

## **REGNUM E SACERDOTIUM NO PENSAMENTO FRANCISCANO MEDIEVAL\***

**Marcelo Santiago Berriel\*\***

**RESUMO:** O presente artigo analisa algumas questões acerca das relações entre o poder espiritual e o poder temporal, bem como as concepções sobre a Igreja, do ponto de vista do pensamento franciscano nos séculos XIII, XIV e XV. Focaliza-se o contexto europeu referente às teorias sobre o poder temporal na Baixa Idade Média e às conjunturas e os embates que este manteve com o poder espiritual. Neste âmbito, o papel das teorias propostas por autores franciscanos, bem como a situação política da ordem neste contexto, constituem pontos relevantes na análise. Demonstra-se como, no seio da cristandade, a preocupação com a ortodoxia era uma constante neste período. Tratados sobre a noção de Igreja, refletiam um dos aspectos das respostas do clero ante a conjuntura que ameaçava a unidade da *ecclesia*.

**Palavras chave:** ordem franciscana, teoria política medieval, poder, eclesiologia.

### **REGNUM AND SACERDOTIUM IN THE MEDIEVAL FRANCISCAN THOUGHT**

**ABSTRACT:** This article analyses some questions about the relationships between the spiritual power and the temporal power and the conceptions about the Church, through the point of view of the Franciscan thought in the XIII<sup>th</sup>, XIV<sup>th</sup> and XV<sup>th</sup> centuries. The focus is the European context concerning the theories about the temporal power in the Late Middle Ages and the situation and the conflicts between this power and the spiritual power. Thus, the role of the theories proposed by Franciscans authors and the political situation of the order are important in this analysis. We demonstrate that, in the Christendom, the preoccupation with the orthodoxy was constant in this period. Books about the idea of Church reflected one of the aspects of the clergy's answers before the situation that threatened the *ecclesia's* unity.

**Keywords:** Franciscan order, medieval political theory, power, ecclesiology.

O papa Bento XVI afirmou, certa vez, que a atual cultura europeia tira Deus da esfera pública e que, portanto, contrapõe-se às tradições religiosas da cristandade e da humanidade como um todo. A visita do sumo pontífice ao Brasil em maio de 2007 reacendeu, em nosso país, algumas discussões que se desenrolam desde o início de seu pontificado. Para cientistas sociais, analistas políticos, historiadores, entre outros, o evento estimula a análise de diversos vetores de uma das principais características de nossa identidade cultural: o cristianismo. No caso do medievalista – muitas vezes relegado ao segundo plano por historiadores que pesquisam épocas mais recentes – não

---

\* Este artigo resulta de minha tese de doutorado, intitulada *Cristão e Súdito: representação social franciscana e poder régio em Portugal (1383-1450)*. Mais especificamente, trata-se de uma adaptação de trechos do capítulo 2.

\*\* Doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense. Professor adjunto de História Antiga e Medieval da UFRJ. Pesquisador do LITHAM (Laboratório Interdisciplinar de Teoria da História, Antiguidade e Medieval). Endereço eletrônico: msberriel@hotmail.com

apenas a visita supracitada, mas o pontificado em si de Bento XVI é fonte quase inesgotável de inspiração para justificar a relevância das pesquisas em História Medieval. O papa atual é indubitavelmente conservador, foi prefeito da *Congregação para a Doutrina da Fé*, é tido por muitos como eurocêntrico, defende um papel ativo da Igreja nos assuntos políticos e, em pouco tempo de pontificado, criou polêmicas com o islamismo. O discurso de Bento XVI lembra bastante os ideais de *crístandade* da Europa medieval, um projeto de unidade político-cultural com pretensões universalizantes. E para o pesquisador interessado na compreensão do conceito de *crístandade*, é fundamental considerar as relações entre a Igreja e o Estado.

O objetivo deste artigo consiste em analisar algumas das bases teóricas que auxiliaram no entendimento das relações entre o poder espiritual e o poder temporal. Para isto, utilizamos as teorias de alguns autores pertencentes à ordem franciscana, segmento do clero que teve um papel expressivo nas discussões políticas dos séculos XIII e XIV.

A ordem franciscana implantara uma nova perspectiva no mundo ocidental. Religiosidade urbana, novas concepções a respeito do pobre, da caridade, novas devoções, culto à pobreza e outras características já muito analisadas pela historiografia denotam a importância da ordem. Mal havia nascido, a ordem dos frades menores cresceu significativamente, influenciou diferentes setores da sociedade e participou ativamente das questões de seu tempo. Mesmo com as preocupações do santo fundador com relação ao saber, à ciência mundana, os frades menores imiscuíram-se no mundo universitário. Muitos deles tornaram-se teóricos influentes que modificaram os rumos do pensamento cristão. As modificações do cenário político europeu, principalmente a partir do século XIII, criaram a necessidade de dar novas explicações para um problema que não era novo: as relações entre poder temporal e poder espiritual. A participação dos pensadores franciscanos neste debate é de fundamental importância na história do pensamento político.

Na Baixa Idade Média, sobretudo nos séculos XIII e XIV, falar do poder significa tratar das relações entre os poderes. Em diferentes tratados, o Estado é, basicamente, explicado a partir de suas relações com a Igreja. Torna-se, portanto, difícil descrever o quadro das ideias que explicam o poder temporal desconsiderando o outro lado da questão. Para facilitar a exposição, trataremos primeiro da maneira pela qual a tradição franciscana concebeu o poder temporal para depois passarmos às explicações sobre a Igreja, ou seja, as concepções que explicavam sua natureza e suas relações com

o mundo. Apesar de explicados separadamente, ver-se-á a interdependência dos conceitos.

### Concepções acerca do Poder Temporal

O século XIII marca o triunfo do *sacerdotium*. Por volta de 1300, o papa Bonifácio VIII (1294-1303) pode regozijar-se do que a Igreja havia conquistado. As festas do jubileu não coroaram simplesmente o êxito pessoal do pontífice; conforme afirma Francis Rapp, “... celebraron también el triunfo de las ideas que Gregório VII había formulado nítidamente por primera vez a finales del siglo XI” (RAPP, 1973, p. V). Os embates com o rei francês Felipe, o Belo (1285-1314), pareciam favorecer o papa, que afirmava a tradição hierocrática<sup>1</sup> contra as pretensões do monarca francês, seguidor das ações de seus predecessores e convencido de que o poder de um rei devia abarcar a vida religiosa de seu reino. Todavia, nem a excomunhão, nem o teor da bula *Unam Sanctam*, modificaram os propósitos de Felipe, ao contrário, o embate agravou-se e culminou na humilhação sofrida por Bonifácio VIII em Anagni nas mãos do conselheiro do rei, seus amigos e mercenários. Meses depois, o pontífice, já muito velho, morreu.

