



UNICAMP

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

CAROLINA GUAL DA SILVA

**Solver o débito divino: dízimos, jurisdições
e espaços de autoridade (séculos XII-XIII)**

Campinas

2016

Carolina Gual da Silva

**SOLVER O DÉBITO DIVINO: DÍZIMOS, JURISDIÇÕES E ESPAÇOS DE
AUTORIDADE (SÉCULOS XII-XIII)**

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutora em História, na Área História Cultural

Supervisor/Orientador: Profa. Dra. Néri de Barros Almeida

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELA ALUNA CAROLINA GUAL DA SILVA, E ORIENTADA PELA PROFA. DRA. NÉRI DE BARROS ALMEIDA.



CAMPINAS

2016

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): CNPq, 142723/2011-8; CAPES, 2280/11-6

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

Si38s Silva, Carolina Gual da, 1979-
Solver o débito divino : dízimos, jurisdições e espaços de autoridade
(séculos XII-XIII) / Carolina Gual da Silva. – Campinas, SP : [s.n.], 2016.

Orientador: Néri de Barros Almeida.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Henrique de, Susa, ca.1200-1271. 2. Dízimos. 3. Direito canônico -
História - Séc. XII-XIII. 4. Jurisdição. I. Almeida, Néri de Barros, 1965-. II.
Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: To pay the divine debt : tithes, jurisdictions, and spaces of
authority (12th-13th centuries)

Palavras-chave em inglês:

Tithes

Canon law - 11th-12th Century

Jurisdictions

Área de concentração: História Cultural

Titulação: Doutora em História

Banca examinadora:

Néri de Barros Almeida [Orientador]

Maria Filomena Coelho

Igor Salomão Teixeira

Alexandre Soares Carneiro

Clínio de Oliveira Amaral

Data de defesa: 03-03-2016

Programa de Pós-Graduação: História

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 03 de março de 2016, considera a candidata aprovada.

Profa. Dra. Néri de Barros Almeida (orientadora) – Unicamp

Profa. Dra. Maria Filomena Coelho – UnB

Prof. Dr. Igor Salomão Teixeira – UFRGS

Prof. Dr. Alexandre Soares Carneiro – Unicamp

Prof. Dr. Clínio de Oliveira Amaral – UFRRJ

A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Julgadora, consta no processo de vida acadêmica da aluna.

Para meus pais, Renata e Mané, que nunca exigiram de mim nada além daquilo que me fizesse feliz.

AGRADECIMENTOS

O trabalho de uma tese é longo e árduo, mas é também coletivo nos sentidos mais variados, tanto pela contribuição efetivamente intelectual, quanto pelo apoio financeiro e, principalmente, emocional. Se hoje essa pesquisa e seu resultado final existem, isso se deve a um grande número de pessoas que agradeço aqui.

Pelo financiamento da pesquisa, meus agradecimentos ao CNPq que forneceu a bolsa de doutorado e à CAPES que financiou um ano de estágio de doutorado na França.

Muito obrigada também às instituições responsáveis por minha formação no Doutorado, a Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e a *École de Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)*. Também agradeço pela oportunidade em fazer parte do corpo docente da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) durante um semestre como professora substituta. Lá pude desenvolver com os alunos algumas das ideias que estavam sendo pensadas nessa tese.

Entre as pessoas que participaram do processo, agradeço primeiramente minha orientadora, Néri de Barros Almeida. Seu apoio incondicional me deu força e me impulsionou a continuar. Você sempre esteve disponível para me ajudar, me aconselhar, me desafiar. Sua ética de trabalho e sua visão de História me inspiram. Você me guiou do começo ao fim.

Um agradecimento especial ao professor Dominique Iogna-Prat, um dos grandes responsáveis pelo resultado dessa pesquisa. Você me acolheu em Paris, me propôs desafios, me abriu possibilidades. Sou-lhe extremamente grata.

Agradeço profundamente também os membros da banca, Igor Salomão Teixeira e Maria Filomena Coelho – que também participaram da qualificação –, Clínio de Oliveria Amaral, Alexandre Soares Carneiro, Cláudia Regina Bovo, José Alves Freitas Neto e Bruno Tadeu Salles pela leitura cuidadosa e pela contribuição para o meu crescimento enquanto historiadora ainda em formação. É apenas através do diálogo e da crítica que podemos avançar e por isso sou imensamente grata a vocês.

