....	57
Quadro 2 – Resumo dos 70 Cânones do IV Latrão. Título e conteúdo.....	109
Quadro 3 – Divisão dos 70 Cânones por matéria abordada .....	114

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Pintura do teto da antiga sacristia de San Lorenzo, Florença. ....	25
Figura 2: Cristo entrega duas espadas, ao papa e ao sacro imperador.....	34
Figura 3: Mapa com os centros da reforma religiosa no século XII e XIII.....	50
Figura 4: Mapa da Europa em 1190. ....	52
Figura 5: Mapa político da Itália entre 1050 e 1350.....	56
Figura 6: Mapa do Sacro Império conforme definido pelos Hohenstaufens em 1195.....	58
Figura 7: Mapa da Europa em 1198, quando Inocêncio III tornou-se papa. ....	62
Figura 8: Um selo papal emitido pela Chancelaria de Inocêncio III. ....	69
Figura 9: Afresco do século XIII de Inocêncio no mosteiro de Subiaco, Lácio.....	80
Figura 10: Retrato de Inocêncio sobre a porta da Casa da Câmara no Capitólio dos EUA ....	87
Figura 11: Brasão pessoal de Inocêncio conforme usado em sua época. ....	95
Figura 12: Parte da “Torre dei Conti” ainda existente.....	96

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
1.1 DELIMITAÇÃO DO TEMA E FORMULAÇÃO DO PROBLEMA .....	12
1.2 JUSTIFICATIVA .....	12
1.3 OBJETIVOS .....	13
<b>1.3.1 Objetivo Geral .....</b>	<b>13</b>
<b>1.3.2 Objetivos Específicos.....</b>	<b>13</b>
1.4 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS .....	14
1.5 ORGANIZAÇÃO CAPITULAR .....	14
<b>2 A MENTALIDADE E O IMAGINÁRIO MEDIEVAIS NA EUROPA OCIDENTAL</b>	<b>15</b>
<b>3 A ERA DE OURO MEDIEVAL: INSTITUIÇÕES, ESTRUTURAS POLÍTICAS E PODER NA SOCIEDADE EUROPEIA OCIDENTAL DOS SÉCULOS XII E XIII .....</b>	<b>39</b>
<b>4 INOCÊNCIO III (1198-1216): VIGÁRIO DE CRISTO E SENHOR DO MUNDO.....</b>	<b>78</b>
<b>5 <i>UNUM OVILLE ET UNUS PASTOR</i>: O IV CONCÍLIO DE LATRÃO E A LEGITIMAÇÃO DO PAPADO SUPRARREGIONAL.....</b>	<b>106</b>
<b>6 CONCLUSÃO.....</b>	<b>130</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>133</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Nesta seção, relacionamos os principais aspectos inerentes ao plano introdutório, como tema, problema, metodologia e capítulos. Sendo assim, trata-se, tão somente, de um capítulo que contextualiza os passos iniciais do referido trabalho.

### 1.1 DELIMITAÇÃO DO TEMA E FORMULAÇÃO DO PROBLEMA

O papado no século XII e XIII atingiu o auge do seu poder político e lançou as bases para o desenvolvimento da Igreja e do papado no período posterior. Um dos instrumentos centrais desse poder, durante a Idade Média, foram os concílios ecumênicos, dentre os quais, se destaca o IV Concílio de Latrão, de 1215. Com base no exposto, apresentamos a seguinte delimitação temática de pesquisa: **A legitimação do poder papal, de Inocêncio III (1198-1216) no IV Concílio de Latrão (1215)**. E, para corroborar com a natureza do tema proposto e motivar a investigação, lançamos a seguinte questão-problema: De que maneira o IV Concílio de Latrão (1215) contribuiu para o estabelecimento e a legitimação do poder papal perante a sociedade europeia do século XIII?

### 1.2 JUSTIFICATIVA

O presente tema se justifica do ponto de vista científico e social, possibilitando a compreensão histórica do papado e da sociedade no século XIII, e a natureza institucional do poder pontifício na atualidade, por meio da exploração de sua origem histórica.

Em primeiro lugar, científica e historicamente, destaca-se que a Europa feudal funcionava como uma “sociedade corporativa” (HESPANHA, 1994, p. 295), formada de uma “constelação de polos autônomos” em dependência mútua, como se fossem membros de um corpo com funções e posições distintas. Nesse organismo, a Igreja e o papado possuíam um papel fundamental como uma liderança ideológica e política. O papado, especialmente a partir do século XI, procurou expandir e legitimar sua autoridade sob o corpo social por meio do espaço proporcionado pelos concílios regionais e ecumênicos (JEDIN, 1961, p. 47-48). Nesse sentido, um estudo sobre o papado no IV Concílio de Latrão, concílio mais relevante realizado em 1215 pelo Papa Inocêncio III (1198-1215), implica não apenas hermeticamente na compreensão de uma determinada engrenagem burocrática eclesiástica. Mas, na realidade, permite uma visão ampla e estrutural da sociedade europeia do século XIII por meio da

investigação da questão-problema desta pesquisa e, especialmente, das complexas relações de poder, e da mentalidade a ela subjacente, que regiam essa “sociedade corporativa”.

Em segundo lugar, do ponto de vista social, muitas das características essenciais do catolicismo e do papado na atualidade, em seus aspectos doutrinários e institucionais, surgiram com o papado, a partir do século XI. O IV Concílio de Latrão surge destacadamente, nesse cenário, como um dos sínodos mais relevantes para a doutrina católica e à Igreja como um poder decisório e institucional, ao qual proclamará como substancial a transubstanciação da Eucaristia na missa, o *extra ecclesiam nulla salus* (“fora da Igreja não há salvação”), aspectos do casamento, a confissão anual e, por fim, uma compreensão muito específica da natureza da autoridade papal, cujas reminiscências estão presentes na modernidade e atualidade.

Compreender e estudar a justificação do poder papal perante a Europa no seio do IV Concílio de Latrão, portanto, além de sua importância para o campo da história, também permite entender a natureza do papado atual, uma vez que os elementos fundantes dessa organização foram lançados no período examinado. Esse tema, assim, não deve ser negligenciado ou desprezado como interesse meramente estrangeirista, mas analisado adequadamente como científica e socialmente relevante.

### 1.3 OBJETIVOS

#### 1.3.1 Objetivo Geral

Analisar o IV Concílio de Latrão (1215) como um instrumento legitimador do poder papal na sociedade europeia do século XIII.

#### 1.3.2 Objetivos Específicos

A fim de alcançar o objetivo geral, são propostos os seguintes objetivos específicos:

- a) Desenvolver conceitos fundamentais proporcionados pela nova história para a elucidação do objeto de pesquisa.
- b) Discorrer sobre as características gerais da mentalidade e do imaginário medievais, e sua relação com o poder do papado.

c) Descrever a sociedade vigente no final do século XII e começo do XIII, em seus aspectos estruturais e geopolítico, e o papel da Igreja Católica como “sociedade dentro da sociedade” no mesmo período.

d) Apresentar a figura do Papa Inocêncio III (1198-1216) como o articulador do IV Concílio de Latrão, sua importância para a conjuntura do período e suas ações de legitimação do poder papal.

e) Expor as relações de poder inerentes ao transcorrer eventual e a documentação primária do IV Concílio de Latrão, especialmente a legitimação da autoridade pontifícia por Inocêncio III.

#### 1.4 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

O presente estudo histórico decorre de uma pesquisa bibliográfica e documental, de nível exploratório e de abordagem qualitativa, com recorrência ao método dedutivo, uma vez que se pauta em documentos e fontes bibliográficas ligadas a Idade Média, especialmente ao pontificado de Inocêncio III e ao IV Concílio de Latrão.

#### 1.5 ORGANIZAÇÃO CAPITULAR

A etapa do desenvolvimento da presente monografia está estruturada em seis capítulos, sendo o primeiro e o último a introdução e a conclusão. No segundo, desenvolvemos uma análise da mentalidade e imaginário europeus ocidentais, buscando expor características gerais da psique coletiva dessa época e sua ideia de poder. No terceiro capítulo, desenvolvemos uma análise sobre as estruturas institucionais, políticas e os poderes da sociedade senhorial do século XII e XIII. No quarto capítulo, discutimos a figura do Papa Inocêncio III, especialmente sua importância para a conjuntura da época. E, por fim, no quinto capítulo, analisamos o IV Concílio de Latrão como ato justificador do poder do papado perante a sociedade medieval.

## 2 A MENTALIDADE E O IMAGINÁRIO MEDIEVAIS NA EUROPA OCIDENTAL

A mentalidade é o conteúdo impessoal e coletivo do pensamento, compartilhado por todos os membros de um contexto social, expressando seus aspectos mais profundos e permanentes. Dessa maneira, é o nível mais estável e imóvel das sociedades, revelando “o que César e o último soldado de suas legiões, São Luís e o camponês de seus domínios, Cristóvão Colombo e o marinheiro de suas caravelas têm em comum” (LE GOFF; NORA, 1995, p. 71). Nessa perspectiva, só levando em consideração o pano de fundo mental, é possível ver em profundidade as motivações e os padrões que aparecerão na história econômica, política, social e cultural. Dessa forma, os agentes históricos agem a longo prazo sob influência inconsciente desse conjunto de elementos psíquicos coletivos (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 138).

Assim, a mentalidade é a “camada estratigráfica mais profunda da vida humana” (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 138), é o terreno único sobre o qual foi edificada a sociedade, cujo desenvolvimento próprio e livre, porém, dependerá das condições do relevo daquele terreno. Certamente, por sua profundidade, a mentalidade muda muito lentamente, ignorando as mudanças que podem estar acontecendo rapidamente em outros domínios coletivos, como ciência, filosofia e política (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 138). A mentalidade origina permanências que se incorporam aos hábitos mentais e sentimentais de todos os membros da sociedade (BARROS, 2004, p. 9). Essas estruturas mentais são captadas por meio de estudos de longa e longuíssima duração em um grupo e período, que indica disposições, atitudes e comportamentos comuns capazes de caracterizar esse grupo (ABBAGNANO, 2003, p. 659-660).

O imaginário, por sua vez, é um sistema interativo que abrange a produção e circulação de imagens visuais, mentais e verbais, dotado de símbolos próprios e representações diversas sobre o mundo (BARROS, 2004, p. 8). Toda sociedade e cultura possui seu imaginário, um campo no qual é exteriorizado a totalidade da experiência humana (LE GOFF, 2009, p. 11). O imaginário é criativo, constrói lendas e mitos (LE GOFF, 2009, p. 12). Assim, ao contrário da mentalidade, o imaginário não pode ser examinado como algo estático e imóvel, dotado de longa duração e permanências de pensar e sentir, mas sim da articulação das imagens visuais, verbais e mentais com a própria vida cotidiana em uma sociedade (BARROS, 2004, p. 7-9).

Apesar de sua diferença de abordagem e metodologia, existe uma ligação indireta entre a mentalidade e o imaginário. Frequentemente, chega-se à mentalidade e maneiras

profundas de pensamento por meio de indícios, detalhes e atitudes coletivas presentes no discurso verbal ou visual, típico objeto do imaginário. Isso permite uma articulação entre essas duas dimensões (BARROS, 2004, p. 13; LE GOFF, 2009, p. 14).

Seguindo uma abordagem semelhante, nesse capítulo articulamos aspectos e contribuições da história das mentalidades e da história dos imaginários. Assim, exploramos formas de pensar e sentir, profundas e estáticas, que são comuns e estão presentes em todo o período medieval. E, por outro lado, também expomos algumas imagens e representações visuais e verbais do imaginário desenvolvidos em alguma época específica da Idade Média, que, no entanto, tem sua base indiretamente na mentalidade, e só é concebível e compreensível justamente levando em consideração a mentalidade coletiva e epocal. Isso será observado, muito claramente, em sua crença cosmológica e nos *longaevi*. E mais especificamente, em sua ideia de poder e nas relações de poder resultantes dessa ideia, que por ser bifurcada entre senhores e clérigos, origina dois agentes sociais distintos em dependência mútua, o que será exposto pela imagem das “duas espadas”, por exemplo. Evidentemente, esse capítulo traça apenas algumas linhas gerais da *psique* medieval ocidental de forma sucinta e resumida, tendo em vista nosso objeto de estudo, sendo impossível expor detalhadamente um tema tão complexo em uma pesquisa como esta, que deve primar pela objetividade de análise.

É substancial ressaltar que um estudo sobre o poder papal que não ponderasse sobre o pano de fundo psíquico da sociedade no qual estava incluso, se tornaria inevitavelmente reducionista e anacrônico, dando traços tipicamente contemporâneos a uma época que não compartilhou os valores atuais. Dessa forma, a análise desse objeto se tornaria semelhante a um teatro de sombras chinês, no qual é possível enxergar apenas os vultos das ações históricas, e nunca verdadeiramente o fenômeno em sua totalidade. O poder papal medieval, especialmente como aparece conjunturalmente no século XIII e no IV Concílio de Latrão, não apenas faz referência frequente ao pensamento profundo de seu período, mas é um produto de sua mentalidade. Dessa maneira, é necessário ter o que o historiador britânico Edward Carr chama de “transcendência histórica”, isto é, a capacidade de transcender sua própria situação, estando consciente dela, e “apreciar a natureza essencial das diferenças entre o aspecto da sua sociedade e de outros períodos” (CARR, 1996, p. 37).

Isso não significa, por sua vez, atribuir, deterministicamente, todas as ações exclusivamente à mentalidade, comprometendo o livre-arbítrio dos agentes sócio-históricos e aderindo a uma lógica monocausal. Mas denota, apenas, raciocinar sobre aspectos de uma

época, como seus personagens, de acordo com seus termos e concepções mentais e sentimentais (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 138).

O arcabouço mental tipicamente medieval e sua visão de mundo foi construído entre os séculos III e VI (LEWIS, 2015, p. 39, 59) e existiu solidamente até o século XVIII (LE GOFF, 2013b, p. 14), quando uma série de rupturas nos domínios sociais, políticos e mentais descartaram e substituíram suas características paulatinamente, até serem totalmente desconsideradas no século XIX (LE GOFF, 2013b, p. 69). Os atributos gerais e principais da mentalidade medieval, desde sua ascensão até seu declínio, são sua visão religiosa do mundo (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 138-140), a importância e o acolhimento de ideias de origem livresca (especialmente da Bíblia), sua visão totalizante da sociedade e do universo e, por isso, unitária, formal e hierárquica/desigual (LEWIS, 2015, p. 28-29, 192), assim como seu simbolismo, belicismo, contratualismo (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 146-150) e seu foco na utilidade e praticidade (PERNOUD, 1997, p. 193-194).

Em primeiro lugar, o predicado mais importante, essencial e profundo do pensamento medieval ocidental era seu referencial religioso e sagrado. Todos os seus outros aspectos serão transversalmente atravessados por ele (ROPS, 2011, p. 45-47; HUIZINGA, 2013, p. 248). Para aprofundar, mais detalhadamente, esse aspecto, necessitamos, primeiramente, tornar precisa qual a teoria sobre o sagrado mais abrangente e adequada para continuar nossas investigações. Desde que Émile Durkheim publicou, no século XIX, sua obra *Le Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, a sociologia e as ciências humanas, seguindo as conclusões de Durkheim, têm destacado a dicotomia entre o sagrado e o profano, em que sagrado é qualquer “objeto de garantia sobrenatural” (ABBAGNANO, 2003, p. 866), em oposição ao profano, que está fora do âmbito sobrenatural. Durkheim, também, discorreu que o sagrado tem uma finalidade estritamente social e surge determinado por razões sociais (RUST, 2013, p. 101-103).

No entanto, a síntese durkheiminiana e as teorias afins, construídas tomando-a como base, são insuficientes para dar conta da compreensão sobre a religião no período medieval, que não enxergava e nem considerava o sagrado e o profano como domínios distintos e opostos, mas, sim, complementares e partes de um todo. Assim, a sociedade e o cosmos, a natureza, a economia e a política são manifestações do sagrado (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 139). De igual forma, a sacralidade de Durkheim foi criticada como determinista e redutora da imprevisibilidade e criatividade da interação humana a movimentos

impessoais e genéricos (RUST, 2013, p. 103)<sup>1</sup>. Assim, por exemplo, de acordo com essa ferramenta conceitual, a crença no inferno poderia ser reduzida a uma criação das classes abastadas medievais para alienar a parte da população que lhe é inferior na pirâmide social, e inculcar-lhe obediência usando o temor *post mortem*. Porém, quando a crença medieval sobre o inferno é estudada mais profundamente, revela não apenas que nenhum extrato social está livre do julgamento e condenação, como também um condenado que provém de um segmento social elevado, tal como a nobreza ou o clero, receberá uma punição sobrenatural mais severa e vergonhosa (COSTA; PEREIRA, 2014). Isso demonstra, claramente, a insuficiência da teoria durkheiminiana para explicar determinadas crenças, e como alguns aspectos da mentalidade podem tomar certa autonomia dentro da sociedade.

Acreditamos que, tendo em vista os aspectos próprios da mentalidade medieval, é conveniente usar o conceito de “hierofania” desenvolvido por Mircea Eliade, o qual sustenta que em determinados fenômenos religiosos (no caso deste trabalho, a religiosidade medieval), a vida social e cósmica não são realidades profanas, mas, muitas vezes, manifestações explícitas do Além. Assim, objetos, animais, plantas e gestos podem ser “manifestações do sagrado” (ELIADE, 2016, p. 18). Por exemplo, na famosa *Chanson de Roland*, do século XI, sobre o herói franco Rolando. A morte do herói pelos árabes provoca eventos climáticos adversos na natureza, que se tornam manifestações sagradas da morte do cavaleiro (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 140). Essa interpretação do mundo implicava na concretude da religiosidade medieval, expressa, por exemplo, em peregrinações, cruzadas e culto a relíquias. Sua concepção hierofânica também tinha uma implicação fundamental para o medieval, que é sua aparência dualista<sup>2</sup>, que se dava no conflito entre Deus e o Diabo, o Bem e Mal<sup>3</sup> (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 142), ao qual originou algumas outras características de seu imaginário, como seu belicismo cósmico, por exemplo.

Outro aspecto fundamental na mentalidade medieval, especialmente na criação e dinamização de sentidos e ideias de seu imaginário ao longo do tempo, foi sua crença em livros. Apesar do altíssimo nível de analfabetismo, os livros e a leitura tinham importância

---

<sup>1</sup> O autor citado sobre a obra de Durkheim é Leandro Rust, que partilha dela. Neste trabalho, no entanto, recortam-se apenas algumas das características e críticas da sociologia sobre o sagrado de Durkheim.

<sup>2</sup> Porém, na essência, esse conflito era unitário, uma vez que era permitido e dirigido pelos planos do próprio Deus (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 142).

<sup>3</sup> A hierofania manifestava-se cotidianamente para o medieval, especialmente por meio de alterações da realidade visível, graças a intervenções da realidade invisível, pelo uso de ritos, gestos e fórmulas. Isso ocorria por meio de milagres (feitos por Deus), do maravilhoso (de origem pré-cristã, e tendo vários autores distintos, como anjos, demônios, fadas etc.), e da feitiçaria (técnicas sobrenaturais dominadas por alguém) (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 140-141).

fundamental e essencial no imaginário e na cultura total (LEWIS, 2015, p. 24). Por isso, trata-se de uma mentalidade de caráter livresco. O livro de referência é a Bíblia (LE GOFF, 2013b, p. 73). A Bíblia, seus ensinamentos e sua concepção de homem, imprimiram uma marca nova sobre a sociedade greco-romana, caracterizando, especificamente, a Idade Média e diferenciando-a da Antiguidade (LE GOFF, 2013b, p. 74)<sup>4</sup>. Característica que tem sido frequentemente ignorada e deixada de lado ao analisar as estruturas mentais desse período. Além da Bíblia, a influência da cultura escrita também provinha dos livros greco-romanos (LEWIS, 2015, p. 26), relidos sob uma ótica cristã.

Inúmeras crenças populares tiveram, originalmente, sua gênese dentro da cultura escrita erudita, cujas ideias livrescas eram dispersadas nas classes sociais e na sociedade em geral, por meio do clero e da Igreja. Por exemplo, um padre chamado Layamon escreveu um poema chamado *Brut*, entre 1160-1207, no qual diz que o ar é habitado por uma infinidade de espíritos bons e maus, que viverão ali até o Juízo Final. Layamon tira essa crença do relato dos demônios do ar, feito pelo poeta normando Wace (c. 1100-c. 1183), em torno de 1155, que o retira da *Historia regum britanniae* escrito em torno de 1139 por Geoffrey de Monmouth (c. 1100-c. 1155), e Geoffrey, por sua vez, a tira do livro *De Deo Socratis* de Apuleius (c. 124-c. 170), que por sua vez, reproduz as ideias de Platão, que as extraiu da mitologia de sua época, adaptando-as à sua filosofia monoteísta (LEWIS, 2015, p. 24). Essa crença, retirada de livros clássicos, foi vastamente difundida pelo clero e por especialistas, tornando-a comum e popular na Idade Média, segundo o qual anjos e demônios vagam pelo ar, na terra, intervindo no cotidiano (DURANT, 1957a, p. 270).

Isso revela um outro aspecto importante do pensamento desse período, que é a semelhança de suas crenças com o pensamento pré-histórico e antigo. Porém, o pensamento medieval desenvolveu essas imagens devido ao seu contato com os livros, enquanto o homem pré-histórico desenvolveu seu imaginário como resposta espontânea ao meio ambiente, respostas ligadas a vida comunitária do grupo. O exemplo citado, de que o ar seria habitado por espíritos que podiam ser manipulados magicamente em prol do indivíduo e do grupo, crença também existente no pensamento pré-histórico (LEWIS, 2015, p. 21-22), proveio da leitura de Platão que, aí sim, possivelmente, tem origem na mentalidade pré-histórica.

---

<sup>4</sup> Desde o século II é possível encontrar entre os pagãos, comportamentos e aspectos mentais tipicamente atribuídos ao medieval, como a recusa ao prazer, a desconfiança do sexo e a valorização da virgindade. Assim, a marca característica da mentalidade medieval é, sobretudo, seu aspecto livresco e bíblico, que reinterpretará muitos comportamentos e estruturas mentais preexistentes (LE GOFF, 2013b, p. 74).

Layamon e os especialistas que difundiram essa ideia, porém, acreditavam nisso por terem lido em um livro (LEWIS, 2015, p. 22)<sup>5</sup>.

Outro exemplo que ilustra a matriz livresca do imaginário ocidental está na sua crença em anjos. O imaginário medieval sobre anjos foi essencialmente definido pela obra de Pseudo-Dionísio “As hierarquias celestes”, escrito na Síria, no século VI. Seus escritos foram indevidamente atribuídos a Dionísio, convertido no Areópago, em Atos 17, 34. Dionísio explica que anjos são espíritos puros, sem corpo, divididos em três hierarquias, que englobam nove espécies de anjos (LEWIS, 2015, p. 78-80). Dionísio, seguindo Platão, diz que Deus se encontra com o homem apenas por meio de intermediários, do qual o exemplo máximo é a Anunciação da Encarnação, feita por um anjo e não por Deus (LEWIS, 2015, p. 81), de onde veio, também, a crença no “anjo da guarda”. Sua filosofia se tornou parte da erudição medieval, mas especificamente seu esquema angélico será absorvido pelo imaginário ocidental (LEWIS, 2015, p. 18-82), aparecendo com frequência na literatura, nas artes e no folclore.

A mentalidade medieval ocidental, também, era formal e totalizante (PERNOUD, 1997, p. 30), concebendo toda a sociedade e cosmos nesses termos. Por isso, era unitária, finita e hierárquica/desigual. Todos os aspectos conhecidos pelo homem foram selecionados, definidos, tabulados, distinguidos, classificados e acoplados a sistemas formais ao longo da Idade Média (HUIZINGA, 2013, p. 355). Vê-se essa característica se manifestar em diversos domínios, por exemplo, o homem medieval formalizou a guerra pela heráldica e cavalaria, e a paixão sexual por um código de amor e honra (o amor cortês), a especulação teológica por um padrão dialético rígido copiado de Aristóteles, bem como na literatura, definiu todas as formas em que se pode escrever uma poesia por meio da retórica (LEWIS, 2015, p. 28-29). Muitas vezes, esse predicado levava o medieval a se tornar formalista, criando, artificialmente, uma unidade sistemática em uma massa de materiais heterogêneos, como se vê na harmonização entre autores com ideias contraditórias nas obras literárias e filosóficas (LEWIS, 2015, p. 29). Podemos destacar, literária e cientificamente, os dois exemplos mais significativos desse

---

<sup>5</sup> Existe, evidentemente, a possibilidade de que muitas crenças típicas do pensamento pré-histórico e antigo tenham sobrevivido e sido transmitidas no seio da sociedade devido a rusticidade permanente da vida rural, que não mudou substancialmente com o advento do período medieval e moderno. Nesse sentido, sentimentos e hábitos mentais profundos foram reinterpretados de acordo com novas ideias, imagens e representações agora concedidas pelo cristianismo e pela Igreja. É isso que Marc Bloch, por exemplo, sugere no que diz respeito a ideia de poder sagrado (BLOCH, 1999, p. 73-75), que será discutido mais adiante nesse capítulo. Pode-se inferir com um grau de certeza bastante razoável, que o mesmo raciocínio se aplica à crença de que o ar é habitado por espíritos. Crença pertencente ao imaginário e arcabouço mental pré-histórico e antigo, será reinterpretada de acordo com a nova realidade expressa pela concepção cristã física medieval.

aspecto como a *Summa Theologiae*, de Santo Tomás de Aquino, e a *Divina Comédia*, de Dante (LEWIS, 2015, p. 29).

O próprio feudalismo europeu, cujo ápice se deu no século XII e XIII, época investigada particularmente por esse trabalho, estava assentado fundamentalmente sob aspectos formais. Seu núcleo e sua base era o “vínculo feudal”, pelo qual uma pessoa compromete-se com outra por uma dupla noção de fidelidade: por um lado, o servo ou vassalo oferece serviços econômicos ou belicistas e, por outro, o senhor oferece proteção e segurança: é a garantia de subsistência e segurança de todos membros da sociedade (PERNOUD, 1997, p. 27). Esse vínculo, que liga o servo e vassalo ao seu senhor, afirma-se numa cerimônia formal jurídica, simbólica e sagrada (PERNOUD, 1997, p. 30). Todos os extratos sociais, inclusive a maioria dos camponeses, deviam um juramento a seus senhores, no qual, com a mão estendida sobre os Evangelhos, ou sobre relíquias de santos, o servo ou vassalo jurava ser fiel a “seu homem”. Esse juramento formal era chamado de “fê” (BLOCH, 2009, p. 179). As classes superiores, isto é, os senhores que se ligavam por laços de dependência entre si, além do juramento, faziam também uma outra cerimônia formal, a “homenagem”. Nesse rito, um homem ficava na frente de outro, um que quer servir, e o outro que aceita ser chefe. O primeiro, une as mãos, e juntas, coloca-as nas mãos do segundo como símbolo de submissão. O chefe pronuncia algumas palavras e depois ambos se beijam na boca como símbolo de acordo e amizade (BLOCH, 2009, p. 178-180). A formalidade ritual é essencial para a validade do vínculo feudal e para sua aplicação social.

Como consequência de sua visão formal e total, a mentalidade medieval ocidental também era hierárquica e desigual. Assim, a sociedade e o cosmos são desiguais, porém, harmônicos e complementares. O universo é composto de uma hierarquia de seres, que vai desde o mineral (matéria pura, portanto, mais simples e inferior), até o anjo (ser puramente espiritual, por isso mais sublime e superior), passando pelos vegetais, pelos animais e pelo homem. Para o medieval, não só os vários reinos da criação são desiguais, mas, em cada um desses reinos, existe uma grande e proporcionada desigualdade (FEDELI, 2003). No macrocosmo estelar há também uma grande desigualdade harmônica, em que os poderes celestiais comandam, os seres angelicais executam, e os seres terrestres obedecem (LEWIS, 2015, p. 69). A natureza humana é a mesma para todos, um imperador e um escravo, um santo e um pecador, um homem e uma mulher etc., coisa que se expressa na morte, ato de igualdade radical entre todos os homens (HUIZINGA, 2013, p. 91). Porém, Deus quis que a natureza do homem comportasse múltiplos elementos acidentais de diferenciação e desigualdade (COSTA; PEREIRA, 2014; HUIZINGA, 2013, p. 91). Assim, não só a sociedade é de

natureza desigual (dividida em estamentos com diferentes funções e esplendores éticos e sagrados, uns mais sublimes que os outros), mas os indivíduos são acidentalmente desiguais, e quanto mais um homem se aperfeiçoa e se torna virtuoso, mais se diferencia e se eleva em relação aos outros. O próprio amor ao próximo só é possível devido à desigualdade, em que um tem mais e outro menos, e assim um pode servir a outro (por meio de esmolas, por exemplo), expressando a caridade, imagem do amor de Deus. Dessa maneira, para o medieval, a desigualdade é um bem, pois permite que haja no universo uma imagem da sabedoria de Deus através da ordem (FEDELI, 2003)<sup>6</sup>.

Nesse ínterim, também a Europa ocidental era compreendida como uma sociedade unitária, total e desigual, em que apesar dos interesses contrários das suas partes constituintes, todos sentiam-se unidos como filhos de Deus, “resgatados pelo sangue de Cristo” (ROPS, 2011, p. 38). Dentro dessa sociedade, cada membro possui responsabilidades e deveres hierarquicamente definidos, cujo bom cumprimento concorre para o funcionamento adequado do todo. Historicamente, essa unidade mental europeia tem sido chamada de *christianitas* - “cristandade” (ROPS, 2011, p. 39). A sua ideia remonta ao século VII e especialmente VIII, sendo construída como uma afirmação defensiva contra uma nova religião conquistadora, o Islã, ideia posteriormente reforçada a partir do século XI, pelo fato de que o Sacro Império estava profundamente fraco, não possuindo mais autoridade sobre uma parte significativa do mundo cristão (ROPS, 2011, p. 41) e, portanto, não podendo mais ser idealizado como uma unidade social completa e coerente. A palavra “cristandade”, por sua vez, surgiu no século IX e tomou suas conotações próprias no século XI, como sinônimo de “povo cristão”, “comunidade cristã” e “fraternidade cristã”, liderada pelo papa (LE GOFF, 2013b, p. 158). Segundo a concepção original, todos os lugares que já foram cristãos ou possuem batizados pertencem territorialmente de forma irremediável a cristandade. Por isso, quando os papas convocaram as Cruzadas estavam mentalmente apenas tentando recuperar um território que não só pertence a cristandade, mas, por alocar a Terra Santa, pertence a cristandade *par excellence* (ROPS, 2011, p. 40). Idealmente, a cristandade deve abarcar todo o mundo, porém, apenas uma parte da terra tornou-se de fato cristã, por isso, temporariamente, a cristandade restringe-se à Europa (ROPS, 2011, p. 40-41). A cristandade, por sua vez, a partir do século XI, foi concebida como hierárquica e dividida em um esquema tripartite: *oratores*, *bellatores* e *laboratores*, cada um correspondente às classes clerical, nobre e camponesa. Essa estrutura

---

<sup>6</sup> O artigo sobre desigualdade, escrito pelo Dr. Orlando Fedeli, citado nessa parte do trabalho, não diz respeito diretamente à Idade Média, mas usa categorias e ideias filosóficas desenvolvidas no período medieval, especialmente por Santo Tomás, o que torna sua análise pertinente ao nosso objeto de estudo.

social era considerada sagrada, eterna e criada pelo próprio Deus de forma indireta (LE GOFF, 1995, p. 9-15).<sup>7</sup>

Para o medieval ocidental até o tempo e o devir histórico são vistos de forma total e hierárquica, como girando em torno da Criação, Queda, Redenção e Juízo Final (LEWIS, 2015, p. 169), de maneira que todos os crentes conheciam o básico sobre a escatologia cristã e sua ideia de tempo (BLOCH, 2009, p. 108).<sup>8</sup>

Para os medievais, igualmente, o universo era interpretado como um conjunto de símbolos (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 142; HUIZINGA, 2013, p. 353). O mundo visível é feito de acordo com um padrão invisível, implicando um senso analógico e moral, embutido na natureza e no comportamento das criaturas (LEWIS, 2015, p. 150), pois, como disse Pseudo-Dionísio, o “sensível é reflexo do inteligível” (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 143). A relação do símbolo com a coisa simbolizada é essencial, estabelecendo uma relação de união e comunicação com a realidade transcendental e o divino. Dessa forma, o símbolo é inerente ao objeto simbolizado<sup>9</sup>. Assim, é diferente do signo, que é apenas um substituto ou representação de algo sem ter semelhança estrutural com a coisa que representa (FRANCO JÚNIOR, 2006, 143). Símbolos, por sua vez, são polissêmicos, pois seu significado (essência) é mais rico que o significante (imagem). Assim, por exemplo, para os medievais, o leão como símbolo de poder era Cristo, como símbolo de sabedoria, São Marcos, como símbolo de orgulho, o Anticristo, e como símbolo de justiça decorava os tronos dos reis da França e dos bispos (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 143). Todas as partes da natureza, animais, plantas e pedras, bem como formas, números e nomes, de santos, locais ou instituições, são símbolos. O próprio templo cristão é carregado de símbolos, tal como sua forma de cruz ou sua orientação para o leste, pois o nascer do sol representa Jesus Cristo (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 145-

---

<sup>7</sup> Essa divisão, no entanto, é meramente ideal e não real. As relações entre os membros dessas três ordens na vida concreta e diária, era muito mais complexa e abrangia uma série de elementos sociais, jurídicos e econômicos de diferenciação e poder. As próprias atribuições das três ordens, consideradas idealmente fixas e intransferíveis, na realidade estavam corriqueiramente misturadas, por exemplos, bispos que também eram senhores (PERNOUD, 1997, p. 13). A sociedade medieval, assim, não estava erguida socialmente sob “três ordens” como se fossem três castas, mas sim sob a estrutura familiar e a linhagem. Posteriormente com o surgimento do feudalismo, as próprias relações de servidão e vassalagem são uma projeção macrosocial da estrutura familiar, em que o senhor é considerado pai de seu vassalo/servo (PERNOUD, 1997, p. 14), como se discute no próximo capítulo.

<sup>8</sup> No entanto, apesar dessa moldura histórica geral, o imaginário medieval sobre fatos e personagens não se relacionava normalmente de forma direta com a história teológica da raça humana (LEWIS, 2015, p. 171). Assim as lendas populares, da mesma forma que as crônicas, tratam apenas do valor ou vilania de indivíduos e grandes homens (LEWIS, 2015, p. 177). O passado, por sua vez, era imaginado como glorioso e cheio de feitos heroicos, e o presente considerado substancialmente pior que o passado (LEWIS, 2015, p. 178-179).

<sup>9</sup> Porém, como frisou Henri de Lubac, o simbolismo e outras características hierofânicas da mente medieval não implicavam em restrições racionais ou em um pensamento pré-lógico. Pois os medievais também retratavam o mundo de forma racional, ordenada e dotada de fundamentos próprios e materiais (RUST, 2010b, p. 433).

146). O número “3”, por exemplo, por simbolizar a Trindade, é, particularmente, importante e forte, e representa tudo que é espiritual e perfeito (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 145), daí a tendência à divisão e classificação ternária do medieval.

O cosmos, presente no imaginário medieval desde o século VI, é um exemplo claro da fusão dessas características de sua mentalidade, sendo hierofânico, livresco, totalizante e simbólico (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 143; LEWIS, 2015, p. 30). Uma breve exposição sobre suas singularidades permitirá compreender a articulação prática entre alguns dos diferentes atributos da mentalidade medieval europeia. É importante ressaltar que sua ideia de universo, por sua vez, não era restrita a especialistas e intelectuais, mas estava irradiada em toda a sociedade e fazia parte do imaginário da vida cotidiana do homem comum (LEWIS, 2015, p. 37, 104; COSTA, 2002), embora apenas os especialistas dominassem o jargão filosófico e terminológico a respeito dele. De fato, assuntos relacionados a astrologia e cosmos eram parte lúdica e diária da vida das pessoas, um tema abordado de forma especialmente prazerosa e informal, como sendo interessante por si mesmo (LEWIS, 2015, p. 195). Os poderosos, sejam senhores ou prelados, também, acreditavam no modelo cosmológico e serão vistas referências a ele até no IV Concílio de Latrão. Um exemplo da sua importância pode ser visto em várias plantas de construções de palácios e igrejas, que eram entrelaçadas com material cosmológico e astrológico. Assim, as constelações retratadas na cúpula sobre o altar na antiga sacristia da Basílica de San Lorenzo, em Florença, retratam as posições exatas dos astros para o dia 9 de julho de 1422, data da consagração do altar (LEWIS, 2015, p. 194).

Figura 1: Pintura do teto da antiga sacristia de San Lorenzo, Florença, com as posições exatas dos astros de 9 de julho de 1422, data da consagração do altar da basílica.



Fonte: Vicek (2017).

Em primeiro lugar, o cosmos medieval era dividido em duas regiões: a região inferior é a “Natureza”, sujeita a mudança, decomposição e corrupção, composta de quatro elementos (fogo, terra, ar e água), e suas qualidades (quente, seco, frio e úmido), e a superior é o “Céu”, feito de éter, um quinto elemento imutável, assim como os corpos celestes. A natureza termina e o céu começa na órbita da Lua. A ideia de que o universo é dividido em duas partes foi retirada da astronomia de Aristóteles, que faz essa distinção por necessidade científica (LEWIS, 2015, p. 23-24; COSTA, 2002). Várias outras características da concepção de universo medieval foram retiradas do acordo estabelecido entre os autores e as ideias antigas disseminadas na sociedade<sup>10</sup> (LEWIS, 2015, p. 36).

Nesse sentido, os medievais absorveram a concepção de universo de Ptolomeu, que considera a terra esférica, rodeadas por círculos transparentes, que são as “esferas celestes”. E a cada sete esferas celestes, existe um corpo luminoso, são eles a Lua, Mercúrio, Vênus, Sol, Marte, Júpiter e Saturno (a Lua e o Sol eram considerados planetas, e, por sua vez, Urano e Netuno ainda não tinham sido descobertos). Após os sete planetas existe o

---

<sup>10</sup> Uma revolução mental particularmente importante efetuada pelos medievais, é que, apesar de a Natureza ser uma imagem e símbolo de Deus, ela era uma criatura de Deus, portanto, não era divina *per se*. Isso implicou a dessacralização da natureza e a possibilidade do desenvolvimento de sua análise racional, uma das características da ciência ocidental (LE GOFF, 2013b, p. 10).

*Stellatum*, onde estão todas as estrelas fixas, isto é, todos os corpos celestes que não se movem (como as doze constelações do Zodíaco). Além do *stellatum*, está o *Primum Mobile* (“Primeiro Motor”). E, além deste, está o próprio Deus, em um “espaço sem espacialidade, sem tempo, sem lugar, nem vácuo” (LEWIS, 2015, p. 102), puramente imaterial e luminoso (LEWIS, 2015, p. 101), o que implica que o verdadeiro centro e circunferência do universo é Deus (LEWIS, 2015, p. 120). A terra, nessa visão cosmológica, embora fosse aparentemente o centro do universo, era também seu local mais baixo e inferior, assim como menor em tamanho que todos os outros corpos celestes. Assim, mentalmente, o cosmos medieval visto a partir da terra, pode ser comparado a um prédio muito alto, grande, porém finito e limitado (LEWIS, 2015, p. 102-103). As esferas celestes, por sua vez, eram especialmente importantes porque transmitiam para a Natureza suas “influências” sobre acontecimentos, pessoas e instituições, tema abordado pela astrologia da época (LEWIS, 2015, p. 106).<sup>11</sup> Dessa forma, esse modelo de universo é organizado como uma imensa catedral (LEWIS, 2015, p. 103-104), de maneira que “a imaginação humana raras vezes teve diante de si um objeto tão sublimemente ordenado quanto o cosmos medieval” (LEWIS, 2015, p. 122).

O homem, nesse conjunto, não aparecia apenas como parte do cosmo, ele mesmo é um microcosmo, um símbolo universal (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 145; COSTA, 2002), no qual toda modalidade de ser está presente nele, como uma parte transversal do próprio universo. Vê-se isso em sua alma e seu corpo. Assim, a alma do homem é tripartida: racional, sensitiva e vegetativa (LEWIS, 2015, p. 151). Racional como os anjos, sensitiva como os animais, e vegetativa como as plantas. Seu corpo, por sua vez, é constituído de quatro pares de fluídos opostos, que são gerados pelos elementos constituintes da natureza: fogo, ar, água e terra, convenientemente temperados e mesclados (LEWIS, 2015, p. 165; COSTA, 2002). Esses quatro fluídos se unem para formar os quatro humores, que são os quatro temperamentos do homem (o caráter de cada indivíduo existente), são eles: 1) calor e umidade que formam o humor sanguíneo; 2) calor e secura que formam a bÍlis (de onde vem o humor irascível); 3) frio e umidade que formam o muco (ou fleuma, isto é, o humor frio e impassível); e 4) o frio e a secura, que formam o humor melancólico (LEWIS, 2015, p. 166-169).

---

<sup>11</sup> A Igreja medieval, por sua vez, não se opunha de forma absoluta a astrologia. A maior parte da hierarquia eclesiástica admitia que os planetas tinham algum tipo de efeito sobre os acontecimentos terrenos, porém, lutava e condenava três aspectos da astrologia: a prática de predições com intenção de lucro e influência política, um determinismo astrológico que comprometia a ideia de livre-arbítrio e liberdade humana, e por fim, qualquer tipo de prática que podia indicar ou incitar o culto aos planetas (LEWIS, 2015, p. 106-107).

A teoria dos humores, segundo o qual o bem-estar do corpo estava condicionado a esses quatro fluídos corporais, baseava-se em Galeno de Pérgamo (c. 129-179 d.C.) e Hipócrates (c. 460-380 a.C.), médicos gregos. Todos os temperamentos humanos pertenciam a um ou outro dos quatro humores (COSTA, 2002). Os humores, por sua vez, combinavam-se com as constelações do Zodíaco do *Stelattum*, que governava partes específicas do corpo, determinando os graus de cada fluído e a proporção dos humores de cada um. A medicina se baseava, principalmente, na harmonização dos humores, que atribuía a origem das doenças e o estado de espírito de uma pessoa às suas alterações, sempre em relação direta com a posição dos corpos celestes (COSTA, 2002).<sup>12</sup> A relação íntima entre a medicina e a astrologia fazia com que os membros dos segmentos sociais mais abastados fossem tratados, em caso de doença, por um médico e um astrólogo (COSTA, 2002). Muitas vezes, também, acreditava-se que a saúde era afetada por demônios e problemas espirituais, por isso eram necessários amuletos ou exorcismos para recuperá-la (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 141).