Os confrontos entre os dois líderes denotam uma realidade do contexto europeu a partir do século XIII: o fortalecimento das monarquias nacionais. Os reis, cercados de administradores cada vez mais competentes, aumentam consideravelmente a jurisdição dentro de seus territórios. O Sacro-Império perde gradativamente seu poder de ação. As comunas italianas setentrionais, por instigação do papa Gregório IX (1227-1241), expulsam as tropas de Frederico II (1212[20]-1250). Aos poucos, o Império passa a se resumir ao território da Alemanha e a uma monarquia eletiva. Não apenas o Império, mas ambas as instâncias de poderes universais (além do Império, a Igreja) perdem o prestígio e o poder na prática. Este quadro agrava-se durante os séculos XIV e XV e, no caso da Igreja, torna-se impossível exercer a unidade com dois papas rivais no poder, um em Roma e outro em Avignon<sup>2</sup>.

O cisma pontifical (...) retirou uma grande parte do seu prestígio ao

<sup>1</sup> A hierocracia (o governo da Igreja) constitui-se nas teorias que defendem a supremacia do poder espiritual – representado pela Igreja e centralizado na figura do papa – sobre o poder temporal. Uma explicação mais aprofundada sobre esses conceitos pode ser encontrada em BARBOSA, João Morais. “Hierocracia e sacerdotalismo: uma diferenciação de conceitos no pensamento político da Baixa Idade Média”. In: *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – As Relações de Poder no Pensamento Político da Baixa Idade Média. Homenagem a João Morais Barbosa. nº 7 – vol. I. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1994.*

<sup>2</sup> Trata-se do Grande Cisma do Ocidente (1378-1417).

---

papado e viu redobram-se as críticas contra a burocracia romana, considerada prejudicial aos verdadeiros ideais eclesiásticos, assim como os ataques contra a primazia dos papas, que não teriam mais do que uma *potestas actualis*. (QUESADA, 1989, p. 133)

Este contexto conflituoso das relações entre os detentores dos poderes espiritual e temporal é essencial para avaliarmos as idéias que diferentes teóricos propuseram para explicar a natureza do poder. Vejamos alguns aspectos de um episódio importante deste conflito: a querela entre o papa João XXII (1316-1334) e o imperador Luís IV. A discussão sobre os ideais franciscanos, bem como o papel das teorias dos frades menores sobre o poder, assumem um inegável protagonismo durante os eventos que caracterizaram a disputa entre o papa e o imperador.

Luís, duque da Baviera, tentava ganhar o reconhecimento como imperador por parte da Sé Apostólica, mas o papa estava consideravelmente envolvido com a política franco-angevina anti-imperial, liderada por Roberto, rei de Nápoles, que não admitia as pretensões de Luís IV. Mesmo vencendo seu rival na disputa pela coroa, em 1323, Luís enfrenta a recusa do papa em aceitar sua coroação. Tal como o rei Felipe, o Belo, o bávaro – como Luís era denominado – apelou ao concílio geral para julgar o papa. Mais ainda: Luís, em Roma, elege um antipapa e recebe a coroa de imperador em 1328. Após esta, que pode ser chamada “a última grande luta do Império e do Sacerdócio” (QUILLET, 1972, pp. 75-76<sup>3</sup>), o Império é só mais um reino entre os outros<sup>4</sup>. Quanto à Igreja, é-lhe imposta uma adaptação: conforme acima foi dito, o fortalecimento dos reinos muda o quadro político europeu. A partir daí, é preciso considerar, nas tentativas de recuperação da Igreja, estes importantes detentores do poder temporal.

No campo das idéias, prolongavam-se as discussões entre os defensores da hierocracia e os ideólogos do poder temporal. Contudo, um certo debate deu dimensão nova a tais discussões. Surge, nas primeiras décadas do século XIV, a discussão teórica em torno da “pobreza evangélico-franciscana”. Apesar do cerne do problema existir desde os tempos do fundador da ordem, o alcance agora, tanto institucional quanto teórico, é de grandes proporções. O papa João XXII, em meio às discussões que dividiram a ordem franciscana em duas facções (os espirituais e os conventuais), condena a visão dos defensores da pobreza radical. O capítulo da ordem realizado em

---

<sup>3</sup> Tradução nossa.

<sup>4</sup> Cabe, entretanto, lembrar que o Império, mesmo perdendo o poder na prática, ainda tem certa força no campo simbólico. Cf. GUENÉE, Bernard. *O Ocidente nos Séculos XIV e XV* - os Estados. São Paulo: Pioneira, 1981, p. 54.

Perúcia, em 1322, produziu duas encíclicas a respeito dos ideais de pobreza franciscana. Esta discussão, incômoda para a Igreja, agravava a situação da ordem, sobretudo considerando o problema dos grupos milenaristas franciscanos. Querendo uma ordem mais submissa e “menos espalhafatosa”, João XXII decreta a bula *Cum Inter Nonnullos*, contestando o capítulo perusiano (SOUZA, 1988, p. 198). Nela, o pontífice afirmava que Jesus, mesmo tendo vivido na pobreza, havia exercido o direito de propriedade. Tendo provocado descontentamento em toda ordem, João XXII começa a perseguir seu ministro geral, Miguel de Cesena. Junto com outros dignatários da ordem e com Guilherme de Ockham (1285-1349), Miguel decide refugiar-se com o inimigo do papa, o imperador Luís IV. Estes frades, também conhecidos como “dissidentes de Munique”, foram, segundo José Antônio de Souza (SOUZA, 2000/2001), os autores do opúsculo *Quoniam Scriptura Testante*. A referida obra não é exatamente um tratado de filosofia política, mas “uma espécie de declaração de princípios e direitos, quando se refere ao Império e ao seu dirigente, e de uma contestação das aspirações hierocráticas do Papado” (SOUZA, 2000/2001, p. 291).

O opúsculo é exemplar para se analisar as concepções de poder defendidas pelos frades descontentes com o pontífice. Se admitirmos a hipótese de José Antônio de Souza sobre a autoria do opúsculo em questão, temos em mãos uma espécie de síntese de algumas das principais teses defendidas por Marsílio de Pádua (1280-1343), Guilherme de Ockham e Miguel de Cesena.

Dos privilégios e direitos do Império, bem como do imperador e dos príncipes eleitores, destacam-se os seguintes: o Império “não está mais subordinado ao papa do que os outros reinos do mundo”; o imperador eleito de forma legítima pelos príncipes eleitores não precisa da confirmação do pontífice; assim como não pode depor monarcas dos outros reinos, o papa “também não tem competência para fazer isso com o Imperador”; o imperador, “na condição de Rei dos Romanos, possui imediatamente o poder para governar e administrar os bens do Império” (SOUZA, 2000/2001, p. 292).