Outros professores foram fundamentais e inspiradores ao longo de toda a caminhada: Carlos Roberto Galvão-Sobrinho, que me iniciou no mundo da pesquisa e dos estudos medievais e tanto me influenciou; Michel Lauwers, autor inspirador e pessoa acolhedora que me deu acesso a grande parte da bibliografia; Charles de Miramon, sem o qual não seria capaz de navegar as águas difíceis do direito canônico medieval; Marcelo Cândido

da Silva, com indicações de leitura e interlocuções sempre produtivas; Eliane Moura da Silva, que me apresentou a historiografia italiana da história das religiões.

Agradeço a todos os funcionários do IFCH/Unicamp, da EHESS-Paris e da UFRJ que sempre me auxiliaram nas questões burocráticas e administrativas.

No plano pessoal, ofereço meus sinceros agradecimentos:

Aos meus jovens amigos medievalistas, que me apresentaram um mundo cheio de novas oportunidades e sempre me estimularam: Cláudia Bovo, Rossana Pinheiro, Renata Nascimento, Marcella Lopes, Leandro Rust, Marcos Cruz, Bruno Álvaro, Bruno Salles, André Miatello, Carlile Lanzieri Júnior.

Aos amigos de pós e de orientação, por todas as vezes que me ajudaram, ouviram minhas ideias e sugeriram caminhos: Rita, Maria Eduarda, Robson, Tiago, Milton, Bárbara, André, Rafael Bosch, Rafael Bassi.

Aos amigos “parisienses” (de todas as nacionalidades) que fizeram com que o ano na França fosse mais que uma experiência acadêmica e que ajudaram a suavizar a vida: Deivison, companheiro de chegada e de explorações; Pierrete, que me acolheu em sua casa adoravelmente parisiense; Arnaud e Ina, os melhores locadores que alguém poderia ter; Aurore, minha adorável salvação nas aulas de paleografia; Vitório, com a casa sempre aberta; Axelle, colega de orientação e de “pots”; Juliana e Caio, jovem casal sempre pronto para a diversão; Eduardo Aubert, pelas conversas motivadoras; Isabelle Pirollo, que me ajudou muito no CEIFR; Michel e Rosa Maria, que me acolheram em Nice de forma tão adorável; Madame Séa que abriu sua casa e me ofereceu uma sensação de lar.

Ao Gabriel, meu grande amigo medievalista com quem eu sempre pude conversar e contar e que me ajudou em tudo: explicou os labirintos da BNF, ajudou a lidar com os franceses, ofereceu comida boa (sempre junto da Camila), ofereceu companhia e diversão, ajudou nas questões medievais, compartilhou experiências. Você foi minha âncora em Paris.

À Anna Michelly, minha querida alagoense, responsável por abrir meu mundo de amizades, por me mostrar uma Paris diferente, por me fazer rir e me encantar com seu jeito. E à Amandine, a francesa mais brasileira que existe, a doçura em pessoa, de sorriso franco e coração aberto, daquelas pessoas que temos a impressão de conhecer desde sempre. Vocês são minhas quase-irmãs, minha família em Paris: Le soleil c'est nous!

Aos amigos historiadores de função ou por afinidade, sempre prontos para tudo, minha eterna gratidão: Aline, Duda e as pequenas Maitê e Manu; Luis e Jaqueline, Felipe e

Natasha; Diego e Maria Clara; Andreia, Tadeu e João Vicente; Marcus. Para churrasco, futebol ou discussão intelectual, vocês são demais.

As minhas amigas mais antigas e mais que especiais, Mariana, Denise e Regina – que além de tudo, me acolheu em minha breve temporada no Rio de Janeiro: vocês me entendem, me apoiam, me alegram.

À Maria, prima/tia que entende o que é fazer doutorado, que sempre se interessou, que fez a revisão do texto e que sempre se orgulhou da prima/sobrinha.

À Vivi pelo aconchego e companhia e ao Zão, pela sabedoria.

A meus pais que tudo me deram: exemplos a serem seguidos ou não; confiança neles e em mim mesma; amor incondicional; oportunidades de vida, de estudo, de lazer; liberdade de ser, de pensar, de querer, de sonhar. Eu não digo muito, mas eu amo vocês.

Por fim, agradeço de coração a pessoa mais importante em todo o percurso, da decisão de estudar história medieval na graduação até a escrita das últimas linhas dessa tese: João. Você sempre esteve ao meu lado para apoiar, dar bronca, ajudar a organizar minha mente confusa que tanto precisa falar. Você é um exemplo de profissional, de ética, de pessoa. É com você que eu mais sou eu mesma. É com você que eu quero tudo partilhar. É por causa de você que eu sigo em frente.