Para o mundo medieval, a “Natureza” também era povoada de seres fantásticos, aspecto imaginativo que herdou do folclore e mitologia clássica e bárbara (greco-romana, nórdica, celta etc.). Esses seres foram chamados, conjuntamente, por Marciano Capella (c. 410-420), no *De Nuptiis mercurii et Philologiae* de *longaevi*. Eram pãs, faunos, sátiros, ninfas etc. Um termo sinônimo na época, mas atualmente carregado de significação diversa daquela que tinha para os medievais, é “fada” (LEWIS, 2015, p. 122). Nas crenças populares medievais, esses seres podiam ser maus ou bons, e a transmissão sobre sua existência se dava, sobretudo, de forma oral (LEWIS, 2015, p. 124-128). No entanto, exatamente por sua transmissão oral, é importante destacar que havia crenças díspares e antagônicas sobre as fadas no folclore medieval (LEWIS, 2015, p. 138).<sup>13</sup>

Outro predicado essencial presente na mentalidade medieval ocidental é seu belicismo cósmico, uma consequência da sua crença na luta entre o bem e o mal, entre Deus e o Demônio pelas almas dos homens. Para os medievais, todos morrem e são julgados por

---

<sup>12</sup> Essa teoria médica inseria-se no sistema totalizante de explicação da mentalidade medieval, e prevaleceu como verdadeira e essencial na medicina até o século XVIII. Assim “não se tratava de uma exclusividade das “trevas medievais” e sim de uma concepção profunda de mundo que ainda hoje possui fortes raízes em diversas tradições populares” (COSTA, 2002).

<sup>13</sup> As fadas foram vistas cada vez mais como seres maléficos especialmente no fim da Idade Média e no século XVI. Só nos séculos XVII e XVIII, passaram a ser concebidas como na atualidade, ou melhor, como donzelas de contos infantis (LEWIS, 2015, p. 130).

Deus, e todos vão para o Inferno ou o Paraíso.<sup>14</sup> De fato, “sem esse incisivo pano de fundo imagético, perspectiva transcendental, não é possível compreender a mentalidade medieval” (COSTA; PEREIRA, 2014). Assim, as forças demoníacas tornavam a vida uma grande luta, em que cada indivíduo usava armas diversas para evitar o inferno e penhorar a salvação de sua alma, aspecto fundante da vida medieval (ROPS, 2011, p. 50-51; DURANT, 1957a, p. 268-269). Em primeiro lugar, a salvação era alcançada de forma pessoal e interior, por meio da penitência, contrição, asceticismo e abstinência. Uma forma de penitência particularmente eficaz era a peregrinação, um exercício ascético e penitencial: “o sofrimento do caminho é que permitia depois receber a sacralidade emanada do corpo santo ou local visitado” (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 149-150). Em segundo lugar, pelo uso de elementos hierofânicos, especialmente aqueles concedidos pela Igreja, como os sacramentos, a liturgia, água benta e as relíquias. Além disso diversos outros objetos também detinham caráter mágico para o imaginário popular, como filactérios (pedaços de papel com versículos bíblicos em hebraico, língua especialmente mágica), e orações não oficiais transmitidas oralmente entre os leigos (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 146-148).

O clero, por sua vez, nessa grande batalha espiritual e cósmica, tem um papel central na luta contra os inimigos visíveis e invisíveis, especialmente contra o demônio. Muitas vezes, o “Outro” também era assimilado ao demônio e aparecia como encarnação do mal, sendo objeto de um profundo medo, tal como os judeus, os muçulmanos e as bruxas (BARROS, 2004, p. 10), bem como, os opositores da Igreja, como hereges e até imperadores.<sup>15</sup> A arma espiritual mais poderosa e eficaz do clero era suas penalidades e censuras, especialmente a excomunhão, lançada por bispos e papas, que privava o fiel de todos os direitos como cristão e membro da sociedade, e, também, de todas as bênçãos da Igreja e de Deus. O excomungado, assim, tem sua alma privada do relacionamento com a própria divindade, pois a sentença emitida na terra é ratificada nos céus (como Cristo disse aos seus apóstolos, em Mt 16, 18, “Tudo que desligares na terra será desligado nos céus”). Por isso, não é uma sentença meramente administrativa ou exterior, mas uma punição com consequências sobrenaturais diretas e imediatas (BOUDINHON, 1909). A excomunhão é a “espada espiritual” que Cristo deu à Igreja para punir e remediar as ações dos transviados e

---

<sup>14</sup> Para a crença católica, Cristo anunciou que julgará os homens em dois momentos, primeiro, individualmente, após a morte de cada um, destinando-os ao céu ou ao inferno. E, num segundo momento, Cristo presidirá um Juízo Final no Fim do Mundo.

<sup>15</sup> Não se trata aqui meramente de manipulação das crenças populares por parte da Igreja, ciosa de defender seus interesses. Mas sim da manifestação do contexto mental da época que via nos adversários do clero a manifestação natural do demônio (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 147).

ímpios, tal como deu a “espada temporal” aos senhores para punir os criminosos e fazer reinar a paz. Desses dois, porém, a espada espiritual é a mais terrível, pois, como disse Cristo, não se deve temer “os que matam o corpo e não podem matar a alma, temeí antes aquele que pode fazer perecer no inferno a alma e o corpo” (Mt 10:28).

O belicismo foi responsável, assim, pela existência de um cristianismo guerreiro, do qual a expressão mais explícita foi a da fundação das ordens militares de “monges guerreiros” (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 147-149), tal como os Templários ou Hospitalários. De fato, para os medievais, a guerra justa na terra é pré-condição para a paz e exige o emprego da força contra aqueles que desequilibram a harmonia universal. A guerra santa e a cruzada devem ser entendidas nesse sentido (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 147-148). A própria ideia de cristandade, desenvolvida no século XI e liderada pelo papado, é uma unidade social guerreira e bélica, destinada a resistir ao poder imperial, a converter os pagãos ainda existentes na Europa e a lutar contra hereges e muçulmanos (LE GOFF, 2013b, p. 158).

Outra estrutura mental essencial para o medieval é seu contratualismo, ao qual via o homem ligado, com os correspondentes direitos e deveres, a uma ou outra daquelas forças universais em luta do bem e do mal. A própria relação com Deus era vista pelo homem medieval como de direitos e obrigações recíprocos. Posteriormente, o desenvolvimento do feudalismo foi um reflexo social da mentalidade contratualista preexistente, e não o contrário (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 150-151; PERNOUD, 1997, p. 92). O impulso contratual era visto nas peregrinações e, sobretudo, no culto às relíquias dos santos, particularmente importantes, porque sobre elas faziam-se os juramentos feudais, ou concediam uma carga miraculosa nos objetos em que era colocada, como a espada de Rolando na *Chanson de Roland*. Igualmente, mosteiros, abadias e igrejas tornavam-se grandes focos de peregrinação, proporcionalmente, à importância das relíquias possuídas. Até o século XIII, o comércio de relíquias era comum, especialmente em algumas cidades que se tornaram centros comerciais de relíquias, como Constantinopla (ROPS, 2011, p. 49).<sup>16</sup>

Por fim, a mentalidade medieval também é estruturalmente prática e econômica, enxergando o mundo em termos de utilidade (PERNOUD, 1997, p. 193-194). Essa praticidade se exterioriza em diversos campos, dos quais o mais significativo é a arte. Assim, não existe arte pela arte, e a beleza, o simbolismo e a utilidade estão intrinsecamente ligados um ao outro. Por exemplo, as gárgulas das catedrais não foram construídas como detalhes

---

<sup>16</sup> As relíquias mais importantes eram as de Cristo, especialmente a Vera Cruz, trazida para o Ocidente no século VII e fragmentada em uma série de lascas distribuídas em igrejas, mosteiros e senhores, colocadas em relicários especiais chamados de “estaurotecas” (ROPS, 2011, p. 49).

artísticos *per se* (PERNOUD, 1997, p. 193), mas sim para servirem de calhas e projetarem a água a uma boa distância das paredes externas (PERNOUD, 2016, p. 20). Simbolicamente, a gárgula também era considerada a fera protetora da Casa de Deus contra pecadores e espíritos malignos (PERNOUD, 2016, p. 20). Igualmente, utensílios cotidianos de nobres e clérigos são ricamente adornados, tais como capas, taças, jarras e pentes (PERNOUD, 1997, p. 193). A heráldica e as armaduras detalhadamente ornamentadas também têm função prática e militar.

Mesmo uma parte significativa do vestuário litúrgico sacerdotal tem uma função prática. Por exemplo, o *manipulus* (manípulo), uma vestimenta ornamental desde o século IX colocada no braço esquerdo de subdiáconos, diáconos, padres e bispos para rezar a missa, tem sua procedência remota no lençinho de bolso romano (o *mappa* ou *mappula*) que era usado para secar o suor (JUNGMANN, 2010, p. 283). Uma vez que era utilizado para enxugar as lágrimas e o suor da face, escritores eclesiásticos atribuíram ao manípulo um simbolismo associado à pureza da alma e do corpo, tal como pode ser observado na oração de sua vestição que remonta ao século XI: “*Concedei, Senhor, virtude às minhas mãos para limpar toda mancha: a fim de que Vos possa servir sem mancha na alma e no corpo*”<sup>17</sup> (JUNGMANN, 2010, p. 289).

Tendo exposto as linhas gerais que compunham as estruturas psíquicas profundas do mundo medieval, bem como algumas das manifestações maravilhosas do seu imaginário, assentadas em sua mentalidade, é imperativo perguntar: qual a ideia profunda sobre o poder que a mentalidade medieval apresentou? E, mais particularmente, retornando ao objeto específico desse trabalho, qual a ideia mental medieval que se apresenta sobre o poder papal?

A estrutura profunda que o medieval tinha sobre o poder é fruto de sua visão de mundo hierofânica, livresca, formal, belicista e contratualista. Assim, em primeiro lugar, o poder é essencialmente sagrado e provém de Deus, pois, como disse Cristo a Pôncio Pilatos, “não terias nenhuma autoridade se não te fosse dado do alto” (Jo 19:11). De fato, o monarca e os senhores, nesse sistema mental, eram sagrados e exerciam uma função religiosa pré-estabelecida (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 49).

Para o mundo medieval, o poder senhorial possuía o mandato de fazer reinar a justiça e a paz, duas virtudes cristãs essenciais ao funcionamento da sociedade (LE GOFF, 2013a, p. 76). Assim, Deus, o Senhor por excelência, o Senhor dos senhores (LE GOFF, 2013a, p. 69), confiou Seu poder aos senhores terrestres (LE GOFF, 2013a, p. 82) de forma

---

<sup>17</sup> No original em latim: “*Da Domine, virtutem manibus meis ad abstergendam omnem maculam immundam, ut sine pollutione mentis et corporis valeam tibi servire*” (JUNGMANN, 2010, p. 289).

mediata e indireta. Isso tem implicações importantíssimas para as estruturas políticas e cotidianas do homem medieval, especialmente a maneira como era compreendida a servidão e as obrigações feudais. Uma vez que nessa perspectiva, a relação entre o senhor do domínio e seus camponeses não é meramente econômica, prática ou de exploração. Essa relação é considerada parte de uma instituição social honorável, de forma alguma humilhante ou depreciativa da condição humana. Pelo contrário, os camponeses se adaptavam mentalmente a seu estado de servo hereditário “como sua condição natural, submetendo-se a ela espontaneamente” (PIRENNE, 1956, p. 76-77).<sup>18</sup> O servo e o vassalo amam intensamente seu senhor, seu vínculo o torna o “homem de outro homem” (BLOCH, 2009, p. 177), de tal forma que o único sentimento correlato que pode ser comparado, atualmente, à sua profundidade é o amor sexual (LEWIS, 2012, p. 22).<sup>19</sup> Mesmo os impostos coletados pelo senhor têm valor ritual e mágico, sendo considerados parte do ciclo de fecundidade da terra e uma oferenda sagrada (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 39). A própria palavra atual “hierarquia”, usada para denotar a totalidade dos poderes existentes, foi cunhada por Pseudo-Dionísio Areopagita no século VI, nas obras “A Hierarquia Celestial” e “A Hierarquia Eclesiástica” e significa, justamente, “governo sagrado”. Nessas obras, Dionísio explica os diferentes tipos de poderes terrestres e, por fim, aborda os poderes angélicos, fazendo uma correlação entre o poder humano e divino (VAN HOVE, 1910). Assim, toda a hierarquia e poder terrestre são sagrados e uma imagem da perfeição e ordem celestial. De fato, a própria ideia de “política” e “religião” não existia como categorias separadas nesse período (LE GOFF, 2013b, p. 131), sendo empregadas como termos unitários e complementares.

Especialmente os sacros imperadores e os reis eram considerados figuras religiosas graças à consagração eclesiástica e, mais especificamente, o rito da unção administrado pelos bispos e pelo papa (BLOCH, 1999, p. 75). Esse aspecto foi essencialmente construído em torno das imagens e dos ritos do Antigo Testamento, mais uma vez expressando o caráter livresco (e letrado) da cultura medieval. Assim, a unção régia foi retirada do rito dos reis Davi e Salomão. Inicialmente, ela apareceu no Reino Visigótico no século VII, posteriormente, foi usado por Pepino, o Breve, e por todos os seus sucessores no estado franco. No século VIII, a mesma prática foi implantada na Inglaterra, e,

---

<sup>18</sup> Somente no século XV essa relação se modificará, quando o camponês passará a ficar ligado mais efetivamente a terra e suas obrigações fundiárias que ao senhor pessoalmente. A partir daí essa ligação se assemelhará, de fato, a de um proprietário e seus locatários (PERNOUD, 1997, p. 30).

<sup>19</sup> Exatamente por ser um amor e uma devoção amorosa, o sentimento do servo e do vassalo em relação ao seu senhor podem converter-se facilmente em ódio. Por isso a história medieval “está cheia de grandes lealdades e grandes traições” (LEWIS, 2012, p. 22).

posteriormente, generalizou-se em toda a Europa Ocidental (BLOCH, 1999, p. 77).<sup>20</sup> A sagração dos imperadores e reis tornou-se o ato santificador do poder por excelência, tornando-os “ungidos do Senhor”, defendidos e abençoados especialmente por Deus (BLOCH, 1999, p. 78). Assim, o rei terrestre é, por sua sagração e missão, em última análise, a imagem do próprio Deus, que é um rei celestial: *Rex imago Dei* (LE GOFF, 2013a, p. 80).

De fato, no imaginário medieval, o luxo das cortes feudais e reais, como vestes, brasões, castelos, coroas, anéis etc., são um conjunto de elementos simbólicos que refletem não a ostentação desnecessária, ambição ou exploração, mas sim linhagem nobre, autoridade, valor e, sobretudo, santidade (LEWIS, 2015, p. 132).<sup>21</sup> Por isso, quando, por exemplo, os papas do século XII acrescentaram um diadema principesco ao seu ornamento na cabeça (até então um capacete de tecido branco), ao qual se transformaria, no século XIV, na tiara papal dotada de três coroas (BRAUN, 1912), não estavam expressando de forma arrogante sua riqueza, por meio do vestuário, mas sim exteriorizando a santidade de seu ofício.

Anteriormente, povos germânicos e romanos também possuíam uma concepção política hierofânica sobre o poder, cujas origens remotas, possivelmente, ligam-se ao pensamento pré-histórico. Para eles, seus chefes eram considerados divinos, descendentes de deuses ou personagens sagrados, que muitas vezes possuíam domínio sobre a natureza físico-química, tal como o de assegurar boas colheitas, elemento essencial para o bem-estar do grupo como um todo (BLOCH, 1999, p. 71-72). O cristianismo, no entanto, vai revolucionar substancialmente essa visão de mundo (BLOCH, 1999, p. 73), assentando novas bases culturais para a forma como o poder é compreendido e exercido pelos agentes sociais, que terá consequências essenciais de longa duração para a mentalidade, estruturas e ideias políticas no Ocidente (DAWSON, 2016, p. 38-47). O cristianismo, diferenciando-se das religiões anteriores, bifurca o poder em dois tipos de lideranças correspondentes a dois tipos de agentes sociais distintos. De um lado, o poder político propriamente, de imperadores, reis, senhores e chefes militares, e de outro, o poder sacerdotal e eclesiástico, detido pela hierarquia da Igreja, exercido por papas, bispos, padres e demais clérigos (LE GOFF, 2012, p. 78).

---

<sup>20</sup> Simultaneamente com o rito de unção régia surgirá o costume de coroar os reis, possivelmente imitado das monarquias orientais. Inicialmente dois momentos distintos no século IX, os dois ritos se unirão e se generalizarão em todo o Ocidente (BLOCH, 1999, p. 78).

<sup>21</sup> Exatamente por ser um amor e uma devoção amorosa, o sentimento do servo e do vassalo em relação ao seu senhor podem converter-se facilmente em ódio. Por isso, a história medieval “está cheia de grandes lealdades e grandes traições” (LEWIS, 2012, p. 22).

Isso possui corolários importantíssimos, pois o poder político deixa de ser divino e sagrado *per se* de maneira direta e imediata, e torna-se divino apenas por sua finalidade, de forma indireta e mediata, isto é, por procurar a justiça e a paz, defender a Igreja e os pobres. Isso é o que podemos observar numa carta do Papa São Gregório VII, de que nenhum imperador ou rei pode “transformar o pão e o vinho no Corpo e Sangue do Senhor, o maior ato da religião cristã” (SOUZA, 1997, p. 48), da mesma maneira que não pode batizar, administrar a extrema unção, crismar, exorcizar demônios ou ordenar um clérigo (SOUZA, 1997, p. 48-49). O próprio rei deixa de ser rei, portanto, deixa de ser sagrado e ter uma missão divina, caso se comporte de maneira ímpia e indigna (SOUZA, 1997, p. 49). Igualmente, o próprio rei depende inteiramente do sacerdócio e da Igreja para receber os serviços religiosos necessários à salvação da sua alma, estando, portanto, no âmbito espiritual, submetido à Igreja. Essa bifurcação mental do poder foi expressa em inúmeros documentos da época, dos quais um dos mais relevantes e famosos é a carta *Famuli vestrae pietatis*, do Papa Gelásio I, ao Imperador Bizantino Anastásio I, de 494, no qual ele diz:

São dois, na verdade, ó augusto imperador, [os poderes] pelos quais, principalmente, este mundo é dirigido: a sagrada autoridade dos pontífices e o poder do rei; e, entre estes, o dos sacerdotes pesa tanto mais, porque também deverão dar conta, no julgamento divino, dos próprios reis da humanidade.

De fato, filho clementíssimo, tu sabes que, se bem que sejas o primeiro em dignidade entre os homens, todavia abaixas devotamente a cabeça para aqueles que são responsáveis das coisas divinas e procurar junto deles o que serve para tua salvação; e reconheces que, para receber os celestes sacramentos e administrá-los como convém, tu deves submeter-te à ordem da religião antes que estar à sua frente. Sabes, portanto, que neste âmbito, tu dependes do julgamento deles e não podes querer que eles sejam submetidos à tua vontade (DENZINGER, 2015, p. 126).

De fato, num primeiro momento, quando os povos germânicos se converteram ao cristianismo, a concepção de realeza sagrada foi momentaneamente abandonada, pois o cristianismo impedia que os reis e chefes fossem vistos como personagens divinos (BLOCH, 1999, p. 73). Mesmo assim, o sentimento estrutural profundo e arraigado de que os chefes políticos eram sagrados continuou existindo, e, por fim, foi expresso de uma nova forma, adequada a nova realidade cristã, por meio do rito da unção real de gênese livresca (BLOCH, 1999, p. 73-75). Dentro da nova moldura cristã mental sobre o poder político, no entanto, na longa duração, estão os germes e as sementes não apenas dos diversos conflitos entre o *sacerdotium* e o *regnum*, tal como a controvérsia das investiduras (BLOCH, 1999, p. 78-79) e, mais especificamente, os conflitos entre o papado e o império que tiveram Inocêncio III como protagonista, aspectos investigados por esse trabalho. Mas, também, originou um ponto de vista mental, especificamente ocidental, sobre o poder, que enxerga os líderes políticos como

meros chefes de Estado sem aura sobrenatural, cabendo exclusivamente ao clero o poder religioso e espiritual (DAWSON, 2016, p. 38-49; LE GOFF, 2012, p. 78). Esse dualismo, que é parte inerente da doutrina da religião cristã, no entanto, não foi meramente um gerador de conflitos e oposição na Idade Média, mas, sim, um princípio interno de polaridade, dinamismo e unidade dentro da sociedade (DAWSON, 2016, p. 48; WILSON, 2016, p. 47), em que os poderes políticos e espirituais trabalharam e agiram em simbiose (PERNOUD, 1997, p. 82). Isso fica particularmente evidente na imagem introduzida por São Bernardo de Claraval (1190-1153) no imaginário europeu das “duas espadas”, para designar o poder papal e espiritual e o poder imperial e político (CONGAR, 1997, p. 174). A “espada espiritual” é detida pela Igreja e se exprime pelas censuras e excomunhões, matando a alma, já a “espada temporal” é detida pelos senhores, reis e imperadores, matando o corpo pelo recurso à força. Porém, as duas espadas devem concorrer juntas para produzir frutos de paz e salvação para a cristandade. A união entre os dois poderes é semelhante a um casamento indissolúvel que exige assistência e fidelidade mútuas (CONGAR, 1997, p. 174-178).

Figura 2: Cristo entrega duas espadas, ao papa e ao sacro imperador. Porém a espada espiritual é mais sublime, por isso, o sacro imperador faz genuflexão diante do papa montado em um cavalo. Iluminura do *Sachsenspiegel* (Espelho dos Saxões), escrita entre 1220-1235.



Fonte: DCA (1999).

Por fim, qual a ideia mental sobre o poder papal que está por trás do cargo pontifício e da história institucional do papado? Como os medievais concebiam o papado e, conseqüentemente, se comportavam diante dele ao longo da Idade Média?

Em primeiro lugar, para os medievais, o poder papal foi instituído pelo próprio Deus, de forma direta e imediata, tendo como finalidade a salvação das almas, como afirmou a carta *Famuli vestrae pietatis* já citada de Gelásio I: os sacerdotes e o papa são responsáveis pelas coisas divinas e pela salvação de todos os fiéis, até do imperador (DENZINGER, 2015, p. 126). O papado é o centro de unidade da Igreja e o chefe dos sacerdotes e bispos. Ele deve zelar pela pureza da fé, pelo culto e pela moralidade. A construção da ideia em torno desse poder foi feita por meio dos textos bíblicos que mencionam Pedro, tais como Mt 16, 18-19; Lc 22,32; Jo 21, 15-17, que serão incansavelmente citados pelos medievais (CONGAR, 1997, p. 109).

A Igreja Romana, e o seu poder, foi fundada por Deus e recebeu apenas Dele os seus privilégios (CONGAR, 1997, p. 108). Trata-se de uma verdade inerente à estrutura dogmática da própria Igreja (CONGAR, 1997, p. 110) e, por isso, também, da estrutura das ideias europeias. A documentação primária da Europa Ocidental demonstra claramente a crença na primazia do papa (isto é, que o papa é o primeiro – *primus* – entre os bispos e sacerdotes), que não é colocada em dúvida nem mesmo em momentos críticos, como, por exemplo, quando o conflito entre o imperador Henrique IV e o Papa Gregório VII chega a seu ponto culminante no século XI (CONGAR, 1997, p. 104).

A Igreja Romana é a dobradiça da porta (*cardo*) do edifício eclesiástico, a cabeça (*caput*) do corpo, a mãe (*mater*) de uma numerosa família e a professora (*magistra*) de muitos alunos. É a *fons et origo, fundamentum, basis* (“fonte e origem, fundamento, base”) de todas as outras Igrejas (CONGAR, 1997, p. 107). Por isso, o papa é, como disse Inocêncio III, o Representante e Vigário de Cristo na terra, o governante de todos os fiéis no lugar do próprio Deus até o Juízo Final (FANNING, 1912).

Em segundo lugar, do ponto de vista mental, é essencial destacar o relacionamento direto que o papado gozava com o sobrenatural para os medievais. O papa não é meramente um homem comum dotado de uma grande responsabilidade de gênese apostólica. Mas, devido à grandiosidade do seu ofício, ele recebe um auxílio extraordinário e especial de Deus para cumpri-lo retamente, por meio de São Pedro e de São Paulo, os fundadores e padroeiros da Igreja Romana, que estão sempre misticamente presentes com os papas, orando por eles e

supervisionando suas ações (CONGAR, 1997, p. 124).<sup>22</sup> Isso não era exclusividade dos papas, pois os bispos, de forma geral, eram considerados os representantes do *patronus*, do padroeiro de suas dioceses e igrejas. E uma vez que os bispos atuavam em diversos âmbitos sociais e administrativos, considerava-se que os próprios santos que eles representavam intervinham e agiam na sociedade em seu favor (ROLIM, 2016, p. 13-14). O papa, então, como bispo de Roma, torna-se o representante de dois santos e apóstolos particularmente relevantes: São Pedro e São Paulo, sendo guiado pessoalmente por eles (RUST, 2013, p. 130).

Assim, quando o Papa Inocêncio III excomungou Markward de Anweiler (c. 1150-1202), senhor alemão da Romagna, Ravena, marca de Ancona, e Abruzzi (RUST, 2010b, p. 392), ele considerou sua sentença aprovada diretamente pela autoridade dos santos padroeiros da Igreja Romana, que o acompanham e o norteiam pessoalmente, dizendo:

Nós o excomungamos, anatematizamos, amaldiçoamos e condenamos, como perjuro, blasfemo, incendiário, infiel e criminoso e usurpador, em nome de Deus, o pai Todo-Poderoso, do Filho e do Espírito Santo, *pela autoridade dos santos apóstolos Pedro e Paulo e pela nossa própria* [grifo nosso] (JOHNSON, 2001, p. 237).

As próprias propriedades e dízimos ofertados à Igreja não eram meramente propriedades terrenas, mas sim propriedades de Deus administradas e protegidas por seus padroeiros (JOHNSON, 2001, p. 233). Dessa maneira, na Idade Média, os Estados pontifícios eram normalmente chamados de *Patrimonium Sancti Petri* (“Patrimônio de São Pedro”). De igual forma, as doações oferecidas ao papado anualmente eram chamadas de “Óbolo de São Pedro”, pois, em última análise, pertenciam de fato ao próprio São Pedro, guia sempre presente da Igreja Romana e do seu bispo.

No entanto, apesar da ideia mental sobre o poder ser fixa e uniforme durante esse período, essa ideia era reformulada e ressignificada pelos agentes sociais constantemente. Dessa maneira, como o poder político e papal era exercido concretamente, mudou de forma significativa ao longo do período medieval, exatamente porque novas concepções e interpretações foram construídas sob ideias pré-existentes. Por isso, era necessário justificar e legimitar continuamente esse poder sempre em construção e devir. Somente assim compreendemos como a mentalidade não é a-histórica, mas pelo contrário, está encarnada na história e sofrendo as contradições e tensões do contexto e seus personagens. Nesse sentido,

---

<sup>22</sup> Mais uma vez, isso expressa um dos aspectos fundamentais já expostos do imaginário medieval e especialmente desenvolvidos por Pseudo-Dionísio no século VI. Que Deus não se encontra diretamente com os homens, mas julga conveniente se comunicar com eles por meio de seus intermediários.

qual a competência do poder político e eclesiástico, especialmente em relação um ao outro, se tornou um conjunto extremamente móvel de relações durante a Idade Média. Por exemplo, a própria simbologia das duas espadas e seu conteúdo imaginário serão usados de formas ideológicas pelos papas (LE GOFF, 2009, p. 13), como maneira de justificar sua autoridade, como será visto mais adiante na concepção político-religiosa de Inocêncio III.

Nesse sentido, vimos como a mentalidade e o imaginário medievais estão imbrincados e ligados um ao outro, e como as estruturas mentais e sentimentais profundas e estáticas formadas na Europa, durante os séculos III e VI, se manifestaram também em imagens e representações cotidianas. Essa psique coletiva, que durou substancialmente até o século XVIII, e cujas reminiscências ainda existiram até o século XIX, tem uma série de características, dos quais destacamos sua visão hierofânica do mundo (em que sagrado e profano estão interligados em uma dinâmica unívoca). Seu amor e devoção pelos livros, especialmente pelas Escrituras e pelos clássicos greco-romanos, cujas ideias vão ser espargidas pela sociedade por meio da Igreja. A forma totalizante e formal como concebeu o universo, raciocinando em termos sempre unitários e totais, desde sua sociedade (a cristandade fundada sob o vínculo feudal e tripartida em três ordens), até o próprio cosmos, finito e dividido em duas partes: a “natureza” e o “céu”, composto pelos corpos celestes e movido pelo próprio Deus. Seu simbolismo, ao qual considerava o ser uma imagem da sabedoria divina, incluindo o próprio homem – símbolo do universo e parte unitária e simbólica do cosmos, constituído por seus elementos e guiado pelos astros (que formam seus “humores”, de onde vem seu caráter). Seu belicismo e contratualismo, pelo qual o homem faz parte de uma luta transcendente entre Deus e o Diabo, destinado em meio a demônios e medos terríveis, a assumir obrigações e deveres que podem salvar sua alma da danação eterna e fugir do inferno. Por fim, era uma mentalidade prática e finalista, aspecto proveniente de sua vida rural e rústica, em que mesmo as criações artísticas mais sublimes tinham fins realistas.

É dentro desse quadro mental que será moldado a ideia de poder, essencialmente bifurcado entre o poder senhorial e político, e o poder sacerdotal e eclesiástico. Esse dualismo, que está na raiz dos conflitos entre o Sacerdócio e o Império e do próprio laicismo ocidental, em primeiro lugar, porém, é um princípio de polaridade e unidade social para os medievais. O poder papal, fundado na religião cristã e nas Escrituras, é proveniente diretamente de Deus, é o centro de unidade e poder da Igreja guiado diretamente pelos fundadores e padroeiros da comunidade cristã romana, os Apóstolos Pedro e Paulo, que zelam pela pureza da fé e pela salvação das almas. Será essa ideia de poder e, especialmente, de poder pontifício que esteve presente em toda a época medieval, e foi compreendido,

legitimado e expandido de diferentes maneiras pelo papa Inocêncio III (1160-1216) e pelo IV Concílio de Latrão de 1215, comandado pelo mesmo pontífice.

### **3 A ERA DE OURO MEDIEVAL: INSTITUIÇÕES, ESTRUTURAS POLÍTICAS E PODER NA SOCIEDADE EUROPEIA OCIDENTAL DOS SÉCULOS XII E XIII**

Originalmente, no século XIX e começo do século XX, a história política, no âmbito da história tradicional, estudava exclusivamente o papel do Estado e seus operadores: instituições, aparelhos, direito, chefes e grandes acontecimentos. Era uma história institucional: descrevia uma ordem estável e coletiva dotada de um poder decisório (RUST, 2010b, p. 457). O poder era concebido como um aspecto exclusivamente jurídico e estatal e a análise sociocultural e estrutural da sociedade eram marginalizados (LIMA, 2015, p. 2). Esses estudos foram profundamente questionados e, somente nos anos 70 e 80, a história política foi reabilitada e reconstruída (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 49).

A partir daí, seu foco foi deslocado para o estudo do poder, agora não mais preso às categorias tradicionais de Estado-nação ou instituições centralizadas, mas o poder considerado como integrado dentro da realidade social (LIMA, 2015, p. 2). O próprio político foi interpretado como a dinâmica de conquista e exercício do poder (LIMA, 2015, p. 7). Assim, passou-se a investigar o poder em seus aspectos muito mais amplos e complexos do que antes, por exemplo, concebendo-o como disseminado na sociedade em redes e polos distintos, e não apenas preso ao centro estatal, tal como era descrito na história tradicional (LIMA, 2015, p. 2). Do mesmo modo, se passou a analisar o poder globalmente com os aspectos religiosos, sociais e econômicos (LIMA, 2015, p. 2).

Toda ordem social, como qualquer grupo ordenado, incorpora poder, ao qual é a capacidade geral de agir e determinar o comportamento de outro homem, com vistas a produção de um efeito (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1998, p. 933). Assim, “uma sociedade, como um organismo, pode sustentar-se somente pela constante interação entre suas partes. E toda interação é um exercício de poder: o poder de uma causa de produzir um efeito” (SCRUTON, 2014, p. 71). É importante salientar que as relações de poder entre os homens, segmentos e setores de uma sociedade, são extremamente complexos, e nem sempre são exercícios de dominação e exploração (SCRUTON, 2014, p. 71; WILSON, 2016, p. 4-5; LIMA, 2015, p. 7). Dominação é uma relação assimétrica em que o dominante tira certa vantagem do dominado pelo uso da força (LE GOFF; SCHMITT, 2002, p. 439), tal como na interpretação weberiana clássica de poder (LIMA, 2015, p. 7). O poder, assim, não é sempre a antítese absoluta da liberdade e do bem, compreendido como parte de uma dicotomia

maniqueísta, em que “poder” e “relações de poder” serão sempre interpretados como uma disputa de forças malévolas, diabólicas e opressoras que esmagam o homem.<sup>23</sup>

Na Idade Média, a discussão sobre o poder girou em torno do Sacro Império, do Papado, do nascimento dos Estados, do feudalismo e da “reforma gregoriana”. De fato, não é possível analisar uma sociedade sem compreender suas instituições, especialmente no caso da Idade Média, em que a Igreja, o papado e as monarquias tiveram um papel fundamental no devir histórico (LIMA, 2015, p. 4). Por isso, é necessário frisar, que não se deve desprezar ou desconsiderar, de forma integral e ingênua, a história institucional, mas inserir o estudo das instituições no estudo do poder ressignificado pela historiografia atual (LIMA, 2015, p. 4).

Nesse sentido, adotamos um pressuposto hermenêutico da nova história política, essencial para a compreensão adequada das instituições e do poder medieval. É o fato de que não existe nenhum tipo efetivo de “Estado-nação”, na Idade Média e no século XII e XIII, analisados nesse capítulo, tal como existe desde o início da modernidade e na atualidade. Ou seja, não existe uma estrutura impessoal burocrática e centralizada em um polo específico que goza de poderes coercitivos, especialmente o monopólio da violência, sobre uma população com uma suposta unidade cultural coerente (a “nação”), delimitada por uma fronteira territorial clara.

Em vez disso, observamos uma estrutura política essencialmente pessoal, fundada por meio do vínculo e da ligação entre pessoas e não instituições (o vínculo entre o servo e o senhor, e entre os próprios senhores), uma burocracia escrita igualmente insípida, uma vez que o sistema político é baseado no costume oral e consuetudinário. Um conjunto de poderes coercitivos e decisórios distribuídos em uma “constelação de polos autônomos” (LIMA, 2015, p. 5), e não concentrado nas mãos de um centro, o que vale também para o exercício legal da violência, especialmente em uma época que não existe um exército nacional permanente e nem polícia – tornando a centralidade estatal nos moldes atuais, impossível. Igualmente, um mesmo estado feudal possuía diversas “nações”<sup>24</sup> e diversas identidades, isto é, diversos

---

<sup>23</sup> Isso não significa, evidentemente, que o poder não possa ser exercido de forma opressora e dominadora. Porém, em si mesmo, “poder” e “dominação” são conceitos distintos, coisa que deve estar clara para evitar uma associação ingênua de poder a maldade e baixeza moral.

<sup>24</sup> Nos séculos IV e V, prevaleceu no Ocidente latino, o princípio germânico da personalidade das leis, isto é, cada pessoa era regida pelos costumes de seu povo, independentemente, do lugar em que estivesse. O princípio romano da territorialidade das leis, ou seja, a submissão aos costumes e leis locais, seja qual fosse a origem da pessoa, reganharia força aos poucos, sobretudo, a partir do século XII, devido ao Renascimento do direito romano, que aborda-se nesse capítulo. Somente então, “nação” passou a ter caráter geográfico e político (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 50-51). As palavras “país” e “pátria”, por sua vez, inicialmente, possuíam apenas significado geográfico, mas ganharam significado afetivo e político no século XII (FRANCO JÚNIOR, 2006, p.

grupos culturalmente unitários que compartilhavam de língua e costumes comuns, do qual o exemplo mais relevante é o Sacro Império Romano-Germânico (WILSON, 2016, p. 5-7). O território e as fronteiras dos estados, por sua vez, na Idade Média, eram moveáveis e se alteravam frequentemente.

Portanto, as entidades políticas medievais e do século XII-XIII, que eram tipicamente reinos (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 51), sob todos os pontos de vista, não eram “Estados-nação” e gozavam de um funcionamento interno próprio, fragmentado e dinâmico, substantivamente diverso daquele do Estado moderno. Sendo assim, observarmos, ao longo desse capítulo, como a projeção de categorias políticas de matriz moderna sobre a Idade Média acarretou erros e vícios graves de interpretação, especialmente no que diz respeito à constituição e forma do Sacro Império e do papado.

Deste modo, para compreender a legitimação do poder papal, no IV Concílio de Latrão, por Inocêncio III, é necessário compreender as instituições, as forças e os poderes da sociedade dos séculos XII e XIII. Inocêncio e o Concílio não foram, respectivamente, um “grande homem” e um “grande acontecimento” que emergiram por geração espontânea e heroísmo invicto da massa amorfa, e do caos de uma sociedade feudal anárquica e dividida. E, assim, decidiram soberanamente com poderes absolutos ou quase absolutos o destino e desenvolvimento dessa sociedade.

Pelo contrário, tanto Inocêncio quanto o Concílio, estavam integrados em uma rede de relações de poder inerente a existência das instituições e estruturas políticas e eclesiásticas de sua época. Essa rede possibilitou a expansão do poder papal, que Inocêncio procurará legitimar de diversas formas, bem como limitou e restringiu o espaço de ação concreto desse mesmo poder.

A expressão “estrutura”, por sua vez, nesse trabalho, segue a definição de Fernand Braudel, como “uma organização, uma coerência, relações bastante fixas entre realidades e massas sociais” (BURGUIÈRE, 1993, p. 309). Enquanto algumas estruturas duram séculos e milênios (ou seja, para usar as expressões de Braudel, tem uma “longa duração”), por isso, orientando o devir e fluxo histórico. Outras duram relativamente pouco tempo (têm “curta duração”) e são substituídas com rapidez. Assim, as estruturas são, em última análise, os limites das experiências dos homens na história (BURGUIÈRE, 1993, p. 309).

---

51). A palavra “estado” (do latim *status*: “modo de ser”, “estado”), também ganhará seu sentido atual no século XIII, como um corpo político submetido a um governo e leis comuns (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 51).

Dessa forma, nesse capítulo, expomos, em primeiro lugar, estruturas políticas e religiosas gerais que impregnaram, de forma onipresente, todas as instituições do século XII e XIII. Essas estruturas são o feudalismo e alguns aspectos econômicos (como o crescimento comercial, de onde virão as comunas espalhadas pelo continente), o renascimento cultural clássico, e as reformas religiosas. Em segundo lugar, são descritos aspectos gerais das instituições e poderes diretamente envolvidos no grande palco que foi o IV Concílio de Latrão, seguindo a distinção mental típica do período medieval entre poderes políticos e eclesiásticos, como foi exposto no capítulo anterior. Por consequência, delineamos os contornos do Sacro Império Romano-Germânico e suas ligações com o restante da Europa, principalmente a Itália, e algumas características importantes da Europa como um todo (como sua relação com o Islã). Também descrevemos o funcionamento dos poderes institucionais da Igreja Católica e do papado. Somente analisando essas estruturas é possível ponderar, de forma apropriada, a organização, os limites e o alcance que Inocêncio e o Concílio gozaram em sua época.

Frisamos que a força de muitos poderes e seus respectivos aparelhos, expostos nesse capítulo, deve ser interpretada à luz das estruturas mentais e imaginárias já expostas no capítulo anterior. Assim, por exemplo, considerando que para a mentalidade europeia ocidental, a excomunhão, que é a espada espiritual da Igreja, provoca a própria morte da graça de Deus na alma, e rompe o relacionamento do fiel com o próprio Além. Compreendemos os pesadíssimos efeitos sociais da excomunhão, que são explicados nesse capítulo, como uma consequência e efeito da sua ideia mental preexistente.

Inicialmente, é essencial nos situarmos cronologicamente e definir a importância e lugar do fim do século XII e do começo do XIII, dentro da Idade Média. A composição cronológica tradicional do período medieval engloba um longo período de mil anos, do século V ao XV. No entanto, a civilização medieval não foi um bloco de uma só peça no tempo, mas um período complexo com várias transformações profundas e rupturas entre seus séculos (BLOCH, 2009, p. 82; PERNOUD, 2016, p. 204). Isso produziu a adoção de diferentes terminologias e divisões do período medieval, de maneira a acentuar suas diferenças internas e procurar unidades de tempo mais coerentes.

Assim, Régine Pernoud e Hilário Franco Júnior sugerem a divisão desse período em quatro partes com características político-econômicas distintas: 1) O Período franco (séculos IV-VIII), em que a unidade imperial romana é substituída pela pluralidade dos reinos germânicos, e o reino franco se destaca como um dos mais relevantes; 2) O Período imperial (séculos VIII-X), em que estabeleceu-se uma unidade na Europa com o Império Franco de

Carlos Magno, que se tornou o Sacro Império; 3) A Idade feudal (séculos X-XIII), em que o Império Franco enfraqueceu devido a profunda fragmentação política substantivada nos feudos; e 4) A Idade “Média” (séculos XIV-XV), isto é, uma idade mediana de crises em que ocorre a transição para a modernidade com as monarquias se fortalecendo e centralizando aos poucos e lançando as bases para a construção do Estado moderno (PERNOUD, 2016, p. 205; FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 52).

Cada uma dessas épocas é expressivamente diferente das outras, assim o tempo que decorreu na transição do Período franco para o imperial, equivale desde a ascensão do rei da França, Henrique IV (1589), à Primeira Guerra Mundial (1914). Por sua vez, do período imperial para o feudal, existem duzentos anos de interregno, que equivalem a morte do rei francês Luís XV (1774) a 1975, e da Idade Feudal até o fim do período medieval, existe o mesmo lapso de tempo que separa Joana D’Arc (1429) da Revolução Francesa (1789) (PERNOUD, 2016, p. 205). Esses exemplos ilustram, claramente, que, embora a mentalidade profunda permanecesse essencialmente intacta e idêntica, existiu um grande pluralismo e uma imensa diferença entre cada período dentro da Idade Média em seus aspectos políticos e sociais.

Cumprido dizer que, esse capítulo, nos concentramos apenas na Idade Feudal, mais especificamente no fim do século XII e no início do XIII, até 1215, quando acontece o IV Concílio de Latrão e, portanto, chegamos ao limite cronológico da nossa investigação. Esse período é reconhecido por um número expressivo de historiadores, como o apogeu da civilização medieval que atinge a plenitude de suas potencialidades criadoras (LIMA VAZ, 2012, p. 31-32), a “era de ouro” da Idade Média (MONDIN, 2007, p. 249), “um dos solos culturais mais ricos da história ocidental” (LIMA VAZ, 2014, p. 11), criado pelas transformações políticas, sociais e econômicas no Ocidente latino (LIMA VAZ, 2014, p. 21). Nessa época, ocorre a expansão da urbanidade através das cidades e comunas, o auge do feudalismo, o desenvolvimento do comércio e da economia, e na alta cultura, dentro das escolas e universidades, surge a invasão da literatura greco-romano, do direito imperial romano e de Platão e Aristóteles (LIMA VAZ, 2014, p. 21).

Em primeiro lugar, a estrutura sistêmica mais relevante para as relações de poder é o feudalismo, que, nos séculos XII e XIII, estava em seu auge e ápice político. Os historiadores e medievalistas têm múltiplas datas para o início e fim do feudalismo, ou sobre

sua definição precisa e estrita (LOYN, 1990, p. 145; LE GOFF; SCHMITT, 2002, p. 439).<sup>25</sup> O conceito que adotamos para este trabalho é, principalmente, aquele desenvolvido por Marc Bloch, Régine Pernoud e os historiadores franceses da escola dos *Annales*.