O imperador é tido como único e supremo governante da cristandade. Seu poder provém diretamente do Criador. A tese da origem do poder imperial assenta no princípio de que Deus utiliza-se dos príncipes eleitores como instrumentos de transmissão de poder; como representantes dos habitantes do Império e instrumentos divinos, os príncipes devem escolher seu chefe supremo.

Este chefe supremo, sucessor dos antigos imperadores romanos, deve exercer sua soberania em todo o território (inclusive em regiões onde seus predecessores

exerceram seus direitos). Desta forma, o imperador detém alguns direitos sobre o clero, segundo as linhas do opúsculo. São eles: o direito à cobrança de impostos dos eclesiásticos que possuam bens no interior do Império; o direito de designar eclesiásticos para cargos administrativos, que passam a dever esta competência ao imperador. O primeiro destes direitos contesta o direito de imunidade fiscal do clero, que foi sancionado no IV Concílio de Latrão, em 1215, conforme lembra José Antônio de Souza (SOUZA, 2000/2001, p. 300). Esta maneira de caracterizar o poder governativo, inserida no opúsculo *Quoniam Scriptura Testante*, está em acordo com as teorizações sobre o poder que vieram a lume no final do século XIII e início do século XIV, e que receberam forte influência da *Política* de Aristóteles.

Um dos franciscanos dissidentes em específico foi, sem dúvida, um dos mais relevantes autores não só para a teoria política, mas para a filosofia cristã em geral. Guilherme de Ockham foi um dos principais teóricos das relações Igreja/Estado. Como partícipe direto de alguns dos principais eventos da querela entre papa e imperador<sup>5</sup>, Guilherme defende a independência do poder imperial em seus textos. Nestes, pode-se identificar dois aspectos: o polêmico, no qual rebate os hierocratas, e o construtivo, que diz respeito às suas formulações de novas explicações (SOUZA, 1986). Com relação ao primeiro aspecto, apoiou-se nas Sagradas Escrituras para demonstrar que o Império antecedeu à instituição do papado. Uma das principais características de suas formulações – considerando o segundo aspecto – é que Ockham não dessacraliza o poder imperial; afinal, todo poder vem de Deus. A autoridade é originada em Deus, mas é efetivada pela razão e vontade dos homens. “... para Ockham a efetivação daquela capacidade de escolher alguém como chefe político de uma comunidade, ocorria normalmente quando os seres humanos, atentos à recomendação da inteligência agiam nesse propósito” (SOUZA, 1986, pp. 310-311). Esta proeminência da liberdade humana é um dos pontos basilares da filosofia de Ockham.

É importante que atentemos para o fato de que Guilherme não defendia o autoritarismo político. Sua ênfase na liberdade de escolha dos homens não poderia coexistir com qualquer tipo de poder absoluto. Eis o que nos diz um estudioso da filosofia do franciscano:

---

<sup>5</sup> Jose Antonio Merino chega a afirmar que Ockham não escreveu tratados políticos por vocação intelectual ou como resultado da evolução de seus sistemas filosóficos, mas o fez devido às circunstâncias, analisando e criticando as questões de seu tempo. Cf. MERINO, Jose Antonio. *Historia de la Filosofía Franciscana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, p. 358.

---

Aunque Occam defendía la independencia de los jefes y de los gobiernos temporales del poder de la Iglesia, no sostenía en modo alguno el absolutismo político. El principio filosófico y jurídico sobre el que se apoyaba era que todos los hombres nacen libres y tienen el derecho natural de elegir los propios gobernantes, comparable al derecho natural de la propiedad privada. (MERINO, 1993, p. 363)

Guilherme distancia-se tanto dos defensores da hierocracia quanto de Marsílio de Pádua ao oferecer uma linha de pensamento político bem particular. O “dai a César o que é de César” ensina que o governo temporal é independente da Igreja, contudo, Ockham não subordina a Igreja ao Estado como faz Marsílio no *Defensor Pacis*, obra que, aliás, ele conhecia muito bem. Para Ockham, a distinção entre os poderes era mais importante do que a discussão sobre a supremacia de um dos dois. Para explicar a autoridade política, o franciscano parte dos mesmos pressupostos que utiliza em suas teorias sobre a propriedade. A característica básica destas explicações reside na idéia de *dominium*, que nada mais é do que um conjunto de direitos pessoais, de realidades passíveis de serem apropriadas. “El *dominium* para el maestro inglés implica tanto el derecho de disponer o de reivindicar algo ante um tribunal como el derecho de poder gobernar sobre personas o cosas” (MERINO, 1993, p. 364). O exercício do poder temporal e a propriedade privada partem, portanto, do mesmo princípio. O próprio Guilherme de Ockham assim o explica:

El poder de apropiarse de bienes por parte de una o más personas o por parte de un órgano colegial ha sido concedido por Dios al género humano; y por una razón parecida ha sido dado por Dios, sin la ayuda o la colaboración humana, el poder de darse gobernantes que tengan jurisdicción temporal, ya que la jurisdicción temporal entra em todo aquello que es necesario y útil para uma vida tranquila y ordenada. (OCKHAM *apud* MERINO, 1993, p. 364)

Não se pode afirmar que Guilherme de Ockham foi um revolucionário, pelo contrário, tinha grande respeito pelas leis e costumes e, sobretudo, pela Igreja. Todavia, criticava qualquer forma de autocracia por ser contrária ao respeito à liberdade. Esta vinculação entre a origem do poder civil e o consentimento – baseado na vontade livre dos homens – já havia sido defendida por um dos mais insignes representantes da Escola filosófica franciscana, João Duns Escoto. Há diferenças nas teorias dos dois autores<sup>6</sup>, mas, assim como em Guilherme de Ockham, nas concepções de Escoto a

---

<sup>6</sup> Guilherme de Ockham chegou a refutar alguns pontos do pensamento de Escoto. Cf. MERINO, Jose Antonio. *Ibid.* p. 266.

---

autoridade política é fruto da vontade livre dos homens.

Para el doctor franciscano únicamente la autoridad paterna es de derecho natural, en tanto que la autoridad civil y política tiene su origen en el consentimiento y en la elección libre de los ciudadanos, quienes confieren autoridad a una o a más personas, según las diversas circunstancias históricas y culturales. (MERINO, 1993, p. 263)

A obediência é entendida, na filosofia de Escoto, como consequência do pecado original. Para o autor, numa sociedade perfeita, nenhum homem obedeceria outro homem, mas como nas sociedades reais isto ocorre, deve-se ter em conta os preceitos cristãos, ou seja, mandar sem tirania e obedecer sem irracionalismo. O consentimento mútuo é essencial. Tendo-o como origem, a autoridade política legítima não deve opor-se à lei divina nem à dignidade do homem. Deve sempre estar em consonância com o princípio do *bem-comum*.