*Conta a lenda que dormia
Uma Princesa encantada
A quem só despertaria
Um Infante, que viria
De além do muro da estrada.*

*Ele tinha que, tentado,
Vencer o mal e o bem,
Antes que, já libertado,
Deixasse o caminho errado
Por o que à Princesa vem.*

*A Princesa Adormecida,
Se espera, dormindo espera,
Sonha em morte a sua vida,
E orna-lhe a fronte esquecida,
Verde, uma grinalda de hera.*

*Longe o Infante, esforçado,
Sem saber que intuito tem,
Rompe o caminho fadado,
Ele dela é ignorado,
Ela para ele é ninguém.*

*Mas cada um cumpre o Destino
Ela dormindo encantada,
Ele buscando-a sem tino
Pelo processo divino
Que faz existir a estrada.*

*E, se bem que seja obscuro
Tudo pela estrada fora,
E falso, ele vem seguro,
E vencendo estrada e muro,
Chega onde em sono ela mora,*

*E, inda tonto do que houvera,
À cabeça, em maresia,
Ergue a mão, e encontra hera,
E vê que ele mesmo era
A Princesa que dormia.*

Fernando Pessoa

*(...) Para que serve o homem? Para estrumar flores,
para tecer contos? Para servir o homem? Para criar
Deus? Sabe Deus do homem? E sabe o demônio? Como
quer o homem ser destino, fonte? Que milagre é o
homem? Que sonho, que sombra? Mas existe o homem?*

Carlos Drummond de Andrade

RESUMO

O dízimo medieval, instituído como um débito divino que deve ser pago por todos os membros laicos da comunidade cristã para sustento do clero, manutenção das igrejas e auxílio aos necessitados, é considerado, historicamente, um dos elementos mais importantes da constituição de uma noção de identidade e de pertencimento à Cristandade. Definido e transformado progressivamente pela Igreja ao longo dos séculos IX-XIV, o discurso sobre o dízimo se faz presente em sermões, cânones conciliares, tratados teológicos e, a partir dos anos 1140, em obras jurídicas. O aparecimento e a proliferação, nos séculos XII-XIII, de obras que coletavam, organizavam e comentavam decisões tomadas pela alta hierarquia da Igreja romana em concílios, bulas e decretais, desempenhou papel fundamental na construção do discurso eclesiástico e jurídico sobre os dízimos.

A partir das fontes do período, observamos que o controle e a cobrança do dízimo desempenhavam uma série de funções religiosas, políticas e sociais. Entre essas funções, destacava-se a organização política, espacial e conceitual das paróquias, dioceses e do próprio papado. Portanto, o objetivo desse trabalho é entender de que forma o dízimo se transformou em um elemento primordial na constituição de jurisdições e espaços de autoridade na Cristandade latina entre os séculos XII e XIII. Para isso, utilizamos como fonte a *Summa Aurea* (c. 1253), obra de autoria do cardeal-bispo de Óstia, Henrique de Susa (1200-1271), conhecido como Hostiensis. Também nos valem de outros canonistas com os quais Hostiensis estabeleceu um significativo diálogo, como Graciano, Raimundo de Peñafort e Godofredo de Trano, para analisarmos a construção do discurso sobre o dízimo, no contexto da pluralidade jurídica.

A análise documental deu-se pela perspectiva da História Conceitual de Reinhart Koselleck. Assim, buscamos compreender e contextualizar os conceitos que participaram da construção do dízimo: jurisdição, espaços de autoridade, *ius commune*, *aequitas*, *temporalia* e *spiritualia*. Pelo seu caráter duplo – espiritual e temporal ao mesmo tempo –, o dízimo contemplava todos os aspectos da definição da *Ecclesia* e de seu *dominium* na sociedade medieval e revelava-se como um dos elementos fundamentais na delimitação das jurisdições episcopais e papais, agindo diretamente no estabelecimento dos espaços de autoridade.

Palavras-chave: dízimos; direito canônico medieval; jurisdições; Henrique de Susa; espaços de autoridade

ABSTRACT

The medieval tithes, instituted as a divine debt that should be paid by all lay members of the Christian community for the sustenance of the clergy, the maintenance of the churches, and the assistance of the needy is considered, historically, one of the most important elements in the constitution of a sense of identity and belonging to Christianity. Gradually defined and transformed by the Church from the 9th to the 14th century, the discourse on tithes is present in sermons, conciliar canons, theological treatises, and, from the 1140s, also in juridical works. In the 12th and 13th centuries, the appearance and growth of works that compiled, organized, and commented the decisions made by the Roman Church's high hierarchy in councils, bulls, and decretals had an essential role in the construction of the ecclesiastical and juridical discourse on tithes.