Marc Bloch definiu o feudalismo como um sistema no qual o campesinato é mantido em sujeição e servidão pelo serviço foreiro (no feudo), com a supremacia de uma classe de guerreiros especializados. A sociedade é erguida sob vínculos de obediência e proteção que ligam homem a homem (o servo ao senhor), e dentro da classe guerreira, assumem a forma específica de vassalagem e suserania, sendo esse vínculo a garantia essencial da subsistência e segurança de todos os membros da sociedade. Assim, é próprio do feudalismo a fragmentação e divisão do poder, bem como a existência de outras formas de associação (LOYN, 1990, p. 145-146), como o estado descentralizado, a família e o parentesco, e outros pequenos grupos (BLOCH, 2009, p. 176). O início e o fim do feudalismo foram graduais e não imediatos. Nesse sentido, as origens remotas do sistema estão no Império Franco merovíngio e carolíngio. Seu desenvolvimento pleno ocorreu após o fim do império carolíngio, nos séculos IX e X, e seu desaparecimento definitivo aconteceu no século XVI (LOYN, 1990, p. 145).

A célula fundamental desse sistema era o feudo: a terra de um senhor confiada a seu vassalo, por meio de uma cerimônia formal, a investidura, que, nos séculos XII e XIII, era composta de um juramento (ou “fé”) e uma “homenagem”, em troca de serviços específicos, como ajuda militar, econômica e conselhos. O feudo era, assim, a concessão mais desejada da parte do senhor, e se tornou rapidamente hereditário (LOYN, 1990, p. 146). Dentro do feudalismo, em cada reino, existia uma complexa hierarquia de vassalos e senhores que culminava no príncipe, rei ou imperador, e mesmo os reis possuíam laços de vassalagem e suserania entre si. Dessa forma, existe um “vasto sistema de relações pessoais, cujos fios cruzados percorriam todos os andares do edifício social” (BLOCH, 2009, p. 180). As próprias monarquias eram feudalizadas e o rei gozava de direitos feudais como suserano e senhor dos demais senhores de seu reino (LOYN, 1990, p. 146).<sup>26</sup>

Nesse cenário, “o mapa político da Europa católica estava estilhaçado em milhares de pequenas células, verdadeiros microestados” (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 63). É

---

<sup>25</sup> A palavra “feudal” apareceu pela primeira no século XVII, provém do latim *feudum* (“feudo”), este termo sim era de uso corrente na Idade Média. Já “feudalismo” é uma expressão criada no século XIX (LOYN, 1990, p. 145).

<sup>26</sup> O rei feudal, como suserano mantinha relações contratuais apenas com seus vassalos diretos. Não possuía relações diretas com os vassalos de seus vassalos (excetuando-se a Inglaterra) e a população servil que dependia dos senhores locais (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 59).

importante ressaltar que o feudalismo comportava obrigações e deveres tanto do senhor quanto de seu vassalo. O vassalo que não cumpria suas obrigações podia perder suas terras depois de julgado por seus pares no tribunal do senhor.<sup>27</sup> O senhor, por sua vez, caso desrespeitasse suas obrigações, tornava possível que o vassalo rompesse o vínculo feudal (*diffidatio*). O feudalismo foi, portanto, em primeiro lugar, um sistema jurídico e judicial construído sob relações de proteção e subordinação pessoais de homem para homem (LE GOFF, 2010, p. 79; SCRUTON, p. 206; BLOCH, 2009, p. 176).

O feudalismo também é caracterizado pelo “encelulamento”, conceito proposto por Robert Fossier (LE GOFF, 2010, p. 78). Fossier destaca que, após o século XI até o XV, houve uma reestruturação social e política da cristandade, no qual o castelo feudal passará a ter uma importância fundamental (encelulamento provém do italiano *incastellamento*, ou seja, “encastelamento”). As células essenciais dessa nova organização, além do castelo, são também o senhorio, a aldeia (agrupamentos de camponeses e súditos, generalizado desde o século XI), e a igreja paroquial, centro da aldeia (LE GOFF, 2010, p. 79). O senhorio é o território dominado pelo castelo e engloba terras, homens e rendas, onde o senhor exerce seu direito de comando e aplicação da justiça (LE GOFF, 2010, p. 78-79). Essa organização é chamada de sistema senhorial, e é distinta do sistema feudal, em si, que consiste especificamente na relação e no vínculo entre vassalo e senhor (LE GOFF, 2010, p. 79). O senhorio rural era uma forma de organização que remontava ao século IV, sendo, portanto, muito mais antigo que o feudalismo propriamente dito (BLOCH, 2009, p. 294), e sobreviveu ao fim do sistema feudal, resistindo até o século XVIII (LE GOFF, 2013b, p. 14).<sup>28</sup>

A “Idade Feudal” pode ser considerada, também, o auge da civilização medieval em termos econômicos e demográficos. A população europeia ocidental cresceu significativamente, entre os séculos XI e XIII, embora seja difícil quantificar com exatidão os dados desse crescimento (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 26). As razões para isso ocorreram devido à ausência de epidemias, as guerras de teor individual e feudal sem grande mortalidade coletiva e a suavização do clima (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 26-27).

---

<sup>27</sup> Especialmente a partir do século XII, por conta do direito germânico ou do romano, a força das assembleias compostas por grupo de iguais para tomar decisões concernentes a toda a comunidade, aumentava significativamente (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 59), o que explica desde a criação do parlamento na França até a multiplicação dos concílios regionais e universais.

<sup>28</sup> Apesar da ligação ao seu senhorio e feudo, é muito importante realçar que o homem medieval possuía uma altíssima mobilidade e movimentação geográfica, que consistia em migrações habituais (para arrotear novas áreas, e peregrinações), migrações coloniais (como as cruzadas), e migrações extraordinárias (como expulsão de muçulmanos e judeus) (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 21-22).

Concomitantemente ao exposto, graças ao incremento demográfico, a produção de alimentos cresceu em virtude do aumento da mão de obra, permitindo o trabalho sobre áreas mais extensas de terra, bem como a difusão de novas técnicas agrícolas (sistema trienal de plantação, arado, adubo mineral, moinho de água e moinho de vento), que provocaram uma “revolução industrial” nesse período, como propôs o historiador Jean Gimpel (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 39-40). Assim, no século XIII, a agricultura europeia atingiu um nível técnico equivalente ao do século XVIII (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 39). O excedente agrícola, por sua vez, possibilitou o revigoramento do comércio.<sup>29</sup> Os produtos comerciais eram vendidos em feiras, e algumas dessas tornaram-se famosas, como a de Champanhe, na França (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 41).

As cidades nasceram nos séculos XII, XIII e XIV, seja por iniciativa senhorial (para enriquecer taxando os cidadãos e o comércio), seja de entrepostos comerciais ou mercados rurais (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 42). A origem das cidades acentuou ainda mais a dinâmica do comércio, pois as cidades precisavam de bens do campo, como alimentos e matérias-primas, trocando-os por produtos artesanais, como tecidos, área econômica que cresceu enormemente (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 42). O renascimento do comércio e o incremento da economia, permitiu o surgimento de um tipo específico de poder e organização medieval, que se tornou imensamente importante: a comuna. Nessa, os comerciantes e burgueses se uniam para defender seus interesses contra abusos feudais, como taxaço excessiva de impostos.<sup>30</sup> No século XII, muitas comunas procuraram se tornar autônomas e se autorreger, sem vínculo com nenhum senhor, seja comprando sua independência ou conquistando-a à força. Nascia, então, uma cidade-Estado, do qual as comunas italianas eram o melhor exemplo (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 63).<sup>31</sup>

A Comuna, por sua vez, se forma pelo juramento feudal entre indivíduos, sendo, portanto, também uma instituição tipicamente feudal (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 64). No entanto, apesar do crescimento urbano, somente 20% da população vivia em cidades,

---

<sup>29</sup> Embora somente um pequeno segmento da população estava envolvida no comércio, essa parcela ganhou grande importância, especialmente com o comércio de longa distância, para adquirir mercadorias raras na Europa, que gerava altíssimos lucros, e estava concentrado em dois eixos: mediterrânico, dominado pelos italianos, e nórdico, dominado pelos alemães (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 39).

<sup>30</sup> Além da comuna cidadina, existiam também comunas rurais, a associação de aldeias para se proteger dos excessos do seu senhor (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 64).

<sup>31</sup> Inicialmente o regime político da comuna foi o consulado, com um grupo de funcionários (cônsules) eleitos detendo poderes executivos e judiciais. Para controlá-lo, havia uma assembleia formada por todos os cidadãos e depois por um certo número deles escolhido por eleição ou sorteio. Posteriormente passou-se a entregar o poder a apenas uma pessoa, o *podestà* (“regedor”) (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 63). O *podestà* tinha um mandato de apenas seis meses, e era fiscalizado por um Conselho Geral, sucessor do antigo sistema de cônsules. Esse sistema surgiu na metade do século XII.

portanto, a civilização feudal continuou sendo essencialmente rural (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 23).<sup>32</sup>

O segundo movimento essencial e sistêmico que ocorrera durante os séculos XI e XII, e teve consequências no XIII, é o que Charles Haskins propôs, em 1927, como um novo renascimento cultural, centrado no século XII e provocado principalmente pelo impacto e assimilação de obras clássicas (LE GOFF, 2013b, p. 111). Devido a mentalidade livresca, o Ocidente latino preservou, traduziu e assimilou gradualmente, em sua cultura, as fontes greco-romanas, especialmente de Platão e Aristóteles (LIMA VAZ, 2014, p. 79).<sup>33</sup> Esse renascimento foi cosmopolita, ocorrendo simultaneamente em toda a Europa, e atingiu as áreas da teologia, filosofia, gramática, lógica, direito, organização religiosa, arte, arquitetura e poesia em língua vulgar (BROOKE, 1972, p. 13). Em nosso trabalho, porém, abordaremos apenas alguns aspectos da teologia, do direito e das instituições influenciadas pelo renascimento.

Para compreender, mais apropriadamente, a importância do renascimento do século XII e o impacto que teve na cultura total do período, é adequado usar o conceito de “secundariedade cultural”, do historiador Rémi Brague. Esse conceito pretende explicar o que é uma “renascença”, ou seja, o acolhimento de um novo fluxo de bens culturais vindos de uma fonte exógena, com uma conseqüente reação criadora e criativa diante do impacto dessas novas ideias, surgindo, então, novos métodos e novos problemas que não estavam contidos na fonte original (ou seja, uma “segunda cultura” exógena à “primeira cultura” vigente naquela época e local, é acolhida pela cultura existente e provoca uma renascença).

Dessa maneira, nos séculos XII e XIII, a filosofia e a ciência gregas, vinda da cultura islâmica ou de Bizâncio, atingiu o mundo latino e provocou uma onda de criatividade (LIMA VAZ, 2012, p. 34). Assim, nessa época, surgiu uma nova visão de mundo na alta cultura, compreendendo uma lógica, uma epistemologia, uma antropologia, uma ética, uma natureza, uma metafísica e uma teologia natural (LIMA VAZ, 2012, p. 37).

---

<sup>32</sup> No século XIII havia 55 cidades com mais de 10.000 habitantes na Europa ocidental: duas na Inglaterra, seis na Península Ibérica, oito na Alemanha, dezoito na França e Países Baixos, e vinte e uma na Itália, que era a região urbanizada do Ocidente, sendo que quatro de suas cidades tinham mais de 100.000 habitantes. Somente Paris também tinha uma população com essas cifras (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 23).

<sup>33</sup> Aristóteles começará a ter suas obras estudadas na Universidade de Paris (1210-1255), e todo o *Corpus Aristotelicum* será traduzido para o latim (LIMA VAZ, 2012, p. 33-37). O platonismo também renascerá, restringindo-se ao estudo de três diálogos platônicos (Mênon, Fédon e Timeu) e fragmentos de outros (LIMA VAZ, 2012, p. 33). Dentro das universidades, a filosofia e a teologia se uniam em um universo mental comum, formando distintos complexos teológicos, ao qual filosoficamente usa pressupostos de Platão ou Aristóteles, e teologicamente de Santo Agostinho e Pseudo-Dionísio (LIMA VAZ, 2014, p. 26, 48-50).

Algumas das principais manifestações criativas dessa Renascença, que estão ligadas diretamente ao objeto de investigação desta pesquisa, será seu desenvolvimento teológico (dialético e simbólico) e os estudos de direito. Em primeiro lugar, a “teologia simbólica” cultivada, originalmente, nos mosteiros se fortaleceu e se desenvolveu no período. Para essa teologia, o mundo e a realidade são alegorias, em que o mundo, a Escritura e as verdades doutrinárias são símbolos uns dos outros (LIMA VAZ, 2014, p. 80). Em segundo lugar, surge a nova “teologia dialética”, que usa os métodos lógicos de Aristóteles, que se tornou dominante com Pedro Abelardo (c. 1079-1142), e depois, com a *Summa Sententiarum* (1155-1157), de Pedro Lombardo (c. 1100-1160), que ofereceu a base textual para as sínteses teológicas formais do século XIII (LIMA VAZ, 2012, p. 35-36). As duas teologias não estão em contradição, mas se complementam e são estudadas conjuntamente pelos medievais. Em terceiro lugar, outra manifestação intelectual, essencial do Renascimento, é o retorno do estudo do direito romano, possibilitado pelo uso dos antigos textos imperiais, tais como o de Justiniano e Teodósio, e que será concentrado principalmente na Universidade de Bolonha (PERNOUD, 2016, p. 171). O estudo do direito romano revolucionou as práticas jurídicas no âmbito da cristandade, permitindo a adoção de novos princípios e métodos tanto pelos estados quanto pela Igreja, como a tortura no interrogatório, por exemplo (PERNOUD, 2016, p. 171-172).

Inobstante, o fato mais decisivo e relevante da época do renascimento, é a criação e fundação das universidades, que surgiram através do fortalecimento das escolas urbanas que já existiam desde o século IX. Essas universidades inserem-se dentro do contexto geral da Europa cristã, se tornando um órgão institucional da cristandade, ao lado do sacerdócio e do império, dotadas também de autoridade universal e participando das decisões dos outros dois poderes (LIMA VAZ, 2014, p. 22).

Assim, imediatamente, as universidades recebem proteção dos reis, imperadores e, principalmente, dos papas. A universidade, também, se torna cosmopolita e aberta aos estudantes e mestres de qualquer ponto da Europa e, por essa razão, é chamada de *studium generale*, pois está aberta a todos de forma geral. A Universidade mais importante da cristandade, por sua vez, o paradigma e o modelo de todas as demais, é a Universidade de Paris, chamada de *Universitas magistrorum et scholarium parisius studentium* (LIMA VAZ, 2014, p. 22).

Toda a vida intelectual dos séculos XII e XIII se concentrou nas universidades de recente fundação: Paris, Oxford, Bolonha, Toulouse e outras (LIMA VAZ, 2012, p. 32). A escolástica desenvolvida nas universidades desse período, ao contrário do estereótipo comum,

não era um bloco doutrinal rígido, mas um mundo intelectual com tensões e oposições efervescentes (LIMA VAZ, 2012, p. 37). Assim, o solo institucional da alta cultura, nos séculos XII e XIII, é a Universidade, e o solo teórico é a interpenetração (elevada a seu máximo) da cultura cristã e da cultura greco-romana (LIMA VAZ, 2012, p. 41).<sup>34</sup>

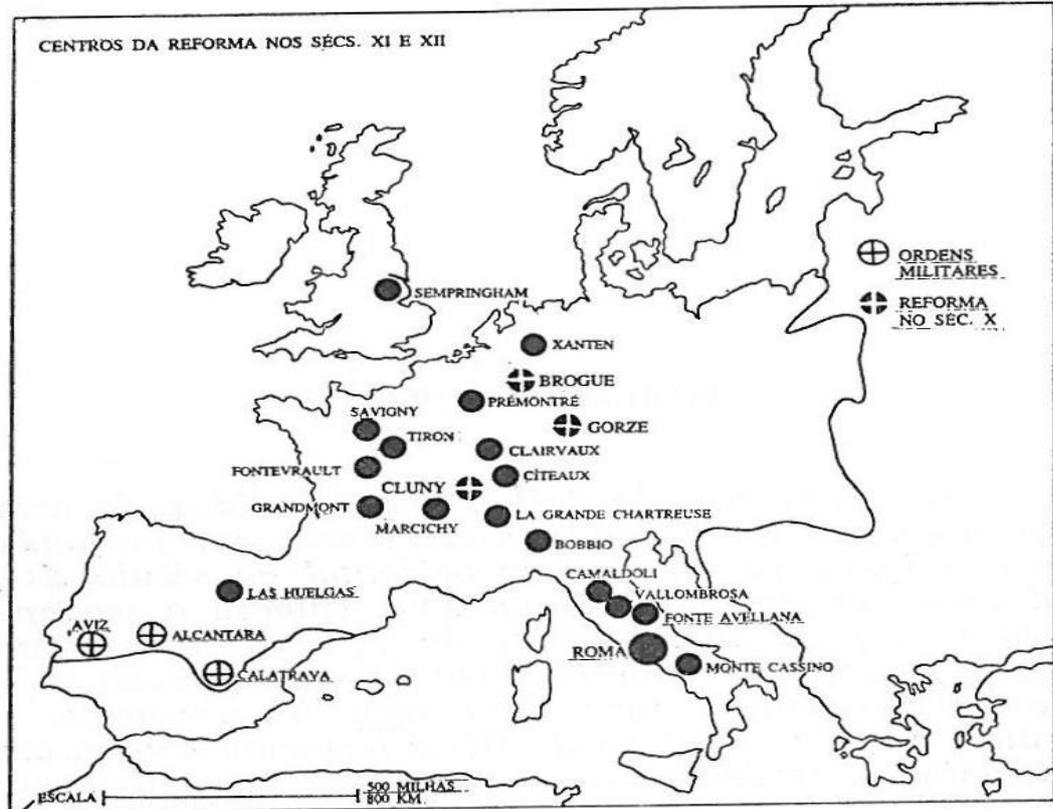
Outro movimento sistêmico, nesse período, foi uma série de reformas religiosas, iniciadas no século XI e finalizadas no XIII, sendo seu foco o século XII (BOLTON, 1983, p. 13-14), consideradas por muitos historiadores tão profundas como as reformas do século XVI. Os centros mais essenciais dessa reforma eram a França, a Itália e a Inglaterra (BOLTON, 1983, p. 15-16). A reforma do século XII tinha como seu primeiro objetivo retornar ao ideal original de Cristo e dos apóstolos, criando uma existência pessoal e individual reformada e interior, com vistas ao futuro – o Reino de Deus no paraíso (BOLTON, 1983, p. 15). Deu-se, também, ênfase à possibilidade de servir o próximo e Deus no mundo, pela caridade “como embaixador de Cristo no tratamento das almas e na sua salvação” (BOLTON, 1983, p. 14). Essa ênfase no seguimento do exemplo de Cristo e dos apóstolos foi descrito, na época, como a *vita apostolica* (BOLTON, 1983, p. 22), que realçava a importância da vida comunitária e da pobreza voluntária, em que o homem devia retornar ao Evangelho e permanecer no mundo (BOLTON, 1983, p. 22-23), e era uma forma de vida ao alcance de todos (BOLTON, 1983, p. 29).

Nesse contexto, no século XIII, a vida e a busca de santidade deixaram de ser preponderantemente associadas à vida monástica, embora esse estilo de vida, ainda, fosse considerado meritório e importante (BOLTON, 1983, p. 14). Algumas formas de *vita apostolica* resultaram em adaptações ao feudalismo, tal como a *militia Christi*, os “soldados de Cristo”, como os Cavaleiros do Templo, do Santo Sepulcro, as ordens militares espanholas de Calatrava e Alcântara, e a ordem portuguesa de Avis (BOLTON, 1983, p. 30).

---

<sup>34</sup> Outro fato fundamental para compreender a renascença do século XII e XIII, é de natureza linguística. Trata-se da fixação do latim como léxico e matriz vocabular, morfológica e sintática da cultura escrita europeia. O latim escolástico, possui uma estrutura lexical e gramatical derivada do latim clássico, e é um instrumento perfeito para um pensamento rigoroso e formalizado. Assim, o latim tornou-se “o solo linguístico profundo da cultura europeia, um corpo vivo de ideias e significações” (LIMA VAZ, 2012, p. 39).

Figura 3: Mapa com os centros da reforma religiosa no século XII e XIII



Fonte: Bolton (1989, Prefácio).

Essa reforma foi marcada, principalmente, por pregadores itinerantes e pela grande importância de leigos, especialmente, por aqueles que liam e pregavam a partir das Escrituras (BOLTON, 1983, p. 14), pois a pregação da palavra de Deus foi considerada uma forma essencial de missão (BOLTON, 1983, p. 23). Igualmente, muitas vezes, os leigos organizaram-se em grupos para proclamar o valor dos evangelhos: eram chamados de *pauperes Christi*, os “pobres de Cristo” (BOLTON, 1983, p. 29). Muitos *pauperes Christi* tentaram constituir ordens religiosas até 1215 (BOLTON, 1983, p. 31), do qual o exemplo mais relevante são os franciscanos. Assim, as ordens religiosas cresceram enormemente, devido aos ideais da reforma (BOLTON, 1983, p. 14).

A ênfase dada ao uso frequente da Escritura, naturalmente, provocava cisões e heterodoxias, como o milenarismo de Joaquim de Fiore (1135-1202), ou o catarismo (BOLTON, 1983, p. 33), uma forma de *vita apostolica* imiscuída com aspectos do maniqueísmo oriental e do sincretismo popular, ambos condenados por Inocêncio III. Por

isso, a hierarquia católica determinou que somente os clérigos e pessoas que receberam qualificação da Igreja (a “missão canônica”) podiam pregar abertamente (BOLTON, 1983, p. 23).

As reformas religiosas, também, incidiram na formação de novas mentalidades e sensibilidades devocionais. Trata-se de uma forma de humanização da religião, destacando-se a difusão do culto à Virgem Maria e a transformação do culto a Cristo, de vencedor a um Cristo sofredor, da Paixão e do Crucifixo (LE GOFF, 2010, p. 111). A própria Igreja e as instituições religiosas reformadas, seguindo esse Cristo doloroso, deram uma nova importância às obras de misericórdia, enfatizando a ajuda aos humildes, pobres e doentes (LE GOFF, 2010, p. 116).

Essa nova concepção religiosa, também, levou a um tipo de humanismo cristão medieval, ressignificando a antropologia existente que remontava a Santo Agostinho no século V, e enfatizava a natureza caída do homem. De maneira que, no século XII, o homem passou a ser descrito como imagem e filho de Deus, feito a sua semelhança, similaridade que permanece apesar do pecado (LE GOFF, 2010, p. 117). Esse humanismo e essa nova ideia religiosa incentivam o cultivo da vida interior e do aperfeiçoamento pessoal, que se tornou mais importante que o cumprimento exterior de penitências pesadas. Isso foi chamado de “socratismo cristão”, um novo tipo de “conhece-te a ti mesmo”, de natureza católica. Esse socratismo, valorizou a introspecção (LE GOFF, 2010, p. 118).<sup>35</sup>

O IV Concílio de Latrão, não só se abriu a algumas demandas reformadoras, mas formalizou alguns de seus aspectos (BOLTON, 1983, p. 18), do qual o mais significativo é o acolhimento da importância da vida e meditação interior pela confissão (LE GOFF, 2010, p. 118). A Igreja emergiu desse movimento renovada, reformada e poderosa, permanecendo o centro da cristandade ocidental (BOLTON, 1983, p. 15). Apesar das inovações e rupturas dessas reformas, de modo profundo, as reformas dos séculos XII-XIII, não só estavam em continuidade com as estruturas mentais medievais, mas desenvolveram essas próprias estruturas, do qual os exemplos mais significativos são a fundação das ordens militares, carregadas mentalmente do belicismo cósmico europeu, mas que só puderam ser criadas graças ao novo espírito reformador.

Uma vez que já expomos as estruturas gerais, que faziam parte da constituição íntima da sociedade, e os poderes dos séculos XII e XIII, como o feudalismo, encelulamento,

---

<sup>35</sup> Essas ideias estão presentes em muitos autores relevantes do século XII, como Abelardo, São Bernardo, Guilherme de Conches e João de Salisbury (LE GOFF, 2010, p. 118).



ligada aos acontecimentos do início da Idade Média, especificamente o desenvolvimento do reino franco. A gênese do Sacro Império esclarecerá, por sua vez, a própria formação do feudalismo, sistema típico do período estudado neste trabalho e que já foi exposto em linhas gerais.

Nos séculos IV e V, especialmente a partir de 405, os povos bárbaros invadiram sucessivamente o Império Romano do Ocidente, que desmoronou em 476. Os povos invasores se organizavam em torno da família e da tribo (não tendo Estado e nem cidades). Porém, ao se sedentarizarem nos territórios do antigo Império, adotaram seus aparelhos, como instituições municipais, coletas de impostos e uso do latim (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 52-53). A partir daí, o Ocidente se tornou um conjunto de pequenos reinos bárbaros em frequente guerra uns com os outros.

Um dos mais importantes reinos bárbaros foi o dos francos, particularmente notáveis não apenas por sua sucessiva expansão territorial sob outros reinos, mas também por terem sido os primeiros bárbaros a se converterem ao catolicismo, sob o rei Clóvis (c. 466-511), servindo de exemplo e modelo para os demais povos germânicos. E, posteriormente, em 732, quando Carlos Martel (c. 690-741) derrotou os muçulmanos na batalha de Poitiers, onde os francos foram considerados salvadores da Europa contra o Islã. Esses fatos foram tão notáveis que se tornaram parte da memória coletiva cristã. Depois, Pepino, o Breve (c. 714-768), estabeleceu uma nova dinastia no reino franco com o reconhecimento do papado, em 751, depondo o último rei da dinastia merovíngia que o antecedeu (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 54).

Carlos Magno (742-814), filho de Pepino, comandou um novo projeto de poder para o reino franco e a Europa, que se concretizou em uma confederação sob o domínio do seu reino, com uma forte unidade política e espiritual. Assim, após numerosas conquistas e uma longa expansão, Carlos Magno foi coroado, em 800, pelo Papa Leão III (c. 750-816), em Roma, como o novo Imperador romano. Nesse momento, os europeus acreditaram que o próprio Deus interveio diretamente no curso da história humana, transferindo o Império romano dos bizantinos para os francos (VOEGELIN, 2014, p. 61).<sup>37</sup> Posteriormente, todos os sacros imperadores foram ungidos e coroados pelo papa, em Roma, que se tornou o ato santificador por excelência do poder imperial, como defensor da fé e da paz.

---

<sup>37</sup> Em 812, Bizâncio confirmou a validade do novo projeto político, mas, posteriormente, os dois Impérios se tornaram rivais, cada um se considerando o único e autêntico *imperium romanum* (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 54).

Carlos Magno dividiu seu Império em centenas de condados, cada um deles dirigido por um conde nomeado pelo Imperador. O conde representava o poder imperial, publicava leis, estabelecia impostos, comandava a justiça, contingentes militares e recebia juramentos de fidelidade (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 54). No entanto, o Império carolíngio era excessivamente personalizado em Carlos Magno, e possuía muitas fraquezas estruturais, levando a sucessivas fragmentações e emancipações de algumas de suas partes.

Uma série de fatores foi responsável pelo enfraquecimento do poder monárquico carolíngio, dos quais destacam-se duas. Em primeiro lugar, a difusão da vassalagem, por meio do qual Carlos Magno se uniu aos seus súditos importantes para manter o poder imperial. A relação vassálica, porém, implicava à entrega por parte do soberano de terras e privilégios que o enfraqueciam em última análise, e assim o poder imperial tornava-se contratual e não absoluto (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 56). Em segundo lugar, as novas invasões dos séculos IX-X contribuíram para fortalecer os poderes regionais, pois a rapidez dos *vikings* vindo da Escandinávia, da cavalaria dos magiares, da Europa central, e dos muçulmanos e eslavos, não permitia um contra-ataque eficaz do exército imperial, que era muito difícil de ser convocado. Assim, os soberanos tornavam-se impotentes e, cada região, organizava sua defesa em torno da nobreza regional, surgindo, então, o enclulamento. Essa divisão em diversos centros e núcleos políticos e econômicos, permitiu a Europa resistir, eficazmente, contra as invasões, uma vez que não havia uma célula central e vital que controlava o continente, ao qual após dominada e destruída, comprometeria todo o sistema político existente (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 56).

O Império, fundado por Carlos Magno, foi comandado por seu filho Luís, o Piedoso (778-840), e, nesse momento, esfacelou-se em três entidades políticas, lideradas por cada um dos filhos de Luís (que correspondem, *grosso modo*, a França, Alemanha e Itália do Norte/Leste), destruindo, momentaneamente, a unidade imperial e seu prestígio. Dessas três entidades, o rei alemão herdou o título imperial de Carlos Magno (originando daí a preeminência da Alemanha sobre os demais locais do Império). Durante o reinado de Oto I (912-973), os magiares e eslavos foram derrotados e expulsos da Europa, e a Itália do Norte/Leste foi recuperada e anexada novamente ao Império (por meio de seu casamento). A partir daí, o Sacro Império, graças a Oto I, renascia e passava a ser novamente uma potência na Europa, construída essencialmente pela união de três reinos: da Alemanha, Borgonha e Itália (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 57).

A Itália, desde a queda do Império Romano, se tornou um mosaico de senhorios, cidades e reinos autônomos, que, frequentemente, tentavam absorver ou controlar o papado e

suas posses. O principal inimigo político do papado até o século XI, na Itália, eram os povos lombardos. Originalmente, um reino bárbaro, instalado na Itália do Norte, desde o século VI, a partir de sua posição, tentou conquistar as terras do papado e as terras do Império Bizantino, conquistadas pelo imperador Justiniano (482-565), no século VI, e que consistiam na Itália do Sul. O papado dependia de Bizâncio para sua proteção contra os lombardos. Porém, no século VIII, o papado sofreu novos ataques dos lombardos e Bizâncio estava enfraquecida e, por isso, incapaz de fornecer ajuda. Assim, o papa Estevão II (752-757) pediu socorro a Pepino, o Breve, que, prontamente, expulsou os lombardos, fazendo das terras lombardas um conjunto de feudos francos, considerando-se rei da Itália e doando a Itália central ao papado, que se tornou o “Patrimônio de São Pedro”, os estados papais e da Igreja (DURANT, 1957a, p. 234-236).

Posteriormente, no século XI, os normandos expulsaram os bizantinos da Itália do Sul e foram reconhecidos, pelo papa Nicolau II (1010-1061), como senhores da Calábria, Apúlia e Sicília, em 1059, se tornando vassallos do papa. Assim, surgiu o Reino Normando da Sicília (DURANT, 1957a, p. 236-237). Portanto, a Itália estava essencialmente dividida desde o século XI, em três partes: o Norte/Leste, controlado pelo Sacro Império (e composto de um conjunto de comunas poderosas), o Centro, controlado pelo papado, e o Sul, controlado pelos normandos.

Figura 5: Mapa político da Itália entre 1050 e 1350, onde conseguimos identificar os territórios imperial, papal e normando.



Fonte: Rops (2011, p. 203).

Desde sua fundação, o líder do Sacro Império era eleito pelos seus senhores sêniores reunidos em uma assembleia.<sup>38</sup> Porém, considerava-se que pouquíssimos candidatos gozavam das qualidades necessárias para ser imperador. Especialmente porque o atributo mais importante, até o século XIII, era justamente a *stirps regia*, isto é, o “sangue real”, o fato do candidato pertencer a uma dinastia de reis dignos, defensores dos costumes feudais e grandes guerreiros com significativos sucessos militares, alcançados por seus ancestrais (WILSON, 2016, p. 297).

O ponto mais importante da *stirps regia* era a ligação com Carlos Magno. De fato, todas as dinastias do Sacro Império até o século XVI descendiam de Carlos Magno, ascendência considerada essencial para reinar (WILSON, 2016, p. 298). Assim, a monarquia era teoricamente eletiva, mas, na prática, era hereditária (WILSON, 2016, p. 302). Durante a

<sup>38</sup> A composição do Colégio Eleitoral do Imperador mudou profundamente até o século XIV, quando se fixou. Antes dessa data muitas vezes parece que também os vassallos de alguns senhores participaram das eleições, bem como na maioria delas, os bispos e senhores eclesiásticos do Império (WILSON, 2016, p. 305-306). Somente com a bula de ouro, de 1356, foram fixados os nobres que tinham direito a eleição do imperador: fixando-a em sete eleitores, três eclesiásticos e quatro leigos (WILSON, 2016, p. 307).

dinastia carolíngia, também, existiu a prática da “designação”, pelo qual o Imperador designava um de seus filhos como seu sucessor (WILSON, 2016, p. 302). As dinastias que governaram o Sacro Império até o IV Concílio de Latrão foram as seguintes (WILSON, 2016, p. 37):

Quadro 1 – Dinastias imperiais até o IV Concílio de Latrão

<b>Período</b>	<b>Dinastia</b>	<b>Número de reis</b>	<b>Anos totais</b>
800-918	Carolíngios	8	119
919-1024	Otonianos	5	105
1024-1125	Sálios	4	101
1125-1137	Lotário III	1	12
1138-1254	Staufers (ou Hohenstaufens)	7	116

Fonte: WILSON, 2016, p. 37 (Traduzido pelo autor).

No contexto da mentalidade europeia, o Imperador se destacava entre os demais líderes e senhores europeus, porque possuía uma missão transcendental especial, que é a defesa do papa, da Igreja e da fé católica contra os infiéis e hereges, sendo, por isso, o mais eminente dos monarcas europeus (WILSON, 2016, p. 19). Embora não existissem instituições burocráticas centralizadas a serviço do Imperador, existia uma poderosa cultura oral sobre a importância e o poder de seu cargo, expresso em símbolos e rituais (WILSON, 2016, p. 9). A coroa imperial, assim, dava poderes teóricos sobre o restante do Ocidente, pois, o Imperador como sucessor de Carlos Magno, era considerado o suserano, por excelência e direito de todos os reis (WILSON, 2016, p. 9).

A coroação do imperador pelo papa, em Roma (a *Romzug*), por sua vez, gerou duas interpretações discrepantes sobre seu valor. Para os imperadores, especialmente da dinastia Hohenstaufen, era meramente uma benção que pedia as graças de Deus para o reinado do novo monarca, e não tinha nenhum valor jurídico ou processual. Já, para a Igreja e o papado, pelo menos desde o fim do século VIII, o rito exteriorizava a inferioridade do poder político, e implicava que o rei alemão só se tornava imperador caso fosse ungido e coroado pelo papa (BLOCH, 1999, p. 79-81). Essa inferioridade foi interpretada de diversas formas pela Igreja, e Inocêncio III, por exemplo, retirará dela as mais importantes implicações políticas e ideológicas da história medieval, como será visto no próximo capítulo.

A família Stauffer ou Hohenstaufen, por sua vez, dinastia reinante nos séculos XII e XIII, defenderam, especialmente, sua independência em face do poder da Igreja dentro de

seu território. Assim, por exemplo, consideraram-se imperadores sem a coroação feita pelo papa (WILSON, 2016, p. 62), defendendo que o título imperial é concedido pela eleição dos senhores do Sacro Império, e não pela aprovação pontifícia (WILSON, 2016, p. 63).

Figura 6: Mapa do Sacro Império conforme definido pelos Hohenstaufens em 1195.



Fonte: Wilson (2016, Prefácio).

Os Hohenstaufens ascenderam ao poder, tornando-se uma dinastia do Sacro Império com Conrado III (c. 1138-1152). Isso aconteceu devido a morte do imperador Henrique V, da família sálica, em 1125, que não havia deixado filhos ou herdeiros para a continuação de sua dinastia. Assim, três famílias do Sacro Império passaram a competir pela coroa: a família da Saxônia, os *Welfen* (“Guelfos”), duques da Baviera desde 1070, e os duques da Suábia e Francônia, os Hohenstaufen, também chamados de *Weiblingen* (“Gibelinos”), nome de sua terra natal. A competição entre guelfos e gibelinos permitiu a ascensão do saxônio Lotário (1125-1137), mas com sua morte, o Hohenstaufen Corando III conseguiu assumir o poder e unificar o Sacro Império, fundando sua dinastia (ROPS, 2012, p.

213). No entanto, a animosidade dentre guelfos e gibelinos continuou existindo e esteve na raiz dos conflitos no Sacro Império durante o reinado de Inocêncio.

A família Hohenstaufen passou a defender vigorosamente os poderes e posses imperiais na Itália, objetivos que foram deixados explícitos pelo filho de Corando III, o imperador Frederico Barbarossa (1122-1190), ao qual ficou 17 anos na Itália guerreando e consolidando seu poder. Ali construiu torres, cobrou taxas feudais e demandou assistência militar (WILSON, 2016, p. 63). Embora ele tenha sido derrotado militarmente pela união das cidades e comunas da Itália do Norte/Leste, a “Liga Lombarda”, ainda assim foi reconhecido como suserano desse território (WILSON, 2016, p. 64). O filho de Barbarossa, Henrique VI (1165-1197), casou-se com a filha do rei normando da Sicília, Constanza de Hauteville (1154-1198), e assim, com a morte do rei da Sicília, em 1189, este território também se torna parte do Sacro Império.

No seu breve reinado, de 1190 a 1197, Henrique reconstrói o poder imperial na península, que então foi dominada pelo Sacro Império. Em primeiro lugar, em 1191, ele rejeita a pretensão papal de suserania sob o Reino da Sicília e reafirma seu poder como senhor desse local (WILSON, 2016, p. 64). Em segundo lugar, ele nomeia senhores alemães para posições estratégicas na Itália. Assim, Felipe da Suábia (c. 1177/1179-1208), irmão de Henrique, foi nomeado para o ducado da Toscana, Conrado de Urslingen (c. 1176/1777- c. 1198/1202), para o ducado de Spoleto e o Condado de Assis, Markward de Anweiler (c. 1150-1202), para governar a Romagna, o ducado de Ravena e a marca de Ancona, assim como o condado de Abruzzi, e Dipold de Schweinspeunt (c. 1150-1221), para o condado de Acerra, de Marlenheim e de Sora (RUST, 2010b, p. 392). Nesse sentido, graças a Henrique VI, os Hohenstaufens restauraram o poder imperial que chegou ao seu auge como nunca tinha sido visto desde a época de Oto I, no século X (WILSON, 2016, p. 64).

Devemos também nos questionar, sobre qual a chave historiográfica adequada para compreender a dinâmica interior do Sacro Império? Desde o século XIX, a história tradicional, especialmente exposta nos trabalhos de Leopold von Ranke (1795-1886) e Heinrich von Treitschke (1834-1896), defendeu que o desenvolvimento dessa entidade deve ser interpretado como parte da tentativa de construção de uma monarquia alemã nacional (WILSON, 2016, p. 2-3). Dessa maneira, sua história foi reduzida a um ciclo repetitivo e caótico de conflitos, que finalmente falham em criar uma nação centralizada (WILSON, 2016, p. 7-8). A história tradicional, no entanto, usou categoriais conceituais inapropriadas para compreender essa instituição, pois o Sacro Império não era um Estado centralizado de

constituição moderna. Pelo contrário, era uma instituição tipicamente medieval e feudal, tendo sido, inclusive, o berço do feudalismo europeu.

Assim, o Sacro Império não possuía uma capital fixa, políticas institucionais centralizadas, fronteiras definidas, e nem uma nação, língua ou cultura unitárias (WILSON, 2016, p. 5-7). A identidade dos seus súditos era igualmente múltipla e multifacetada. Somente no século X e XI, o reino da Alemanha estabeleceu-se como seu núcleo geral, considerando-se que o rei alemão possuía precedência e que a posse desse título torna possível a concessão do título imperial. Mesmo assim, a monarquia imperial permaneceu itinerante e sem residência fixa durante toda a Idade Média, o que implicava que a Alemanha não era o “centro” do Sacro Império (WILSON, 2016, p. 7-8).

Existiam, também, outras entidades políticas importantes nos séculos XII e XIII, especialmente a França e a Inglaterra. A França emancipou-se lentamente do Império Carolíngio, a partir da sua divisão, durante o reinado do filho de Carlos Magno, Luís I. Inicialmente, o governo dessa área foi amplamente descentralizado e fragmentado até o século XII (PRICE, 2016, p. 49-51). Nesse período, especialmente devido aos esforços da dinastia dos Capetos (987-1328), o poder real se destacou por seu papel como senhor de guerra (PRICE, 2016, p. 50) e supervisor da ética e fidelidade dos vassalos de seu reino (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 60). Já, em 1204, Felipe Augusto não se considerava mais oficialmente um mero vassalo ou rei inferior ao sacro imperador, mas o próprio *Franciae Rex* - “Rei da França”, e “imperador em seu reino” (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 60).

A Inglaterra, por outro lado, vivia um tipo de sistema político distinto, o “feudalismo centralizado” ou “feudalismo estatal”. Esse sistema foi implantado pelo então Duque da Normandia (vassalo do rei francês), Guilherme, o Conquistador (c. 1028-1087), em 1066, quando invadiu a Inglaterra e dividiu a terra entre seus homens, criando cinco mil feudos, cujos vassalos lhe deviam fidelidade (bem como os vassalos de seus vassalos), criando um sistema feudal altamente centralizado, que não enfraquecia o poder monárquico (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 62).

Guilherme, o Conquistador, era duque da Normandia, sendo, originalmente, vassalo do rei francês e possuía posses no território francês. Isso criou animosidade e uma série de conflitos entre Inglaterra e França, uma reivindicando poder sobre territórios da outra. Nas Ilhas Britânicas, também, estavam os reinos da Escócia e da Irlanda, em constante guerra com a Inglaterra.

Por fim, analisando a Europa medieval, é importante destacar a tese de Henri Pirenne, que sublinha a profunda relação entre as conquistas e a expansão do Islã, efetuadas a

partir do século VII, e a formação do Ocidente medieval (PIRENNE, 1970, p. 9). Devido ao Islã, a cristandade se circunscreveu à Europa, perdendo seus territórios na África e Ásia, e mesmo assim, a própria Europa foi sitiada e sucessivamente atacada pela Península Ibérica<sup>39</sup> e pela Itália do Sul (PIRENNE, 1970, p. 9). Esse estado de sítio reforçou a mentalidade bélica do continente europeu, e provocou a convocação, pelos papas, das nove grandes Cruzadas, a partir do século XI-XIII, como um ato essencial na defesa da cristandade.

Levando em consideração as relações com o Islã, igualmente importante foi a Europa Oriental, que, nos séculos X e XI, abandonou o paganismo e se converteu ao cristianismo – Boêmia, Hungria, Polônia, Escandinávia (Dinamarca, Suécia e Noruega) e Rússia (DAWSON, 2016, p. 137). A conversão da Europa oriental não só fez cessar as invasões *vikings*, que vinham desses territórios (permitindo o desenvolvimento da “era de ouro ocidental”, nos séculos XII e XIII), como criou um efeito tampão que impedia o avanço Islã sobre a Europa Ocidental e, assim, protegia todo o continente (DAWSON, 2016, p. 137-156).