Um franciscano catalão, bem menos lembrado pela historiografia, também criou um conjunto de concepções políticas de relevo. Francisco Eiximenis, passou grande parte de sua vida na Valencia do século XIV e escreveu diversas obras, tanto em latim quanto em língua vulgar. Suas teorias políticas abordavam a unidade cristã, as idéias de *Reino* e *príncipe*, bem como o pacto entre este e os súditos. Sobre seu ideário político, explica Vânia Fróes:

A primeira noção política importante nessas obras, é a que coloca Eiximenis, num otimismo franciscano, com esperança numa próxima renovação da Igreja e do mundo e era sobretudo na recuperação da unidade que estava a mudança. Igreja e sociedade deveriam formar, para ele, um único corpo. Dividindo poder secular e poder papal, conforme os velhos princípios da teologia política da Alta Idade Média, Eiximenis inova num certo aspecto ao definir *Reino*. O *Reino* é o território que compreende as cidades e vilas. O conjunto da *comunidade unida* protege seus próprios interesses e o *príncipe* deve defendê-la, mas regido pela lei e os costumes. (FRÓES, 1995, p. 94)

Nota-se que, além das preocupações comuns com outros pensadores franciscanos, Eiximenis está atento às transformações políticas de sua época. Preocupado em definir o *reino*, associa as cidades, tão caras ao franciscanismo, aos conceitos políticos. Quanto ao chefe temporal que detém a responsabilidade de reger este território, o frade catalão afirma que é sua função servir a Deus, promovendo a justiça, a misericórdia e a verdade, bases da coisa pública, necessárias ao bem-comum (FRÓES, 1995, p. 96).

---

Ao unir a questão da unidade da Igreja com seus conceitos políticos, Eiximenis nos dá mais uma prova da dificuldade em separar os dois lados da relação que nos interessa. Imbricados, *regnum* e *sacerdotium* explicam a sociedade como um todo.

### **A Preocupação com a Ortodoxia e a *ecclesia*.**

Os impedimentos ao antigo sonho do universalismo prejudicaram as aspirações do Império, mas, sobretudo, as da Igreja. Aliás, a crise pela qual a instituição passa não se resume aos problemas da universalidade. Tendo ligação direta com estes, tem-se a questão da unidade. Esta é necessária às pretensões universalizantes e na Igreja, conforme lembramos mais acima, não há unidade de comando desde 1378 até 1417. A situação agravava-se ainda mais quando diferentes movimentos heréticos criticavam a hierarquia eclesiástica e a própria ação da Igreja, traidora, segundo eles, dos ideais cristãos. Qual arma usar contra a heterodoxia? A ortodoxia, lembrada, reafirmada e aliada à coerção do braço secular.

Além disso, a Igreja precisava afirmar-se diante do poder temporal, lutar pela sua jurisdição nesta Europa fragmentada. Tornava-se cada vez mais difícil o exercício do poder em todos os reinos que emergiam e conquistavam a soberania em seus territórios. Mais do que pensar as relações entre o espiritual e o temporal, a Igreja repensa a concepção que tem de si própria. Um problema básico se impunha: como conciliar o universalismo e a unidade da Igreja perante a crescente emancipação dos reinos europeus? Francisco José Silva Gomes (1997, p. 53) nos explica que, no século XVI, houve uma redefinição no ideal de cristandade, “... não mais à escala de uma cristandade única e una, mas à escala de cada Estado moderno”. Desta forma, surgia assim uma nova modalidade: o Estado confessional. “A teoria medieval dos dois poderes não relacionava mais dois poderes universais, mas a Igreja e vários Estados soberanos”. Obviamente, esta redefinição ocorrida no início da Modernidade foi resultado de um processo que trespassa os últimos séculos da Idade Média. Como esta adaptação foi feita durante os séculos XIV e XV nos diferentes reinos europeus é uma questão convidativa aos medievalistas. Um bom caminho a ser percorrido é considerar que a Igreja começava a delinear uma concepção societária de si mesma:

A eclesiologia tendia, desde os conflitos entre a Igreja e o Estado dos séculos XIV e XV – império e papado, monarquias “feudais” e papado –, a acrescentar a noção de *societas* à noção de *potestas* (...) Como na cristandade medieval dominou o confronto entre os dois poderes, a

---

Igreja se autocompreendia como uma *potestas*, o poder espiritual. A partir do século XIV, a emancipação do Estado e a laicização criaram as condições de possibilidade para que a Igreja se autocompreendesse como uma *societas perfecta* (*societas genere et iure perfecta*), isto é, como um domínio à parte, na sua ordem independente. (GOMES, 1997, p. 57)

Esta consideração é de importância fundamental para o tema analisado. Mas – para não fugirmos do foco que nos interessa – basta o já exposto. Retornemos um pouco no tempo e vejamos o que os frades menores estavam escrevendo sobre o tema no século XIII.

A eclesiologia defendida por alguns frades ligava-se aos problemas da atividade pastoral, como a pregação e a audição às confissões. Religiosos como S. Boaventura (1221-1274), por exemplo, desejavam responder à visão do clero secular na qual a organização eclesiástica é fixa e imutável. O papa, visto como bispo de Roma, apesar do lugar privilegiado que detém, não deve desrespeitar as estruturas pastorais tradicionais, de origem divina. Como esta visão negava aos mendicantes a “cura das almas”, os teóricos franciscanos priorizaram o lugar do papa como representante de Cristo na Terra, os bispos não seriam mais que seus lugares-tenente. Obviamente, os membros das ordens mendicantes queriam assegurar seus lugares e funções pastorais na Igreja, daí a exaltação das prerrogativas do papa que, como chefe supremo, poderia favorecê-los. Esta visão reforçou a idéia de monarquia papal e a teocracia de pretensão universalista. Estes autores, viam “a Igreja como um povo único de extensão universal sob a autoridade pastoral de um mesmo *caput*, o papa” (CONGAR, 1970, p. 251<sup>7</sup>).

Especificando um pouco mais as idéias de S. Boaventura, ministro geral da ordem e uma espécie de “quase segundo fundador da Ordem dos Frades Menores” (CONGAR, 1970, p. 221<sup>8</sup>), pode-se dizer que sua visão de Igreja é dominada pela cristologia. É da plenitude do Cristo, Verbo encarnado, que os homens recebem a graça. Ele continua atuando na vida na Terra, mas instituiu estruturas de sacramentos e ministérios pelos quais a Igreja é constituída. Igreja que é identificada, às vezes, como *corpo místico*. Há que se fazer, no entanto, a distinção entre pecadores, membros da Igreja, e justos, que verdadeiramente compõem este *corpus mysticum*.

Quanto às prerrogativas do papa, pode-se afirmar que S. Boaventura foi o principal teórico da monarquia papal no século XIII. Reserva ao pontífice a plenitude

---

<sup>7</sup> Tradução nossa.

<sup>8</sup> Tradução nossa.

de poder, autoridade suprema em termos jurisdicionais e doutrinários. “A Igreja só existe em sua vida de graça pelo Cristo; ela só existe em sua vida canônica ou social a partir do papa, seu vigário” (CONGAR, 1970, p. 223<sup>9</sup>). Um pouco influenciado pelo joaquimismo, Boaventura delineou uma visão de Igreja assentada numa espécie de linha histórica. Há um sentido, um progresso dividido em fases.

A corrente hierocrática continuou a se fortalecer durante o século XIV, malgrado alguns casos como a humilhação em Anagni no século anterior e o contexto de crise da Igreja. Os principais hierocratas do final do século XIII e da aurora do XIV foram agostinianos como Egídio Romano, Tiago de Viterbo e Agostino Trionfo. No rol dos franciscanos, temos Francisco de Meyronnes e Álvaro Pais. Atentemo-nos ao primeiro.

Frei Francisco, natural de Provença, além de exercer a atividade magisterial, prestou diversos serviços ao papa João XXII. Produziu obras de caráter filosófico-teológico, três tratados políticos e um comentário à bula *Unam Sanctam* (SOUZA, 1995, p. 164). No *Tractatus de Principatu Temporalis*, frei Francisco refuta a obra *Monarquia* de Dante. Nesta, era demonstrada a tese do imperador como dirigente da cristandade. No seu *Tractatus*, Francisco utiliza-se das mesmas bases filosóficas encontradas na obra de Dante, com o diferencial que aplicava tais princípios ao papa, não ao imperador. Entretanto, muito mais abrangente e de melhor aplicabilidade é a obra *Quaestio de Subjectione*. Antes de expor seus argumentos, o autor apresenta as teses dos juristas, defensores do poder dos reis e imperadores, e aquelas dos canonistas moderados, que “defendiam a autonomia dos poderes nos respectivos âmbitos de ação” (SOUZA, 1995, p. 165). Frei Francisco afirma, baseando-se certamente no contexto que testemunhava, que ambos os lados, papa e imperador, cometeram excessos, levados pelo ímpeto das paixões. Tal fato causava, segundo Meyronnes, um grande prejuízo à ordem das coisas, além de ferir o princípio de justiça sobre o qual a cristandade estava assentada. Como bem demonstra José Antônio de Souza, posto este problema, Francisco propõe-se a delinear o caminho novo que o resolverá.

Para aquele historiador, Francisco de Meyronnes, na obra em questão, sofre a influência do aristotelismo político neoplatonizado – que surgia na Universidade de Paris, onde Frei Francisco estudou –, tal como os discípulos de Tomás de Aquino, os agostinianos já mencionados (SOUZA, 1995, p. 166)<sup>10</sup>.

Meyronnes divide sua obra em duas partes. Na primeira, há uma relação

<sup>9</sup> Tradução nossa.

<sup>10</sup> O autor intenta, no decorrer do artigo, provar tal hipótese.

simbólica entre os argumentos que defendem a autoridade espiritual do papado sobre o império e as doze pedras preciosas do *Apocalipse* de João (21:18-21). Com base em cada uma das doze pedras, o franciscano explica cada uma das características que, segundo ele, provam a preeminência do papado: a necessidade de um comando único na Igreja Militante, a unidade da sociedade cristã, a hierarquização necessária, a supremacia do espiritual sobre o material, etc. O autor reserva à segunda parte os elogios ao império e ao seu dirigente, o imperador. Destaca a preeminência deste na sociedade subordinando-o, contudo, ao papa e à Igreja. O imperador, com sua jurisdição universal, está subordinado àquele que governa graças à “plenitude do poder”. Para Meyronnes, o fim último do império é proteger a Igreja Militante.

Apesar do lugar de destaque que hierocratas como Francisco obtiveram no pensamento político, com relação aos frades menores destacam-se, no século XIV, as teorias dos que contestaram a autoridade papal. A partir do pontificado de João XXII, a situação na qual se encontrava a ordem fez com que alguns pensadores se posicionassem teoricamente ante um papa que, para alguns frades, proferia heresias. O ministro geral Miguel de Cesena foi um deles. Identificado como espiritual, vítima de acusações e perseguições, Miguel, como já vimos, foi refugiar-se com o imperador. Ele não abdicou das idéias que defendia e as expôs em sua *Epistola Universis Fratibus*. Influenciado pela teoria conciliarista, frei Miguel defendia que o concílio geral era o órgão mais indicado para limitar o poder do papa. Em sua carta, notamos também “... a influência dos Decretistas e dos primeiros glosadores do ‘*Decretum Magistri Gratiani*’, segundo os quais a ‘acusação de heresia é o único motivo pelo qual é lícito ao inferior resistir ao seu superior’” (SOUZA, 1988, p. 217). Existia, para o frade, uma supremacia do concílio geral sobre o papa, caso este caísse em heresia.

Interessante notar que frei Miguel afirma não ter se afastado da Igreja. Ele teorizou sobre a autoridade espiritual em consequência da defesa que fazia dos ideais franciscanos de pobreza, não contestou o lugar do papado, mas rebateu um papa autocrata, por ele visto como herege. Ademais, frei Miguel não chega a concordar com a subordinação do papado ao império.

Tão-pouco pareceu conveniente ao nosso Franciscano adoptar a teoria conciliarista de Marsílio de Pádua, segundo a qual o Romano Pontífice estava subordinado ao Concílio Geral e este ao Imperador, pois as esferas de actuação dos poderes laicos e espiritual eram distintas e independentes entre si e tanto a crise franciscana como as arbitrariedades pontificias deviam ser resolvidas internamente pela

---

Igreja. (SOUZA, 1988, p. 220)

Deste modo, pode-se nomear o conciliarismo de Miguel de Cesena como “ocasional ou moderado”. O que mais importava, na visão do frade, era a “comunidade dos fiéis”; daí a idéia de que o concílio devia limitar e coibir a plenitude do poder papal. Há que se ter obediência, certamente. Mas a obediência cristã precisa ser fundamentada no respeito à liberdade e nos direitos, tanto comunitários como individuais.

O maior crítico da supremacia política do papado nesta época, ao lado de Marsílio de Pádua, foi sem dúvida Guilherme de Ockham. Uma das diferenças entre os dois é que, conforme vimos acima, Guilherme prioriza o direito à liberdade de escolha, “defiende filosófica y jurídicamente la libertad de conciencia contra el absolutismo papal”, enquanto que Marsílio parte de “una concepción jurídica y política sobre la naturaleza de los Estados y de los reinos para resolver el problema de las relaciones entre Estado y Iglesia” (MERINO, 1993, p. 361).