Por outro lado, ressaltamos, também, que foi dos séculos XII ao XIV, que a identidade cristã definitiva da Europa foi construída – uma de suas marcas mais importantes. Nesse período, o último reduto pagão europeu no Norte, especificamente alguns povos ao redor do mar Báltico (Prússia, Lituânia e Estônia), foram convertidos por meio das “Cruzadas do Norte”, uma série de expedições militares organizadas pelo Sacro Império, pela nova Europa Oriental cristã e pelo papado (WILSON, 2016, p. 97-99). Nesse movimento, Inocêncio III teve um papel importante.<sup>40</sup> Assim, a Europa Oriental e a do Norte não devem ser omitidas como tendo um papel secundário ou irrelevante para a sociedade do período, pelo contrário, eram essenciais, como já demonstramos. Em linhas gerais, esses eram os poderes e instituições políticas dos séculos XII e XIII, na Europa.

---

<sup>39</sup> A Península Ibérica cristã estava dividida entre quatro estados: Portugal, Castela, Aragão e Navarra, localizadas no norte da Península, único local em que o Islã não conseguiu conquistar devido a sua geografia montanhosa (PHILLIPS; PHILLIPS JR., 2015, p. 70-77). Esses pequenos estados empreenderam uma ação conjunta de reconquista de suas antigas terras tomadas pelo Islã, desde 718 até 1492, movimento chamado de “Reconquista” e de caráter e mentalidade cruzadístico (COSTA, 1998, p. 77-79).

<sup>40</sup> Frequentemente as Cruzadas do Norte e demais guerras de evangelização nos países bálticos tem sido negligenciadas por grande parte da historiografia. Inobstante, cremos que esses eventos foram importantíssimos não apenas para as histórias dos estados envolvidos diretamente neles, mas sobretudo para a criação definitiva de uma identidade cristã europeia total. A omissão desses fatos, parece-nos que provém da atitude típica do século XIX, no qual os historiadores, por questões nacionalistas, supunham que todos os fatos relevantes da história europeia giravam no eixo Alemanha-França-Inglaterra (RUST, 2013, p. 154-167).



leigos, que, então, desenvolveram estatutos jurídicos, contornos culturais e estilos de vida distintos na sociedade (LE GOFF; SCHMIDT, p. 237). É sob essa divisão fundamental, que remete ao dualismo de poderes dessa época, exposto no capítulo anterior, que a hierarquia, a organização espiritual e a política da Igreja foram erguidas.

Na Idade Média, em relação ao número atual do clero, existia, no mínimo, dez vezes mais clérigos (ROPS, 2011, p. 249). A Ordem de Cluny, por exemplo, em torno do ano 1100, tinha dez mil monges distribuídos em mil quatrocentas e cinquenta casas religiosas. O mesmo se observa em todas as outras ordens e mosteiros. O clero é uma classe que não se auto reproduz,<sup>41</sup> razão pelo qual seu recrutamento se dava entre os membros das demais classes da sociedade, que a procuravam em massa.

Portanto, o clero não era, de forma alguma, uma casta fechada. Pelo contrário, se tornou o único grupo democrático devido à natureza de seu recrutamento, que permitia a ascensão e prestígio social a qualquer um. Por exemplo, Suger (c. 1081-1151), abade de Saint-Denis (construtor da Basílica de Saint Denis), Maurício de Sully (c. 1105-1196), Bispo de Paris (construtor da Catedral de Notre Dame), São Pedro Damião (c. 1007-1072) (cardeal e influente figura da Corte papal), e muitos papas, como Gregório VII (c. 1020-1085), eram de origem camponesa e humilde (ROPS, 2011, p. 250). Assim, “compreende-se bem que esta oportunidade dada a qualquer pessoa de se sobrepor aos acasos do nascimento e da riqueza tenha arrastado para a Igreja o que havia nela de melhor” (ROPS, 2011, p. 250), de maneira que os maiores gênios da Idade Média procuraram postos de comando na Igreja (ROPS, 2011, p. 249). Isso implicava que o clero abarcava dentro de si tipos humanos infinitamente diversos pelos modos de vida, poder e prestígio.

Assim, o clero não pode ser concebido como uma “classe social”, mas como uma classe jurídica, ligada entre si, por um conjunto de privilégios claramente delimitados e defendidos (BLOCH, 2009, p. 409). Nesse sentido, para que alguém se tornasse clérigo, ele tinha de renunciar aos bens imobiliários e títulos de sua família (portanto, abandonar sua posição dentro do feudo, sendo nobre ou camponês) e, só assim, poderia receber os bens e privilégios da Igreja (PERNOUD, 1997, p. 88).

O clero, por sua vez, punia as transgressões dos fiéis e os controlava por meio de uma série de censuras eclesiásticas de diferentes tipos, dos quais as mais relevantes para a

---

<sup>41</sup> Até o século XI, excetuando-se em alguns locais, o celibato clerical não era obrigatório, mas fortemente recomendado. Aos poucos o costume foi se espalhando e sendo defendido com mais vigor, até virar obrigatório (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 68). Antes do século XI a maioria do clero paroquial rural era casado e muitas igrejas possuíam longas dinastias familiares de padres (BLOCH, 2009, p. 410).

época estudada nesta pesquisa são a excomunhão e o interdito. A excomunhão implicava na privação imediata de todos os direitos de clérigos e leigos na sociedade cristã. Esses efeitos são, como dizia o direito canônico, a perda da “*Res sacræ, ritus, communio, crypta, potestas, prædia sacra, forum, civilia jura vetantur*” (BOUDINHON, 1909), isto é, a privação dos sacramentos, de orações da Igreja, sepultamento cristão, exercício do poder político, vínculos e juramentos feudais, direitos e privilégios na Igreja e das próprias relações sociais (BOUDINHON, 1909).

A excomunhão era considerada um ato de jurisdição eclesiástica, por isso, os clérigos só poderiam excomungar seus próprios súditos. Assim, um bispo só pode excomungar os fiéis de sua diocese, e os prelados regulares (como abades) excomungar os membros de seus mosteiros ou ordens religiosas. As excomunhões que dizem respeito a toda a Igreja Católica, somente podem ser emitidas pelo papa ou por um concílio ecumênico. A excomunhão foi infligida “para garantir à observância de jejuns e festas, o pagamento de dízimos, a obediência de subordinados” (BOUDINHON, 1909) e, em muitos outros casos nesse período. O excomungado também não podia ter qualquer tipo de relação social com os cristãos. Assim, a Igreja criou a “excomunhão menor”, um tipo de pena de menor importância que a excomunhão propriamente dita (chamada de “excomunhão maior”) e que proibia a recepção dos sacramentos na igreja para quem convivesse com excomungados (BOUDINHON, 1909).

O interdito, por sua vez, só pode ser lançado pelo papa, e é a suspensão quase completa da vida cristã litúrgica e sacramental para toda a população de uma cidade, província ou reino (BOUDINHON, 1910). Exemplos dessa prática remontam ao século IX, mas, somente com Inocêncio III, essa medida recebeu o nome de interdito e passou a ser usada vigorosamente<sup>42</sup> (BOUDINHON, 1909). O interdito era considerado uma das armas mais poderosas e perigosas do papado e da Igreja, pois paralisava toda a vida religiosa de uma população profundamente cristã.

A Igreja, também, como os demais grupos organizados da sociedade medieval, desde os séculos IV e V, devido a uma série de decretos de vários imperadores romanos, tais como Graciano e Teodósio I (HILLGARTH, 2004, p. 64-65) que, posteriormente, se tornaram costumes consuetudinários, goza de privilégios específicos. Esses privilégios são a isenção de

---

<sup>42</sup> Embora o interdito fosse considerado uma das armas espirituais mais terríveis do papado, sua gravidade foi atenuada com o passar do tempo e foi sendo menos empregada. O último exemplo de uma interdição lançada pelo papa contra uma região foi a de Paulo V em 1606 em Veneza, que foi levantada no ano seguinte devido ao seu fracasso (BOUDINHON, 1910).

certos impostos, “direito de santuário”, pelo qual, pessoas que fogem de violência se tornam imunes e protegidas no interior dos templos (HILLGARTH, 2004, p. 64-65), e o principal deles, o uso dos seus próprios tribunais: o *privilegium fori*, que goza de competência *in ratione personae*, isto é, competência em razão da pessoa (ROPS, 2011, p. 270), ou seja, de todos os clérigos e todos que estão ligados a vida clerical, como estudantes e médicos (PERNOUD, 1997, p. 88).

Os tribunais eclesiásticos também exerciam uma ampla jurisdição sobre os leigos em questões religiosas, especialmente no que diz respeito ao casamento, a difamação, e qualquer aspecto da moral privada. Assim, se um homem brigava com sua mulher, cometia adultério, fazia fofocas sobre seus vizinhos, trabalhava em um dia santo, ou emprestava dinheiro a juros, provavelmente, teria de comparecer a um tribunal eclesiástico, onde lhe seria imposto algum tipo de penitência (THOMAS, 1991, p. 136). O clero e os tribunais eclesiásticos também tinham o dever de lutar contra a heresia. Porém, a pena de morte aos hereges se generalizará apenas no século XIII, por influência do direito romano propagado nas universidades e na alta cultura pela renascença (PERNOUD, 1997, p. 89).<sup>43</sup> Os tribunais eclesiásticos atendiam, na Idade Média, uma grande quantidade de pessoas e tinham uma justiça mais branda que a laica, razão pelo qual eram frequentemente procurados em litígios (PERNOUD, 1997, p. 88).<sup>44</sup>

E como se organizava a hierarquia da Igreja nesse período? No plano regional, a organização da Igreja estava assentada sobre o “episcopado monárquico”, isto é, a comunidade cristã de uma região era comandada pelo bispo. Normalmente, a autoridade do bispo estava ligada ao território de uma *civitas* romana, a uma cidade, onde o bispo possuía sua Catedral e seu Palácio (ROPS, 2011, p. 259). O território específico de cada bispo foi chamado, a partir do século X, de “diocese”, termo provindo do direito romano e que se referia ao território da *civitas* (ROPS, 2011, p. 260).

O bispo possuía, essencialmente, quatro funções dentro da diocese. Em primeiro lugar, uma função litúrgica, pois comandava as missas mais importantes e solenes, administrava os sacramentos, especialmente a Confirmação, e ordenava os demais clérigos,

---

<sup>43</sup> A heresia não era apenas um ato de resiliência ou negação da doutrina da Igreja ou sua hierarquia, uma vez que devido ao caráter hierofânico da sociedade medieval e a união entre Igreja e Estado, uma heresia também provocava sempre distúrbios sociais e em alguns casos, se tornava a negação de toda a sociedade existente (PERNOUD, 1997, p. 88-89).

<sup>44</sup> O clero, também, tinha um regime próprio de impostos, por exemplo, o senhor cobrava em suas posses o dízimo para entregá-lo a igreja (contado de formas diferentes em cada local), e em alguns lugares, como a França, o rei cobrava um imposto especial de todo o clero nacional para as guerras do reino - é o “décimo do rei” (PERNOUD, 1997, p. 88-89).

sejam bispos, padres, diáconos, ou clérigos menores (subdiáconos, acólitos, exorcistas, leitores e porteiros). Ele, também, abençoava os novos abades e abadessas, assim como os sinos, paramentos sagrados, as novas igrejas e os cemitérios (ROPS, 2011, p. 260). Em segundo lugar, o bispo era um doutor e mestre que ensinava a doutrina cristã, considerada verdadeira e pura. Em terceiro lugar, era um administrador e gerente, que dispunha dos bens materiais da comunidade, era latifundiário e senhor de terras, e também administrava o ensino e obras de caridade. Por fim, era um vigia e supervisor da disciplina, dos costumes e da ortodoxia da comunidade, punindo os fiéis relapsos (ROPS, 1989, p. 231-232). O Bispo era, assim, o único (*monos*) que governa (*arché*) a igreja local, daí a designação desse modelo de “episcopado monárquico”. Os bispos, portanto, eram “senhores de terras e sacramentos, de corpos e almas” (RUST, 2015, p. 120), que “exerciam uma influência decisiva sobre todos, desde o rústico camponês até o nobre mais poderoso” (RUST, 2015, p. 120).

Normalmente, ideias heréticas eram submetidas à apreciação do bispo local, juiz por excelência dos fiéis da diocese. O bispo, muitas vezes, colocava a questão perante seus pares nas assembleias episcopais (os sínodos ou concílios), que analisavam e votavam, dogmatizando e condenando como heréticas algumas doutrinas. As dificuldades mais extraordinárias da Igreja resultantes de heresias, cismas, disciplina relaxada ou inimigos externos, eram debatidas nos concílios ecumênicos (“de todo o mundo” - *oikoumene* em grego), que reuniam bispos de todas as regiões da cristandade e legislam para a universalidade da Igreja impondo obrigações. O primeiro concílio ecumênico, reunido em Niceia, em 325, condenou o arianismo como herético e dogmatizou a Santíssima Trindade (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 68). É importante destacar que para a doutrina católica, o poder do Concílio ecumênico provém diretamente de Deus e do Espírito Santo (WILHELM, 1908), por isso, ele é uma hierofania e uma intervenção direta de Deus no mundo e na história.

Originalmente, os bispos e abades eram eleitos pelo clero e pelo povo da cidade. No entanto, desde o século V, os imperadores romanos e, posteriormente, os chefes bárbaros passaram a intervir ativamente na eleição dos prelados e, em alguns casos, nomeavam diretamente o novo prelado (BLOCH, 2009, p. 413). A partir do século VIII, e com o desenvolvimento do feudalismo, o senhor investia o bispo de sua autoridade por meio da entrega do báculo e do anel episcopal. No século X, e início do XI, essa prática era generalizada, pois “nenhum governo sério podia tolerar deixar ficar assim, de fora da sua fiscalização, a atribuição de cargos que, a partir de uma pesada responsabilidade religiosa, [...] comportavam uma parte tão importante de comando propriamente humano” (BLOCH, 2009, p. 413).

As “paróquias”, isto é, unidades administrativas comandadas por presbíteros nomeados e vigiados pelo Bispo, surgiram nos séculos IV e V, quando a comunidade cristã aumentou significativamente (VAN HOVE, 1907). O regime paroquial rapidamente espalhou-se por toda a Europa e passou a fazer parte do cotidiano medieval (ROPS, 2011, p. 264), sendo a igreja paroquial, o centro da aldeia. No século XIII, o clero paroquial foi chamado de “cura”, o padre que, tinha a seu cuidado a cura das almas, sendo também chamados de deões, capelães, priores e vigários (ROPS, 2011, p. 264). Originalmente, o padre paroquial é nomeado pelo bispo, no entanto, tornou-se comum, desde o século VI, que o senhor do local nomeasse o pároco de sua aldeia (é o “direito de patronagem” ou “apresentação”). A partir do século XII, especialmente, a legislação da Igreja proibiu essa prática, exigindo, no mínimo, a permissão do bispo para estabelecer uma paróquia. Porém, essa regra foi frequentemente desrespeitada (ROPS, 2011, p. 264). A paróquia era uma unidade extremamente fechada na Idade Média: somente o pároco podia batizar, casar, confessar e enterrar seus fiéis. Os fiéis não podiam assistir e nem receber os serviços religiosos de outras paróquias (ROPS, 2011, p. 265). O pároco, assim, estava unido intimamente a seu rebanho, conhecia cada um dos seus fiéis (ROPS, 2011, p. 264) e, frequentemente, resolvia as disputas entre eles (THOMAS, 1991, p. 136).

Os sacramentos administrados pelo pároco são ritos de passagem que dão sentido e reconhecimento social a todos os estágios da vida dos paroquianos (THOMAS, 1991, p. 135). O clero, de forma geral, e o clero paroquial, em particular, também desempenhava um papel essencial na formação da opinião pública e popular (THOMAS, 1991, p. 135). Uma vez que, ainda, não existiam meios eficientes e rápidos de comunicação (como rádio, televisão, internet, jornais), os sermões e catequeses desempenhavam um papel crucial na formação das pessoas comuns, e era a forma de comunicação direta mais importante com o povo. Os sermões discutiam não só doutrina, mas também política, economia e todos os assuntos de maneira geral (THOMAS, 1991, p. 135).

Bispos e párocos constituíam o clero secular, isto é, aquele que vive no *saecula* (no “mundo” em latim), diretamente responsável pela condução dos fiéis a sua salvação. Por outro lado, no período medieval, existia um outro clero igualmente importante: o clero regular, que se distingue do secular por viver segundo uma “Regra”, um conjunto de normas específicas. Os regulares compreendem monges e religiosos, ou monjas e religiosas, sob a direção de superiores chamados de abade, prior, preboste, abadessa ou priora (ROPS, 2011, p. 266).

Os séculos XII e XIII foram a idade de ouro do monaquismo, tanto pela enorme quantidade de monges, quanto por sua influência pública. Monges serão corriqueiramente nomeados bispos, cardeais e papas, de maneira que “a instituição monacal é, sem dúvida, um dos alicerces da Cristandade” (ROPS, 2011, p. 266). Existem uma quantidade enorme de ordens monásticas, com regras distintas e fins distintos (ROPS, 2011, p. 267). Mosteiros e abadias eram normalmente latifúndios e senhorios gigantescos, com vários servos e camponeses, considerados uma “família”, uma cidade monástica própria e unida por seus costumes e tradições (ROPS, 2011, p. 267-268). Os monges para os medievais constituíam a forma mais alta de vida religiosa: é a *vita angelica*, a vida que está mais próxima dos anjos (BOLTON, 1983, p. 25), daí sua relevância e pujança.

Durante o período das invasões bárbaras dos séculos IV e V, a Igreja tornou-se, no Ocidente, a única hierarquia organizada e estável por meio dos bispos, mosteiros e abadias. O próprio movimento pelo qual os camponeses se tornavam servos de grandes proprietários, que se acentuou cada vez mais até o século XIII,<sup>45</sup> favorecia os bens eclesiásticos, muito mais que os próprios bens e senhorios leigos, especialmente os mosteiros, que por sua própria natureza, precisavam de grandes extensões de terras para funcionar (PERNOUD, 1997, p. 81; DURANT, 1957b, p. 1). Os bispos frequentemente tornaram-se senhores temporais de toda ou parte da cidade onde residiam<sup>46</sup> e cooperavam ativamente para defende-la de invasores (PERNOUD, 1997, p. 82). As próprias igrejas eram construídas como fortalezas que podiam abrigar os servos em caso de invasão (PERNOUD, 1997, p. 82).

A dinastia carolíngia, especialmente por meio de Pepino, o Breve e de Carlos Magno, integrou as estruturas e senhorios eclesiásticos ao seu próprio Império (PERNOUD, 1997, p. 82), considerando os bispos como homens de grande confiança (BLOCH, 2009, p. 190). Os senhorios eclesiásticos assim, tinham sob suas ordens numerosos leigos de todas as categorias, desde vassalos militares até camponeses (BLOCH, 2009, p. 411). Os senhorios eclesiásticos também eram menos severos com seus servos e cobravam menos impostos, o que originou uma predileção de camponeses por se instalar em posses da Igreja, daí o famoso ditado popular que “vive-se bem sob o báculo”, ou que “o jugo da Igreja é o jugo preferido” (em latim *Jugum ecclesie, jugum dilecte*) (PERNOUD, 1997, p. 82; BLOCH, 2009, p. 411).

---

<sup>45</sup> A riqueza da Igreja provocou decadência e relaxamento dos costumes morais. Para combater esses problemas, a Igreja se defendeu através de reformas sucessivas, como a reforma do século XII-XIII (PERNOUD, 1997, p. 84-85).

<sup>46</sup> Muitas vezes, a cidade era partilhada entre o bispo e o senhor leigo local. Assim, por exemplo, Marselha foi dividida entre a cidade episcopal e a cidade do visconde, com ainda um enclave independente reservado ao cabido que elegia o bispo, chamado “cidade das torres” (PERNOUD, 1997, p. 82).

O chefe do clero é o Papa, o “pai comum dos fiéis de Cristo” (ROPS, 2011, p. 254). O papado como instituição era essencialmente dividido entre duas organizações: a Chancelaria e o Tribunal. A Chancelaria Apostólica (*Cancellaria Apostolica*), derivada administrativamente das chancelarias civis, tal como a Chancelaria Imperial bizantina, detinha o selo papal oficial usado nos documentos (*bullaria*) e, assim, era composta de várias repartições com um amplo corpo de funcionários e notários que escreviam e transmitiam as respostas do papa às petições de favores e consultas dirigidas a Roma. Já o Tribunal Papal (*Ponticalis Aula*), ou Corte Papal, por outro lado, era composta pelos funcionários que auxiliavam o papa diretamente na liturgia, no governo da Igreja e dos Estados Pontifícios (SAYERS, 1984, p. 48-49). O Tribunal Papal comportava uma nobreza própria (com títulos distintos), com fortes ligações com as famílias da nobreza dos Estados papais.

Figura 8: Um selo papal emitido pela Chancelaria de Inocência III, com seu nome *INNOCENTIVS PP III*, ou seja, “Inocência PP (abreviação de papa), III”.



Fonte: Furnishyourcastle.com (2017).

E de que maneira o papa era eleito? Desde 1059, o papa é eleito exclusivamente pelos cardeais, título que, desde o século IV, designava os clérigos de maior importância de uma diocese. No século XI, o termo foi sendo reservado para o “clero cardeal” de Roma, que estava, por sua vez, dividido em três classes: os cardeais-bispos (bispos suburbicários das sete dioceses que rodeiam Roma), cardeais-presbíteros (párocos das principais paróquias de Roma), e os cardeais-diáconos. No século XIII, existiam cinquenta e três cardeais: sete bispos,

vinte e oito padres, e dezoito diáconos. Somente, a partir de Alexandre III (c. 1100-1181), iniciou-se o costume de conferir o título a pessoas fora de Roma (ROPS, 2011, p. 252). Os cardeais, além de eleger o papa, se tornaram um senado que o aconselhava (ROPS, 2011, p. 252).

Os papas, desde o século IV, residem em Latrão, composto pelo Palácio, a Basílica, que é a catedral do papa, e o Batistério. A posse do papa em Latrão garante sua legitimidade como papa e sucessor de Pedro. Liturgicamente, porém, o local mais importante para os pontífices é a Basílica de São Pedro, onde o apóstolo está enterrado, segundo a tradição romana (ROPS, 2011, p. 255). O castelo feudal do papa, por sua vez, é o Castelo de Sant'Angelo, antigo mausoléu do Imperador romano Adriano, transformado em fortaleza, onde os papas se refugiavam em caso de invasões (LE GOFF, 2009, p. 96).

O papado, também, era um poder universalista, uma vez que, espiritualmente, por força da mentalidade e do imaginário medieval, gozava de autoridade sob todos os cristãos. Como poder político universalista, por outro lado, a chefia papal foi construída, gradativamente, durante o primeiro milênio e especialmente durante os primeiros dois séculos do segundo milênio.

Inicialmente, nos séculos IV-VI, especialmente com o colapso do Império Romano do Ocidente, o papa se tornou um líder essencial para as elites e o povo do Mediterrâneo italiano. Pois foi visto como um tradicional *pater familias*, um poderoso “pai de família”, que tinha sua autoridade política respeitada por ter comprovado sua capacidade de manter a ordem e a prosperidade. Essa autoridade seminal foi amplamente aceita na Itália, pois o papa, como *pater familias*, mostrou capacidade administrativa na posse de suas grandes extensões patrimoniais (doadas ao papado por fiéis), no controle das relações de parentesco e dependência (zelando por seus servos), na supervisão ética (especialmente do casamento), e no cuidado religioso com o culto e a liturgia (RUST, 2015, p. 96-103).

Isso tudo tornou o relacionamento do papado com a Itália extremamente próximo e íntimo, seja do ponto de vista espiritual (pois passou a intervir ativamente nos bispados italianos), seja político, como senhor de terras. Posteriormente, em 754-756, o rei franco Pepino, o Breve, doou os territórios italianos que ele conquistou dos lombardos ao papado, formando o “Patrimônio de São Pedro”, isto é, os Estados pontifícios, que então se tornou uma entidade autônoma e forte, permitindo ao papado se corporificar como uma personalidade política diante dos demais poderes europeus (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 57).

A partir do século XI, o papel do papado na cristandade foi transformado pela dilatação do poder espiritual e político do papa para além de Roma e da Itália, em uma

dinâmica envolvendo os outros poderes da Igreja e dos estados da cristandade (RUST, 2010b, p. 191). Por isso, o papado desse período tornou-se suprarregional, afirmando-se perante todas as outras regiões da Europa, procurando legitimar seu poder, que teria sido fundado pelo próprio Deus para exercer, de forma adequada, suas funções sagradas, que já foram expostas no capítulo anterior, isto é, a defesa da fé, a reforma do clero (como a imposição do celibato), e por fim, a salvação das almas.

Assim, o papado suprarregional procurava manter seu poder direto sobre a Itália e sobre os reinos que lhe renderam vassalagem, e também afirmava gozar de um poder político indireto que se estende a todos os governos nos assuntos sociais, poder existente *in ratione peccati*, isto é, quando questões de moralidade e interesses da Igreja estão envolvidas. Dessa maneira, o papa pode impor sanções políticas, do qual a mais significativa é a deposição de um príncipe e a concessão da coroa a um novo senhor (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 494). Para dilatar seu poder sobre a Europa o papado criou a instituição dos “legados”, pelo qual cardeais eram enviados “em legação” para resolverem certos assuntos nos reinos europeus (ROPS, 2011, p. 256). Os legados eram extremamente poderosos e consideravam que a legitimidade de suas ações decorria de sua investidura e não de consultas ou do consentimento vindo de Roma (RUST, 2010b, p. 158). Por isso, ao mesmo tempo em que aumentavam o poder do papado, os legados também eram aliados autônomos e se movimentavam de forma independente de Roma (RUST, 2010b, p. 158).<sup>47</sup>

O desenvolvimento do papado suprarregional provocou, naturalmente, conflitos com o Sacro Império, e também com diversos outros estados europeus (ROPS, 1991, p. 408-411). Igualmente, nesse período, os papas passaram a usar os sínodos e concílios regionais como instrumentos de poder para sua afirmação na Itália (JEDIN, 1961, p. 47). Posteriormente, usando o modelo desses sínodos regionais, surgiram os próximos concílios ecumênicos do século XII e XIII, “concílios papais” (JEDIN, 1961, p. 47), do qual o IV Concílio de Latrão será o exemplo mais importante. Os concílios tornaram-se o instrumento por excelência de sustentação do poder pontifício, porque, por meio deles, os papas podiam fortalecer suas alianças regionais e multiplicar os poderes locais. Nesse sentido, é um movimento típico da natureza do poder feudal pontifício da época.

Outro aspecto essencial e singular do poder do papado suprarregional é sua forma de sentir o tempo e o devir, isto é, sua percepção da temporalidade. Desde a metade do século

---

<sup>47</sup> Por isso, muitas vezes, os próprios papas corrigiam ou revertiam as próprias decisões dos legados (RUST, 2010b, p. 162).

XII, devido às dificuldades de sustentação de sua autoridade, na Itália, em razão dos ataques dos Hohensfaufens, o papado passou a organizar e administrar o tempo em partes, parcelas e prazos controláveis, previsíveis e duradouros, para permitir o funcionamento eficaz de seu governo (RUST, 2010b, p. 392, 397).

O papado buscava, dessa forma, a consolidação e perpetuação de seu poder material no tempo - pois os prazos estabelecidos deviam ser cumpridos sucessivamente e repetidamente (RUST, 2010b, p. 392). Assim, o papado medieval foi o lugar de uma temporalidade particular e distinta (RUST, 2010b, p. 409).<sup>48</sup> Essa característica essencial da sustentação de seu poder teve seu ápice e aperfeiçoamento mais significativo no IV Concílio de Latrão, como será visto em seguida.

O papado, no entanto, e isso é muito importante destacar, não goza de poderes absolutos, soberanos ou irrestritos sobre a Igreja e a sociedade. Os poderes espirituais do papa são, tanto do ponto de vista teórico quanto prático, limitados por uma série de elementos. Os principais são a “lei natural”, isto é, a moral tradicional da Igreja, especialmente relacionada a sexualidade e ao casamento, a “lei divina positiva”, ou seja, os dogmas, doutrinas e estatutos promulgados pelos Concílios Ecumênicos, pelos Santos Padres e pelos papas que o antecederam (ROPS, 2011, p. 252), assim como o espírito e prática constante da Igreja, os direitos dos bispos e os acordos feudais efetuados com os poderes civis (JOYCE, 1911).

Embora o papa fosse considerado o último juiz da cristandade e, portanto, a última instância de apelação ética existente (GONZÁLEZ-FAUS, 1998, p. 54), razão pelo qual o juiz do papa é apenas Deus. Nem mesmo o papa podia modificar ou mudar a fé e a doutrina católica (adotando e defendendo uma heresia, por exemplo). Caso um papa fizesse isso, ele deixaria de ser papa e poderia ser julgado e deposto pela Igreja. Esse importante axioma foi exposto em vários documentos eclesiásticos da época, do qual o mais importante é o Decreto de Graciano do século XI, que diz que o papa “está destinado a julgar a todos, não deve ser julgado por ninguém, *a não ser que se o encontre desviado na fé* [grifo nosso]” (CERIANI, 2008).

Tempos depois, o próprio Inocêncio III reconfirmou isso no seu segundo sermão de consagração como papa: “Em tão alto grau que me é necessária a fé que, se bem a respeito de todos os outros pecados somente a Deus tenho por juiz, *somente pelo pecado que pudesse cometer contra a fé poderia ser julgado pela Igreja* [grifo nosso]” (CERIANI, 2008). Assim,

---

<sup>48</sup> A manipulação do tempo pelo papado estava assentada no fato do tempo ser visto como um objeto específico dotado de certas propriedades, como a extensão e previsibilidade (RUST, 2010b, p. 409), passível, portanto, de ser controlado, garantindo resultados eficientes, positivos e duradouros no futuro (RUST, 2010b, p. 410).

segundo Inocêncio, a fé católica era tão necessária que, caso o papa se desviasse dela, estaria sujeito ao juízo e correção da Igreja, e não apenas de Deus (CERIANI, 2008).

O papado também era uma entidade feudal, e desse jeito, sua relação com os demais poderes, sejam os eclesiásticos ou os políticos, estava repleta de valores típicos da sua época: lealdade, negociação, dependência, obrigações e deveres mútuos. Por isso, o papado nunca foi uma monarquia absolutista que impunha sua vontade de forma unilateral e assimétrica, mas sim uma instituição feudal que sofria as tensões e limitações de sua época (RUST, 2015, p. 138-139). As restrições ao poder papal ficaram particularmente patentes no IV Concílio de Latrão, como será discutido posteriormente.

Intrinsecamente, ligado as possibilidades e limitações do papado suprarregional, é a sua própria identidade conceitual construída pela historiografia, especialmente a ideia de “reforma gregoriana”. Para abordar esse tema, será exposto, brevemente, a controvérsia das investiduras, em seguida a tese da “reforma gregoriana” e seus problemas teóricos.

A Controvérsia das Investiduras começou por volta de 1076, quando o sacro imperador Henrique IV (1050–1106), da dinastia Sália, promoveu um clérigo a arcebispo de Milão, e, também, interveio nas eleições episcopais de Fermo e Spoleto, duas dioceses, que por serem italianas, tinham um relacionamento próximo e íntimo com o papado (RUST, 2015, p. 136). A intervenção do monarca na Itália provava que o imperador desejava estender seu poder aos territórios do papado. Assim, Gregório excomungou Henrique por violação de um costume e uma aliança entre o imperador e o papa, que garantia o respeito mútuo entre eles (RUST, 2015, p. 136).

Contudo, é importante ressaltar que, entre 1075 e 1077, o papa Gregório VII havia tolerado a intervenção do sacro imperador Henrique IV nas eleições episcopais de Cambrai, Speyer e Aquileia. Em 1075, o próprio Gregório apoiou a nomeação do bispo de Bamberg por Henrique (RUST, 2015, p. 137). Gregório também tolerou durante toda a sua vida as intervenções na eleição dos bispos pelo rei da Inglaterra, Guilherme, o Conquistador (RUST, 2015, p. 137). A controvérsia, realmente, começou quando Henrique decidiu expandir seu poder para a Itália e violar a autoridade papal regional, e estendeu-se por quarenta e seis anos.

Assim, continuou no reinado do imperador Henrique V (1081–1125), e dos papas Vítor III, Urbano II, Pascoal II, Gelásio II e Calisto II. Durante esse período, os imperadores procuraram garantir seus direitos tradicionais sobre as investiduras dos bispos no Sacro Império e estender seu poder político a Itália. Os papas, por sua vez, tentaram garantir sua independência regional minando a autoridade dos imperadores no território do próprio Sacro Império, exigindo a investidura dos bispos pela Igreja exclusivamente, bem como

patrocinando sua suserania suprarregional. A Controvérsia estendeu-se, principalmente, no Sacro Império, mas também existiu na França, Polônia e Inglaterra (RUST, 2015, p. 121).

Os papas, no entanto, primavam pela qualidade da prudência, da concórdia e da cooperação para com os leigos (RUST, 2015, p. 137), especialmente com os senhores, reis e imperadores, em vez de cumprir rigorosamente, de maneira automática, simplista e universal as sentenças dos decretos eclesiásticos, que de fato excomungavam e impunham severas penalidades a investidura de bispos por leigos, desde os séculos IX, X e XI (RUST, 2015, p. 138). A própria Controvérsia só externou-se pela intromissão de Henrique em um território tradicionalmente controlado pelo papado e essencial para garantir seu poder regional. Assim, sempre que possível, os papas negociavam a possibilidade de um acordo com o imperador.

A solução para a controvérsia foi uma demonstração clara do caráter moderado dos papas. É a Concordata de Worms, dirigida pelo papa Calisto II (1119-1124) e pelo imperador Henrique V, em 1122. A Concordata baseou-se nas ideias dos canonistas Ives de Chartres e Hugo de Fleury. Para esses estudiosos, a nomeação e a investidura de bispos pelos leigos é proibitiva, pois é uma ação sacramental e, portanto, própria do clero exclusivamente. Porém, a concessão de bens temporais ao bispo podia ser reservada ao rei ou imperador, porque é apenas um ato temporal e político. Essas teses já haviam solucionado os conflitos na França e na Inglaterra e foram retomados em Worms, para as negociações com o Império (MONDIN, 2007, p. 217).

Nesse cenário, o sacro imperador abdicou da investidura dos bispos com o anel e o báculo e garantiu a liberdade da eleição canônica. Porém, preservou o seu direito de investidura senhorial com o cetro, símbolo do poder político. Dessa maneira, os bispos da Alemanha, logo depois da eleição, na Borgonha e Itália do Norte, após seis meses de sua consagração, devem ser investidos pelo imperador como senhores temporais. O papa também permitiu ao imperador arbitrar nas eleições episcopais, em caso de dificuldade de eleger um bispo (MONDIN, 2007, p. 218). A Concordata de Worms restabeleceu uma união mais efetiva entre Igreja e Império e deu enorme autonomia a Igreja (MONDIN, 2007, p. 218). Foi uma vitória importantíssima para o papado suprarregional, pois implicou o achatamento do poder dos bispos locais e sua independência. Nesse sentido, os poderes regionais ligados ao papado se fortaleceram e foram multiplicados.

Os fatos dessa Controvérsia foram analisados e reinterpretados pela obra do historiador tradicional francês Augustin Fliche (1884-1951). Para ele, esse conflito era parte e consequência de um processo histórico mais importante: a “reforma gregoriana”. Segundo Fliche, a luta da Igreja contra o Império pela investidura dos bispos ocorreu apenas porque a

Igreja desejava assumir o governo absoluto da Cristandade. Para Fliche, após o colapso do Império Carolíngio, a sociedade europeia viveu uma anarquia política devido à ausência de um estado centralizado capaz de assegurar a ordem pública (RUST, 2015, p. 122). Consequentemente, o feudalismo foi caracterizado por uma série de guerras, rivalidade entre a nobreza, conflitos regionais e tentativas fracassadas de criação de estados nacionais.

A própria Igreja e os postos eclesiásticos se tornaram produtos comercializados pelos senhores feudais. Para Fliche, somente a partir do ano de 1040, os papas começaram a imaginar um novo e ambicioso projeto, que seria levado a cabo efetivamente, por Gregório VII e seus sucessores: tornar o papado e a Igreja o organismo decisório central da Europa (RUST, 2015, p. 126-127). A tese de Fliche é claramente incorreta, pois ele utiliza uma série de categorias conceituais que negam a positividade e a dinâmica próprias da Idade Média e suas instituições, e projeta deliberadamente ideias e instituições modernas sob seu objeto de estudo.

Assim, por exemplo, em Fliche existe o princípio tácito de que só existe ordem pública por meio de um estado centralizado (RUST, 2015, p. 144). Todas as instituições e relações coletivas que não são a própria esfera da administração estatal são consideradas ruins em si mesmas e anárquicas, sem uma identidade histórica real, mas meras periferias (assim, o feudalismo se torna um “escândalo” nas suas palavras). Também a visão de Fliche de uma cristandade dividida antagonicamente entre leigos e eclesiásticos, Igreja e Estado, em conflito constante, é um erro grave, pois o próprio papado efetuou inúmeras alianças e concessões locais a leigos para garantir seu poder (RUST, 2015, p. 144-146). A reforma gregoriana, assim, não é uma teoria científica aceitável, mas sim um mito político (RUST, 2015, p. 147).

É importante frisar, por conseguinte, que o poder papal de fato expandiu-se e transformou-se profundamente a partir do século XI. No entanto, fez isso por multiplicação e não por concentração. Tornou-se mais poderoso por potencializar aliados locais, e não por enfraquecê-los, minando suas funções e centrando-as em suas mãos. O papado, assim, multiplicou os polos regionais de poder ligados a ele, como era típico no feudalismo (RUST, 2010b, p. 192). A ideia de um papado piramidal que sufocou e destruiu os prelados e as igrejas locais, portanto, é inapropriada para o período medieval (RUST, 2010b, p. 193).

Os bispos, frequentemente, viam na autoridade papal um aliado e uma garantia de independência contra os poderes políticos e senhoriais. Isso explica o apoio de muitos bispos ao papado nesse período, e o fato de que as famosas Pseudo-Decretais, coleção de decretos falsos sobre os papas do cristianismo primitivo, que legitimava o poder do papado medieval, foi uma falsificação francesa usada principalmente pelos prelados desse país, e não italiana ou

romana, uma vez que os próprios papas, por muito tempo, ignoraram a existência da coleção (SALTET, 1909). A solução da própria Controvérsia das Investiduras fortalecia justamente os bispos e as dioceses, que passavam a ter autonomia em suas eleições.

Por fim, desconsiderar o episódio da “reforma gregoriana”, não significa desconsiderar a existência das reformas e das transformações na conduta e no imaginário religioso do século XI-XIII, e nem mesmo negar a adesão, participação e patrocínio dos papas a essas reformas, que de fato, inegavelmente, ocorreram, e nas quais Inocêncio III e o IV Concílio de Latrão se destacaram. Mas, significa compreender essas reformas como de fato foram, em sua fluidez e elasticidade, incluindo um caleidoscópio de ações múltiplas (RUST, 2010b, p. 185) e não um simples programa rígido de princípios estatais pertencentes a uma “reforma gregoriana”. Assim, a expansão do papado suprarregional não se deu pela existência de uma reforma fixa e uniforme, que desejava criar uma monarquia centralizada de tipo moderna em plena Idade Média, mas, na verdade, ocorreu por meio de instituições tipicamente feudais e medievais.

Cabe salientar ainda que, nos séculos X e XI, os principais atores políticos estavam presentes e que se mantiveram em cena nos séculos XII e XIII: dois poderes universalistas em simbiose e disputa, o Sacro Império, a Igreja e o papado, e uma série de poderes particularistas, como as monarquias, os senhorios e as comunas (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 56). A relação entre esse conjunto de poderes era complexa, dinâmica e multifacetada durante o período medieval (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 66). Porém, seus interesses não eram antagônicos uns aos outros, mas coexistiam em unidade dentro da sociedade (DAWSON, 2016, p. 48).<sup>49</sup>

Dessa forma, se observa como nos séculos XII e XIII, a Idade Média atingiu seu clímax civilizacional, vivendo sua “idade de ouro”, com significativas inovações técnicas, crescimento demográfico e, sobretudo, com o desenvolvimento pleno de suas potencialidades, tal como o renascimento de estudos clássicos greco-romanos, que provocou o surgimento das universidades e de uma nova cultura letrada. Uma série de reformas religiosas que pretendia criar um novo estilo de vida, a *vita apostolica*, baseada na meditação interior, na pobreza voluntária e na ênfase na humanidade de Cristo. E, por fim, o feudalismo, sistema jurídico próprio desse período, pelo qual os senhores (barões, condes, duques e outros),

---

<sup>49</sup> Por isso, muitas vezes entraram em acordos harmônicos ou se uniram entre si para combater algum inimigo externo ou algum outro poder interno. Assim, por exemplo, o Sacro Império se uniu a França contra a Inglaterra, mas foi derrotado na batalha de Bouvines em 1214, e o papado, já sob Inocêncio III, se unirá as comunas italianas contra o Sacro Império, também vencendo com elas (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 65-66).

administradores e comandantes de latifúndios, se ligam por laços de vassalagem e suserania a outros senhores, vínculo que compõe todo o tecido social da época.

Observamos, também, como, no âmbito da geopolítica, o coração da Europa era o Sacro Império Romano-Germânico, descendente do reino bárbaro dos francos, composto por três reinos: Alemanha, Borgonha e Itália do Norte/Leste, e cujo líder era rei dos três e, por consequência, considerado Imperador de todo o Ocidente, e, teoricamente, suserano de todos os reis. Igualmente, vimos como a Igreja Católica era definida como a alma da sociedade medieval, uma verdadeira sociedade dentro de outra sociedade, composta por bispados e suas paróquias, mosteiros, abadias e, por fim, pelo papado, considerado o líder da Igreja.

Além de líderes espirituais, os prelados (bispos e abades) e o papa também eram concebidos como senhores feudais. E, especialmente o papado, a partir do século XI, dilatará seu poder para além de Roma e da Itália, intervindo politicamente em outros estados quando os interesses da Igreja estavam em jogo, isto é, *in ratione peccati*, e patrocinando sua própria suserania. Isso provocará uma série de conflitos com outros poderes, especialmente com o Sacro Império, que liderado pela dinastia dos Hohenstaufens anexou a suas terras a Itália da Sul (o Reino da Sicília) e tentou controlar a Itália inteira, sitiando e dominando o papado, e provocando uma série de conflitos complexos com ele, como o da Controvérsia das Investiduras. Posteriormente a reconstituição da glória do poder imperial e do seu prestígio na Europa terá seu ápice com o sacro imperador Henrique VI.

Foi nesse cenário que o Papa Inocêncio III ascendeu ao trono papal, em 1198, panorama que criou as dificuldades, os condicionamentos e as possibilidades de ação desse pontífice em prol do exercício de seu poder e da expansão do papado suprarregional.

#### 4 INOCÊNCIO III (1198-1216): VIGÁRIO DE CRISTO E SENHOR DO MUNDO

Inocêncio III foi o pontífice que convocou o IV Concílio de Latrão, em 1215, sendo considerado, por isso, o papa mais importante dos séculos XII e XIII, e do período medieval. Para respaldar essa importância, neste capítulo, abordamos a figura de Inocêncio no ângulo da historiografia, levantando alguns questionamentos teóricos fundamentais para compreender seu lugar como personagem histórico. Em seguida, analisamos alguns dados de sua biografia e sua visão específica sobre a autoridade dos papas e como procurou justificá-la (usamos, para isso, trechos de vários de seus decretos como pontífice). Descrevemos suas ações no governo da Igreja (reformas, liturgia e simbologia), e suas relações com os poderes e instituições políticas na sociedade europeia medieval, com a Itália e o Sacro Império, em particular, e com a Europa, de forma geral, relações que culminaram no IV Concílio de Latrão. Por fim, esboçamos respostas às indagações conceituais expostas no início desse capítulo.

Devido a relevância de Inocêncio, sua vida, documentação e realizações tornaram-se alvo de uma quantidade significativa de estudos que seguiram linhas teóricas diferentes, e tiraram conclusões diferentes e, até mesmo, antagônicas, sobre seu papel. Mas como definir a figura de Inocêncio, do ponto de vista historiográfico?

Vale destacar, ainda, que “o historiador se proclama em combate contra o passado encontrado no presente anacronicamente, valendo-se de armas intelectuais atuais (crítica, explicação, compreensão, esclarecimento, proposta etc.)” (GOMES, 2001, p. 36). Nesse aspecto, entende-se a abordagem historiográfica como sendo um olhar parcial do real, podendo, no entanto, captar a realidade dos fatos. Fica registrado, então, que é função do historiador descobrir/construir fatos e a sua respectiva documentação, sendo que o bom uso desse último, conduz o historiador a uma verdade (GOMES, 2001).

Para introduzir e compreender as controvérsias historiográficas envolvendo a figura de Inocêncio, usamos o relato de uma cena do cotidiano do papa, em 1202, extraída de uma carta de um membro da Corte pontifícia da época, conforme descrita pelos historiadores britânicos John Norwich (2012, p. 197) e Eamon Duffy (1998, p. 111). O relato, diz o seguinte:

Em agosto de 1202, o papa Inocêncio III e a sua Cúria viajavam pelo Latium e pararam em Subiaco, cerca de 48 km a leste de Roma. A cidade tinha um mosteiro, onde o papa poderia muito bem ter-se alojado, mas – presume-se que por não lhe poder acolher o numeroso séquito e ele não desejar deixá-lo – o grupo inteiro,

incluindo o papa, montou acampamento num monte, acima do lago. Inocência não gozava de muito boa saúde, abominando o calor e tentando sempre evitar o verão romano. Naquele ano, porém, não havia escapatória. Só tinha uma pequena tenda, o sol era de morte e as moscas constituíam uma tortura adicional. Trabalhar estava fora de questão e todos se sentavam onde pudessem, à sombra, tentando descer a encosta íngreme até ao lago de água fresca e menos ainda subi-la até ao acampamento. O papa, por sua vez, fazia-o – mergulhando as mãos na água, agradecido, para refrescar o rosto (NORWICH, 2012, p. 197).

Por meio desse relato, Norwich expressava, estupefato e espantado a existência de uma “imagem afável e um tanto ou quanto inesperada” (2012, p. 197) de Inocência. Levando em consideração os estudos historiográficos sobre esse pontífice, o espanto de Norwich torna-se compreensível. Mas, afinal de contas, o que o momento exposto na carta diz sobre esse papa?

Na cena narrada, o pontífice e sua respectiva Cúria são expostos não apenas em sua intimidade cotidiana, mas, sobretudo, em sua fragilidade. Inocência se retira de Roma devido ao calor excessivo da cidade.<sup>50</sup> Mesmo tendo apenas 42 anos, no momento descrito pela carta, o papa sempre possuiu uma saúde frágil, elemento que contrastava com sua dedicação constante ao trabalho (DUFFY, 1998, p. 111). Por isso, ele decidiu ir a Subiaco, local de clima mais ameno e famoso por seu mosteiro instalado em um monte, fundado por São Bento e dedicado a ele. O mesmo mosteiro, posteriormente, pintou em seu claustro um afresco famoso de Inocência (JOHNSON, 2003, p. 129).<sup>51</sup>

Segundo a carta, Inocência não se hospeda no monastério devido à impossibilidade de sua Corte de se hospedar juntamente com ele. Em uma demonstração de solidariedade e fraternidade, o papa decidiu fazer um acampamento no monte da cidade, ao lado dos muros do mosteiro (DUFFY, 1998, p. 111) e próximo ao lago. Mesmo assim, o calor estava tão intenso que a Cúria reservou o dia para descansar, onde aqueles que podiam iam até o lago para buscar se refrescar, como fez o próprio pontífice. Duffy, ainda, complementa o relato de Norwich e diz que somente Inocência estava trabalhando naquele dia, até ser dissuadido do contrário pela Cúria, que o convenceu a descansar e contar piadas (1998, p. 111).

---

<sup>50</sup> Fato que aliás, é comum entre os papas desde a Idade Média, que frequentemente construíram ou usaram casas e palácios de verão para sair de sua sede episcopal nessa época do ano. O mais famoso de todos eles é o Palácio Apostólico de Castel Gandolfo, construído no século XVI e usado até 2016 (PULLELLA, 2016).

<sup>51</sup> Nele, o papa usa as vestes pontifícias litúrgicas do século XIII, com um decreto seu de doação de terras ao mosteiro abaixo da sua própria figura.

Figura 9: Afresco do século XIII de Inocêncio no mosteiro de Subiaco, Lácio.



Fonte: Fletcher (2017).

Na cena, descrita na carta, o papa aparece como uma figura delicada, solidária e fraterna com sua Corte, e, sobretudo humana. Trata-se de uma descrição, se não oposta, pelo menos estranha à visão historiográfica dominante sobre Inocêncio, na qual ele é retratado não como um homem, mas sim um super-homem, herói ou vilão, um monarca universal e absolutista (GONZÁLEZ-FAUS, 1998, p. 33). Trata-se de sua caracterização como, essencialmente, um “homem político” (LE GOFF, 2002, p. 72). Essa descrição, por sua vez, oscila entre dois extremos opostos. Ou a superexaltação de suas virtudes públicas, que se transformou verdadeiramente num “culto à personalidade” de Inocêncio, como denunciou o historiador britânico Robert Swanson (JOHNSON, 2003, p. 129), ou sua caricaturização como um monstro sedento de poder, que usava para atingir seus fins macabros, uma ideologia religiosa (MONDIN, 2007, p. 260).

O primeiro caso, isto é o culto a sua personalidade, foi disseminado principalmente pela historiografia eclesiástica (JOHNSON, 2003, p. 129), católica conservadora, e pela historiografia positivista. Podemos citar, como exemplos, dois historiadores alemães do século XIX, Friedrich Emanuel von Hurter (1787-1865) e Ferdinand Gregorovius (1821-1891).

Para von Hurter, que expressa a perspectiva católica conservadora de sua época, Inocêncio interferiu em tópicos políticos porque trabalhava para o bem comum da humanidade, objetivo superior aos dos reis e senhores, que padeciam de egoísmo e falta de visão de conjunto. Inocêncio teria sido motivado exclusivamente por seu altruísmo humanista

e senso de dever (ABELS, 2017). Já o historiador positivista Gregorovius, considera que Inocêncio não foi apenas um estadista genial, mas um papa tão grande quanto o próprio imperador Otávio Augusto (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 457), e que, como papa, pelo fato de ter criado um suposto poder central, teria se tornado “um dos homens mais respeitáveis de toda a Idade Média” (GONZÁLEZ-FAUS, 1998, p. 39).

A veneração de seu papel político por historiadores tradicionais, sejam católicos ou até mesmo, positivistas anticatólicos, se deu pelo desenvolvimento de uma concepção historiográfica que considera o papado suprarregional dos séculos XI-XIII, como uma instituição centralizada e estatal *avant la lettre*, do qual o conceito mais significativo será o de “reforma gregoriana”, já discutido no capítulo anterior. Assim, para esses historiadores, o papado aparece como antecessor do Estado moderno, impondo ordem dentro de uma sociedade anárquica, se tornando a primeira monarquia absolutista da Europa (RUST, 2010b, p. 19).

Católicos conservadores viam em Inocêncio um modelo e um exemplo a ser seguido no próprio século XIX. Assim, todos os problemas sociais provenientes do colapso do Antigo Regime, bem como pela disseminação de ideias revolucionárias anticatólicas de caráter liberal ou socialista, podiam ser resolvidos por meio das orientações e da liderança exercida pelo papado de sua época, tal como o papado de Inocêncio teria supostamente curado a “anarquia feudal” dominante em seu período. O próprio Papa Leão XIII compartilhava dessa visão (CHADWICH, 2003, p. 280). Já para os positivistas, o papado de Inocêncio era parte de “forças cegas de uma vanguarda histórica” (RUST, 2013, p. 77) que anunciava o Estado-nação e a própria modernidade industrial (RUST, 2013, p. 81). Nesse sentido, a incensação de Inocêncio era uma incensação do próprio Estado do século XIX que ele supostamente expressava antecipadamente.

O segundo caso, isto é, a visão política negativa de Inocêncio, foi difundida, principalmente, pela historiografia nacionalista e liberal. Dessa forma, podemos citar como exemplo Albert Hauck (1845-1918), Johannes Haller (1865-1947) e Paul Johnson (1928). Hauck e Haller, ambos historiadores protestantes e nacionalistas alemães, defendiam a ideia de que Inocêncio pertencia a uma dinastia de papas puramente políticos, Inocêncio era concebido como um hipócrita e oportunista, um autodeclarado senhor temporal de todo o mundo e monarca de toda a Terra, não sendo realmente um pastor de almas (ABELS, 2017).

O historiador britânico liberal, Paul Johnson, por sua vez, defendeu que Inocêncio foi responsável pela divisão da sociedade europeia entre “papistas e antipapistas” (2001, p. 236), e o principal destruidor da ordem imperial carolíngia através do fomento à cobiça dos

príncipes germânicos (JOHNSON, 2001, p. 237). Inocêncio, assim, foi considerado o mais notável de uma série de papas-advogados (JOHNSON, 2001, p. 236), que excitaram um legalismo exacerbado dentro da Cúria Romana e da Igreja, tendo a sinistra pretensão de acumular dinheiro e poder por si mesmos (JOHNSON, 2001, p. 246).

A origem epistêmica da visão negativa de Inocêncio encontra-se no seio do pensamento iluminista laicista e anticlerical, do século XVIII (RUST, 2015, 75-110). Essa visão de mundo – *weltanschauung* – defende que a Igreja Romana e o papa traíram o Evangelho e o próprio Jesus Cristo ao abraçar o poder político e mundano. O catolicismo se tornou, assim, uma arma ideológica, uma superestrutura a favor dos poderosos e tiranos, mascarando a opressão e a dominação com argumentos religiosos e se tornando a maior antagonista da liberdade humana e da utopia estatal laica (RUST, 2015, p. 78-110). Inocêncio, papa político *par excellence*, se torna, assim, a antítese do verdadeiro cristianismo e dos ensinamentos do próprio Jesus. É o autor da última etapa de uma corrupção de longa duração iniciada pelo Imperador romano Constantino no século IV, que transformou uma religião revolucionária em um credo materialista. É o mito da perfeição do “cristianismo primitivo” (RUST, 2015, p. 81).

Para essa visão de mundo, somente a observância estrita do laicismo pelo Estado, poderá exorcizar a sociedade desse mal apavorante e infame, e mais do que isso, recuperar a autêntica essência da fé cristã, adulterada pela ambição dos clérigos e papas (RUST, 2015, p. 88). Em última análise, a demonização da imagem de Inocêncio é uma implicação lógica óbvia da beatificação do Estado liberal laico e da utopia do espaço público defendido por ele.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> A cultura popular atual, seja literária ou cinematográfica, absorveu e reproduziu a caricatura histórico-política negativa de Inocêncio. Dessa forma, quando o jurista mexicano Gerardo Laveaga escreveu um romance sobre o pontífice, pinta ele como alguém faminto por poder, que usa o direito como mera superestrutura para suas ambições. Um homem cínico, mentiroso, com tendências homossexuais e até ateu. No romance de Laveaga, no fim de sua vida, Inocêncio, não obstante, percebe seus erros, e almejando corrigir suas ações, acaba assassinado em um complô arquitetado por seu próprio sobrinho, Ugolino di Anagni, que mais tarde se tornará o papa Gregório IX (LAVEAGA, 2007, passim). A caricatura negativa de Laveaga eleva a níveis máximos de maldade o pontífice. Por sua vez, no livro “O Nome da Águia”, de Alexandre Lobão, Inocêncio é retratado como responsável direto pela corrupção estrutural da Igreja Católica, tendo lançado as bases da Inquisição (LOBÃO, 2008, p. 243-247, 250-254). O pontífice também aparece frequentemente como coadjuvante em diversos outros livros, documentários e filmes, especialmente em produções sobre a biografia de Francisco de Assis. Nos filmes sobre São Francisco, “*Fratello sole, sorella luna*” (“Irmão sol, Irmão lua”) de 1972, bem como na minissérie “*Chiara e Francesco*”, de 2007, Inocêncio aparece como alguém apático e manipulado pela Cúria Romana, que aparentemente o controla (FRATELLO SOLE, SORELLA LUNA, 1972; CHIARA E FRANCESCO, 2007). Outras produções atuais no qual o pontífice aparece seguem exatamente o mesmo *leitmotiv*: um homem puramente ou majoritariamente político e indiferente. Nos filmes biográficos de São Francisco, o santo e o papa são cenograficamente colocados em contraste, como duas igrejas díspares e opostas entre si. Francisco, a razão

Curiosamente, já na sua época, Inocêncio foi visto como um papa extremamente político, embora, igualmente, íntegro, caridoso e sincero. Inobstante, nunca foi caracterizado como santo e nem despertou devoção popular (DURANT, 1957a, p. 314). Diferentemente de Gregório VII ou Urbano II, papas igualmente políticos, mas cujas figuras instigaram piedade dos fiéis e foram honradas com as glórias da beatificação e canonização.

A própria *Gesta Innocentii III*, biografia escrita ainda enquanto o papa Inocêncio estava vivo, foi baseada, justamente, nas obras de Plutarco (“Vidas Paralelas”), Suetônio (“Vida dos Doze Césares”), e na anônima “História Augusta”, todas narrativas dos episódios da vida dos imperadores romanos (POWELL, 2007, p. 11). De fato, um visitante bizantino que esteve em Roma descreveu Inocêncio como “o sucessor de Constantino e não de Pedro” (DURANT, 1957a, p. 312).

O relato biográfico de São Francisco, escrito pelo cronista inglês Mateus Paris, é bastante significativo nesse sentido. Segundo ele, devido à pobreza extrema de Francisco, quando o pontífice o vê na primeira audiência agendada, finge que Francisco seria um porqueiro, e diz: “Deixa-me tranquilo [sic] com tua regra. Vá primeiro reencontrar teus porcos e pregar-lhes todos os sermões que queiras” (LE GOFF, p. 73). Francisco obedece ao papa e retorna na segunda audiência lambuzado de esterco. Então, segundo a crônica, o papa “caindo em si, arrependeu-se de o ter recebido tão mal, e depois de mandar que ele se lavasse, prometeu-lhe nova audiência” (LE GOFF, p. 73). Nesse momento, em que Inocêncio meditava sobre Francisco, ele tem o famoso sonho em que a Basílica de Latrão, em Roma, aparece desmoronando e um frade a sustenta em suas costas e a impede de cair. Seria o salvador da Igreja. Segundo o cronista, Inocêncio considera que o frade do sonho é Francisco e na terceira audiência aprova verbalmente a Ordem (LE GOFF, p. 74).

Outro relato de Santa Lutgarda (1182-1246), contemporânea de Inocêncio, afirmou que a santa teve uma visão mística na qual o papa estava no purgatório implorando por indulgências dos vivos e fazendo penitência até o Juízo Final (ROPS, 2012, p. 159). Dante (1265-1321), por sua vez, citou o nome de Inocêncio, no Paraíso, meramente por ter aprovado a Regra de São Francisco (Canto XI in: DANTE, 2011, 91-93),<sup>53</sup> não narrando nenhum episódio sobre o destino *post mortem* de sua alma que, considerando as posições políticas de

---

evangélica, ao lado de Inocêncio, a razão de Estado, a santidade diante da autoridade, como disse Ignacio González Faus (1998, p. 37).

<sup>53</sup> No original, em italiano: *Ma regalmente sua dura intenzione/Ad Innocenzio aperse, e da lui ebbe/primo sigilo a sua religione*. Em português: Mas realmente assim dura intenção/A Inocêncio abriu, e este lhe deu/Primeiro selo a sua religião (Divina Comédia, Paraíso, Canto XI).

Dante, possivelmente colocariam Inocência no inferno ao lado do papa Bonifácio VIII (1235-1303), desafeto pontifício do autor.<sup>54</sup>

Tudo isso demonstra que, embora considerado um homem piedoso, reto, e moralmente ilibado, Inocência nunca foi visto e nem retratado como um santo, possivelmente, por seu envolvimento político, como sugere a biografia de Francisco, que o retrata como reto e aberto à vontade de Deus, mas, simultaneamente, vítima de sua própria posição de poder. Imagem semelhante daquela presente na sua própria *Gesta*.

Fica, assim, registrado que esses casos analisados sugerem que o estereótipo político de Inocência tenha uma origem mental de longa duração na sua própria época, tendo se transformado e dado origem à ideias antitéticas ao longo da história. Mas quais eram, de fato, os objetivos de Inocência como papa? Quais seus objetivos espirituais e quais seus objetivos políticos? E qual a relação entre uns e outros?

Colocar-se diante dessas questões e desses estereótipos, que emergem naturalmente do lugar-comum político de Inocência, é perguntar-se: qual o balanço geral que deve ser feito do pontificado desse papa, e como, portanto, interpretar adequadamente sua atuação pontifical numa perspectiva mais abrangente, com suas ações e atitudes diante da Igreja e do mundo secular? Como disse James M. Powell, em torno desse problema giraram duas conclusões historiográficas não apenas discrepantes, mas antagônicas desde o século XIX. Uma defendia que o pontificado de Inocência devia ser interpretado como movido e alimentado, exclusivamente, pela fome de poder político e por escusas relações de dominação – é a expressão historiográfica do seu rótulo político. Outra dizia que o papel mundano de Inocência devia ser decifrado à luz de suas pretensões espirituais, e que ele teria sido, portanto, um homem essencialmente religioso (POWELL, 1994, 1-9).

Essa polarização está diretamente ligada ao objeto de estudo desse trabalho, isto é, a busca de legitimação do poder papal por Inocência e pelo IV Concílio de Latrão, ao qual ele convocara e influenciara, profundamente, no último ano de sua vida. Trata-se de uma questão essencial de caráter teleológico, isto é, não apenas descrever factualmente a legitimação desse poder por Inocência. Mas, sobretudo, o *porquê* da procura desse poder. Isso implica, em última análise, uma pergunta e uma busca histórica cultural, e não apenas factual. Sendo assim, a única maneira adequada de solver essas questões é analisando biograficamente a vida

---

<sup>54</sup> Curiosamente, Carlos Magno (742-814), fundador do Sacro Império, por outro lado, antípoda das posições de Inocência, mais bem-sucedido em suas ações e verdadeiro teocrata da Europa Ocidental durante sua vida, como exporemos mais adiante, conseguiu um culto regional entre a população alemã, além do patrocínio da causa de sua santidade pela dinastia Hohensfaufen (FAVIER, 2004, p. 591-598).

de Inocêncio, suas ações e, especialmente, sua produção magisterial como papa, isto é, as fontes primárias disponíveis, que compõem o material bruto do historiador (TUCHMAN, 1991, p. 11-12). Nesse sentido, por meio desse material, podemos extrair as motivações de seu reinado para responder a pergunta tradicional se Inocêncio foi um papa religioso ou um papa político.

Para isso, primeiramente, é necessário frisar que a literatura histórica e historiográfica sobre Inocêncio III é enorme (MONDIN, 2007, p. 261), tendo aumentando, significativamente, desde o século XIX. A produção erudita sobre a primeira parte da vida de Inocêncio, especialmente antes do pontificado (dados familiares, universitários e eclesiásticos), é baseada numa biografia anônima, que engloba até os primeiros onze anos de seu papado (que, ao todo, teve dezoito), composta no seio da Cúria Romana, entre 1204 e 1209, e denominada *Gesta Innocentii III* - “Ações de Inocêncio III” (POWELL, 2007, p. 11). A documentação primária sobre o restante da sua vida está espalhada em cartas, decretos, bulas, bulários e relatos.

A documentação primária e a produção historiográfica vasta são um reflexo de uma biografia rica e de um pontificado longo e eficiente. Durante o reinado de Inocêncio, todos os estados cristãos tiveram relações estreitas com o papado, tanto do ponto de vista político quanto eclesiástico, muito mais do que nos pontificados anteriores (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 468). Posteriormente, estudiosos organizaram e coletaram mais de 5.000 cartas que teriam sido escritas por Inocêncio, como papa, embora existam também diversas outras cartas que nunca foram catalogadas (CHENEY, 2017, p. 34).

Seus decretos incluem assuntos de estado, decisões judiciais, exortações aos preladados, convocações aos leigos para participarem das Cruzadas, bem como pontos de vista pessoais do papa sobre questões canônicas, considerações teológicas e morais (CHENEY, 2017, p. 34). Também foram organizados catálogos com os decretos que Inocêncio dirigiu particularmente a cada país, como é o caso de Portugal, que possui um bulário com 228 decretos encaminhados a essa nação, ao longo dos 18 anos do pontificado de Inocêncio (COSTA; MARQUES, 1989, p. 445).<sup>55</sup>

Além de seu trato com as lideranças e com os senhores, é importante frisar a atenção que Inocêncio concedia a qualquer pessoa e a qualquer assunto relacionado à Igreja, mesmo que aparentemente de pouca importância. Assim, ele respondia a preladados que

---

<sup>55</sup> Embora uma pequena quantidade dessas bulas sejam dirigidas a toda a cristandade, portanto, também à Portugal. Tal como as bulas de convocação do IV Concílio de Latrão e da Quarta Cruzada (COSTA; MARQUES, 1989, p. XIX).

manifestavam dúvidas e pediam seu arbítrio como papa nas menores minúcias doutrinárias. Desse modo, Inocêncio escreveu, por exemplo, dois decretos, um ao bispo Hugo de Ferrara, em 1209 (DENZINGER, 2015, p. 282), e outro ao arcebispo João de Lião, em 1202 (DENZINGER, 2015, p. 275-276), sobre o mesmo assunto: o que acontecia com a gota de água misturada com o vinho no cálice durante a celebração da missa. Na atenção que o papa deu aos detalhes, não apenas é observável seu zelo pela ortodoxia, mas, sobretudo, um predicado típico do modelo mental medieval, já explicado, de sistematização absoluta de todas partes numa unidade coerente que, às vezes, beira ao formalismo (LEWIS, 2015, p. 28).

Assim, diante de uma documentação tão vasta e labiríntica<sup>56</sup>, serão selecionados apenas nesta brevíssima análise biográfica de Inocêncio, suas ações relacionadas a procura e expansão do poder papal, bem como a imposição e a justificação desse poder na Igreja e sociedade. Esses elementos, por sua vez, estão ligados diretamente ao desenvolvimento de sua personalidade, sua família, estudos, e, especialmente, os tratados que escreveu, motivo pelo qual descreveremos, neste trabalho, esses aspectos sucintamente. Nesse ínterim, podemos, também, observar como a biografia do papa, tal como toda biografia, é de fato um “prisma da história” (TUCHMAN, 1991, p. 70), permitindo enxergar aspectos das estruturas universais existentes no ente particular, estruturas já explicadas em outros dois capítulos.

---

<sup>56</sup> Deve-se destacar, no entanto, no que diz respeito a essa enorme quantidade de material primário, que normalmente a correspondência rotineira dos papas não era escrita pelos próprios pontífices, mas sim por seus funcionários e secretários. Isso implica que uma certa quantidade dos decretos de Inocêncio não teria sido redigida verdadeiramente por ele (CHENEY, 2017, p. 34). No entanto, a comunidade acadêmica ainda não conseguiu estabelecer critérios claros que permitam distinguir os dois tipos de correspondência com precisão (CHENEY, 2017, p. 34-35). Para resolver esse problema fundamental, Augustin Fliche apontou, que era possível chegar a uma conclusão razoável levando em consideração, algumas características próprias do estilo de escrita de Inocêncio, especialmente identificando as reminiscências do trabalho teológico que ele compôs antes de ser papa. Esse estilo era caracterizado pelo uso de antíteses, citações do Velho e do Novo Testamento, bem como passagens de autores profanos, destacando-se Horácio e Ovídio. Assim como comparações e paralelos com passagens da Escritura, típicas da exegese da Universidade de Paris, e citações do *Decretum Gratianum* e do *Digesto*, mostrando sua educação em Bolonha, locais onde o papa estudou. De fato, as cartas dos predecessores de Inocêncio não possuem tais características (CHENEY, 2017, p. 34). Sua própria forma de escrita enfatizando o peso de sua autoridade assemelha-se ao estilo imperial de escrita dos livros civis, outra reminiscência de seu curso em Bolonha (CHENEY, 2017, p. 37). Considerando esses critérios, é imperioso concluir que Inocêncio, ao contrário dos outros papas, redigiu a maioria de seus decretos, incluindo a correspondência rotineira (CHENEY, 2017, p. 37-39).

Figura 10: Retrato de Inocêncio sobre a porta da Casa da Câmara no Capitólio dos EUA, com outras vinte e três figuras de mármore que retratam personagens históricos fundamentais para a criação da lei americana. Inocêncio é considerado um dos maiores preservadores do direito romano na Idade Média.



Fonte: AOC FACTS (2017).

O nome de batismo do pontífice era Lotário, pertencendo à família nobre italiana Conti, cujo chefe gozava do título de conde da cidade de Segni.<sup>57</sup> Lotário nasceu no Castelo nobre de Gavignano, perto de Anagni, em 1160 ou 1161 (MONDIN, 2007, p. 250). Lotário estudou nas duas mais importantes universidades do renascimento de sua época: teologia, em Paris, e direito canônico, em Bolonha.<sup>58</sup> Apesar de sua formação teológica, Inocêncio se destacou, sobretudo, como um grande jurista que aprendeu, profundamente, as lições e princípios do direito romano, correntes na renascença (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 458).

---

<sup>57</sup> A família Conti, cujos chefes gozavam do título de Condes de Segni, foi fundada aparentemente pelo pai de Lotário, Trasimundo (PICOTTI, 1931). São normalmente referidos como os *Conti di Segni* em italiano ou *Comitibus Signie* em latim. Desde que Lotário se tornou papa, a família mudou-se para Roma e teve influência significativa na cidade, seguindo, portanto, a tradição aristocrática italiana de residir nas cidades e daí controlar seus domínios rurais. Em 1548 os Conti foram absorvidos pela família Sforza (PICOTTI, 1931).

<sup>58</sup> O curso de teologia em Paris era então ministrado por um teólogo famoso chamado Pedro de Corbeil, a quem Inocêncio nomeará posteriormente de forma direta Arcebispo de Sens, anulando a eleição anterior do cabido e impondo Pedro como prelado (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 494). Depois, quando Lotário estudou Direito Canônico em Bolonha, o curso era dito por Huguccio de Pisa (MONDIN, 2007, p. 250), também notável professor e jurista na época, ao qual Inocêncio manterá uma amizade, submetendo alguns de seus decretos como papa para correções e sugestões de Huguccio (VAN HOVE, 1910). Os dois casos mostram a importância e a influência que as universidades renascentistas tinham na mente e na política na época, formando uma rede de contatos que perpassava toda a cristandade.

Desde 1181, Lotário, com então vinte e um anos, trabalhou em Roma para a Cúria, ocupando vários cargos eclesiásticos como subdiácono, Cardeal-Diácono e depois Cardeal-Presbítero. Durante o pontificado de Celestino III (1191-1198), um membro da família Orsini, inimigo dos Conti, Lotário viveu exilado, possivelmente, em Anagni, dedicando-se, principalmente, à meditação e à escrita (OTT, 1910).

Durante seu exílio, escreveu dois tratados de teologia que são vitais para compreender seu pensamento. O primeiro é o *De Contemptu Mundi, sive de Miseria Conditionis Humanae* (“Sobre o desprezo do mundo, ou sobre a miséria da condição humana”). O segundo é o *De missarum mysteriis*, também chamado de *De sacro altares mysterio* ou ainda *Mysteriorum legis et sacramenti eucharistiae liber sex, de quadripartitu species nuptiarum* (“Sobre o mistério da missa”, “Sobre o sagrado mistério do altar” e “Lei misteriosa e do sacramento da eucaristia, Livro Seis, Sobre as quatro espécies de núpcias”).

As obras de Inocêncio seguiam a tradição teológica monástica alegórica (MONDIN, 2007, p. 250),<sup>59</sup> plenamente desenvolvida no século XII, como já exposto no capítulo anterior. O tratado *De Contemptu Mundi* reconheceu uma fantástica popularidade em sua época, sobrevivendo em mais de 700 manuscritos diferentes (NORWICH, 2012, p. 198). O *De sacro altares mysterio*, por sua vez, expõe doutrinas sobre as núpcias entre o homem e a mulher, Deus e as almas, Cristo e a Igreja (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 458), antecipando alguns temas que exteriorizou e impôs, posteriormente, como papa.

Vale destacar que suas obras não possuem valor teológico, mas mostram erudição e, especialmente, conhecimento em Sagrada Escritura e exegese (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 458). Posteriormente Inocêncio acoplará elementos de suas obras em sua documentação magisterial como pontífice, transformando a linguagem papal oficial (ROPS, 2012, p. 159) e dando-a algumas características que teve pelos séculos seguintes.

Em 8 de janeiro de 1198, com a morte de Celestino III, Lotário foi unanimemente eleito como papa e escolheu o nome de Inocêncio, tendo, então, 37 ou 38 anos. Como papa mostrou uma inteligência aguçada, visão clara da realidade, habilidade diplomática e sentido prático (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 458). O fio condutor das ações e do reinado de Inocêncio, como sua biografia e a documentação primária que legou,

---

<sup>59</sup> Seus documentos pessoais e oficiais mostram que Inocêncio conhecia São Bernardo, Hugo de São Vítor e São Pedro Damiano, todos grandes representantes da tradição monástica (ROPS, 2012, p. 160).

deixam muito claro, foi a defesa dos seus direitos como Vigário e Representante de Cristo na terra. Assim, Inocêncio acreditava, firmemente, na ideia mental sobre a sacralidade do poder papal, típica da Idade Média, poder esse que não foi instituído por circunstâncias fortuitas, mas pelo próprio Deus. Isso não significa, no entanto, que o poder é fortalecido e procurado como um fim em si mesmo, pois Deus o estabeleceu para permitir corretamente o exercício de deveres transcendentais, especialmente a defesa da pureza da fé, a preservação da santidade da liturgia e a reforma da Igreja, conforme pregada no século XII e XIII.<sup>60</sup>

Inocêncio, também, acreditava que seu poder exigia a defesa da Igreja, especialmente a luta contra todos os inimigos da cristandade, fossem senhores relapsos, infiéis, pagãos, hereges ou populações inteiras (LE GOFF, 2001, p. 72; MARY, 2017). O exercício desse poder, para Inocêncio, tinha por finalidade última a salvação das almas da condenação ao inferno, portanto, era parte essencial da Igreja e sua missão. A imposição e legitimação dessa ideia específica sobre o poder pontifício esteve presente em todo o reinado de Inocêncio e teve seu ápice no IV Concílio de Latrão.

Uma vez que a procura por poder foi um elemento marcante do reinado de Inocêncio, é necessário explicitar precisamente qual a concepção político-religiosa que o pontífice tinha de seu ofício. Para isso, usamos, especialmente, dois decretos de seu pontificado, ambos de 1198, e alguns recortes de outras bulas relevantes do papa.

A percepção sobre o poder pontifício de Inocêncio, de fato, não oferece elementos inovadores, porém é original por ser uma sistematização orgânica de ideias preexistentes, expressa por meio de simbolismos e figuras da Sagrada Escritura (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 493).<sup>61</sup> Inocêncio já havia divulgado suas ideias políticas em seu livro *De sacro altares mysterio*, e, posteriormente, emitiu várias cartas sobre a natureza do poder papal nos primeiros quatro anos de pontificado, sendo as mais significativas as bulas *Sicut universitatis* (1198), *Solitae Benignitatis* (1201) e *Venerabilem*

---

<sup>60</sup> Mais uma frisamos que o conceito de reforma aqui é fluido e elástico, incluindo inúmeras ações (RUST, 2010b, p. 185), e não está preso a um suposto programa rígido de princípios que teriam sido a “reforma gregoriana”.

<sup>61</sup> Como maneira de contrastar seu próprio poder e suas reivindicações, face a de seus inimigos, Inocêncio transformou a linguagem papal e passou a usar uma terminologia violenta extraída do Antigo Testamento para descrever seus inimigos, tais como “asno fétido”, “porco chafurdeiro” (ROPS, 2012, p. 159), ou a comparação da igreja a uma vinha assaltada por lobos e animais selvagens, que são os próprios inimigos do pontífice (GONZÁLEZ-FAUS, 1998, p. 40). Sua inovação no campo da linguagem e as figuras que usou, serão tão duradouras, que o Papa Leão X usou elas no preâmbulo da bula *Exsurge Domine*, em que condenou Martinho Lutero já em 1520 (PAPALENCYCLICALS.NET, 2017).

(1202) (CHENEY, 2017, p. 42).<sup>62</sup> Após 1202, embora suas ações e políticas tenham permanecido idênticas, Inocêncio não fez mais declarações explícitas sobre a doutrina da supremacia papal (CHENEY, 2017, p. 41). Já na própria cerimônia de coroação papal, Inocêncio pronunciou dois sermões famosos sobre o poder pontifício, cujo conteúdo tornou-se base de outros decretos oficiais futuramente, tais como os que citamos acima. Seleccionamos um trecho do primeiro sermão da coroação de Inocêncio, para ilustrar a descrição apaixonada que o papa faz dos seus direitos:

Quem sou eu e qual minha linhagem para que eu aceite um lugar acima dos reis? Pois para mim disseram os profetas: “Ponho-te neste dia sobre as nações, e sobre os reinos, para arrancares, e para derrubares, e para destruíres, e para arruinares; e também para edificares e para plantares”. E para mim disseram os apóstolos: “Eu te darei as chaves do reino dos céus; e tudo o que ligares na terra será ligado no céu, e tudo desligares na terra será desligado no céu”. O sucessor de São Pedro é o Vigário de Cristo, ele foi estabelecido como mediador entre Deus e o homem, abaixo de Deus e acima do homem, menor do que Deus, porém maior que o homem, julgando todos e não sendo julgado por ninguém, a não ser pelo Senhor (MARY, 2010).<sup>63</sup>

Desse modo, como está expresso no sermão, o pontífice goza da plenitude de poderes (*plenitudo potestatis*) para o governo da Igreja, pois ele é o Vigário de Cristo, expressão que, embora já existisse, foi Inocêncio que colocou em uso corriqueiro (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 493). Assim, para Inocêncio, o papa exerce poder espiritual direto sobre patriarcas, arcebispos, bispos, clérigos e sob todos os cristãos, até mesmo reis e imperadores, pois, como senhor espiritual, tal como disse no sermão, está acima de todos eles e de todos os homens, e abaixo só de Deus (expressando a ideia de desigualdade cósmica típica dos medievais).

---

<sup>62</sup> C. R. Cheney ao discorrer sobre as cartas contendo a doutrina da supremacia papal mais relevantes de Inocêncio, começa dizendo que uma delas é o decreto *Novit ille*. Porém, esse decreto é de 1205, portanto, posterior à época de reivindicações claras de poder da parte de Inocêncio (que vai apenas até 1202). Igualmente seu conteúdo refere-se apenas ao problema matrimonial envolvendo o rei Felipe Augusto da França e sua rainha, não possuindo nenhuma afirmação explícita sobre a autoridade pontifícia (EPISTOLAE.CCNMTL, 2017). Por sua vez, o decreto *Sicut universitatis* de 1198, está incluso na época de maior pujança das afirmações de poder de Inocêncio, bem como é um decreto particularmente famoso, citado por vários historiadores contemporâneos como uma das declarações mais límpidas de autoridade de Inocêncio. Assim, claramente, Cheney, possivelmente por falta de atenção, cometeu uma confusão no que diz respeito aos nomes dos decretos de Inocêncio sobre o primado papal.

<sup>63</sup> No original em inglês: *Who am I and of what lineage that I should take my place above kings? For to me it is said in the prophets, 'I have this day set thee over nations and over the kingdoms, to root out and pull down, and to destroy, and to throw down, to build and to plant.' To me it is said in the apostles, 'I will give unto thee the keys of the kingdom of heaven; and whatsoever thou shalt bind on earth shall be bound in heaven; and whatsoever thou shalt loose on earth shall be loosed in heaven.'* The successor of St. Peter is the Vicar of Christ; he has been established as mediator between God and man, below God but beyond man; less than God but more than man; who shall judge all and be judged by no one (MARY, 2010).

Inocência interveio não só nas igrejas do Ocidente, mas também nas da Europa Oriental (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 494) recentemente convertidas ao cristianismo.<sup>64</sup> Para Inocência, o papa também goza de poder temporal direto e indireto. Esse poder é direto, quando se restringe aos Estados Pontifícios e demais reinos que lhe renderam vassalagem, e também indireto, fundado em seu poder espiritual, se estendendo a todos os governos da Terra, permitindo-lhe, como disse no sermão, arrancar, arruinar, destruir e edificar em matéria política. Esse poder indireto em assuntos sociais, porém, só é exercido *in ratione peccati* - “em razão do pecado” (SLATER, 1908). Somente nessas ocasiões pecaminosas, o papa pode impor sanções políticas, especialmente, a mais grave de todas, como depor um príncipe de seu reino e conceder a coroa a um novo senhor (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 495).

Nesse sentido, podemos afirmar que o papado suprarregional, construído no segundo milênio da Idade Média e, especialmente, durante o reinado de Inocência, serviu politicamente como a “última instância ética” da Europa (GONZÁLEZ-FAUS, 1998, p. 54), analogicamente tal como a ONU na atualidade (GONZÁLEZ-FAUS, 1998, p. 65; MARY, 2017).

Para justificar doutrinariamente esse poder, várias passagens da Escritura, especialmente do Evangelho, foram interpretadas por Inocência de forma figurada. O caso mais famoso e importante é a alegoria das “duas espadas”, retirada de Lc 22:38<sup>65</sup>, criada por São Bernardo de Claraval e fortemente presente no imaginário europeu ocidental. Inocência discorre que Cristo deu a Pedro, e por isso a todos os papas, duas espadas, que representam o poder temporal e espiritual. O papa de fato, só maneja a “espada espiritual” diretamente, mas a “espada temporal”, nas mãos especialmente do imperador e dos demais reis, deve servir indiretamente para a paz social e o castigo dos inimigos da Igreja (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 494). Assim, o tema das duas espadas, originalmente um aspecto do imaginário, se tornou ideológico com Inocência, pois foi usado para persuadir, de forma mais contundente, a sociedade da superioridade do poder papal (LE GOFF, 2009, p. 13).

Outras passagens relevantes constam na famosa carta enviada por Inocência ao patriarca de Constantinopla em 1199, e incluem Mt 14, 28-31, em que São Pedro caminha

---

<sup>64</sup> Como já frisamos, porém, esse poder é pleno apenas dentro da esfera delimitada pelo próprio Deus segundo a doutrina católica. Assim o papa não pode mudar os dogmas da fé cristã ou aderir a uma heresia, momento em que deixaria de ser papa.

<sup>65</sup> “Eles replicaram: “Senhor, eis aqui duas espadas” – “Basta!”, respondeu ele”. Em Lucas 22:38 (BÍBLIA, 2006, p. 1379).

miraculosamente sobre as águas, e sendo que as águas na Escritura representam os povos, “Pedro demonstrou ter recebido o poder sobre todos os povos” (DENZINFER, 2015, p. 271). Igualmente, em At 10, 9-12, em que Pedro tem uma visão de um receptáculo com os animais terrestres, ao qual indica que “Pedro foi posto à frente de todos os povos” (DENZINFER, 2015, p. 271). Desse modo, conclui Inocêncio, “a Pedro foi dado o governo não só da Igreja Universal, mas do mundo todo” (WILKS, 2008, p. 412)<sup>66</sup>. Sua forma de expressar o poder papal faz referência tanto ao simbolismo mental medieval, de forma geral, quanto à teologia monástica renascentista que ele aprendeu em Paris, de forma particular. Por fim, no seu decreto *Sicut universitatis*, enviado ao Cônsul de Florença Acerbo, em 30 de outubro de 1198, oito meses após eleito, Inocêncio faz outra declaração muito famosa, mais uma vez ressaltando seus direitos como papa:

Como Deus, criador de todas as coisas, colocou dois grandes astros no céu, o astro maior para presidir ao dia e o astro menor para presidir à noite, assim no firmamento da Igreja Universal, que é chamada com o nome de céu, constituiu duas grandes dignidades: a maior para, como aos dias, presidir às almas e a menor para, como às noites, presidir aos corpos, e estas são a autoridade pontifícia e o poder real. Além disso, assim como a lua recebe a sua luz do sol e na realidade é menor do que este em quantidade e também em qualidade e igualmente em posição e efeito, assim o poder real recebe o esplendor da sua dignidade da autoridade pontifícia; e quanto mais adere à visão desta, mais é ornada de luz maior, e quanto mais se afasta das suas vistas, tanto mais vai perdendo seu esplendor (DENZINGER, 2015, p. 266).

Inocêncio explicita, desde o início, a relação ideal entre os poderes políticos e o seu próprio. Assim, a ordem social defendida pelo papa é uma unidade formal, unitária e baseada na desigualdade e complementariedade de suas partes. Existem dois poderes distintos para o governo do mundo, o poder temporal e espiritual, tal como no governo do planeta existem dois astros, o sol e a lua. Embora de natureza diversa, os dois poderes devem estar unidos um ao outro, pois só assim podem concorrer para o funcionamento da sociedade, como o sol e a lua ligam-se entre si para o funcionamento da Natureza. Porém, frisa o papa, como a lua é inferior ao sol, assim o poder temporal é inferior ao espiritual, e só brilha quando se aproxima do esplendor da Igreja e de seus objetivos transcendentais. A concepção político-religiosa de Inocêncio, provinda da mentalidade medieval, teria consequências de longa duração, e pode ser observada ainda, claramente, no começo da Idade Moderna, no trato dos

---

<sup>66</sup> No original em latim *Petro non solum universam Ecclesiam sed totum reliquit saeculum gubernandum* (WILKS, 2008, p. 412). Embora Denzinger também possua uma cópia da carta de Inocêncio ao patriarca de Constantinopla de 1199, ele omitiu essa frase, que acreditamos expor limpidamente as pretensões de supremacia e poder de Inocêncio.

papas com a colonização das Américas e com os países protestantes (GONZÁLEZ-FAUS, 1998, p. 64-65).

Uma vez que já expusemos a figura historiográfica de Inocêncio, aspectos de sua biografia até sua eleição como papa, bem como sua ideia de poder em linhas gerais, agora descreveremos as ações de Inocêncio como chefe eclesiástico e político que procurou fortalecer e legimitar o poder do papado.