Sua concepção de Igreja baseava-se na idéia de *congregatio fidelium*. O valor da Igreja está na soma dos fiéis. A Igreja para Ockham, portanto, é uma “realidade social”, uma comunidade professando uma mesma fé. O valor constitutivo desta *congregatio* era justamente isto, a fé (CONGAR, 1970, pp. 291-292).

Ockham acredita que a lei baseada no cristianismo deve ser uma lei de liberdade. Ele não atribui a *plenitude do poder* ao pontífice no âmbito político, nem mesmo no âmbito espiritual. O poder do papa deve referir-se ao *ministrativus*, ou seja, um poder de serviço, não dominativo. A Igreja deve ser independente do poder temporal, mas não se justifica o absolutismo papal. “Guilherme no se oponía a la supremacía del Papa en cuanto tal, sino a lo que él llamaba supremacía tiránica” (MERINO, 1993, p. 362). Para Ockham, a plenitude de poder atribuída ao papa, como defendiam alguns teóricos, era prejudicial ao cristianismo e o franciscano argumentava sobre uma base muito mais bíblica do que filosófica ou jurídica. Cristo, dizia ele, não possuiu domínio de tipo nenhum, logo não pode ter legado algo do tipo a seus vigários. O que ele admitia era um exercício da plenitude do poder nos assuntos temporais, “quando falta a instância normalmente competente” (CONGAR, 1970, p. 293<sup>11</sup>). A partir do princípio de reciprocidade, o imperador poderia servir de juiz do papa em caso de necessidade. O pontífice pode errar, somente a “Igreja Universal” não o pode.

Guilherme escreveu movido pelas circunstâncias, já o vimos. Ele não pretendia

---

<sup>11</sup> Tradução nossa.

desrespeitar a hierarquia da Igreja, tão pouco a autoridade pontifícia. Segundo seu juízo, o papado de Avignon extrapolara suas prerrogativas. Era preciso teorizar sobre os limites das atribuições do papa, bem como sobre o controle que o concílio deveria exercer.

A crítica à supremacia papal feita por autores como Guilherme ou Miguel de Cesena ou, de maneira mais radical, por Marsílio de Pádua esteve de uma maneira ou de outra acompanhada por idéias conciliaristas. Com o decorrer dos anos, tais idéias ganharam maior expressão. O quadro de crise geral pelo qual passava a eclesiologia favorecia seu crescimento. A idéia de *ordem*, antes dominante, entrava em dissolução: no campo do conhecimento, vemos a dissociação entre fé e razão; começa a se delinear uma nova concepção acerca do homem, ao invés de enquadrá-lo numa ordem hierarquizada, exalta-se suas qualidades individuais, suas potencialidades; aos poucos, a noção de que, ao invés de uma, têm-se duas sociedades distintas – a dos laicos e a dos clérigos – também ganha espaço, iniciando, assim, a tomada de consciência de que não se trata de um corpo (com a velha discussão de quem é a cabeça), mas de dois corpos, cada um com sua cabeça; ademais, o sentimento de uma fé pessoal, independente da hierarquia eclesiástica, acompanha a autonomia da sociedade temporal. Sobretudo após o Grande Cisma, julga-se que a unidade não depende exclusivamente do papa; acima dele, está a *ecclesia*.

Mesmo não encontrando franciscanos com papel preponderante – são eles os personagens que nos interessam de fato –, não se pode negligenciar o contexto dos concílios de Constança (1414-1418) e Basileia (1431-1449). As teorias de seus principais teólogos desempenharam importância fundamental dentro dos limites cronológicos aqui definidos. Começamos pelos de Constança.

Com forte influência de Guilherme de Ockham, pensadores como Conrado de Gelnhausen, Henrique de Langenstein e Dietrich de Niem pregaram o “multitudinismo”. A “congregação dos fiéis” – e não a hierarquia – é o que caracteriza a Igreja; o concílio, dizia Dietrich, é quem pode representar a Igreja universal.

Com um conciliarismo um pouco mais moderado, Pierre d’Ailly e Jean Gerson são comumente mais lembrados pela historiografia. O primeiro deles afirmava, inclusive, que não apenas o papa, mas também o concílio, pode errar. Contudo, este, por fazer representar a comunidade, tinha prioridade. O regime na Igreja deveria aliar a idéia monárquica com a aristocrática e a democrática: “a *potestas* (...) existe, ao mesmo

tempo, no papa, nos cardeais e bispos, na *ecclesia* que representa o concílio”<sup>12</sup>. Este último, para Pierre, é maior que o papa, pode julgá-lo por ter sua autoridade vinda imediatamente do Cristo. Gerson, que não se aliava aos defensores do multitudinismo nem àqueles que pregavam a monarquia papal, afirmava que a Igreja necessita de um chefe, de uma autoridade para assegurar sua unidade. Mas não atribuía ao papa a “plenitude do poder”. Como Pierre d’Ailly, associava monarquia, aristocracia e democracia. Para Gerson, o papa é parte da Igreja e do concílio, a parte maior, mas ainda assim uma única parte.

Durante o concílio de Constança, produziu-se o decreto *Haec sancta*, importante documento que afirmava que o concílio recebia imediatamente do Cristo sua autoridade. Assim, qualquer católico, mesmo o papa, devia-lhe obediência em matéria de fé. Além disso, estabelecia o objetivo de acabar com o cisma e reformar a Igreja (em sua cabeça e em seus membros). O decreto resume bem o espírito dos principais teólogos presentes no concílio (o que não significa que lá não estivessem também os defensores da monarquia papal).

Esta tendência intensificou-se em Basiléia. Pode-se mesmo dizer que foi a época do conciliarismo extremista, mesmo já tendo terminado o cisma, o que prova que este influenciava mas não determinava a tendência conciliarista. O *Haec sancta* foi encarado como dogma de fé em Basiléia. Para o concílio, o papa não apenas estava-lhe submetido, como também não tinha “autoridade própria”<sup>13</sup>. Seus principais teólogos foram Jean de Raguse, Nicolau de Tudeschis, conhecido como *Panormitanus*, e Nicolau de Cusa, entre outros. Este último admitia que o papa era o representante de Cristo, mas equiparava-se, em poder, aos outros bispos. O bispo de Roma, para Nicolau, estava acima dos outros, mas não era o bispo universal. O concílio, por sua vez, baseado na *concordantia*, estava acima do papa, pois verdadeiramente representava a Igreja. O historiador André Vauchez nos mostra como, devido a este representacionismo, a eclesiologia desta época perde um pouco a dimensão espiritual da Igreja:

Continua-se certamente a falar dela como o corpo místico de Cristo, mas a expressão se banaliza e os problemas do poder no seio da instituição acabam por açambarcar a atenção de diferentes autores. Exasperados pela recusa de Eugênio IV de ter em conta suas decisões e de se engajar na *via* e na *reforma*, os Padres do concílio de Basiléia

<sup>12</sup> CONGAR, Yves. *Ibid.* p. 316.