Em primeiro lugar, assim que se tornou pontífice, como governante da Igreja, Inocêncio adotou algumas das ideias propagadas pelas reformas religiosas de sua época. Nesse interim, desde sua eleição, praticou pessoalmente, de forma moderada, a *vita apostolica* (BOLTON, 1983, p. 118), renunciando ao uso de vestuários luxuosos e usando apenas uma túnica simples de lã branca crua (BOLTON, 1983, p. 118). Ele também fazia homilias ao clero e ao povo, semanalmente, durante a missa, aumentou os serviços de caridade da Cúria, e aos sábados lavava os pés de doze mendigos, bem como distribuía moedas aos pobres presentes (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 495). Inocêncio tornou-se especialmente notável pelo financiamento ao Hospital junto à Igreja de Santa Maria de Sassia, o “Hospital do Espírito Santo”, em Roma (BOLTON, 1983, p. 118). Também promovia audiências públicas diárias nas quais qualquer fiel, desde que agendasse previamente, podia ter acesso a ele (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 459).

Em segundo lugar, como chefe espiritual, Inocêncio considerava o papado uma força moralizadora e reformadora coletiva. Assim ele recriou a Cúria Romana, decretando normas de sobriedade, castigando severamente os funcionários que traficavam bulas falsas, e retomou o costume de presidir três vezes por semana as reuniões do Colégio Cardinalício (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 459), criando um relacionamento estreito e íntimo com sua Corte. Inocêncio também mandou bulas de advertência exigindo correção de abusos de padres e bispos em toda a Europa, imponto o celibato, lutando contra a simonia e exigindo o uso de vestes adequadas pelos clérigos (ROPS, 2012, p. 160). Por fim, o papa acatou as demandas dos *pauperes Christi* para se constituírem em ordens religiosas (ROPS, 2012, p. 161). Os dois casos mais famosos foram suas aprovações a Ordem de São Domingos de Gusmão, em 1205, e de São Francisco de Assis, em 1210.<sup>67</sup>

Em terceiro lugar, como líder da Igreja, o pontífice esteve profundamente preocupado com o culto divino, aspecto usualmente deixado de lado pela maioria dos

---

<sup>67</sup> Além disso, Inocêncio apoiou a Ordem Premonstratense, a Ordem do Espírito Santo (dotada de uma regra, em 1213), e a Ordem dos Trinitários, dedicada a libertar os cativos aprisionados pelo Islã, e, também aprovou os *humiliati* (“humilhados”), em 1201 (ROPS, 2012, p. 161).

historiadores, mas que é substancial, uma vez que a liturgia é parte capital do relacionamento do homem com Deus para o homem medieval. Assim, como cardeal, escreveu seu notável livro *De sacro altares mysterio*, e como papa emitiu vários decretos sobre o assunto. Ele foi especialmente importante por ordenar a liturgia romana em sua última fase e em seus traços gerais, quando esta se tornou, na Igreja latina, a famosa *liturgia secundum usum romanae curiae* (“liturgia segundo o uso da Cúria romana”). Foi a liturgia de Inocêncio que se espalhou e se popularizou pelo Ocidente devido a sua propagação pelos frades menores da Ordem franciscana, que em sua Regra II, seguem as orações da Cúria Romana (NEUNHEUSER, 2007, p. 147, 161-162).<sup>68</sup>

Em quarto lugar, Inocêncio, também teve importância fundamental na construção e no desenvolvimento de uma simbologia própria para o papado, como líder da Igreja. Desde o século XII, famílias de grande importância, especialmente da nobreza, passaram a adotar brasões como símbolos pictóricos de seu poder, linhagem e origem. Levando em consideração essa simbologia, ao se tornar papa, Inocêncio adotou o brasão da família Conti como símbolo pessoal de seu pontificado (BELLITTO, 2008), isto é, a águia dourada e negra em um escudo vermelho. A partir daí, todos os papas, sem exceção, adotaram um brasão próprio (LEVILLAIN, 2002).<sup>69</sup> Inocêncio, assim, fundou, na Igreja, o uso de um dos símbolos mais significativos e duradouros associados ao papado e aos papas individualmente até a atualidade.

---

<sup>68</sup> É de destacar-se também que os decretos litúrgicos de Inocêncio são os primeiros de um papa a distinguir claramente a existência de diversas cores (negra, vermelha, roxa, além de branca) nos paramentos sacerdotais (MORRISROE, 1908), coisa que se tornará parte da liturgia católica até a atualidade.

<sup>69</sup> Porém, foi só no final do século XIII que outros elementos heráldicos passaram a fazer parte das armas pontifícias, tal como as chaves cruzadas de São Pedro e a tiara papal (LEVILLAIN, 2002).

Figura 11: Brasão pessoal de Inocêncio conforme usado em sua época.



Fonte: Romeartlover (2017).

Como senhor e chefe político, por sua vez, quando Inocêncio se tornou papa, havia se passado um ano desde a morte do Imperador Henrique VI, da dinastia Hohenstaufen, em 1197. Henrique havia reconstruído o poder do Sacro Império e, seguindo as políticas da sua família, havia lutado fortemente por seus poderes na Itália, estabelecendo senhores alemães em todas as suas posses italianas, sitiando o papado e diminuindo, o máximo possível, a autoridade dos papas na península (VOEGELIN, 2014, p. 35).

O vazio de poder gerado pela morte de Henrique, porém, não foi preenchido adequadamente por ninguém, pois ele havia desrespeitado o costume tradicional de eleição imperial, nomeando seu filho com Constança de Altavila (pertencente à dinastia real da Sicília), Frederico II, que então tinha apenas três anos, como o próximo Imperador (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 460).

Nesse cenário, após a morte de Henrique, os príncipes desconsideraram sua designação e fizeram uma nova eleição, onde se dividiram entre dois partidos, o primeiro, composto pela maioria, elegeu Felipe da Suábia, em 8 de março, irmão de Henrique VI e defensor das políticas dos Hohenstaufen, ao qual Henrique havia nomeado, anteriormente, como chefe do ducado da Toscana, vizinho dos estados papais e, portanto, protetor de uma posição-chave no controle da Itália e no esvaziamento da autoridade papal. O segundo partido, composto por uma minoria, elegeu um gibelino, família tradicionalmente inimiga dos Hohenstaufen e aliada do papado, Otto IV de Brunswick, em 9 de julho (MONDIN, 2003, p. 252). Dessa maneira, o Sacro Império entrou em uma longa guerra interna entre os dois

partidos, que impediu o exercício eficiente do poder imperial por qualquer um dos dois candidatos.

Inocêncio, assim, aproveitou-se da situação e, em primeiro lugar, reconstruiu o poder papal italiano, base de sua projeção suprarregional, que então estava minado. A própria cidade de Roma era chefiada por uma elite desobediente ao papa, que a organizou em forma de comuna,<sup>70</sup> bem como os Estados Pontifícios e o Reino da Sicília, dominados por funcionários imperiais germânicos, nomeados por Henrique VI (ROPS, 2012, p. 223).

Dessa maneira, Inocêncio procurou impor uma suserania efetiva sobre a cidade de Roma e sobre os Estados da Igreja. Roma naquele momento era sobrepujada por três facções: o prefeito (dependente do sacro imperador), o senado, que representava o povo e, finalmente, os grandes nobres, que trabalhavam, principalmente, para aumentar o poder de suas famílias. Inocêncio, em sua cerimônia de coroação, assegurou sua popularidade por meio de uma doação em dinheiro ao povo romano que, assim, manteve-se de seu lado durante os conflitos que se seguiram pelo comando da cidade (MARY, 2010).

Figura 12: Parte da “Torre dei Conti” ainda existente, originalmente quartel-general da Família Conti em Roma.



Fonte: Macgil (2013).

---

<sup>70</sup> Nesse caso, evidentemente, a organização comunal de Roma não é a de uma cidade-Estado independente, como Veneza, por exemplo, mas sim da comunidade de burgueses e nobres que se reuniram para resistir ao poder do papa.

Desse modo, Inocência venceu as três facções e impôs, simultaneamente, sua autoridade sobre o Prefeito, o Senado e a burguesia/nobreza, por meio de seu irmão, Ricardo de Conti, para o qual construiu uma Torre perto do Fórum Romano, como quartel-general de sua família, a famosa *Torre dei Conti* (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 459). Inocência manteve os direitos tradicionais da comuna romana e seus líderes locais (como cunhar moeda, fazer assembleias para resolver questões de governo e ter finanças próprias).

Porém, na prática, Roma foi dominada por Inocência (ROPS, 2012, p. 223). Nos Estados pontifícios, recuperou as terras invadidas pelo imperador Henrique VI: o antigo exarcado de Ravena e Pentápolis (Romagna e Marca de Ancona), o ducado de Espoleto e parte da Toscana. Para cada uma das áreas conquistadas, cardeais eram designados *rectores* ou enviados como legados com funções temporais, surgindo uma rede governos provinciais estáveis e duradouros no território papal (RUST, 2010b, p. 396).

Em seguida, Inocência compôs e liderou a “Liga Lombarda”, pela qual as comunas da Itália do Norte/Leste se reuniram militarmente e expulsaram seus senhores alemães impostos pelo Império durante o reinado de Henrique VI (como exposto no capítulo anterior), e voltaram a ser administradas por italianos de forma independente, tornando-se dóceis ao papado (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 459).

A parte final de seu plano de dominação sobre a Itália foi efetivado graças à imperatriz viúva de Henrique VI, Constança de Altavila, e o filho do casal, Frederico II. Constança, pertencente à família que comandava o Reino normando da Sicília desde o século XI, como exposto no capítulo anterior, foi abandonada pelos vassalos alemães após a morte de seu marido e, assim, não podendo governar o Reino da Sicília, aproximou-se do papa e lhe rendeu vassalagem (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 460).

A partir daí, o papa tornou-se protetor de Frederico e de suas posses na Itália do Sul. Quando Constança morreu, em 1198, por ser tutor de Frederico, Inocência tornou-se senhor da Sicília e iniciou uma série de guerras, que duraram dez anos, contra nobres alemães que desejavam para si o controle desse reino. No fim das guerras, a Sicília estava solidamente sob o controle papal (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 460). Assim, “de fato, o poder imperial na Itália reduziu-se a pura sombra” (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 459).<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> Na língua espanhola: *De hecho el poderio imperial em Italia quedó reducido a pura sombra* (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 459).

Tendo estabelecido uma base regional mais estável, e que se tornou cada vez mais sólida com o tempo, Inocêncio pôde voltar-se para o conflito existente no Sacro Império. Entre os dois candidatos ao trono, Otto comunicou sua eleição ao papa como um partidário da Igreja e dos direitos do papa. Já Felipe, da dinastia Hohenstaufen, adotou claramente as políticas antipapais de sua família (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 460).

Inocêncio, inicialmente, manteve-se neutro no conflito, como mostra sua opinião expressa na *Deliberatio Domini Papae Inocentii*, escrita seguindo o padrão formal da teologia dialética renascentista (VOEGELIN, 2014, p. 205-207). Porém, em 1 de março de 1201, manifestou-se abertamente a favor de Otto IV, reconhecendo-o como rei e oferecendo a consagração pontifícia que o tornaria sacro imperador. Felipe da Suábia protestou energicamente contra o papa em uma carta de 1201, e a resposta do pontífice se deu em março de 1202, por meio do famoso decreto *Venerabilem* (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 462).

Nesse decreto, Inocêncio reconhece que o direito de eleger o rei alemão pertence aos príncipes eleitores, por costume consuetudinário. O rei que, em seguida, é consagrado pelo papa e então se torna imperador. No entanto, também, defende que cabe ao papa, como consagrador do rei, examinar a pessoa eleita e invalidar a eleição, se necessário. Do mesmo modo, defendeu que, em caso de dupla eleição imperial, após certo tempo, o papa poderia favorecer um candidato para que a Igreja volte a ter um protetor temporal (BETTENSON, 2011, p. 189-190). Inocêncio justificou esse direito, porque a Sé Apostólica “transferiu o império dos gregos para os germanos na pessoa de Carlos Magno” (BETTENSON, 2011, p. 189).

Assim, como Inocêncio disse anteriormente na *Deliberatio*, a Santa Sé dispõe do império no que diz respeito à sua “origem e finalidade” (*principaliter et finaliter*) (VOEGELIN, 2014, p. 205). Na origem (*principaliter*), o Império Romano foi transferido (*translatio imperii*) do então Império Bizantino, em 800, para o Reino Franco. Na finalidade (*finaliter*), o imperador aceita a imposição de sua dignidade pelo papa por meio da coroação e unção, para defender a fé e a Igreja (VOEGELIN, 2014, p. 205). Os conceitos expostos por Inocêncio são uma reinterpretação do ato da coroação do imperador pelo papa, e da própria ideia de império romano aplicado aos francos.

No século IX, a fundação e a “transferência do Império Romano”, sob o reinado de Carlos Magno, foi essencial para a mentalidade do Ocidente medieval (VOEGELIN, 2014, p. 61). No entanto, na época, essa transferência foi vista como uma experiência imediata,

tendo o próprio Deus como autor. Assim, nem o rei franco, nem o papa, nem o povo romano foram responsáveis pela transferência imperial, mas, sim, Deus, que se manifesta no curso da história (VOEGELIN, 2014, p. 61). Inocêncio reinterpreto esse ato como uma ordem jurídica e processual do papa, que desejava criar um protetor mais eficaz para a Igreja (VOEGELIN, 2014, p. 205). A *translatio imperii*, assim, passa a ser o exemplo mais significativo do poder indireto do pontífice de intervir nos estados, devido ao pecado e às necessidades da Igreja. Em última análise, possibilitava ao papa, politicamente, transferir e conferir o *imperium romanum* (VOEGELIN, 2014, p. 205).

Posteriormente, Felipe da Suábia é assassinado e Otto IV de Brunswick se torna, indiscutivelmente, o rei, em 1208, sendo ungido imperador pelo papa, em 1209, após jurar defender os direitos da Igreja. Porém, em seguida, Otto quebra seus juramentos e invade a Sicília, que considera um feudo imperial, não reconhecendo mais os poderes do papa sobre esse território, que o excomunga e depõe em 1210 (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 463). No mesmo ano, os príncipes acatam a decisão de Inocêncio e, também, depõem Otto, elegendo como rei Frederico II, então com dezesseis anos.

Dessa maneira, o Sacro Império passa por quatro anos de guerra, quando Otto finalmente é derrotado e Frederico é ungido rei dos germanos, em Aachen, antiga capital de Carlos Magno, em 1215.<sup>72</sup> Frederico, assim, devido a sua educação e proximidade com Inocêncio, é considerado o elo capital de uma nova ordem social que dissolveu as querelas entre o Sacro Império e o papado, e especialmente entre a dinastia Hohenstaufen e os papas (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 464). Torna-se o portador de novas relações entre os poderes temporais e eclesiásticos, agora equilibrados e novamente em simbiose e união.

Nesse ínterim, Inocêncio se tornou o grande vitorioso e o artífice dessa nova ordem, mostrando, indubitavelmente, seu poder e influência sob o mais importante estado da cristandade, e derrotando inúmeros inimigos que encarnavam conflitos históricos contra o papado, desde o século XI. A vitória no Sacro Império tornou a autoridade de Inocêncio incontestável e permitiu que ele pudesse convocar e presidir, de forma eficiente, o ato mais importante de seu reinado, o IV Concílio de Latrão, que visava a defesa da fé, a extirpação dos inimigos da Igreja e a reforma do clero (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 464; ROPS, 2012, p. 224).

---

<sup>72</sup> No ano seguinte, já sob o reinado do Papa Honório III, Frederico seria coroado imperador.

Inocênciao, também, interferiu política e religiosamente em todos os outros países da Europa (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 468), e se tornou suserano e senhor feudal da Inglaterra,<sup>73</sup> Portugal, Aragão, Leão, Castela e Hungria (ROPS, 2012, p. 224). O pontífice, igualmente, organizou sete cruzadas, as mais notáveis foram a Quarta e a Quinta Cruzada, consideradas como partes das nove grandes cruzadas contra o Islã. Além da cruzada albigense, a cruzada contra os árabes na Espanha e a cruzada contra o Rei João Sem-Terra da Inglaterra, que, porém, não foi concretizada (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 465).

Inocênciao organizou, em seguida, a mais importante campanha das “Cruzadas do Norte” contra as últimas nações pagãs no Mar Báltico. Trata-se da cruzada evangelizadora da Livônia (que hoje é a Letônia e Estônia), que era a penúltima região pagã da Europa. Para esse fim, Inocênciao criou uma ordem militar específica, a “Ordem Livônia dos Irmãos da Espada”, fundada em 1202. Posteriormente, a Ordem atacou e apoderou-se da Lituânia, última nação pagã ainda existente (MARTON, 2013). Assim, Inocênciao teve participação essencial no ciclo de conversão e cristianização definitivo do continente europeu.

Em 1215, aos 55 anos, Inocênciao já se encontrava esgotado e escreveu, em uma carta pessoal, que “não disponho de lazer” (DURANT, 1957a, p. 313) e que não tinha tempo “para meditar as coisas supramundanas. Mal posso respirar. Devo viver tanto para os outros que quase chego a esquecer de mim mesmo” (DURANT, 1957a, p. 313).

No ano seguinte, alguns meses após chefiar as três sessões do IV Concílio de Latrão, quando estava em Perúgia mediando um acordo entre as cidades de Pisa e Gênova, a fim de sanar suas diferenças para uni-las na Quinta Cruzada, Inocênciao adoeceu e morreu, sendo sepultado na Catedral de São Lourenço na mesma cidade (CLAYTON, 1940, p. 198). Em 1891, o papa Leão XIII, discípulo e admirador de Inocênciao, transferiu seu corpo para a Basílica de São João de Latrão, em Roma, onde repousa atualmente (CLAYTON, 1940, p. 199).

Nesse momento, retomamos as questões de caráter conceitual, envolvendo Inocênciao e colocadas no início desse capítulo. Inicialmente, frisamos que, para analisar

---

<sup>73</sup> O caso da Inglaterra é um exemplo paradigmático da mudança que ocorreu no jogo político europeu, e a instalação da nova ordem assentada no papado, devido as manobras de Inocênciao. Assim, durante o reinado de Henrique VI, a Inglaterra, comandada pelo rei cruzado Ricardo Coração de Leão (1157-1199), foi um feudo do Sacro Império e de Henrique (VOEGELIN, 2014, p. 35). Durante o pontificado de Inocênciao, sendo comandada por João Sem-Terra (1166-1216), a Inglaterra se torna justamente um feudo papal sob o controle do pontífice. A situação literalmente se inverte, e exterioriza o contexto geral europeu: da forte liderança dos Hohenstaufen, especialmente de Henrique, para uma forte liderança agora comandada pelo papado, sob comando de Inocênciao.

corretamente o pontificado de Inocêncio do ponto de vista conceitual, precisamos definir de maneira mais precisa a natureza do seu poder, e para isso, consideramos as contribuições de uma quantidade significativa de estudiosos, que tem designado o século XIII como o “século da teocracia” (HEERS, 1991, p. 135; ROPS, 2012, p. 162; FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 58), e que descrevem as teorias político-religiosas de Inocêncio, bem como seu pontificado e a natureza da sua autoridade, que já foram expostos, em linhas gerais, como uma teocracia (SARANYANNA, 2006, p. 255).

Originalmente, essa palavra significava um regime político exercido pela casta sacerdotal (ABBAGNANO, 2003, p. 949), onde, portanto, não há distinção entre o agente político e o religioso. Assim, o conceito de “teocracia” foi aplicado ao papado, principalmente, por influência da tese da “reforma gregoriana”, na qual o papado é pintado como um organismo estatal que controlou e absorveu os demais poderes civis, instalando, portanto, um sistema de caráter teocrático. Em um segundo momento, porém, a acepção da palavra também foi alargada e inchada para significar um regime em que o poder eclesiástico se põe como superior ao civil, caracterizando não só o “papado gregoriano”, mas, igualmente, toda a Idade Média (ABBAGNANO, 2003, p. 949).

O primeiro sentido é, claramente, incorreto, devido aos vícios inerentes ao próprio conceito de “reforma gregoriana”, como já exposto no capítulo anterior. O segundo sentido, por sua vez, também é insuficiente do ponto de vista conceitual, aparecendo muito mais como arma retórica e erística vazia, conteudinalmente, do que um conceito científico e historiográfico exato. Sendo assim, caracterizar toda a Idade Média como “teocrática”, devido à reivindicação teórica e doutrinária, da parte do clero, de superioridade do seu próprio poder espiritual diante do político, é ignorar o contexto concreto desse período: tanto as situações em que o poder político se sobrepôs objetivamente ao poder clerical e o controlou, quanto às lutas entre o poder temporal e espiritual, mostrando grande resiliência e sucesso da parte dos senhores.

Com isso, uma parte expressiva de estudiosos e historiadores concluíram que Inocêncio não foi um teocrata (DURANT, 1957a, p. 310; MONDIN, 2003, 261; LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 457, 495; GONZÁLEZ-FAUS, 1998, p. 55; COSTA; MARQUES, 1989, p. XIII; FRAZEN, 1996, p. 235). Isso tanto em suas teorias, nas quais reconhecia a independência e distinção entre questões temporais e espirituais, quanto na realidade histórica existente, em que havia claramente agentes sociais políticos, e outros eclesiásticos. Porém, embora eles estivessem em simbiose e dependência mútua, eram distintos um do outro, e, portanto, não havia teocracia propriamente dita.

Também foram empreendidas tentativas de interpretar os escritos de Inocêncio como defendendo, teoricamente e doutrinariamente, uma verdadeira teocracia no primeiro sentido exposto da expressão, na qual, por princípio (embora não na prática), o poder temporal e espiritual está simultaneamente nas mãos do papa, isto é, do próprio Inocêncio. Um dos historiadores mais significativos que defenderam essa tese foi Brian Tierney (1922) (ABELS, 2017). Para isso, interpretaram, literalmente, a linguagem simbólica presente nas cartas de Inocêncio.

Assim, expressões e comparações, tais como as das “duas espadas”, o “sol e a lua”, bem como várias passagens que aparecem com frequência nos escritos do papa, como por exemplo, “vós os estabelecereis príncipes sobre toda a terra” (Salmo 44, 17 da Vulgata), “Olha, ponho-te neste dia sobre as nações, e sobre os reinos, para arrancares, e para derrubares” (Jeremias 1, 10), “vós sois a geração eleita, o sacerdócio real, a nação santa” (1 Pedro 2,9) implicariam uma dominação política teocrática do papado (CHENEY, 2017, p. 39-40).

Nesse contexto, a existência do poder temporal seria um mero acidente histórico, existindo por concessão do poder espiritual, que é seu princípio, origem e lhe incorpora e dissolve, como a parte no todo. Como disse o filósofo Jacques Maritain (1882-1973), essas teorias consistiriam em uma “utopia teocrática” (ROPS, 2012, p. 42). No entanto, essas hipóteses, desconsideradas em grande medida pela historiografia do século XX, como alertou Michele Macarrone, não levaram em consideração as características figuradas e metafóricas dos textos do papa, interpretando literalmente o que deve ser compreendido de modo figurado (CHENEY, 2017, p. 39), uma vez que é da essência do estilo literário de Inocêncio, usar textos e comparações adaptadas a diferentes circunstâncias com significados diferentes e nuances complexas (CHENEY, 2017, p. 19).

Com isso, podemos concordar com o historiador Achille Luchaire (1846-1908), ao qual defendeu que Inocêncio foi essencialmente realista, e adaptou suas ações em consonância com as realidades políticas existentes, e não de acordo com posições doutrinárias preconcebidas (ABELS, 2017). Nesse sentido, mesma a concepção político-religiosa de Inocêncio não era uma utopia, isto é, por definição, um não-lugar irrealizável, mas sim um conjunto de princípios perfeitamente aplicáveis à situação social concreta dos séculos XII e XIII, em que esse papa se encontrava, ligados a ideia geral de poder papal existente na mentalidade medieval.

Isso tudo leva-nos a questionar se houve algum momento, no Ocidente, após a queda do Império Romano até o fim do período medieval, que conheceu uma verdadeira

teocracia no sentido explícito e estrito da palavra. Seguindo as teses do historiador Christopher Dawson, sustentamos que o único momento em que, de fato, o Ocidente viveu uma teocracia, foi sob o comando de Carlos Magno (742-814). A criação do novo reino franco por Carlos foi dominada desde o início pelo ideal teocrático, que se tornou, de fato, um “Estado-Igreja”, onde bispos e clérigos eram funcionários imperiais e o imperador não apenas defendia a fé, mas legislava e imperava sobre questões puramente eclesiais, incluindo até a forma dos cantos monásticos (DAWSON, 1956, p. 240; DAWSON, 2016, p. 46).

Assim, Carlos Magno interfere em questões de disciplina, culto, organização eclesial, seja episcopal ou monástica, e até mesmo de dogma, passando a exercer funções tradicionalmente dos bispos e do papa (FAVIER, 2004, p. 357-367). O monge Alcuíno de York o designa de “chefe e defensor da Igreja” (FAVIER, 2004, p. 362). Essa ingerência se dava pelo carisma e pelas conquistas pessoais de Carlos Magno, infinitamente superiores aos dos demais príncipes cristãos (FAVIER, 2004, p. 362).

De fato, com a morte de Carlos Magno, a teocracia, que ele fundou sob si mesmo, se desfaz, e a distinção entre agentes políticos e eclesiais volta a existir (embora em simbiose). O papado e o clero, de fato, reverteram algumas decisões de Carlos após sua morte, coisa que não pode fazer antes estando sob seu controle direto (FAVIER, 2004, p. 367). Os próximos sacros imperadores continuaram tendo influência e poder significativo sobre a Igreja, mas nunca mais a dominaram de forma total, como Carlos Magno. Dessa forma, esse foi o único momento no Ocidente medieval em que se pôde, verdadeiramente, falar de “teocracia”, e não foi sob a direção de um papa, mas, sim, justamente, do fundador do Sacro Império.

Após essas considerações, devemos nos recolocar diante do questionamento feito no início desse capítulo, isto é, se Inocêncio foi um papa religioso ou um papa político, e se, portanto, o poder que ele perseguiu e legitimou foi de natureza religiosa ou política. Ou, como disse James M. Powell, se foi “Vigário de Cristo ou Senhor do Mundo” (1994, 1-9). Sustentamos firmemente a ideia, considerando o que já foi exposto ao longo do trabalho, de que essa pergunta dicotômica é em si mesma reducionista, e precisa ser reavaliada e reconstruída, de maneira a se superar duas respostas e duas visões de Inocêncio, excludentes uma a outra, coisa que, de fato, existe apenas na mente dos historiadores e não, necessariamente, na mente do próprio Inocêncio e dos personagens da sua época.

Realmente, Inocêncio foi um papa dotado de uma firme espiritualidade, que buscou alcançar, incessantemente, objetivos eclesiais e transcendentais. Porém, isso não

excluía que ele também fosse um homem político e um notável senhor feudal no tecido social europeu do século XIII.

É muito interessante observar, também, como a pergunta polarizada feita por Powell, foi extraída da cerimônia de coroação pontifícia que surgiu no papado de Avignon, um século depois de Inocêncio, justamente como expressão nostálgica do reinado de Inocêncio. Contudo, na cerimônia, ao receber a tiara, símbolo de sua autoridade, o papa era simultaneamente designado de *Rector Orbis* (“Senhor do Mundo”) e *Vicarius Christi* (“Vigário de Cristo”),<sup>74</sup> ou seja, o papa é, simultaneamente, o Senhor do Mundo e o Vigário de Cristo!

Essa união mental, entre o espiritual e o político, fica muito clara no trato de Inocêncio e dos papas com seus territórios na Itália. Em primeiro lugar, os estados papais são o “Patrimônio de São Pedro”, uma propriedade do próprio santo e de Deus oferecida pela piedade dos fiéis, portanto, inviolável e sagrada em si mesma, ao qual Inocêncio, como administrador (e não proprietário, pois os proprietários são o apóstolo Pedro e Deus),<sup>75</sup> tem o dever de manter intacto, caso contrário dará contas a Deus de sua incompetência terrena. Em segundo lugar, caso o poder papal fosse comprometido na Itália, especialmente em face de um poder estrangeiro (como o imperial), o papa se tornaria um bispo sem autonomia e incapaz de cumprir suas funções (FRANZEN, 1996, p. 235).

Como se observa, a liberdade e a independência necessária do papado, essencial para exercer suas funções espirituais, só podiam ser levadas a cabo com o estabelecimento de sua suserania sobre os Estados Pontifícios (FRANZEN, 1996, p. 235).<sup>76</sup> Mais uma vez aqui, vemos como os objetivos espirituais e os objetivos políticos estão ligados uns aos outros, embaralhados e combinados, como se fossem apenas uma substância.

Dessa maneira, ser o representante de Jesus Cristo e governante da Igreja, implicava, também, ser o senhor do mundo, um *Patrem Principum et Regnum* (“Pai de Príncipes e Reis”), como novamente diz a cerimônia de coroação papal. Assim, o papa não

<sup>74</sup> A sentença da coroação papal conforme aparece na cerimônia de João XXIII, em 1958, é a seguinte: *Accipe tiaram tribus coronis ornatam, et scias te esse Patrem Principum et Regnum, Rectorem Orbis, in terra Vicarium Salvatoris Nostri, cui est honor et gloria in saecula saeculorum* (BRUNOTHELABRADOR, 2017, 6:00-6:25). Uma versão diferente, porém, menos confiável diz *Accipe tiaram tribus coronis ornatam, et scias te esse Patrem Principum et Regnum, Rectorem Orbis in terra, Vicarium Salvatoris Nostri Jesu Christi* (BRADFORD; VETHAKE, 1851, p. 250).

<sup>75</sup> Até a atualidade o Código de Direito Canônico considera os bispos e o papa apenas “administradores” dos bens temporais da Igreja, e não seus proprietários, que pertencem, em última análise, a Deus.

<sup>76</sup> Aliás, a percepção de que o exercício e a independência do poder papal exigiam uma base regional italiana continuará até o século XIX e XX, e está no cerne da Questão Romana (1870-1929) e da criação do atual Estado da Cidade do Vaticano (MONDIN, 2007, p. 637-639).

apenas exorta e fiscaliza a moralidade dos agentes políticos, mas também atua sobre eles de forma indireta sempre que existe “ocasião de pecado”, como a instância ética suprema a que todos devem conta.

Deste modo, a polarização da discussão nada mais foi que a projeção de ideias tipicamente atuais sobre os agentes sócio históricos do século XIII. Ser um papa e um homem religioso, não excluía, também, ser um homem político reto, pois não eram esferas de valor diferentes ou opostas, mas complementares (RUST, 2010b, p. 449). Assim, justamente por ser o Vigário de Cristo e pela excelência de sua missão espiritual, Inocêncio, também, era o Senhor do mundo, em que todos os poderes políticos e temporais estão subordinados aos objetivos da Igreja e a salvação das almas em especial.

Do ponto de vista conjuntural, a importância de Inocêncio em seu período, baseia-se no fato de ter consolidado seu poder na Itália, e, em seguida, em toda a Europa. Primeiramente, Inocêncio, que buscou incessantemente a expansão e legitimação do seu poder, estabeleceu uma suserania efetiva e direta sobre Roma e os Estados Pontifícios, *conditio sine que non* para libertar o papado de um conjunto de problemas regionais iniciados no século XI. Consolando seu poder local, o papa pode projetar sua autoridade sob o cenário senhorial europeu, intervindo como senhor feudal ou em razão de pecado (RUST, 2010b, p. 392-396), se tornando a “última instância ética” existente (GONZÁLES-FAUS, 1998, p. 54). Como chefe da Igreja e chefe político, Inocêncio também se preocupou com a reforma e a moralização da cristandade, da Cúria Romana, do episcopado, do clero e dos leigos, nos últimos notabilizando-se os monarcas que, para Inocêncio, também deviam ser exemplos de uma vida cristã moralmente idônea, caso contrário, seriam punidos e até depostos.

Embora Inocêncio nunca tenha sido um teocrata, tanto doutrinariamente, por reconhecer a independência do poder temporal, quanto concretamente, em que a distinção entre a classe sacerdotal e política existia *de facto*. Ele usou largamente seu “poder indireto” sobre as instituições políticas, interferindo em diversos reinos, sendo o caso mais famoso e relevante, o que aconteceu com o Sacro Império. Nesse sentido, tendo, então, colhido “quase só triunfos em sua vida” (GONZÁLES-FAUS, 1998, p. 39), Inocêncio acumulou poder suficiente para convocar e comandar o IV Concílio de Latrão, dedicado ao seu sonho de justificação da supremacia pontifícia, defesa da fé, extirpação dos inimigos da Igreja e reforma do clero.

## **5 UNUM OVILLE ET UNUS PASTOR: O IV CONCÍLIO DE LATRÃO E A LEGITIMAÇÃO DO PAPADO SUPRARREGIONAL**

No século XX, a “história dos acontecimentos” (*histoire événementielle* em francês), narração descritiva de grandes eventos, considerada parte central da história tradicional, foi rejeitada e eclipsada em prol de um novo tipo de história, centrada na análise das estruturas. A partir daí, os acontecimentos foram considerados meramente superfícies do vasto oceano da história, relevantes apenas na medida em que revelavam fluxos mais profundos (BURKE, 1992, p. 328).

Posteriormente, historiadores como Georges Duby e Emmanuel Le Roy Ladurie desenvolveram essa posição, descrevendo os eventos como prismas da cultura em que ocorreram (BURKE, 1992, p. 329). Fernand Braudel, semelhantemente, sugeriu que o acontecimento pode ser estudado como um papel heliográfico das estruturas de sua cultura (BURKE, 1992, p. 346). Desse modo, os eventos e as intenções conscientes de seus atores estão relacionados aos modos estruturais de pensar e de sentir, considerados como freios e aceleradores para os acontecimentos (BURKE, 1992, p. 339).

Le Roy Ladurie, especialmente, focalizou acontecimentos particulares de maneira inovadora, destacando a importância do que ele chama de “acontecimento criador” (*événement matrice* em francês), ao qual substitui estruturas tradicionais por outras novas (BURKE, 1992, p. 329). Nessa perspectiva, os acontecimentos locais não estão apenas ligados às singularidades estruturais da sociedade (BURKE, 1992, p. 333). Graças aos acontecimentos, a cultura é reordenada e ressignificada, de maneira que os eventos têm poder e influência sob as estruturas, que, assim, não são retratadas como se fossem blocos a-históricos, mas ligadas e relacionadas, simbioticamente, ao contexto e eventos de sua época (BURKE, 1992, p. 346).

Tendo em vista essas transformações nas análises historiográficas, como o episódio do IV Latrão se insere nas definições exigidas pelo novo modelo teórico? Ele foi meramente um espelho de suas estruturas ou foi um “acontecimento criador”? Esse é o último desafio e questionamento que respondemos juntamente com o problema que move nossa pesquisa.

Para isso, o último capítulo está dividido em quatro partes. Fala, inicialmente, sobre o acontecimento *per se* de IV Latrão. Em seguida, sobre seus decretos, especialmente, os 70 cânones, a matéria e conteúdo deles. Então, explicamos a eficiência do Concílio e seu papel como sustentáculo do poder pontifício, no século XIII, e na sociedade de sua época

(relacionando-o à situação política, ao feudalismo e à temporalidade singular do papado). E, finalmente, respondemos e nos centramos no problema de nossa pesquisa, abordando sobre o episódio do IV Latrão como mecanismo legitimador do poder papal.

Inocência convocou o Concílio, em 19 de abril de 1213, por meio da bula *Vineam domini Sabaoth*, para ser celebrado, em novembro de 1215, na Basílica de São João de Latrão, em Roma. Ele enviou a bula de convocação não só aos bispos e preladados, de forma geral (que formam em um sínodo os “padres” ou “pais” conciliares, com direito de voto e deliberação no plenário), mas, também, aos cabidos de todas as catedrais, que deviam enviar algum representante ao concílio, bem como aos superiores das ordens militares e monásticas, e aos patriarcas de Constantinopla,<sup>77</sup> Antioquia e Jerusalém, e ao *catholicos* da Armênia. A bula, também, foi enviada aos poderes temporais, sendo convidados todos os monarcas cristãos (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 486).

Compareceram, ao Concílio, 404 bispos (embora convidados, os patriarcas orientais não participaram), inclusive da Boêmia, Hungria, Polônia, Letônia e Estônia (países recentemente convertidos na Europa Oriental), 71 primazes e metropolitas, e 800 abades e priores (JEDIN, 1961, p. 60). Além disso, cada bispo também possuía uma numerosa comitiva de eclesiásticos e leigos (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 486). O Imperador Frederico II, bem como o imperador latino do Oriente, os reis da França, Inglaterra, Aragão, Hungria, estados cruzados (Jerusalém e Chipre), comunas e todos os outros reinos cristãos enviaram representantes e embaixadas (JEDIN, 1961, p. 60; NORWICH, 2012, p. 205).

Com esses participantes, o Concílio foi inaugurado no dia de São Martinho (segundo o calendário litúrgico então vigente), 11 de novembro de 1215, onde Inocência iniciou a primeira sessão do trono papal de São João de Latrão, cátedra do papa e sinal de sua autoridade magisterial suprema. Dali emitiu seus dois primeiros sermões de abertura, que explicitaram suas motivações para convocar o concílio e quais matérias deviam ser deliberadas pelos padres: a nova cruzada e a reforma da Igreja. O Concílio teve três sessões: no próprio dia 11, e nos dias 20 e 30 de novembro. Durante todas as sessões, as naves da igreja ficaram lotadas, de tal maneira que, pelo menos, um dos padres conciliares, Matteo Capuano, arcebispo de Amalfi, sentiu-se sufocado pela multidão e morreu (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 491). Todos os pronunciamentos e discursos

---

<sup>77</sup> A bula de convocação foi na realidade enviada ao cabido de Constantinopla, pois o novo patriarca ainda não havia recebido confirmação de sua eleição pelo papa, e era por isso, considerado ilegítimo (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 486).

feitos pelo papa e padres no Concílio eram em latim. Porém, entre os discursos havia pausas e interrupções para que seu conteúdo fosse traduzido para os leigos e nobres iletrados da sessão, de maneira, que, diz o bispo espanhol e padre conciliar Rodrigo Gumenez, “acredito que desde os tempos dos apóstolos não se escutava e nem se via escrito em parte alguma, [...] tanta variedade de idiomas e línguas”<sup>78</sup> (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 490).

Durante essas três sessões, o papado e os próprios bispos ofereceram vários textos para análise dos padres conciliares presentes, isto é, das novas leis da Igreja que deviam ser emitidas pelo Concílio. Os padres discutiram, analisaram, mudaram ou rejeitaram os textos, e por fim, votaram sua promulgação em cada sessão. Assim, o Concílio emitiu 70 Cânones novos. A característica mais importante dessas decisões do IV Latrão é seu grande realismo e espírito pragmático (ALBERIGO, 1995, p. 202).

Dessa maneira, a documentação primária deixada por IV Latrão corresponde à Epístola de Abertura de Inocêncio (com saudações aos bispos, arcebispos, patriarcas, príncipes e reis); dois sermões proferidos pelo papa na primeira sessão, de 11 novembro; 70 Cânones (ou Capítulos), resultantes das discussões e votação nos plenários das três sessões; o Decreto sobre a Terra Santa, que convocava a Quinta Cruzada, marcando-a para 1217; e, por fim, outros 14 Decretos administrativos e políticos escritos pelo papa e confirmados pelo Concílio.<sup>79</sup>

A parte central e mais importante do IV Latrão é seus 70 Cânones. Serão comentados alguns deles como elemento essencial para a justificação do poder papal, no fim desse capítulo. Para isso, porém, é necessário apresentar o conteúdo de cada um dos 70 cânones, de forma resumida, razão pelo qual elaboramos um quadro, usando como base o texto conciliar traduzido para o inglês, de H. J. Schroeder, disponibilizado pela *Fordham University* (SCHROEDER, 1937), e o texto latino original, copiado por Giovanni Domenico Mansi,<sup>80</sup> no volume 22, de sua obra *Sacrorum Conciliorum etc.* (MANSI, 1803, p. 953-1081),

---

<sup>78</sup> No original em espanhol: *desde los tempos de los apóstoles apenas se creía, ni se escuchaba ni se veía escrito en parte alguna, que nadie hubiese expuesto así la palabra de Dios, predicando en tanta variedad de idiomas o lenguas* (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 490).

<sup>79</sup> Nesses decretos está a entrega do condado de Toulouse a Simão de Montfort, a confirmação da condenação da Magna Carta e de Frederico II como sacro imperador, a situação dos maronitas e outros (JEDIN, 1961, p. 62).

<sup>80</sup> A maioria dos cânones foram escritos em latim e em grego, com exceção de quatro: os Cânones 1, 4, 5 e 43. É necessário ressaltar que devido a Quarta Cruzada, o Império Bizantino havia sido extinto e substituído por uma nova entidade política cruzada: o Império Latino do Oriente. A partir desse momento, os bispos e prelados orientais, por força dessa nova instituição, se uniram efetivamente a Igreja Ocidental e aceitaram em sua maior parte o primado papal. Portanto, houve uma união temporária entre as Igrejas Ocidental e Oriental durante o reinado de Inocêncio. Por essa razão, os cânones foram redigidos também em grego, pois diziam respeito aos

disponibilizado pela *Princeton University*. Assim, como se demonstra no quadro a seguir, os 70 Cânones emitidos por IV Latrão são os seguintes:

Quadro 2 – Resumo dos 70 Cânones do IV Latrão. Título e conteúdo

(Continua)

Nome do Cânone/Capítulo	Conteúdo
1: <i>De fide catholica</i> (“Sobre a fé católica”)	Profissão de fé contra o catarismo. Dogma do <i>extra ecclesiam nulla salus</i> e da transubstanciação
2: <i>De errore abbatis Joachim</i> (“Sobre os erros do Abade Joaquim”)	Condenação do Abade Joaquim da Fiori e de Bena
3: <i>De haereticis</i> (“Sobre os hereges”)	Condenação e penas contra os hereges de modo geral
4: <i>De superbia graecorum contra latinos</i> (“Sobre a arrogância dos gregos contra os latinos”)	Condenação de práticas religiosas orientais que ferem a sensibilidade dos latinos
5: <i>De dignitate patriarcharum</i> (“Sobre a dignidade dos patriarcas”)	Dogma da primazia papal e aprovação da pentarquia. Nesse cânone, a pentarquia, isto é, o governo da igreja por cinco patriarcas, é compreendida, e os patriarcas são submetidos ao papa
6: <i>De Conciliis provincialibus</i> (“Sobre os Concílios provinciais”)	Convocação de sínodos anuais pelos metropolitanos
7: <i>De correctione excessuum</i> (“Sobre a correção elevada”)	Correção de abusos nos cabidos das catedrais
8: <i>De inquisitionibus</i> (“Sobre inquirições”)	Forma processual contra prelados e clérigos
9: <i>De diversis ritibus in eadem fidei</i> (“Sobre os diversos ritos na mesma fé”)	A assistência espiritual a fiéis de ritos diversos numa mesma diocese
10: <i>De praedicatoribus instituendis</i> (“Sobre a instituição de pregadores”)	Necessidade de pregadores nas catedrais
11: <i>De magistris scholasticis</i> (“Sobre os professores nas escolas”)	Imposição de ensino gratuito nas catedrais aos clérigos e pobres, e de contratação de um teólogo
12: <i>De communibus capitulis monachorum</i> (“Sobre os capítulos monacais comuns”)	Reunião de abades de três em três anos nas províncias

orientais. Por outro lado, justamente os três cânones que legislavam diretamente para a Igreja Universal e para a Igreja Grega não foram escritos em grego. Trata-se do Cânone 1, que é uma profissão de fé, que dogmatiza a transubstanciação (terminologia que não era usada pelos orientais), o Cânone 4, que é justamente uma condenação de práticas orientais religiosas, e o Cânone 5, certamente o mais importante, que dogmatiza a supremacia papal e sua relação com os patriarcados orientais que formavam a pentarquia. O Cânone 43, por sua vez, é o único que não me parece ter relação direta com os gregos. Por que justamente as leis mais relevantes para os orientais não foram transcritas na sua língua? Os eruditos e especialistas absolutamente silenciam sobre esse ponto, cuja resolução exige conhecimento sobre as relações entre o papado, os orientais e o império latino no século XIII, conhecimento que não possuímos, portanto, não arriscamos responder esse hiato.

Quadro 2 – Resumo dos 70 Cânones do IV Latrão. Título e conteúdo

(Continua)

13: <i>De novis religionis prohibitis</i> (“Sobre a proibição de novos religiosos”)	Proibição da criação de novas ordens religiosas
14: <i>De incontinentia clericorum punienda</i> (“Sobre a punição de clérigos incontinentes”)	Condenação do nicolaísmo e imposição do celibato clerical
15: <i>De arcenda ebrietate clericorum</i> (“Sobre o afastamento do clero da embriaguez”)	Proibições dos clérigos ficarem embriagados e caçarem
16: <i>De indumentis clericorum</i> (“Sobre a indumentária dos clérigos”)	Sobre as roupas clericais, tonsura e condenação de costumes mundanos clericais
17: <i>De omessionibus praelatorum et negligentia eorum super divinis Officiis</i> (“Sobre os festejos dos prelados e suas negligências na celebração do ofício divino”)	Condenação da gula e participação de clérigos em banquetes noturnos, e necessidade da celebração do Ofício divino durante o dia
18: <i>De judicio et sanguinis et duellis clerici interdicto</i> (“Sobre o interdito do clero sobre o juízo de sangue e duelos”)	Condenação da participação do clero nos tribunais em sentenças de morte
19: <i>Ne ecclesia mundanis supelle et ilibus exponantur</i> (“Coisas mundanas não devem ser conservadas no interior da igreja”)	Igrejas não devem armazenar coisas/produtos leigos
20: <i>De ebrismate et Eucaristia sub sera conservanda</i> (“Sobre a conservação do crisma e da Eucaristia”)	Todas as igrejas devem conservar a eucaristia e a crisma
21: <i>De confessione facienda, et non revelanda a sacerdote, et saltem in pascha communicando</i> (“Sobre a confissão feita, não revelada pelo sacerdote e comunicada ao menos na Páscoa”)	Imposição da confissão e da comunhão anual
22: <i>Quod infirmi prius providente anima quam corpori</i> (“Que os enfermos preocupem-se primeiramente com a alma que o corpo”)	Que os médicos devem convocar clérigos para as camas dos doentes
23: <i>Quod ecclesia cathedralis vel regularis ultra tres menses non vacet</i> (“Que as igrejas catedrais e regulares não devem ficar vagas mais de três meses”)	Que uma catedral não pode ficar mais de 3 meses sem Bispo (regras sobre eleições de prelados)
24: <i>De electione facienda per scrutinium vel compromissum</i> (“Sobre a eleição feita por escrutínio ou compromisso”)	Três formas de eleições de prelados (votação, procuração e inspiração)
25: <i>Quod electio facta per saecularem potestatem non valeat</i> (“Que a eleição feita pelo poder secular não é válida”)	Que a eleição do prelado eleito por disposição do poder secular é nula

Quadro 2 – Resumo dos 70 Cânones do IV Latrão. Título e conteúdo

(Continua)

26: <i>De poena indigne confirmantis electionem</i> (“Sobre a pena para a confirmação de eleições indignas”)	Sobre a confirmação da eleição dos bispos
27: <i>De instructione ordinandorum</i> (“Sobre a instrução dos ordenados”)	Sobre a elevação de sacerdotes idôneos ao cargo
28: <i>Quod complellantur cedere qui postulaverunt licentiam cedendi</i> (“Pois são compelidos a renúncia, se pediram permissão para renunciar”)	Os clérigos que obtêm permissão para renunciar ao seu cargo, devem fazê-lo imediatamente
29: <i>Quod nullus habeat duo beneficia cura anexa</i> (“Para que nenhum cura tenha anexado dois benefícios”)	Proibição de aceitação de múltiplos benefícios por clérigos
30: <i>De idoneitate instituendorum in ecclesiis</i> . (“Sobre a idoneidade instituída na igreja”)	Necessidade de rejeição de pessoas indignas no sacerdócio pelos bispos
31: <i>De filiis canonicorum non instituendis cum patribus</i> (“Sobre os filhos dos cônegos que não são instituídos com seus pais”)	Proibição de nomeação de filhos de cônegos como cônegos, por seus pais
32: <i>Ut patroni competentem portionem dimittant clericis</i> (“Que compete aos patronos ceder parte aos clérigos”)	Os párocos devem ter uma receita solvente da sua igreja para viver dignamente
33: <i>De procurationibus non accipiendis sine visitatione</i> (“Sobre os gestores/procuradores que não devem ser aceitos na visitação”)	As visitas dos bispos ou seus procuradores às igrejas da diocese, devem ser feitas uma vez por ano, com cortejo limitado (caso contrário, não devem ser aceitos)
34: <i>De subditis non gravandis sub praetextu servitii alicuius</i> (“Sobre a não extorsão de alguns de seus súditos por serviços pesados”)	Prelados não devem exigir impostos ou compromissos excessivos de seus súditos.
35: <i>De causa appellationis exprimenda</i> (“Sobre a razão expressa das apelações”)	Sobre as condições em que é possível apelar para um juiz de segunda instância contra um juiz de primeira instância
36: <i>Quod iudex possit interlocutoriam et comunicatoriam sententiam vivere</i> (“Para que o juiz possa prosseguir a sentença comunicatória e interlocutória”)	Se durante um processo, o litigante pedir um recurso a uma instância superior, o juiz inferior pode prosseguir com o processo, caso a razão de solicitação do recurso seja irrelevante
37: <i>De litteris non impetrandis ultra duas ditas et sine speciali mandato</i> (“Sobre a carta de não impetração, além das duas ditas e sem mandato especial”)	Proibição de apelação a juízes distantes
38: <i>De scribendis actis, ut probari possint</i> . (“Sobre a redação dos atos, para que possam ser provados”)	Os atos do juiz em um processo devem ser escritos

Quadro 2 – Resumo dos 70 Cânones do IV Latrão. Título e conteúdo

(Continua)

39: <i>De restitutione danda contra possessorem, qua non rapuit ipso</i> (“Que a restituição deve ser entregue ao proprietário, que não sejam retidas”)	Sobre pessoas que adquirem objetos roubados
40: <i>De vera possessione</i> (“Sobre a verdadeira posse”)	Mesmo tema do Cânone 39
41: <i>De continuatione bona fidei in omni prescrizione</i> (“Sobre a continuidade da boa-fé em toda prescrição”)	Nenhuma prescrição, seja lei, decreto ou costume canônico ou civil é válido caso leve ao pecado
42: <i>De saeculari justitia</i> (“Sobre a justiça secular”)	Clérigos não devem estender sua jurisdição à justiça secular e prejudicar ela
43: <i>Ne sine causa clericus fidelitatem laico faciat</i> (“Que não façam juramento de fidelidade aos leigos”)	Desobrigação de clérigos de darem fidelidade a príncipes leigos.
44: <i>Quod constitutiones principum non prejudicent ecclesiis</i> (“Que as constituições dos príncipes não prejudiquem as igrejas”)	Não pode ser feita alienação de propriedades da Igreja por leigos sem permissão eclesiástica
45: <i>Patronus qui clericum ecclesia occiderit vel mutilavet, jus patronatus omittit</i> (“O patrono que matar ou mutilar um clérigo de sua igreja, tem o direito de patronato omitido”)	Punição contra leigos protetores de igrejas (patronos) que ferem os párocos e clérigos das suas igrejas
46: <i>De tallis a clericis non exigendis</i> (“Sobre a não exigência de taxas aos clérigos”)	Excomunhão contra governantes que cobram impostos das igrejas
47: <i>De forma excommunicandi</i> (“Sobre a forma da excomunhão”)	Como deve ser feito a excomunhão pelos bispos
48: <i>De modo accusandi judicem</i> (“Sobre a forma de acusar o juiz”)	Ninguém pode negar ou rejeitar a jurisdição de seu juiz natural
49: <i>De poena excommunicantis injusta</i> (“Sobre a pena da excomunhão injusta”)	A excomunhão nunca deve ser imposta por ganância
50: <i>De restricta prohibitione matrimonii</i> (“Sobre restringir proibições do matrimônio”)	Remoção de proibições eclesiásticas anteriores sobre os matrimônios e os graus de parentesco
51: <i>Da poena contrabentium clandestina matrimonia</i> (“Sobre a pena de contração de matrimônio clandestino”)	Proibição de casamentos clandestinos
52: <i>De testimonio de auditu reprobando in causa matrimonii</i> (“Sobre testemunho e boatos serem reprovados na causa do matrimônio”)	Não se deve levar em conta boatos na questão da consanguinidade do matrimônio
53: <i>De his qui praedia sua in fraudem decimarum dant aliis excolenda</i> (“Sobre estes que fraudam o dízimo, dando aos outros o cultivo de suas fazendas”)	Todas as pessoas, independente dos costumes locais, devem pagar dízimo

Quadro 2 – Resumo dos 70 Cânones do IV Latrão. Título e conteúdo

(Continua)

54: <i>Ut decime ante tributa solvantur</i> (“Que o dízimo deve ser pago antes dos impostos”)	O pagamento do dízimo tem precedência diante dos outros impostos
55: <i>Ut de terris aequiendis, non obstantibus privilegiis, decima dentur</i> (“Que as terras em igualdade, não obstante seus privilégios, paguem o dízimo”)	Os cistercienses e outros monges devem pagar dízimos às igrejas
56: <i>Ne propter paslum aliquorum amittas decimas presbyter parochialis</i> (“Não é permitido através de acordo, omitir o dízimo ao presbítero paroquial”)	É proibido fazer contratos prejudiciais às igrejas paroquiais
57: <i>De interpretandis privilegiorum verbis</i> (“Sobre a interpretação dos termos de privilégios”)	Durante um interdito, membros de ordens religiosas podem ser enterrados de acordo com os ritos cristãos
58: <i>De eodem in favorem episcoporum</i> (“Sobre as disposições em favor dos bispos”)	Durante um interdito, bispos podem rezar o ofício divino nas igrejas de portas fechadas
59: <i>Quod nullus religiosus fideiulcas sine licentia abbatibus et conventibus</i> (“Que não se deve pedir mais esmolas sem a licença dos abades e dos conventos”)	Religiosos são proibidos de pedir dinheiro (além de uma quantia fixa já estabelecida) sem o consentimento do abade ou capítulo
60: <i>Ut abbatibus non extendant se ad officium episcopale</i> (“Que os abades não se estendam ao ofício episcopal”)	Abades são proibidos de interferir em assuntos que pertencem à jurisdição dos bispos
61: <i>Ne religiosi recipiant decimas de manu laicali</i> (“Que os religiosos não recebam dízimos da mão de um leigo”)	Religiosos são proibidos de receber igrejas e dízimos de leigos sem o consentimento dos bispos
62: <i>Ne reliquiae sanctorum ostendantur extra capsam, ne nova habeantur in veneratione sine Romana Ecclesia</i> (“As relíquias dos santos não devem ser expostas fora da caixa, nem novas devem ser tidas como veneráveis sem a [permissão da] Igreja de Roma”)	Restrições sobre a veneração e uso de relíquias e indulgências
63: <i>De Simonia</i> (“Sobre a Simonia”)	Condenação da cobrança de taxas para sagrar bispos, abades e ordenar clérigos
64: <i>De eadem circa monachos et sanct. moniales</i> (“Sobre a administração dos próprios monges e monjas”)	Não deve ser cobrado taxas para religiosas serem aceitas em conventos
65: <i>De eadem circa illicitam pecunia extortionem</i> (“Sobre a extorsão ilícita de dinheiro”)	Bispos não devem exigir taxas para a nomeação de clérigos
66: <i>De eadem circa cupiditatem clericorum</i> (“Sobre a administração [dos sacramentos] e a ambição dos clérigos”)	A administração de sacramentos deve ser feita sem a cobrança de taxas

Quadro 2 – Resumo dos 70 Cânones do IV Latrão. Título e conteúdo

(Conclusão)

67: <i>De usuris judeorum</i> (“Sobre a usura dos judeus”)	Os judeus são obrigados a pagar dízimos, tal como os cristãos
68: <i>Ut judei discernantur a christianis in habitu</i> (“Que os judeus devem se distinguir dos cristãos pelas roupas”)	Judeus e sarracenos devem ser distinguidos dos cristãos por suas vestes, e não podem aparecer em público alguns dias do ano
69: <i>Ne judei publicis officiis praeficiantur</i> (“Judeus não podem ser responsáveis por funções públicas”)	Judeus não devem receber cargos públicos, e nem ter relações sexuais com cristãos
70: <i>Ne conversi ad fidem de judeis, veterem vitum judeorum retineant</i> (“Não se pode converter à fé dos judeus, não deve-se retornar aos velhos ritos judaicos”)	Judeus batizados não podem retornar ao judaísmo e nem manter ritos judaicos

Fonte: Elaborada pelo autor, 2017.

Após analisar esses 70 Cânones, concluímos, por sua vez, que eles podem ser organizados em sete categorias distintas de acordo com suas matérias<sup>81</sup> (ao qual, no entanto, estão profundamente ligadas umas às outras, não estando separadas de forma estanque e absoluta), como segue no quadro a seguir:

Quadro 3 – Divisão dos 70 Cânones por matéria abordada

<b>Cânones</b>	<b>Total</b>	<b>Matérias abordadas</b>
Cânones 1-5	5	Fé e heresias
Cânones 6-22, 31-34, 62-66	26	Reforma da Igreja
Cânones 23-30	8	Regulação de eleições e benefícios eclesiásticos
Cânones 35-49	15	Procedimentos jurídicos
Cânones 50-52	3	Normas sobre o casamento
Cânones 53-61	9	Dízimos e questões sobre a vida clerical
Cânones 67-70	4	Judeus, sarracenos e pagãos

Fonte: Elaborada pelo autor, 2017.

O IV Concílio de Latrão foi o maior triunfo do reinado de Inocêncio, teve a maior participação de bispos da Antiguidade, Idade Média e da Idade Moderna, e é o ponto culminante do próprio papado suprarregional do século XI-XIII (LLORCA; GARCIA-

<sup>81</sup> Henri Leclercq oferece também uma categorização de alguns cânones de IV Latrão (LECLERCQ, 1910), no entanto, é uma divisão que nos pareceu muito incompleta, razão pelo qual não a adotamos nesse trabalho.

VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 485; NORWICH, p. 2012, 205). Todos os decretos do IV Latrão foram considerados importantíssimos e, por isso, incorporados no *Corpus Iuris Canonici*, o “Corpo de Direito Canônico”, a legislação da Igreja (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 493). Entidades políticas também adotaram alguns de seus cânones, especialmente no que diz respeito aos procedimentos jurídicos, alguns dos quais estiveram vigentes até o século XVIII (LECLERCQ, 1910).

O IV Latrão, assim, foi o sustentáculo principal e a exteriorização mais significativa do poder do papado suprarregional, principalmente devido a três fatores, que já foram expostos nos capítulos anteriores, e que retomamos, brevemente, aqui, devido a expressão específica que tomaram nesse concílio. Trata-se das vitórias de Inocêncio e da situação política geral, a aliança do papado com polos regionais por meio das assembleias sinodais, e o uso de uma temporalidade específica com o objetivo de garantir resultados eficientes e positivos.

Em primeiro lugar, o fator determinante para o sucesso do IV Latrão foi a situação política criada por Inocêncio durante o seu reinado, extremamente favorável ao papado e à Igreja. De fato, o sucesso de um concílio dependia simetricamente do contexto político e social existente. Se a conjuntura fosse adversa, os poderes leigos impediriam o comparecimento dos padres ao concílio, não aceitariam suas decisões e, em casos extremos, podiam até convocar um concílio rival. Por exemplo, um concílio ecumênico que enfrentou profundas dificuldades devido a situação política de sua época, foi Trento. Esse concílio demorou dez anos para ser convocado pelo Papa Paulo III (1468-1549), e quando se reuniu teve pouquíssimo comparecimento de padres.

Além disso, o concílio foi adiado e convocado várias vezes, em três períodos, que foram: em 1545-1547, 1551-1552, e em 1562-1563 (ALBERIGO, 1995, p. 327-334). Essa série de dificuldades foram criadas pelos conflitos do papado e da Igreja no Sacro Império, e nos demais reinos europeus. Por outro lado, como já expusemos, Inocêncio havia, em seu pontificado, derrotado os objetivos e políticas antipapais dos Hohensfaufens, recuperado suas posses na Itália, e interferido na eleição imperial, aprovando Frederico II, seu próprio pupilo, como imperador e símbolo de uma nova ordem, além de ter estendido sua suserania sobre toda a cristandade. Inocêncio elevou a autoridade papal ao máximo, e assim, criou uma circunstância extremamente apropriada politicamente para a convocação e reunião de um concílio.

Em segundo lugar, tendo o poder papal aumentado por multiplicação e aliança com polos regionais, compreendemos a importância que os concílios assumiram nessa

dinâmica, desde o século XI, e como o IV Latrão, um concílio ecumênico, se tornou um instrumento de expansão do poder papal extremamente potente, por seu alcance a uma grande quantidade de poderes além da Itália. Assim, ao contrário do que afirmou sucessivamente a historiografia tradicional do século XIX, o IV Latrão não é um “trabalho pessoal de Inocêncio” (RUST, 2010b, p. 410), em que os bispos eram meros “instrumentos de um papa onipotente” (JEDIN, 1961, p. 60).

Embora o papa tenha exercido um papel fundamental na formulação e elaboração final dos textos submetidos à votação no plenário das sessões, o Concílio e seus textos não são de autoria exclusiva do pontífice (RUST, 2010b, p. 410). Defender essa tese é, mais uma vez, adotar a ideia de que o papado desse período foi uma instituição monárquica e centralizada, que gozando de poderes absolutos, destruía instâncias inferiores de decisão. Ou seja, adotar a ideia de “reforma gregoriana”.

Na realidade, se nota como os concílios regionais, e depois ecumênicos, se tornaram os órgãos mais importantes para o achatamento e expansão do poder papal, justamente porque sendo o papado uma instituição feudal, usava as assembleias sinodais para multiplicar as forças regionais de seus aliados. Com o IV Latrão não foi diferente, assim, embora Inocêncio tenha evidentemente tido enorme importância, coisa que observamos no fato de que o texto de 30 dos 70 cânones terem sido retirados de seus decretos. É, também, essencial destacar que os demais textos seguem precedentes estabelecidos em sínodos regionais longe de Roma, comandados por legados ou aliados do papado no período de 1190 a 1215 (RUST, 2010b, p. 410-417). Assim, pelo menos 38 dos 70 cânones (54,3%) vieram de precedentes sinodais. Dessa maneira, além de referências aos concílios de Latrão de 1123, 1139 e 1179 (RUST, 2010b, p. 418), também existem precedentes nos sínodos de York, Avignon, Gália e Dublin (RUST, 2010b, p. 418-425).

A complexidade dessas relações de poder desenvolvidas dentro do espaço conciliar fica, particularmente, patente no fato de que Inocêncio não conseguiu convencer os padres a aprovar a criação de uma contribuição regular de toda a Igreja Católica para manter o funcionamento da Cúria Romana (Chancelaria e Corte) (JEDIN, 1961, p. 62; ALBERIGO, 1995, p. 202), cujo custo financeiro havia aumentado enormemente, desde o século XI (JOHNSON, 2003, p. 124-125).<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> Uma vez que os serviços oferecidos pela Cúria Romana aumentaram significativamente com o desenvolvimento do papado suprarregional, isso exigia novas receitas e uma reformulação financeira completa da Cúria. Tendo Inocêncio falhado em sua intenção de criar uma taxa universal para auxiliar o papado,

Isso tudo mostrou como os padres conciliares não aprovariam deliberadamente uma lei que os prejudicasse ou diminuísse seus próprios poderes decisórios. O IV Latrão foi o coroamento de uma imensa obra e movimento conciliar coletivo e descentrado de natureza feudal, em que havia uma verdadeira colaboração entre o papa e seus aliados (JEDIN, 1961, p. 62), colaboração levada a cabo pelo papado de 1190-1215 (RUST, 2010b, p. 426).

Em terceiro lugar, os cânones e os decretos do IV Latrão se tornaram extremamente eficientes devido à temporalidade específica, sua forma de perceber o devir, instaurando, de forma universal, uma maneira eficiente de medir e controlar o tempo, que foi desenvolvida pelo papado, especialmente, após o III Concílio de Latrão (1179). A partir daí, as ações de manipulação do tempo se tornaram parte rotineira para os membros da Cúria Romana (RUSTb, 2010b, p. 388). No IV Latrão, observamos, claramente, a existência de um papado acostumado a quantificação e divisão do tempo, que aplica “parcelas cronológicas como instrumentos de intervenção sobre as relações sociais” (RUST, 2010b, p. 388-389).

Dessa maneira, em todos os cânones surgem prazos de “um ano”, “três anos”, “três meses”, marcos repetitivos e sem fim fixado (RUST, 2010b, p. 391). Com isso, as leis do IV Latrão adotam uma posição de previsibilidade, praticidade e regularidade. Além disso, também é possível que esses números, atribuídos aos prazos, comportassem funções simbólicas, com significados transcendentais e salvacionistas. Contudo, esse predicado simbólico foi abstraído pelo utilitarismo que regeu a escrita dos textos canônicos (RUST, 2010a, p. 89-90).

Essa temporalidade peculiar do papado foi desenvolvida devido às sucessivas perdas patrimoniais dos papas para os Hohenstaufens na Itália, como já exposto. Assim, surgiu a necessidade de reaver e reter continuamente o patrimônio pontifício, organizando de forma permanente e eficiente seu poder sobre essas posses (RUST, 2010b, p. 395). Já, em 1207, o sínodo de Viterbo, comandado por Inocêncio, usava uma métrica temporal como a do IV Latrão (RUST, 2010b, p. 396). A Cúria Romana, assim, distribuiu e organizou o tempo em partes para permitir o funcionamento do governo da Igreja (RUST, 2010b, p. 397), gerando efeitos positivos em benefício da sua existência e conservação material (RUST, 2010b, p. 396).

Outro aspecto essencial, a ser abordado, é que esses prazos temporais além de garantirem uma eficiência administrativa externa, também expressam mudanças na

experiência pessoal interna das almas e da consciência dos fiéis (RUST, 2010b, p. 389). Assim, por exemplo, como se lê no cânone 2, se um herege não abdicasse de sua heresia após um ano, ele se tornaria herege de fato (RUST, 2010b, p. 390). A passagem do tempo em si, era considerada agravante da situação e da falta do transgressor. Nesse mesmo sentido, também lemos no cânone 50, que um faltoso não pode “suplicar em sua defesa o passar dos anos, posto que o tempo, longe de diminuir o pecado, o aumenta. A falta é mais grave quanto mais tempo retém a alma desgraçada” (RUST, 2010b, p. 390). Assim, os prazos ditados pelos cânones impunham um modo de agir e o momento em que o faltoso deve fazer sua escolha definitiva, por causa do pecado interior aumentado pelo devir temporal (RUST, 2010b, p. 391).

A extrema eficiência do IV Latrão proveio, principalmente, de sua racionalidade no trato com o tempo. Assim observamos que as decisões tomadas pelo Concílio continham em si as perspectivas de sua duração, devendo ser aplicadas, a partir de então, a cada ano (como convocação de um sínodo provincial no Cânone 6), ou de três anos (convocação de um capítulo monástico no Cânone 12). Desse modo, o IV Latrão construiu um “presente estendido”, pois suas ações estavam já inscritas no “agora” em que os decretos foram emanados pelo concílio (RUST, 2010b, p. 399).

O IV Latrão pretendia, assim, orientar as condutas clericais e laicas coletivas por meio de unidades cronológicas regulares, como a determinação de confissão anual no Cânone 21 (RUST, 2010b, p. 405). Dessa forma, o Concílio foi o momento mais relevante da expressão de uma temporalidade particular adotada pelo papado (RUST, 2010b, p. 409), que reformulou e consolidou sua ascensão institucional sobre a cristandade, sustentando firmemente seu poder (RUST, 2010b, p. 454).

No entanto, de que maneira o IV Latrão justificou e legitimou o poder pontifício, do qual ele foi o ápice e o clímax histórico? Esse é o problema do nosso trabalho e a razão pela qual fizemos essa investigação.

Inicialmente, devemos nos perguntar sobre a pertinência de nosso problema. De fato, é necessário justificar e legitimar o poder papal, por meio de decretos, intervenções, atos etc.? Não expomos, anteriormente, que os medievais possuíam em sua mentalidade e imaginário uma ideia fixa e uniforme sobre esse poder? Nesse sentido, a autoridade dos papas estava, durante toda a época estudada, legitimada pelas estruturas mentais e, portanto, não precisava de nenhuma outra justificação além dessa.

No entanto, como esplanamos também no capítulo primeiro, embora a ideia mental, em si mesma, nunca tenha sido colocada em xeque e nem desconsiderada, pois estava

pregada profundamente na mente ocidental. Essa ideia foi recompreendida, ressignificada e reinterpretada de diferentes formas pelos agentes sócio-históricos em circunstâncias diferentes (ROPS, 2000, p. 204).

Nesse sentido, o imaginário foi colocado a serviço de ideologias específicas e diferentes, criadas pelos agentes históricos, como no caso da simbologia das “duas espadas” (LE GOFF, 2009, p. 13), em que ideologia, é de forma lata, uma crença usada para controle de comportamentos coletivos (ABBAGNANO, 2003, p. 533). Assim, para a dinastia Hohenstaufen, os papas, embora líderes da Igreja dotados de um poder divino, não podiam intervir em assuntos temporais de forma indireta, nem no Sacro Império, que existe independentemente do papado.

Para os Hohenstaufen, também, caso os papas se desviem de sua missão, podem ser julgados pelo sacro imperador que é o protetor da cristandade e da fé católica. Já para os pontífices, a partir do século XI, e especialmente para Inocêncio, o poder pontifício assumia uma forma muito distinta: além do governo sobre a Igreja Universal e sobre suas posses patrimoniais, como senhor feudal, também permitia intervir indiretamente, “em razão de pecado”, nos reinos e especialmente no Sacro Império, estado que o próprio papado criou para proteger a Igreja.

Para essa ideologia, o papa é o Vigário de Cristo e, por isso, o Senhor do Mundo. Assim, concretamente, existiam formas concorrentes assentados na mesma ideia mental do poder dos papas, existente na mentalidade europeia. A vitória de Inocêncio sobre o Sacro Império e seu sucesso na cristandade, era, deste modo, a vitória de *uma* ideia muito específica e clara sobre o poder pontifício, ideia essa que, estando em competição com outras, precisava ser justificada e legitimada por esse pontífice.

Frisamos, de forma geral, que o IV Latrão segue a tendência de Inocêncio, adotada desde 1202, de não falar explicitamente da doutrina e da natureza da supremacia papal. Portanto, não se encontra em nenhum de seus cânones uma declaração límpida e sistemática sobre a autoridade papal. O Cânon 5, único que se dedica ao tema, fala, em termos gerais e latos, sobre o primado pontifício, e não detalha com precisão o caráter e a essência dessa autoridade.

Destacamos, primeiramente, que o ato justificador por excelência do poder pontifício no IV Latrão é o próprio Concílio *per se*. Isso porque o Concílio ecumênico é uma assembleia de natureza hierofânica guiada diretamente por Deus e pelo Espírito Santo, que atua na história. Assim, o concílio ecumênico é, em si mesmo, um mecanismo legitimador do poder papal e revela seu traço mais importante: o poder pontifício existe dessa maneira e deve

ser obedecido porque foi fundado pelo próprio Deus. Desse modo, é um poder sobrenatural, cuja fonte de sua autoridade não é o povo e nem a Igreja, mas o próprio Além (WILHELM, 1908). O poder papal é de origem transcendental, e o palco oferecido pela ideia inerente ao de um concílio ecumênico reforça e explicita da maneira mais potente possível esse fato.<sup>83</sup>

Deus, por sua vez, legitimador primeiro do poder dos papas, instituiu essa autoridade com fins muito específicos dentro da Igreja, que estiveram claramente presentes no Concílio e explicamos mais adiante. Esses fins, no entanto, só podem ser cumpridos se o poder papal for, em primeiro lugar, acatado e obedecido pela sublimidade de sua origem divina. Neste sentido, ao analisarmos esse segundo aspecto da justificação do poder dos papas no IV Latrão, nos deparamos com uma situação tautológica: pois o poder papal tem um fim X, por isso justifica-se sua existência e exercício. Porém, essa legitimação só se efetiva no próprio exercício do poder para atingir suas metas. É a utilização do poder pontifício que, tautologicamente, o justifica em última análise.

Para prosseguir os contornos da resposta ao problema da nossa pesquisa, usamos algumas partes do primeiro sermão de Inocêncio, na abertura do Concílio, em 11 de novembro de 1215. Esse sermão tornou-se muito famoso e iniciava-se com as palavras de Cristo: *Desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum, antequam partiar* (“Desejei ardentemente comer esta Páscoa convosco, antes de partir”). Os excertos que selecionados do sermão são os seguintes:

Porque para mim a vida é Cristo, e a morte é lucro, e não recuso, se Deus assim o determinar, beber o cálice da paixão, como troféu pela defesa da fé católica, na cruzada pela libertação da Terra Santa e na luta pela liberdade da Igreja... Eu convoquei o testemunho daquele que é nossa fiel testemunha no céu de que meu desejo ardente de comer esta Páscoa convosco não é carnal, mas espiritual; não é por conforto terreno ou glória temporária, mas para a reforma da Igreja universal e, especialmente, para a libertação da Terra Santa: tais são principalmente os objetivos que eu propus pela convocação desse Concílio... Páscoa em hebraico se diz *phase*, que é o mesmo que passagem... Lemos nos livros de Reis e Paralipômenos claramente que no 18º ano do reinado de Josias o templo foi restaurado e a páscoa foi celebrada como se conhecia em Israel desde os dias dos juízes e reis. Oxalá esta história seja uma parábola do momento presente, de modo que neste ano 18º do meu pontificado se restaure o templo do Senhor, que é a Igreja, e seja feita a passagem dos vícios para as virtudes, como foi feito em Israel nos dias dos juízes e reis; ou seja, nos tempos dos Santos Padres e príncipes católicos do povo cristão... Uma tríplice páscoa desejo celebrar convosco: corporal, espiritual e eternal; corporal pela passagem de um lugar para outro, para a libertação da infeliz Jerusalém; espiritual

---

<sup>83</sup> Da mesma forma, posteriormente, o Concílio de Constança-Basiléia vai se colocar em alguns de seus aspectos contra o poder papal. Sua instância sagrada será considerada superior ao do próprio papa e passível de julgar o pontífice (ALBERIGO, 1995, p. 222-255). Nesse caso, vemos como a natureza hierofânica dos concílios podia também ser usada contra o próprio papado, e que a ideia de poder conciliar e poder papal, ambas hierofânicas, eram distintas.

pela passagem de um estado para outro, pela reforma da Igreja universal; e eternal pela passagem desta vida para a outra, para alcançar a glória celestial”.<sup>84</sup>

Observamos, claramente, por meio desse sermão, a justificação da forma e da necessária obediência ao poder papal devido aos seus fins, estes que somente o papa pôde cumprir adequadamente. Trata-se, em primeiro lugar, da defesa da cristandade, objetivo expresso, sobretudo, pela convocação da cruzada para a Terra Santa. O concílio é justamente uma “páscoa corporal”, uma “passagem corporal”, porque é a “passagem de um lugar para outro, para a libertação da infeliz Jerusalém” (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 491).

A cruzada, por sua vez, como o papa disse no sermão, não se deve à razões materiais ou terrenas, mas, sim, transcendentais. Pois, a cristandade é o local da Terra em que Deus quis que a Igreja estivesse instalada efetivamente, cumprindo a missão que Cristo lhe conferiu: evangelizar, santificar e salvar as almas. Se esse território for comprometido ou invadido pelo Islã, a própria missão da Igreja será comprometida. Por isso, a Cruzada era um objetivo primário extremamente palpável, o primeiro colocado na ordem de convocação do Concílio como exposto no sermão. Essa iniciativa essencial foi consubstanciada no decreto *Ad Liberandam*, primeiro emitido após os 70 cânones. O decreto está diretamente envolvido com a mentalidade vigente na época e o ideal de cristandade desenvolvido no século XI, em que, como expomos no segundo capítulo, todos os lugares que já foram cristãos pertencem territorialmente, de forma irreparável, á cristandade – a comunidade das nações cristãs defendidas pelo papa. Por isso, os pontífices convocaram as Cruzadas, uma vez que Jerusalém aloca a Terra Santa, pertencendo à cristandade de forma especial e íntima (ROPS, 2011, p. 40).

---

<sup>84</sup> No original em espanhol: *Porque para mí la vida es Cristo, y la muerte ganacia, no rehúso, si Dios así lo dispone, beber el cáliz de la pasión, ya se me brinde em la defensa de la fe católica, ya em la cruzada de Tierra Santa o em la lucha por la libertad de la Iglesia... Yo convoco el testimonio de Aquel que es testigo fiel em el cielo que mi ardiente deseo de comer esta pascua com vosotros on es carnal, sino espiritual; no por comodidad terrena o gloria temporal, sino por la reformación de la Iglesia universal y especialmente por la liberación de Tierra Santa: que tales son los objetivos que principalmente me propuse al convocar este concilio... Pascua em hebreo se disse phase, que es lo mismo que tránsito... Léssse em el libro de los Reyes, y clarissimamente em los Paralipómenos, que el ano 18 de Josias se restaura el templo y se celebró una pascua como se conocía em Israel desde los días de los jueces y de los reyes. Ojalá esa historia sea parábola del momento presente, para que em este año 18 de mi pontificado se restaure el templo del Señor, que es la Iglesia, y se haga el tránsito de los vicios a las virtudes, como no se hizo em Israel desde los días de los jueces y de los reyes; es decir, desde los tempos de los Santos Padres y de los principes católicos em el Pueblo Cristiano... Uma triple pascua deseo celebrar con vosotros: corporal, espiritual y eternal; corporal o tránsito de um lugar a outro, para la liberación de la infortunada Jerusalén; espiritual o tránsito de um estado a outro, para la reforma de la Iglesia universal; eternal o tránsito de esta vida a la outra, para alcanzar la gloria celeste (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 491).*

Para Inocência, o objetivo apontado era tão importante que podia exigir até o martírio. Assim, o papa diz que “para mim, a vida é Cristo, e a morte é lucro, e não recuso, se Deus assim o determinar, beber o cálice da paixão, como troféu pela defesa da fé católica” (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 491). Deste modo, observamos a força mental potente do ideal de cristandade no Concílio. Também, no mesmo decreto, lemos outra passagem que ilustra isso limpidamente. Ali está escrito que nenhum fiel que não auxiliasse a cruzada, poderia

aparecer na presença do Filho Unigênito de Deus, Jesus Cristo, em cujas mãos o Pai deu todas as coisas, se neste assunto se recusam a servir aquele que foi crucificado pelos pecadores, por cujo favor eles vivem, e por cujos benefícios são sustentados, e por cujo sangue foram redimidos<sup>85</sup> (SCHROEDER, 1937).

Outro aspecto capital sobre a defesa da cristandade é que no IV Latrão, a cruzada é transformada pelo papado, tendo em vista sua nova temporalidade, seus ideais de eficiência e competência administrativa e material. Nessa perspectiva, o concílio fixou a data de 1 de junho de 1217 para o início da cruzada, pondo a Sicília como lugar de encontro e partida. A partir de lá, saíam duas expedições, uma por mar e outra por terra. O próprio papa iria até o local abençoar os cruzados e comandá-los pessoalmente, nesse primeiro momento.

O decreto determinou, assim, que todos os prelados deveriam explicar aos seus fiéis a importância da cruzada, e que todos os nobres e poderosos (“duques, príncipes, marqueses, condes, barões e outros homens proeminentes, assim como cidades, aldeias e comunas”)<sup>86</sup> deveriam ir pessoalmente à cruzada ou enviar soldados para esse fim, coisa necessária para a remissão de seus pecados. Para financiá-la, o papa doaria 30.000 libras, 3.000 marcos de prata e um navio (SCHROEDER, 1937).

O clero, por sua vez, deveria durante três anos, entregar um quarto de seus rendimentos, os papas e os cardeais iam pagar um décimo (SCHROEDER, 1937). Os cruzados também ficaram isentos de impostos, juros, dívidas e suas terras receberam proteção jurídica enquanto participarem da Cruzada. Igualmente, foi proibido, por quatro anos, a comunicação marítima com os muçulmanos, o comércio de armas e o serviço como piloto de

---

<sup>85</sup> No original, em inglês: *Let them first consider with what security they can appear in the presence of the only begotten Son of God, Jesus Christ, into whose hands the Father has given all things, if in this matter they refuse to serve Him who was crucified for sinners, by whose favor they live, by whose benefits they are sustained, and by whose blood they were redeemed* (SCHROEDER, 1937).

<sup>86</sup> No original, em inglês: *dukes, princes, marquises, counts, barons, and other prominent men, as well as cities, villages, and towns* (SCHROEDER, 1937).

cristãos em navios muçulmanos. Também foi ordenado que não houvesse torneios entre os nobres, por pelo menos 4 anos (SCHROEDER, 1937).

Dessa maneira, o decreto foi inteiramente temporalizado em prazos, tornando a expedição previsível e controlável, e evitando contratempos (RUST, 2010b, p. 402). A cruzada de uma peregrinação tornava-se uma instituição com um suporte financeiro e uma logística eficaz (RUST, 2010b, p. 404), originando um direito e uma legislação específicos sobre a cruzada na Igreja (COSTA, 1998, p. 73). A temporalidade usada pela bula dessa cruzada tornou-a extremamente eficiente e, por isso, um modelo a ser seguido no planejamento das próximas cruzadas (RUST, 2010b, p. 404).

A necessidade de defesa da cristandade também levou a publicação do Concílio dos Cânones 3, 67-70. No Cânone 3, o Concílio confirma a excomunhão e as punições canônicas e civis contra os hereges. Nesse cânone, se vê a influência de Inocêncio e da linguagem específica que ele impregnou no seio do papado. Assim, lemos que o concílio condena “todos os hereges sob qualquer nome pelo qual são conhecidos, pois embora tenham rostos diferentes, eles são, no entanto, ligados uns aos outros por seus rabos, uma vez que em todos eles a vaidade é um elemento comum” (SCHROEDER, 1937).<sup>87</sup>

Já nos cânones 67-70, vemos uma série de restrições contra os judeus, tal como a imposição do pagamento do dízimo, um vestuário específico que os diferencie de cristãos e a proibição de ocupar cargos públicos (dentre outras coisas).<sup>88</sup> Esses quatro cânones têm em comum, com o decreto da cruzada, o fato de combaterem os inimigos da cristandade.

Porém, a cruzada é destinada ao combate dos inimigos estrangeiros e externos, enquanto essas leis destinam-se aos inimigos internos, que minam o funcionamento correto e a sacralidade da estrutura e ordem social europeia. Assim, por meio desse objetivo e dessas determinações (seja em relação à Cruzada, os inimigos externos, seja em relação a hereges e judeus, os inimigos internos), o poder do papado aparece como o maior defensor de toda a cristandade. Essa é a justificação primeira para obedecê-lo e acatá-lo.

Em seguida, justifica-se a obediência à autoridade papal, pela necessidade das reformas em toda a Igreja. Segundo o papa, essas reformas devem ser tão profundas que verdadeiramente comporão uma passagem de um estado de corrupção da Igreja, para outro de ascese e santidade, uma *páscoa* de transformação dessa instituição. De fato, o IV Latrão

---

<sup>87</sup> No original em inglês: *condemning all heretics under whatever names they may be known, for while they have different faces they are nevertheless bound to each other by their tails, since in all of them vanity is a common element* (SCHROEDER, 1937).

<sup>88</sup> É importante ressaltar que esses cânones nunca foram cumpridos posteriormente (GONZÁLES-FAUS, 1998, p. 48). Sendo, portanto, um exemplo de leis de IV Latrão que foram ineficientes.

acolheu e formalizou algumas demandas das reformas do século XII e XIII (BOLTON, 1983, p. 18). Por exemplo, ao ler os 70 Cânones, observamos que a expressão “reforma” é citada oito vezes em 4 cânones, são elas: *moribus reformandis* (Cânion 6), *reformandos mores, reformationis* (Cânion 7), *Tractatus de reformatione ordinis, et observatione regulari, reformantes quae correctionis et reformationis officio, studeant reformare* (Cânion 13) e *correctione et reformationi* (Cânion 23).

Em todos os cânones apresentados, a palavra “reforma” aparece com um sentido bastante específico: é a reforma dos costumes, reforma da moral, que acabou sendo relaxada em algum momento. É uma reforma que tem a pretensão de criar um estado novo na Igreja, uma verdadeira *vita apostolica*, mais simples, equilibrada e interiorizada, conceito essencial nas reformas do século XII e XIII, como já expomos.

No Cânion 6, a convocação dos sínodos provinciais anuais – um novo prazo temporal para criar uma eficiência organizacional – é considerado essencial para reformar a “moral do clero”,<sup>89</sup> corrigir os abusos existentes na jurisdição provincial e punir os transgressores da lei divina. No Cânion 7, a disposição é ainda mais clara, os preladados devem “reformar a moral de seus súditos, especialmente do clero”.<sup>90</sup> Embora a palavra “reforma” só apareça em 4 Cânones, podemos enumerar um total de 26 cânones que têm, explicitamente, intenções reformadoras. Desses, os mais relevantes são os Cânones 21, 50-52 e 62. Esses cinco cânones, não só tiveram um impacto decisivo na sua época, mas, se acoplaram às estruturas mentais e institucionais da Igreja Católica até a atualidade, fazendo parte da vida católica devocional contemporânea.

Nesse cenário, o Cânion 21 decreta que todos os fiéis devem se confessar exclusivamente ao seu pároco e sacerdote, ao menos, uma vez por ano, e comungar também anualmente na missa da Páscoa (a menos que o próprio pároco tenha desaconselhado à comunhão). Para que esse decreto se tornasse universalmente conhecido, os padres deviam falar de seu conteúdo, com frequência, nas igrejas (SCHROEDER, 1937). O Cânion considera o sigilo confessional absoluto e sagrado, e caso seja quebrado, o sacerdote será punido com a clausura forçada em um mosteiro, cumprindo penitência por seu crime,

---

<sup>89</sup> No Cânion 6 lemos: *In these they should be actuated with a genuine fear of God in correcting abuses and reforming morals, especially the morals of the clergy, familiarizing themselves anew with the canonical rules, particularly those that are enacted in this general council, that they may enforce their observance by imposing due punishment on transgressor* (SCHROEDER, 1937).