<sup>13</sup> CONGAR, Yves. *Ibid.* p. 327.

---

acentuaram sua característica de assembléia representativa.<sup>14</sup>

No que diz respeito às concepções de Igreja, muitas vezes as teorias não eram aceitas pelas autoridades eclesiásticas, por serem consideradas heréticas. Na maioria dos casos, as heresias contestavam a hierarquia, a autoridade pontifícia, pregavam a reforma na Igreja, ou seja, iam além das questões dogmáticas. Durante os séculos XIV e XV, a própria noção de heresia se alarga. Até mesmo opiniões que, em séculos passados, não se tornariam preocupantes são motivo para perseguições. Os inquisidores atentavam para qualquer desvio ínfimo no comportamento dos fiéis, circunstâncias que não caracterizavam dissidência nem contradição com a ortodoxia. Contudo, dentro do que se convencionou chamar de heresia, a insubordinação à hierarquia eclesiástica era a característica principal. João XXII atacou duramente os inconformistas. Seu pontificado foi marcado por diversas condenações doutrinárias, sobretudo envolvendo os frades menores – vimos o caso dos dissidentes de Munique –, mas também por contendas – nas quais não poupava esforços – com seus adversários no campo temporal, como Luís IV. Para este pontífice, pouco importava o desvio doutrinário, o que caracterizava a heresia era a desobediência aos superiores, sobretudo se a desobediência fosse ao papa<sup>15</sup>.

As reações da Igreja denotam a preocupação na obediência e na defesa da ortodoxia. Temos a Inquisição, o maior instrumento na luta anti-herética, acompanhada de um novo tipo de literatura muito sintomático: os manuais de inquisidores. O mais famoso deles é o de Bernardo Gui, intitulado *Practica Inquisitionis*. Todavia, um outro tipo de literatura nos faz atentar para o fato de que a Igreja, como um todo, passava por uma forte crise que a fazia repensar seu estatuto e seu papel na sociedade. A proliferação, nos séculos XIV e XV, dos tratados sobre a *ecclesia* é um sinal da doença que se queria remediar, “... exprime sem dúvida uma doença e, ao mesmo tempo, uma necessidade de definição ligada à aparição de problemas novos”<sup>16</sup>.

Um fundo comum entre vários movimentos heréticos dos séculos XIV e XV é a idéia de que existem duas Igrejas, a visível e a invisível. A primeira é identificada com

---

<sup>14</sup> VAUCHEZ, André. “L’idée d’Église”. In: MOLLAT, Michel & VAUCHEZ, André (orgs.) *Histoire du Christianisme: des origines à nos jours*. Tome VI – un temps d’épreuves (1274-1449). Paris: Desclée/Fayard, 1990, p. 294 (tradução nossa).

<sup>15</sup> VAUCHEZ, André. “Contestations et Hérésies dans l’Église Latine”. In: MOLLAT, Michel & VAUCHEZ, André (orgs.) *Ibid.* p. 323.

<sup>16</sup> VAUCHEZ, André. “L’idée d’Église”. In: MOLLAT, Michel & VAUCHEZ, André (orgs.) *Ibid.* pp. 271-272 (tradução nossa).

a tirania, as estruturas corrompidas e a traição aos ideais cristãos. Já a Igreja invisível constitui-se na verdadeira Igreja, de natureza espiritual. O milenarismo inspirado pelas idéias do monge calabrês, Joaquim de Fiore (1135-1202), somava a esta visão dicotômica uma esperança na evolução da Igreja, no triunfo de uma idade espiritual. Uma nova Igreja sobreporia aquela comprometida com a hierarquia e com os assuntos temporais.

Embora a heresia cátara não tivesse sido completamente exterminada à época que nos interessa<sup>17</sup>, não nos ocuparemos dela nem dos valdenses (bem como outros movimentos heréticos presentes em qualquer boa obra sobre o assunto). Limitar-nos-emos à ordem franciscana.

As correntes escatológicas franciscanas surgidas no final do século XIII foram inspiradas pelos escritos de um frade da corrente espiritual, Pierre de Jean Olivi. Influenciado pelo joaquimismo, reservava à sua ordem uma função primordial na renovação da Igreja. Os espirituais e os laicos que os seguiam, os beguinos e as beguinhas, tinham na obra de Jean Olivi uma síntese das teorias que professavam. Olivi foi criticado, de maneira moderada, por ministros gerais da ordem como, por exemplo, Bonagrazia de Bérgamo e Gerônimo de Ascoli, que se tornaria o papa Nicolau IV. Enquanto viveu, não teve que se preocupar com acusações de heresia. Somente no pontificado de João XXII, foi formalmente acusado; seu cadáver foi desenterrado para poder ser queimado.

Seus pontos de vista, resumidos por Ângelo Clareno na *Historia Septem Tribulationum Ordinis Minorum*, são claros: não concedia a seus irmãos mais que o consumo de alimentos necessários para a vida de cada dia e o uso de objetos, breviários ou vestimentas sagradas que servem para o ofício divino. Proibia-os de receber donativos pelas sepulturas outorgadas em igrejas de frades menores ou qualquer outra doação. Segundo seus censores e apologistas, a idéia mais profunda de sua doutrina era claramente de influência joaquimita. Proclamava um estado futuro da Igreja, mais perfeito que o anterior, do qual São Francisco era o precursor, e cujo advento seria apressado pelas reformas monacais.<sup>18</sup>

Olivi distinguia a oposição entre Igreja carnal e Igreja espiritual e anunciava a vinda do anti-Cristo. Contudo, não atacava diretamente a hierarquia e o pontífice. A

---

<sup>17</sup> No século XIV, a heresia era de caráter residual. Ela foi eliminada dos principais centros urbanos pela repressão, mas também devido à ação dos franciscanos. MOLLAT, Michel & VAUCHEZ, André (orgs.) *Ibid.* p. 325.

<sup>18</sup> FALBEL, Nachman. *As Heresias Medievais*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977, p. 83.

Igreja carnal era a parte corrompida, não necessariamente os prelados; dizia, inclusive, que muitos frades menores que não observavam a regra do fundador incluíam-se na Igreja carnal.

Os beguinos veneravam Pierre de Jean Olivi como santo. Anunciavam que o final dos tempos estava próximo, que a era do anti-Cristo havia chegado. Seus inspiradores, os espirituais, nos últimos anos do século XIII, tentavam constituir-se em congregação autônoma, insatisfeitos com os rumos do restante da ordem, a chamada Comunidade. Celestino V autorizou esta tentativa, mas, pouco tempo depois, Bonifácio VIII anulou a concessão. Após isso, os conflitos entre Comunidade e espirituais se intensificaram. As medidas mais enérgicas foram tomadas no pontificado de João XXII. Declarados heréticos, os espirituais foram perseguidos e julgados. Em 1318, as fogueiras da Inquisição queimaram quatro deles em Marselha. Os beguinos, obrigados a viver na clandestinidade, endureceram as críticas, principalmente após a morte dos quatro frades – a partir de então, considerados mártires – em Marselha. “Eles assimilaram o papado de Avignon à Igreja carnal e somente quiseram ver nela a grande Prostituta da Babilônia da qual fala o Apocalipse”<sup>19</sup>. João XXII focaliza sua repressão também nos beguinos e muitos deles morrem na fogueira.

### Considerações finais

Espiritual e temporal, *sacerdotium* e *regnum*, dois âmbitos da mesma problemática: o governo da *respublica christiana*. Na essência do que aqui expusemos, poder-se-ia dizer que, mais do que o governo da cristandade, espiritual e temporal inter-relacionados e interdependentes, preocuparam-se com o controle do homem, do *homo christianus*, este indivíduo que, em seu estatuto político, associa o *cristão* e o *súdito*. Conforme já foi dito, para entendermos a cristandade, é necessário levar em conta as duas instâncias, a Igreja e o Estado; portanto, devemos analisar o cristão como alguém submetido a um duplo poder.

Esta dupla realidade está presente em diferentes representações e ideologias da sociedade medieval. Uma série de representações em binômio formam a essência da mentalidade do Medievo: corpo/alma, material/espiritual, razão/fé, Estado/Igreja. Não há como vislumbrar a vida material das pessoas desta época sem dar peso aos sistemas simbólicos, às crenças, à vida religiosa. Diferentemente de nossa sociedade

---

<sup>19</sup> VAUCHEZ, André. “Contestations et Hérésies dans l’Église Latine”. In: MOLLAT, Michel & VAUCHEZ, André (orgs.) *Op. cit.* p. 332 (tradução nossa).

contemporânea, os aspectos espirituais definem a vida humana com tal força que é quase impossível dissociá-los dos aspectos materiais. O material e o simbólico da sociedade medieval devem ser estudados segundo esta dialética de interdependência.

Nosso objetivo aqui foi demonstrar um dos aspectos desta particularidade da Idade Média. No âmbito das relações entre os poderes, pode-se averiguar como os diferentes teóricos contribuíram para sedimentar a identidade cristã da Europa medieval. Os franciscanos, para além do que comumente se lhes atribui, tiveram um papel relevante na definição deste *cristão/súdito*. Não foi nossa intenção, neste artigo, resolver problemas, mas apontar direções. Vimos como as ideias acerca do poder temporal se relacionam com as concepções de Igreja, como as discussões sobre a natureza dos poderes tocam em importantes pontos da ortodoxia e como estes temas associam-se para definir um projeto de identidade sócio-político-cultural.

Quanto à relevância destas questões para nossa atualidade, convidamos o leitor a lembrar as considerações iniciais deste artigo; ademais, o convidamos para – a exemplo de Jacques Le Goff – refletir sobre as heranças que carregamos desta Idade Média, sobre os fatores que nos aproximam dela, bem como os que dela nos separam. Respostas imediatas não serão encontradas, todavia, o bom pesquisador é inspirado, a partir destas simples reflexões, a buscar respostas mais consolidadas, mesmo sabendo que não passarão de respostas provisórias.

## Referências

BARBOSA, João Morais. Hierocracia e sacerdotalismo: uma diferenciação de conceitos no pensamento político da Baixa Idade Média. *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – As Relações de Poder no Pensamento Político da Baixa Idade Média*. Homenagem a João Morais Barbosa. nº 7 – vol. I. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1994.

BERRIEL, Marcelo Santiago. *Cristão e súdito: representação social franciscana e poder régio em Portugal (1383-1450)*. Tese (Doutorado) – Niterói: Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, 2007.

CONGAR, Yves. *L'Eglise: de saint Augustin à l'époque moderne*. Paris: Les Editions du Cerf, 1970.

FALBEL, Nachman. *As Heresias Medievais*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977.

FRÓES, Vânia Leite. *Era no Tempo do Rei – estudo sobre o ideal do rei e das singularidades do imaginário português no final da Idade Média*. Tese (concurso para professor titular). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1995.

GEREMEK, Bronislaw. Igreja. In: *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 12: Mythos/Logos Sagrado/Profano. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996.

GOMES, Francisco José Silva. A Igreja e o Poder: representações e discursos. In: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros (org.) *A Vida na Idade Média*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

GUENÉE, Bernard. *O Ocidente nos Séculos XIV e XV - os Estados*. São Paulo: Pioneira, 1981.

MERINO, Jose Antonio. *Historia de la Filosofia Franciscana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

MOLLAT, Michel & VAUCHEZ, André (orgs.) *Histoire du Christianisme: des origines à nos jours*. Tome VI – un temps d'épreuves (1274-1449). Paris: Desclée/Fayard, 1990.

QUESADA, Miguel-Angel Ladero. Catolicidade e Latinidade (Idade Média – século XVII). In: DUBY, Georges (org.) *A Civilização Latina – dos Tempos Antigos ao Mundo Moderno*. Lisboa: Dom Quixote, 1989.

QUILLET, Jeannine. *Les Clefs du Pouvoir au Moyen Âge*. Paris: Flammarion, 1972.

RAPP, Francis. *La Iglesia y la Vida Religiosa en Occidente: a fines de la Edad Media*. Barcelona: Editorial Labor, 1973.

SOUZA, José Antônio de C. R. A Hierocracia na *Quaestio de Subjectione* de Frei Francisco de Meyronnes O. M. In: BONI, Luis A. de. (org.) *Lógica e Linguagem na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

\_\_\_\_\_. As Idéias de Guilherme de Ockham sobre a Independência do Poder Imperial. *Revista de História das Idéias* 8 – O Sagrado e o Profano. Coimbra: Instituto de História e Teoria das Idéias/Faculdade de Letras, 1986.

\_\_\_\_\_. Miguel de Cesena: pobreza franciscana e poder eclesiástico. *Itinerarium* – revista quadrimestral de cultura. Ano XXXIV – nº 130-131. Braga: Editorial Franciscana. janeiro/agosto, 1988.

\_\_\_\_\_. Os Franciscanos Dissidentes de Munique, Marsílio de Pádua e o Opúsculo *Quoniam Scriptura Testante*. *Cultura* – revista de história e teoria das idéias. Vol. XII. Lisboa: Centro de História da Cultura, 2000/2001.

RECEBIDO EM 15/11/11

APROVADO EM 20/01/12