<sup>90</sup> No Cânion 7 lemos: *By an irrefragable decree we ordain that prelates make a prudent and earnest effort to correct the excesses and reform the morals of their subjects, especially of the clergy* (SCHROEDER, 1937).

perpetuamente (SCHROEDER, 1937). Essa lei é, essencialmente, reformadora e dedicada a todos os cristãos, típica das ideias de interioridade e do socratismo cristão, vigentes na época.

O Cânone pretendia, por meio da confissão, levar o fiel ao cultivo e a meditação de sua vida interior (LE GOFF, 2013b, p. 118). Dessa maneira, rejeitamos fortemente a ideia de que a confissão, conforme determinada por IV Latrão, fosse meramente um mecanismo de dominação e controle dos fiéis. Em primeiro lugar, contra essa tese, é preciso ressaltar a impossibilidade de avaliar o funcionamento da confissão auricular na Idade Média, pois, pela própria natureza da confissão, não existem provas e detalhes sob como ela era feita (THOMAS, 1991, p. 137), o que por si só já impossibilita uma conclusão como essa. Em segundo lugar, sabemos que a confissão, mesmo depois do IV Latrão, não tinha um lugar essencial na vida da maior parte dos leigos, que raramente se confessavam mais de três vezes por ano (THOMAS, 1991, p. 137), sendo assim, era pouco frequente na vida da maioria das pessoas. Isso implica que a confissão, em vez de uma engrenagem de controle *coletivo*, era um sistema de disciplina *pessoal e interior*, típico das ideias de reforma e de *vita apostolica* existentes na época.

O Cânone 13, por outro lado, foi particularmente importante para a vida religiosa da época, pois ele proíbe que sejam criadas novas ordens religiosas. A razão para essa proibição, embora não seja citada, é claramente a insubmissão e heterodoxia que vários grupos reformadores de *pauperes Christi* mostraram, especialmente diante dos seus bispos. Esses grupos defenderam, dentre outras coisas, que podiam pregar a Palavra de Deus nas dioceses sem a autorização dos bispos, aspecto que já havia sido condenado por Inocêncio III, em 1199, por meio da bula “*Cum ex iniuncto*”, enviada a Metz (DENZINGER, 2015, p. 167-268).

O Cânone dispôs que aqueles que desejam entrar para a vida religiosa, devem ingressar nas ordens já aprovadas pela Igreja (SCHROEDER, 1937), ordens dotadas de uma Regra e uma vida ortodoxa comprovada e idônea. Essa norma, porém, não foi respeitada pela Igreja, pois os próprios papas, sucessivamente, dispensaram sua obediência, dos quais os dois casos mais famosos são as ordens de São Domingos e São Francisco (ALBERIGO, 1995, p. 204). Essas duas ordens, embora tivessem sido aprovadas por Inocêncio, ainda não tinham regra e constituição própria, e, portanto, não existiam oficialmente (NORWICH, p. 2012, 206), só tendo sido aprovadas após o IV Latrão, pelos papas. O Cânone 13, de qualquer maneira, é um exemplo da condenação emitida pela hierarquia eclesiástica e do papado contra as demandas heterodoxas das reformas.

O terceiro aspecto reformador que comentaremos são os cânones 50-52, que possuem a mesma matéria e tema, que é determinar que o casamento só é legítimo e permitido fora dos quatro graus de parentesco consanguíneo (quinto, sexto, sétimo etc.). Os cânones também determinam que, para que a nova lei fosse cumprida, o casamento deveria sempre ser uma cerimônia pública, em que toda a aldeia toma conhecimento do ato. O número de graus de parentesco proibidos para o casamento foi escolhido, segundo o texto do Cânone 50, para que o novo limite correspondesse ao número de humores no corpo, que são também quatro, assim como existem quatro elementos na Natureza (SCHROEDER, 1937).

Assim, o número quatro tinha um importantíssimo valor místico, pois abarcava a totalidade da constituição humana e reunia traços cosmológicos impostos por Deus (RUST, 2010b, p. 431). Inocêncio também teve influência na redação desse cânone, pois na sua obra *De Quadripartita Specie Nuptiarum Liber*, já havia falado sobre a importância do número quatro (RUST, 2010b, p. 431).

Em primeiro lugar, portanto, o cânone seguia uma tendência mental e simbólica, fortemente presente nas ideias medievais como já expomos. Em segundo lugar, além do significado alegórico, o cânone também era prático, pois permitia de forma eficiente a identificação precisa dos graus de parentesco (RUST, 2010b, p. 431-432), coisa que não acontecia antes, em que era frequente que os indivíduos ignorassem seus ancestrais além dos quatro graus propostos, mesmo nos meios aristocráticos (LE GOFF, 2013b, p. 123).

Os três cânones também tiveram um impacto estrutural dentro das ideias do Ocidente, pois, segundo eles, o casamento só pode existir com acordo pleno e total dos dois adultos envolvidos no ato (LE GOFF, 2013b, p. 123). Para o IV Latrão, o casamento é impossível sem o acordo do esposo e da esposa, reforçando a importância do consentimento de ambos, inclusive da mulher, que não pode se casar contra a sua vontade (LE GOFF, 2013b, p. 123).<sup>91</sup>

O cânone 62, por conseguinte, estabelece não apenas algumas leis sobre as relíquias dos santos dentro da Igreja, mas um verdadeiro e novo direito envolvendo as relíquias. De fato, até aquele momento, o comércio e venda de relíquias era comum na cristandade, especialmente em algumas cidades, como Constantinopla (ROPS, 2011, p. 49).

---

<sup>91</sup> Porém, os decretos de IV Latrão sobre o casamento foram frequentemente desrespeitados, e o matrimônio foi muitas vezes tratado como uma estratégia de enriquecimento familiar, como, por exemplo, entre os camponeses, em que os pais escolhiam normalmente o esposo da filha, sem o consentimento dela. Ainda assim, do ponto de vista mental, a ideia de que o casamento se fundamenta na vontade recíproca entre homem e mulher foi fundamental e transformou lentamente as estruturas e as formas do matrimônio, ressaltando, de maneira muito lenta, a independência da mulher (LE GOFF, 2013b, p. 123-124).

Foi contra essa prática, que o IV Latrão determinou que nenhuma relíquia pudesse ser vendida, e que as relíquias encontradas a partir daquele ano, deveriam ser veneradas apenas depois da aprovação de sua autenticidade pelo papado, que seria solicitada por meio de uma carta oficial anexada ao próprio cânone (SCHROEDER, 1937).<sup>92</sup>

O papado, como posto, se torna o critério último de autenticidade de um dos aspectos mais importantes da mentalidade contratualista medieval. Como já expomos, sob as relíquias eram feitos os juramentos feudais, se organizavam peregrinações, e dependiam a própria vida financeira de mosteiros e igrejas. Assim, do papado e seus agentes, passou a depender um dos elementos hierofânicos mais relevantes da cristandade. E isso era justificado por um imperativo reformador, pois, antes do próprio papa assumir essa função, frequentemente, surgiram relíquias falsas, provocando escândalos entre os fiéis (SCHROEDER, 1937).

Por fim, o terceiro fator justificador do poder papal no IV Latrão, conforme exposto por Inocêncio em seu sermão, é sua finalidade transcendental: caminhar para a salvação. É a “páscoa”, a “passagem” última e mais importante do homem, a sua “passagem desta vida para a outra, para alcançar a glória celestial” (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p. 491). Essa salvação só pode ser conquistada pelos fiéis, por sua vez, por meio das armas e dos meios objetivos disponibilizados pela Igreja, isto é, a fé e o culto. E, nesse sentido, o papa, como sucessor de São Pedro, e guiado diretamente pelo santo, tem a função divina de preservar a ortodoxia da fé e, conseqüentemente, condenar heresias.

O papa, também, deve conservar a pureza cultural e litúrgica, que não é um aspecto separado da fé, mas pelo contrário, está ligado intrinsecamente a ela, pois *lex orandi, lex credendi* (“a lei da oração é a lei da crença”). Os cânones mais relevantes, nesse sentido, são os cinco primeiros, que falam diretamente sobre a fé, o culto e as heresias.

Destacamos especialmente os cânones 1, 3 e 5, que comentaremos aqui brevemente. O Cânone 1 é um credo, isto é, uma fórmula que sintetiza os pontos centrais e dogmáticos da fé católica (a maneira correta de crer). Os concílios ecumênicos, desde o primeiro, em 325 (o I Concílio de Nicéia), publicavam credos como expressões da fé unitária da Igreja. O cânone 1 é particularmente importante, pois dogmatiza duas doutrinas

---

<sup>92</sup> É, nesse ponto, que vemos a aliança expressa no cânone entre a Igreja local e a Igreja Romana. Pois apenas o bispo pode solicitar a Roma a verificação de fidedignidade da relíquia. Portanto, mais uma vez, não se trata de uma centralização estatal, mas sim, de uma união e dependência mútua entre o bispo diocesano, o agente local, e o papado, o agente supralocal, em Roma.

substanciais para a fé e a mentalidade medieval: o *extra ecclesiam nulla salus* (“fora da Igreja não há salvação”), e a *transubstantiatio* (“transubstanciação”). Os dois dogmas são descritos no texto como ligados um ao outro, como lemos:

Há uma só Igreja universal dos fiéis, fora da qual absolutamente ninguém se salva, e na qual o mesmo Jesus Cristo é sacerdote e sacrifício, cujo corpo e sangue estão contidos verdadeiramente no sacramento do altar, sob as espécies do pão e do vinho, pois que, pelo poder divino, o pão é transubstanciado no corpo e o vinho no sangue (DENZINGER, 2016, p. 284).

A ligação de uma doutrina a outra é fundamental. Só existe salvação dentro da Igreja, porque, justamente, somente dentro da Igreja existem os meios objetivos estabelecidos pelo próprio Deus para a santificação e a salvação das almas. O meio mais poderoso e importante de todos é o sacrifício de Cristo na cruz, que se atualiza milagrosamente por meio do culto, isto é, a missa, em que o corpo e sangue de Jesus estão verdadeiramente presentes.

Em outras palavras, o pão e o vinho, são “transubstanciados”, sua substância (aquilo que é e faz o pão e o vinho o que eles são) é transformada no Corpo e Sangue de Cristo, embora seus acidentes permaneçam (como a textura, a cor, o gosto, aquilo que está ligado à substância, mas não é a substância, por isso accidental). Essa Igreja, fora da qual ninguém se salva, por sua vez, como diz o cânone 5, de maneira geral e lata, tem como mãe e mestra a Igreja de Roma, que goza do “primado do poder ordinário sobre todas as outras igrejas”<sup>93</sup> (SCHROEDER, 1937). Dessa maneira, existe uma relação direta entre o *extra ecclesiam nulla salus* e o poder papal, pois a Igreja verdadeira, única que distribui a salvação, é justamente a Igreja comandada pelo papa.<sup>94</sup>

Nesse interim, a salvação das almas, a passagem dos fiéis para a glória nos céus, é a razão mais sublime para a legitimação do poder papal, como disse o Papa Gelásio I, na carta *Famuli vestrae pietatis*, de 494, já citada no primeiro capítulo, o próprio imperador está sujeito a esse fim como cristão (DENZINGER, 2015, p. 126). Para essa finalidade, os demais objetivos do concílio, da Igreja, e até da cristandade, estão subordinados, incluindo a própria cruzada e a reforma da Igreja, que não são fins em si mesmos.

O papa, desse modo, deve conduzir a única Igreja verdadeira do Senhor, o “único rebanho e o único pastor” (*unum ovile et unus pastor*), como diz o cânone 4 (DENZINGER,

---

<sup>93</sup> No original em inglês lemos: *the Roman Church, which by the will of God holds over all others Preeminence of ordinary power as the mother and mistress of all the faithful* (SCHROEDER, 1937).

<sup>94</sup> Essa identificação entre os dois dogmas terá sua expressão mais significativa na bula *Unam Sanctam* de 1302 do papa Bonifácio VIII (GONZÁLES-FAUS, 1998, p. 50).

2015, p. 288), à salvação de suas almas e a fuga do inferno. O poder dos papas foi instituído por Deus para levar, novamente, os cristãos para Deus. E é importante ressaltar que esse Deus, para os medievais, era uma realidade extremamente concreta: ele intervinha frequentemente no mundo por meio de milagres e hierofanias, e residia no próprio Céu, na última esfera do cosmos, junto dos anjos e santos. Assim, concluímos que o aspecto substancial e primordial para a justificação do poder dos papas no IV Latrão, a verdadeira base sob o qual todo o edifício conciliar foi construído, é o conjunto das crenças e das ideias mentais medievais. Nesse sentido, podemos parafrasear o historiador norte-americano, Will Durant, quando diz que “crenças fazem história, especialmente quando são fortes” (DURANT, 1957a, p. 245).

Dessa maneira, retomamos o questionamento feito no começo desse capítulo, sob a caracterização e a importância do IV Latrão como evento do ponto de vista historiográfico. De fato, como já vimos, o IV Latrão é um espelho e um prisma da cultura total em que está inserido, de sua mentalidade, suas estruturas institucionais e seus poderes. O IV Latrão foi eficiente apenas pela situação político-social criada por Inocêncio durante seu reinado, bem como pela rede feudal e temporalidade distinta inerente à constituição do papado suprarregional. Igualmente, os 70 cânones do IV Latrão estão plenamente inseridos nas demandas e ideias de sua época, as reformas da Igreja do século XII e XIII, um cristianismo belicista e contratualista, sua cosmologia, simbologia e suas ideias sobre direito.

Porém, o IV Latrão não foi meramente uma manifestação superficial do oceano estrutural existente. Pelo contrário, vimos de maneira muito clara, como esse concílio também foi um “acontecimento criador”, na medida em que reorganizou e recriou algumas das estruturas existentes na sociedade, exercendo uma influência decisiva sobre elas.

O IV Latrão criou um direito novo para as cruzadas e para as relíquias, uma nova disciplina interior e pessoal por meio da imposição da confissão anual, novas determinações sobre a consanguinidade matrimonial e a isonomia entre os cônjuges (aspecto capital para as ideias do Ocidente). E o aspecto mais importante: o IV Latrão sustentou e legitimou firmemente a autoridade do papado sobre a sociedade de sua época, e não qualquer ideia sobre essa autoridade, mas na forma que era especificamente compreendida pelos papas e pela Igreja, em épocas anteriores. Nesse contexto, o Concílio estabeleceu uma ideia paradigmática para a ação do papado, um novo tipo de estrutura de poder com implicações institucionais sobre o qual o papado irá se apoiar dentro da coletividade nas próximas décadas, e até nos próximos séculos.

## 6 CONCLUSÃO

Tendo em vista a questão problema que levantamos na introdução deste estudo, isto é, de que maneira o IV Concílio de Latrão de 1215 contribuiu para o estabelecimento e a legitimação do poder papal perante a sociedade europeia do século XIII, propusemos, como objetivo geral, a análise desse fato, e para alcançá-lo, formulamos um conjunto de cinco objetivos específicos, cumpridos ao longo dos capítulos.

O primeiro objetivo específico formulava a necessidade de desenvolver conceitos fundamentais estabelecidos pela nova história para a elucidação do objeto de pesquisa. Isso foi efetivado em cada um dos cinco capítulos, que abordou questões e discussões levantadas pelos novos modelos teóricos historiográficos.

O segundo objetivo específico foi desenvolvido no segundo capítulo, em que discorremos sobre as características gerais da mentalidade e do imaginário medieval, e sua relação com o poder do papado. Destacamos a visão medieval hierofânica do universo e a sua ideia de poder, essencialmente dualista e dividida entre os poderes político e eclesiástico.

O terceiro objetivo corresponde ao terceiro capítulo, e consiste na descrição da sociedade europeia ocidental do final do século XII e começo do XIII. Nesse capítulo, expomos características gerais das instituições e estruturas de poder da nossa época investigada. Assim, analisamos como esse período foi a “era de ouro” da Idade Média, destacamos a origem e o funcionamento dos reinos europeus, com ênfase no Sacro Império, e descrevemos os poderes da Igreja, especialmente do papado.

O quarto objetivo foi desenvolvido no quarto capítulo, em que foram apresentados os traços gerais da figura e do reinado do Papa Inocêncio III (1198-1216), como articulador do IV Latrão. Destacamos Inocêncio como construtor da suserania papal sobre a Itália, e por estender seu poder a toda a Europa, especialmente ao Sacro Império. Concluimos que as vitórias políticas de Inocêncio permitiram a convocação de um novo concílio ecumênico que sustentaria as suas políticas e ambições, que foi o IV Latrão.

Por fim, o quinto objetivo foi abordado no quinto e último capítulo, em que expomos as relações de poder inerentes ao IV Latrão, especialmente a legitimação da autoridade pontifícia por Inocêncio, entrando, portanto, diretamente na questão problema dessa pesquisa. Desse modo, em primeiro lugar, o próprio concílio é um ato legitimador do papado como uma assembleia hierofânica. Em segundo lugar, legitima-se a autoridade papal como era compreendida pela Igreja pela necessidade de defesa da Europa contra o Islã (pelas cruzadas), pela manutenção da santidade e da pureza moral dentro da Igreja (pela reforma), e

finalmente, a razão mais importante, porque a cristandade, reunida como um único rebanho na Igreja Católica, e guiada por um único pastor, que é o Papa, deve ter as almas dos fiéis salvas das chamas infernais.

O primeiro aspecto que ficou patente, para nós, nesse estudo, foi a complexidade dos fenômenos históricos. Nesse sentido, cada biografia e evento faz parte de uma rede de relações, causalidades e efeitos que compõem o conjunto total da sociedade. Em que cada fenômeno, é como o epicentro de realidades mais profundas - as estruturas, que são o verdadeiro hipocentro da história. Ficou evidente o pretensiosismo de alguns setores da historiografia recente de analisar casos particulares e regionais, sem levar em consideração a síntese civilizacional e mental, ao qual esse caso particular pertence. É a malfadada história em migalhas, denunciada por François Dosse. Desse modo, é possível comparar a história à uma gigantesca teia de aranha. O historiador tem de, necessariamente, recortar essa realidade para estudá-la, isto é, selecionar um inseto capturado pelos fios da teia, ou apenas um de seus pequenos fios para estudo. No entanto, o que o historiador, tal como uma criança arteira perceberia, no que diz respeito à teia de aranha, é que tocar em um único fio, implica em um amplo conjunto de movimentos que atravessa toda essa enorme rede de teias, desde o seu centro até a sua periferia mais remota.

Além disso, também percebemos o lugar da história como uma ciência. Quando iniciamos a pesquisa, estava profundamente impregnado das teses de Augustin Fliche sobre a reforma gregoriana e o papado como instituição centralizadora protomoderna. Com o prosseguimento das investigações, essa tese se mostrou claramente insuficiente e tivemos que adotar uma nova posição hermenêutica, que tentava compreender o papado medieval como uma instituição medieval e feudal. Assim a ciência histórica não é petrificada, pelo contrário, é móvel e caracterizada pelo devir de suas formulações teóricas.

Por fim, ficou claro a possibilidade de lançar novos estudos e novos olhares sob temas históricos já tradicionais e consagrados, para isso usando as novas ferramentas conceituais desenvolvidas pela historiografia e por outras ciências, como a antropologia e a sociologia. Assim, por exemplo, em nossa investigação, revisitamos o IV Latrão, e concluímos que o concílio legitimou uma nova estrutura de poder papal que terá uma longa duração. No entanto, ainda faltam pesquisas de caráter estrutural e mental sobre o poder dos papas nas décadas e nos séculos posteriores ao nosso estudo. É notório como poucos pesquisadores se dedicaram a estudar esse tema, se contentando a alusões vagas a “grandes fatos” e precedentes jurídicos, predicados típicos da história tradicional e que são completamente insuficientes para caracterizar de forma apropriada o poder papal.

Quando Alexandre VI, em 1493, divide as Américas entre Portugal e Espanha (ato predecessor do Tratado de Tordesilhas) ou São Pio V depõe a Rainha Elizabeth I, em 1570, esses papas, ainda, estavam seguindo a ideia de poder papal de Inocêncio e do IV Latrão, ao qual, ignorando as mudanças profundas materiais, sobreviverá na mente da Igreja até o próprio século XIX e XX. Trata-se, assim, de uma ideia que perdurou, portanto, em torno de 700 anos!

Sendo assim, para findar este estudo, levantam-se questionamentos, como: Quais as implicações práticas dessa ideia defendida pelos papas após o século XIII? Como os poderes políticos lidavam com ela, especialmente os novos Estados-nação? Que conflitos ela gerou? Qual o papel do papado compreendido por essa ideia político-religiosa na formação da modernidade? Essas são algumas questões sugeridas por nossa pesquisa.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ABELS, Richard. **Innocent III (1198-1216) and the Fourth Lateran Council (1215)**. Disponível em: <[https://www.usna.edu/Users/history/abels/hh315/innocent III and fourth lateran.htm](https://www.usna.edu/Users/history/abels/hh315/innocent%20III%20and%20fourth%20lateran.htm)>. Acesso em: 08 Abril 2017.

ALBERIGO, Giuseppe (org.). **História dos Concílios ecumênicos**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

AOC FACTS. **Innocent III**. Disponível em: <<https://www.aoc.gov/art/relief-portrait-plaques-lawgivers/innocent-iii>>. Acesso em: 09 de Abril de 2017.

BARROS, José de Assunção. **Imaginário, Mentalidades e Psico-História – uma discussão historiográfica 2004**. Disponível em: <[http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/36686754/Imaginario\\_\\_Mentalidades\\_e\\_Psico-Historia\\_-\\_uma\\_discussao\\_historiografica.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1492611349&Signature=x5CI%2BuPtW2cDW3Ya8Mdm3N1KNmY%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DImaginario\\_Mentalidades\\_e\\_Psico-Historia.pdf](http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/36686754/Imaginario__Mentalidades_e_Psico-Historia_-_uma_discussao_historiografica.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1492611349&Signature=x5CI%2BuPtW2cDW3Ya8Mdm3N1KNmY%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DImaginario_Mentalidades_e_Psico-Historia.pdf)>. Acesso em: 19 Abr. 2017.

BELLITTO, Christopher M.. **101 Questions & Answers on Popes and the Papacy 2008**. Disponível em: <[https://books.google.com.br/books?id=UEz\\_kRdr88wC&pg=PA139&dq=Innocent+III+coats+of+arms&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwjP862Q5pfTAhUHPJAKHYqZBvoQ6AEIKDAC#v=onepage&q=Innocent%20III%20coats%20of%20arms&f=false](https://books.google.com.br/books?id=UEz_kRdr88wC&pg=PA139&dq=Innocent+III+coats+of+arms&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwjP862Q5pfTAhUHPJAKHYqZBvoQ6AEIKDAC#v=onepage&q=Innocent%20III%20coats%20of%20arms&f=false)>. Acesso em: 09 Abr. 2017.

BETTENSON, H. **Documentos da Igreja Cristã**. São Paulo: Aste, 2011.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução de José Pedreira de Castro. São Paulo: Ave Maria, 2006.

BLOCH, Marc. **A Sociedade Feudal**. Coimbra: Edições 70, 2009.

\_\_\_\_\_. **Os Reis taumaturgos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. 11. ed. Brasília: UnB, 1998.

BOLTON, Brenda. **A reforma na Idade Média**. São Paulo: Edições 70, 1983.

BOUDINHON, Auguste. **Excommunication 1909**. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/05678a.htm>>. Acesso em: 30 Abr. 2017.

\_\_\_\_\_. **Interdict 1910**. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/08073a.htm>>. Acesso em: 13 mai. 2017.

BRADFORD, Thomas Gamaliel; VETHAKE, Henry. **Encyclopaedia Americana: a popular dictionary of arts, sciences, literature, history, politics and biography, brought down to the**

present time 1851. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=PGtRAAAAYA AJ&pg=PA250&dq=Encyclopaedia+Americana+%22accipe+tiaram%22&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwixi5m2oN7SAhXKGJAKHTEtAYcQ6AEIzAB#v=onepage&q=Encyclopaedia%20Americana%20%22accipe%20tiaram%22&f=false>>. Acesso em: 17 mar. 2017.

BRAUN, Joseph. **Tiara 1912**. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/14714c.htm>>. Acesso em: 28 Abr. 2017.

BROOKE, Christopher. **O renascimento do século XII**. Lisboa: Verbo, 1972.

BRUNOTHELABRADOR. **Papal Coronation 24 -The Coronation itself 1**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=knBzW1Ur63g&t=404s>>. Acesso em: 17 març. 2017.

BURGUIÈRE, André (Org.) **Dicionário das Ciências Históricas**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

BURKE, Peter. **A escrita da história**. São Paulo: UNESP, 1992.

CARR, Edward. **Que é História?**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

CERIANI, Juan Carlos. **Monsenhor Lefebvre e a Sé Romana 2008**. Disponível em: <<http://www.montfort.org.br/bra/cadernos/religiao/lefebvre-roma/#parte2>>. Acesso em: 07 mai. 2017.

CHADWICH, Oewn. **Oxford History of the Christian Church**. A History of the Popes 1830-1914. Oxford: Oxford University Press, 2003.

CHENEY, C. H. **The letters of Pope Innocent III**. Disponível em: <<https://www.nietnaar.santiago.nl/wp-content/uploads/c-r-cheney-the-letters-of-pope-innocent-iii.pdf>>. Acesso em: 12 Abril 2017.

CHIARA E FRANCESCO. Direção: Fabrizio Costa, Produção: Luca Bernabei. Itália: Rai 1, 2007, 1 DVD.

CLAYTON, Joseph. **Pope Innocent III and his times 1940**. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=JuYRDQAAQBAJ&pg=PA198&lpg=PA198&dq=cathedra+popo+innocent+III&source=bl&ots=33UuCEfRtR&sig=iogGbL9wnbh6aTG12M77wFhTkIQ&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwi2lKH53pXTAhWMkZAKHskRBhIQ6AEIUjAG#v=onepage&q=cathedra%20popo%20innocent%20III&f=false>>. Acesso em: 08 Abr. 2017.

CONGAR, Yves. **Igreja e Papado: Perspectivas históricas**. São Paulo: Loyola. 1997.

COSTA, Avelino Jesus; MARQUES, Maria Alegria F. (Orgs.) **Bulário Português: Inocêncio III (1198-1216)**. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1989.

COSTA, Ricardo da; PEREIRA, Evandro Santana. **“Ali haverá pranto e ranger de dentes”:** o Inferno na Arte e na Filosofia da Idade Média 2014. Disponível em: <<http://www.ricardo costa.com/artigo/ali-havera-pranto-e-ranger-de-dentes>>. Acesso em: 2 de Abr. de 2017.

COSTA, Ricardo da. **A Guerra na Idade Média**: Um estudo da mentalidade de cruzada na Península Ibérica. Rio de Janeiro: ParaTodos, 1998.

\_\_\_\_\_. **Olhando para as estrelas, a fronteira imaginária final** – Astronomia e Astrologia na Idade Média e a visão medieval do Cosmo 2002. Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com/artigo/olhando-para-estrelas-fronteira-imaginaria-final>>. Acesso em: 2 de Abr. de 2017.

DANTE, **A Divina Comédia** – Bilíngue, italiano/português. Tradução de Vasco Graça Moura. São Paulo: Ladmark, 2011).

DAWSON, Christopher. **A criação do Ocidente**. A religião e a Civilização medieval. São Paulo: É Realizações, 2016.

\_\_\_\_\_. **A formação da Europa**. Braga: Livraria Cruz, 1956.

DIGITAL COLLECTIONS AND ARCHIVES (DCA). **The Sachsenspiegel Lawbook 1999**. Disponível em: <<http://dca.lib.tufts.edu/features/law/books/>>. Acesso em: 09 Abr. 2017.

DENZINGER, Henrici; HÜNERMANN, Petrus. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral - Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum**. 3. ed. Tradução de Johan Konings. São Paulo: Paulinas: Loyola, 2015.

DUFFY, Eamon. **Santos e Pecadores**: história dos papas. São Paulo: Cosac Naify, 1998.

DURANT, Will. **História da Civilização, 4ª Parte, A Idade da Fé**. 2. ed. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1957a. (Coleção “História da Civilização”, Tomo 2º, Volume IX).

\_\_\_\_\_. **História da Civilização, 4ª Parte, A Idade da Fé**. 2. ed. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1957b. (Coleção “História da Civilização”, Tomo 3º, Volume X).

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. 5. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

EPISTOLAE.CCNMTL. **A letter from Innocent III, pope (1205)**. Disponível em: <<https://epistolae.ccnmtl.columbia.edu/letter/441.html>>. Acesso em: 14 Abr. 2017.

FANNING, William. **Vicar of Christ 1912**. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/15403b.htm>>. Acesso em: 18 Abr. 2017.

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

FEDELI, Orlando. **Desigualdade & igualdade**: considerações sobre um mito 2003. Disponível em: <<http://www.montfort.org.br/bra/veritas/religiao/desigualdade/>>. Acesso em: 18 Abr. 2017.

FLETCHER, Adrian. **Pope Innocent III, 1161 - 1198 - 1216 (55)**. Disponível em: <[http://www.paradoxplace.com/Perspectives/Italian%20Images/Single%20frames/Portraits/Innocent\\_III.htm](http://www.paradoxplace.com/Perspectives/Italian%20Images/Single%20frames/Portraits/Innocent_III.htm)>. Acesso em: 09 de Abril de 2017.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média: Nascimento do Ocidente**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

FRANZEN, August. **Breve História da Igreja**. Lisboa: Presença, 1996.

FRATELLO SOLE, SORELLA LUNA. Direção: Franco Zeffirelli, Produção: Suso Cecchi D'Amico, Franco Zeffirelli, Lina Wertmüller. Itália, Grã-Bretanha: Franco Zeffirelli, 1972, 1 DVD.

FURNISHYOURCASTLE.COM. **Antique Papal bull medieval Pope Innocent III Middle Ages seal in lead**. Disponível em: <<http://www.furnishyourcastle.com/en/antiques-for-sale/antique-papal-bull-medieval-pope-innocent-iii-middle-ages-seal-9672.php>>. Acesso em: 28 Abr. 2017.

GOMES, Valter Manoel. **Conhecimento histórico e historiografia**. Florianópolis: Papa-Livro, 2001.

GONZÁLES-FAUS, José Ignacio. **A autoridade da Verdade: Momentos obscuros do magistério eclesiástico**. São Paulo: Loyola, 1998.

HEERS, Jacques. **História medieval**. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.

HESPANHA, Antônio Manuel. **Às Vésperas do Leviathan - Instituições e poder político em Portugal, século XVIII**. Coimbra: Almedina, 1994.

HILLGARTH, J. N. **Cristianismo e Paganismo 350-750**. A conversão da Europa Ocidental. São Paulo: Madras, 2004.

HUIZINGA, Johan. **O outono da Idade Média**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

JEDIN, Hubert. **Concílios ecumênicos, história e doutrina**. São Paulo: Herder, 1961.

JOHNSON, Paul. **História do cristianismo**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

\_\_\_\_\_. **O Livro de Ouro dos Papas**. A vida e a obra dos principais líderes da Igreja. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

JOYCE, George. **The Pope**. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/12260a.htm#III>>. Acesso em: 07 mai. 2017.

JUNGMANN, J. A. **Missarum Solemnia**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2010.

LAVEAGA, Gerardo. **O Sonho de Inocência, Ascensão e Queda do Papa mais poderoso da História**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2007.

LE GOFF, Jacques, SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval I**. São Paulo: Edusc, 2002.

LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História: novos objetos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do Ocidente Medieval**. Volume II. 2. ed. Lisboa: Estampa, 1995.

\_\_\_\_\_. **A Idade Média**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

\_\_\_\_\_. **As raízes medievais da Europa**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. **Heróis e maravilhas na Idade Média**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. **O Deus da Idade Média, conversas com Jean-Luc Pouthier**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013a.

\_\_\_\_\_. **Uma longa Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013b.

\_\_\_\_\_. **São Francisco de Assis**. Rio de Janeiro: Record, 2002.

LECLERCQ, Henri. **Fourth Lateran Council (1215) 1910**. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/09018a.htm>>. Acesso em: 21 Dezem. 2016.

LEVILLAIN, Philippe. **The Papacy: Gaius-Proxies 2002**. Disponível em: <[https://books.google.com/books?id=7VDcmDeLuV4C&pg=PA693&dq=Levillain+%22personal+arms+of+the+popes%22&hl=en&sa=X&ei=biHYUeWjBZCFhQfho4Ag&redir\\_esc=y#v=onepage&q=Levillain%20%22personal%20arms%20of%20the%20popes%22&f=false](https://books.google.com/books?id=7VDcmDeLuV4C&pg=PA693&dq=Levillain+%22personal+arms+of+the+popes%22&hl=en&sa=X&ei=biHYUeWjBZCFhQfho4Ag&redir_esc=y#v=onepage&q=Levillain%20%22personal%20arms%20of%20the%20popes%22&f=false)>. Acesso em: 09 Abr. 2017.

LEWIS, C. S. **A imagem descartada: para compreender a visão medieval do mundo**. São Paulo: É Realizações, 2015.

\_\_\_\_\_. **Alegoria do amor: um estudo da tradição medieval**. São Paulo: É Realizações, 2012.

LIMA VAZ, Henrique C. de. **Problemas de Fronteira**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

\_\_\_\_\_. **Raízes da modernidade**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

LIMA, Philipe Rosa de. **Negotium fidei et pacis: a Igreja e as relações de poder na Cruzada Albigense (1209-1229)**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Rio de Janeiro, 2015.

LLORCA, Bernardino; GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo; LABOA, Juan Maria. **Historia de la Iglesia Católica**. II. Edad Media. La cristiandad em el mundo europeo y feudal (800-1303). Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

LOBÃO, Alexandre. **O Nome da Águia**. São Paulo: Novo Século, 2008.

LOYN, H. R. (org.). **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

MACARRONE, Michele. **Innocenzo III e la feudalità: non ratione feudi, sed occasione peccati** 1980. Disponível em: <[http://www.persee.fr/doc/efr\\_0000-0000\\_1980\\_act\\_44\\_1\\_1239](http://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1980_act_44_1_1239)>. Acesso em: 31 mar. 2017.

MACGIL, Kevin. **File: Roma Torre dei Conti aprile 2013.jpg**. Disponível em: <[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Roma\\_Torre\\_dei\\_Conti\\_aprile\\_2013.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Roma_Torre_dei_Conti_aprile_2013.jpg)>. Acesso em: 09 de Abril de 2017.

MANSI, Giovanni Domenico. **Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio**, cujus Johannes Dominicus Mansi et post ipsius mortem Florentius et Venetianus editores ab anno 1758 ad annum 1798 priores triginta unum tomos ediderunt, nunc autem continuat et absoluta 1803. Volume 22. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k51606z/f490.vertical>>. Acesso em: 19 Dezem. de 2016.

MARTON, Fabio. **Os últimos pagãos da Europa 2013**. Disponível em: <<http://origin.guiadoestudante.abril.com.br/aventuras-historia/ultimos-pagaos-europa-740198.shtml>>. Acesso em: 6 Abr. 2017.

MARY, Lawrence. **Pope Innocent III and the Marks of a Great Papacy 2010**. Disponível em: <<http://catholicism.org/pope-innocent-iii-and-the-marks-of-a-great-papacy.html>>. Acesso em: 08 Abr.2017.

MONDIN, Battista. **Dicionário Enciclopédico dos Papas, História e ensinamentos**. São Paulo: Ave Maria, 2007.

MORRISROE, Patrick. **Liturgical colors 1908**. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/04134a.htm>>. Acesso em: 31 mar. 2017.

NEUNHEUSER, Burkhard. **História da liturgia através das épocas culturais**. São Paulo: Loyola, 2007.

NORWICH, John Julius. **Os Papas: a História**. Porto: Civilização, 2012.

OTT, Michael. **Pope Innocent III 1910**. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/08013a.htm>>. Acesso em: 31 mar. 2017.

PAPALENCYCLICALS.NET. **CONDEMNING THE ERRORS OF MARTIN LUTHER - Exsurge Domine Bull of Pope Leo X issued June 15, 1520**. Disponível em: <<http://www.papalencyclicals.net/Leo10/110exdom.htm>>. Acesso em: 01 abr. 2017.

PERNOUD, Régine. **Idade Média: o que não nos ensinaram**. São Paulo: Linotipo Digital, 2016.

\_\_\_\_\_. **Luz sobre a Idade Média**. Mira-Sintra: Europa-América, 1997.

PHILLIPS, Carla Rahn; PHILLIPS JR., William D. **História concisa da Espanha**. São Paulo: Edipro, 2015.

PICOTTI, Giovanni Battista. **CONTI Enciclopedia Italiana 1931**. Disponível em: <[http://www.treccani.it/enciclopedia/conti\\_res-7f91b25d-8bad-11dc-8e9d-0016357eee51\\_\(Enciclopedia-Italiana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/conti_res-7f91b25d-8bad-11dc-8e9d-0016357eee51_(Enciclopedia-Italiana)/)>. Acesso em: 1 Abril 2017.

PIRENNE, Henri. **Historia de Europa**. Desde las invasiones al siglo XVI. México: Fondo de Cultura Económica, 1956.

\_\_\_\_\_. **Maomé e Carlos Magno**. Lisboa: Dom Quixote, 1970.

POWELL, James M. **The Deeds of Pope Innocent III**. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2007.

PREVITÉ-ORTON, C. W. **História da Idade Média**. Lisboa: Presença, Santos: Martins Fontes, 1973. Volume V.

PRICE, Roger. **História Concisa da França**. São Paulo: Edipro, 2016. (Série História das Nações)

PULLELLA, Philip. **Papal summer residence, shunned by Francis, opened to public (2016)**. Disponível em: <<http://www.reuters.com/article/us-pope-residence-idUSKCN12L1UD>>. Acesso em: 17 mar. 2017.

ROLIM, Gustavo Koszeniewski. **Entre bispos e Santos**: a escrita hagiográfica e a Santidade nas Gálias do século IV e VI. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Rio de Janeiro, 2016.

ROMEARTLOVER.TRIPOD.COM. **Catalogue of the coats of arms of the popes**. Disponível em: <<http://romeartlover.tripod.com/cataloga.html#I>>. Acesso em: 09 Abr. 2017.

ROPS, Daniel. **A Igreja das Catedrais e das Cruzadas**. 2. ed. São Paulo: Editora Quadrante, 2011. (Coleção História da Igreja de Cristo, Volume III).

\_\_\_\_\_. **A Igreja dos Tempos Bárbaros**. São Paulo: Editora Quadrante, 1991. (Coleção História da Igreja de Cristo, Volume II).

\_\_\_\_\_. **A Igreja dos Tempos clássicos – I O grande século das almas**. São Paulo: Editora Quadrante, 2000. (Coleção História da Igreja de Cristo, Volume VI).

RUST, Leandro Duarte. A medida da Terra Santa: a bula *Ad Liberandam* (1215) e a institucionalização das cruzadas. **Mirabilia Journal**, a. 9, n. 10, Jan-Jun 2010a. Disponível em: <[http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2010\\_01\\_06.pdf](http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2010_01_06.pdf)>. Acesso em: 28 mai. 2017.

\_\_\_\_\_. **“Colunas vivas de São Pedro”: concílios, temporalidades e reforma na história institucional do Papado medieval (1046-1215)**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Rio de Janeiro, 2010b.

\_\_\_\_\_. **A Reforma papal (1050-1150)**. Cuiabá, RJ: EdUFMT, 2013.

\_\_\_\_\_. **Mitos papais**. Política e imaginação na história. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

SALTET, Louis. **False Decretals**. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/05773a.htm>>. Acesso em: 07 mai. 2017.

SARANYANNA, Josep-Ignasi. **A filosofia medieval**: das origens patrísticas à escolástica barroca. Tradução de Fernando Salles. São Paulo: Instituto de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2006.

SAYERS, Jane E.. **Papal Government and England During the Pontificate of Honorius III (1216-1227) 1984**. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=Kbg8AAAAIAAJ&pg=PA48&lpg=PA48&dq=Papal+Chancellery+and+Papal+Court&source=bl&ots=JAev2fTF6S&sig=xOxED8E3qoXbdkpmlvbhQFl6qjk&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwjxNCgrt7TAhUChZAKHaXUDQgQ6AEIOTAD#v=onepage&q=Papal%20Chancellery%20and%20Papal%20Court&f=false>>. Acesso em: 7 mai. 2017.

SCHROEDER, H. J.. **Disciplinary Decrees of the General Councils: Text, Translation and Commentary 1937**. Disponível em: <<http://sourcebooks.fordham.edu/halsall/basis/lateran4.asp>>. Acesso em: 19 dez. 2016.

SCRUTON, Roger. **Pensadores da Nova Esquerda**. São Paulo: É Realizações, 2014. (Coleção Abertura Cultural).

SLATER, Thomas. **Civil Allegiance (1908)**. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/03794b.htm>>. Acesso em: 1 abr. 2017.

SOUZA, José Antônio C. R. de. **O Reino de Deus e o Reino dos homens**. Relação entre os poderes espiritual e temporal na baixa Idade Média. Porto Algre: EDIPUCRS, 1997.

THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TUCHMAN, Barbara W. **A Prática da História**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991.

VAN HOVE, Alphonse. **Hierarchy 1910**. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/07322c.htm>>. Acesso em: 19 Abr. 2017.

\_\_\_\_\_. **Huguccio 1910**. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/07527a.htm>>. Acesso em: 31 mar. 2017.

\_\_\_\_\_. **Bishop 1907**. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/02581b.htm>>. Acesso em: 07 mai. 2017.

VICEK, Brie. **Die Zauberflöte ~ The Magic Flute**. Disponível em: <<https://br.pinterest.com/pin/146085581636992573/>>. Acesso em: 19 Abr. 2017.

VOEGELIN, Eric. **História das Ideias Políticas: Idade Média até Tomás de Aquino**. São Paulo: É Realizações, 2014. Volume II (Coleção Filosofia Atual).

WILHELM, Joseph. **General Councils 1908**. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/04423f.htm>>. Acesso em: 21 Dez. 2016.

WILKS, M. J. **The problem of sovereignty in the Later Middle Ages**. Cambridge University Press: 2008. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=ZEGyzj>>

sl794C&pg=PA412&lpg=PA412&dq=%E2%80%9CPetro+non+solum+universam+Ecclesia  
m+sed+totum+reliquit+saeculum+gubernandum%E2%80%9D&source=bl&ots=FVN-  
JTTY2Z&sig=DxexscA-Je6nMit90cvXwgqjVBk&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwi  
e77283vvQAhXHIZAKHYn7A5MQ6AEIHDAAsv=onepage&q=%E2%80%9CPetro%20no  
n%20solum%20universam%20Ecclesiam%20sed%20totum%20reliquit%20saeculum%20gub  
ernandum%E2%80%9D&f=false>. Acesso em: 17 Dez. 2016.

WILSON, Peter H. **Heart of Europe**. A History of the Holy Roman Empire. Cambridge,  
Massachusetts: Harvard University Press, 2016.