From the sources of the period we observed that the control and collection of tithes served important religious, political, and social functions. Among these functions we can highlight the political, spatial, and conceptual organization of parishes, of dioceses, and of the papacy itself. Therefore it is this thesis's goal to understand how tithes became an essential element in the constitution of jurisdictions and spaces of authority in Latin Christianity between the 12th and 13th centuries. With this purpose, our source was the *Summa Aurea* (ca. 1253), written by the cardinal-bishop of Ostia, Henry of Suse (1200-1271), also known as Hostiensis. We also made use of other canonists with whom Hostiensis established a fruitful dialogue, such as Gratian, Raymond of Penafort, and Geoffrey of Trani, in order to analyze the construction of the discourse on tithes in a context of juridical plurality.

Documental analysis was made through the perspective of Reinhart Koselleck's Conceptual History. We aim, then, to understand and contextualize the concepts that are part of the construction of tithes: jurisdiction, spaces of authority, *ius commune*, *aequitas*, *temporalia* and *spiritualia*. Due to its double nature – spiritual and temporal at the same time – tithes contemplated all aspects of the definition of the *Ecclesia* and of its *dominium* in medieval society, revealing themselves as indispensable elements in the delimitation of episcopal and papal jurisdictions and acting directly in the establishment of spaces of authority.

Key words: tithes; medieval canon law; jurisdictions; Henry of Suse; spaces of authority

SUMÁRIO

Introdução.....	13
1. Construindo a historicidade do dízimo	35
1.1 Os caminhos da historiografia.....	44
1.2 Aproximações e distanciamentos historiográficos	61
2. Os caminhos do dízimo nas coleções canônicas	67
2.1 O <i>Decretum</i> de Graciano e seus comentadores.....	68
2.2 As coleções de decretais	75
2.3 O <i>Liber Extra</i> e a normatização papal	95
3. O século XIII: Henrique de Susa e a <i>Summa</i>	103
3.1 Henrique de Susa – uma breve biografia.....	106
3.2 A concepção de direito na <i>Summa</i>	119
3.3 O lugar do dízimo na <i>Summa</i>	121
4. Novas leituras, novos conceitos.....	127
4.1 <i>Iurisdictio</i> : a construção de um conceito	132
4.2 A construção da jurisdição papal e episcopal pelo dízimo.....	139
4.3 Espaços de autoridade como conceito para compreender as jurisdições.....	163
5. Da pluralidade medieval: relações entre direitos, costumes e teologia.....	170
5.1 O <i>ius commune</i> como categoria de análise.....	173
5.2 O dízimo e o <i>ius commune</i>	176
5.3 <i>Aequitas</i> como unificadora de práticas.....	194
Conclusão: ou da especificidade do dízimo	199
BIBLIOGRAFIA:.....	210
ANEXOS	229

Introdução

Em 1179, no mês de março, ocorria em Roma um concílio geral convocado pelo papado que ficou conhecido como Terceiro Concílio de Latrão. O evento aconteceu sob a autoridade do papa Alexandre III e seu principal objetivo era selar, de uma vez por todas, a paz entre o papa e o imperador do Sacro-Império Germânico, Frederico Barbaruiva. O conflito entre eles durava já quase vinte anos. Alexandre III fora proclamado papa em 1159, após a morte de Adriano IV, ao mesmo tempo em que um cisma provocava a eleição de Otaviano, bispo de Santa Cecília, como o papa Vitor IV, tido posteriormente como anti-papa. As autoridades seculares interferiram nas disputas, particularmente o imperador germânico Frederico Barbaruiva, que se posicionou ao lado de Vítor IV, com pretensões de domínio sobre os territórios do papado. O conflito se estendeu longamente, até a derrota das tropas de Barbaruiva, em 1176, pela Liga Lombarda, união das cidades do norte da Itália que resistiam aos avanços imperialistas de Frederico e apoiavam o papa Alexandre III. A paz foi finalmente selada em 1177, num acordo conhecido como Paz de Viena. O Terceiro Concílio de Latrão deveria, entre outras coisas, confirmar o fim do cisma dentro da Igreja e, dessa forma, acabar com as disputas entre papado e império.¹

Durante aquele mês de março de 1179, portanto, mais de trezentos bispos e muitas autoridades laicas estiveram presentes no concílio. O intuito era aprovar cânones que contribuíssem para uma maior unidade da Igreja na definição de eleições papais, na solução de questões de doutrina e também para assegurar os espaços de atuação das autoridades eclesiásticas diante das autoridades laicas. Os vinte e sete cânones aprovados regulavam aspectos da ordenação institucional e administrativa da Igreja, da soberania papal, além de condenarem as heresias, particularmente a heresia conhecida como cátara. Entre todos os temas tratados, o cânone 14 é um bom exemplo de algumas das principais preocupações da Cúria:

¹ A narrativa dos ocorridos pode ser lida pelo viés dos apoiadores do papa, como no caso da *Vita* de Alexandre III, escrita por Boso e contida em DUCHESNE, L. (Ed.). *Le Liber Pontificalis: texte introduction et commentaire*. Paris 1892 (1981), tomo 3 (traduzida por G.M. Ellis no volume **Boso's life of Alexander III**. Oxford, 1973) e também pela sua biografia *Alexandri III papae vita auctore Cardinali de Aragonia*, em MIGNE, P. **Patrologia Cursus Completus** - series latinae, Paris: Garnier, 1890, tomo CC. Também podemos obter a descrição dos eventos vista pelos olhos do cronista oficial de Frederico Barbaruiva, Oto de Freising, editada em **The deeds of Frederick Barbarossa**. Tradução e comentários de Charles Christopher Mierow, New York: Columbia University Press, 2004. Para uma análise dos acontecimentos políticos ver, por exemplo, ROBINSON, I. S. **The Papacy, 1073-1198: Continuity and Innovation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Porque a ambição de alguns cresceu a tal ponto que se diz que eles possuem não duas ou três, mas seis ou até mais igrejas e porque eles não podem dedicar o cuidado nem a duas, ordenamos através de nossos caríssimos irmãos e colegas bispos que isso seja corrigido; e em relação a esse pluralismo que é contrário aos cânones e que induz uma conduta dissoluta e uma vida instável e que certamente contém perigo para a alma daqueles que podem servir a igreja dignamente, é nossa vontade que eles tenham suas carências aliviadas através de benefícios eclesiásticos. Além disso, uma vez que alguns laicos seguem com a audácia de negligenciar a autoridade dos bispos instituindo clérigos nas igrejas e mesmo removendo-os quando desejam, e que esses laicos distribuem as posses e outros bens da igreja em sua maioria de acordo com suas próprias vontades e chegam ao ponto de sobrecarregar as próprias igrejas e seus homens com taxas e exações, decretamos que eles sejam punidos com anátema. Padres ou clérigos que possuem igrejas pelas mãos de laicos sem a autoridade do próprio bispo devem ser privados da comunhão e, se persistirem, devem ser depositos de seu ministério eclesiástico e da ordem. Decretamos que, porque alguns laicos obrigam eclesiásticos e mesmo bispos a comparecerem diante de suas cortes de juízo, aqueles que presumirem fazer isso no futuro deverão ser separados da comunhão dos fiéis. Proibimos, além disso, que os laicos que detêm dízimos, com perigo para suas almas, transfiram esses dízimos para qualquer outro laico. Quem os receber e não restituí-los à igreja será privado de um enterro cristão.²

O cânone afirmava a autoridade episcopal na distribuição de funções religiosas e na administração de bens e propriedades das igrejas, garantindo a exclusividade eclesiástica frente à ação “audaciosa” de laicos que ignoravam a autoridade dos bispos. Ao final, condenava-se a posse de dízimos por laicos e proíbia-se que esses dízimos fossem cedidos a outros laicos, sob a pena de se ter negado um enterro cristão.

O trecho final, “*Prohibemus insuper ne laici, decimas cum animarum suarum periculo detinentes, in alios laicos possint vero receperit et ecclesiae non reddiderit, Christiana sepultura privetur*”, passou a fazer parte da tradição canônica jurídica, sendo incorporado às *Decretais de Gregório IX* – também chamado de *Liber Extra*. Tratava-se de uma compilação de direito canônico elaborada pelo dominicano Raimundo de Peñafort (ca. 1175-1275) no século XIII, a mando do papa Gregório IX, e que se tornaria uma das bases do direito canônico da Igreja. *Prohibemus* tornou-se o capítulo XIX do título XXX do livro III desta obra, título este que se chama *De decimis, primitiis et oblationibus* (Sobre dízimos,

² Cânone 14, Concilium Lateranense III – 1179. In: TANNER, N. P. (ed). **Decrees of the Ecumenical Councils.** Nicea I to Lateran V. Washington D.C.: Sheed and Ward/Georgetown University Press, 1990, p. 218-219. Sobre o estabelecimento e transmissão dos cânones de Latrão III, ver a introdução do próprio Tanner, p. 205-210 além de DUGGAN, A. J. Conciliar Law 1123-1215. The Legislation of the Four Lateran Councils. In: HARTMANN, W.; PENNINGTON, K. (eds). **The History of Medieval Canon Law in the Classic Period, 1140-1234.** From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2008, p. 318-366; SUMMERLIN, D. Three Manuscripts Containing the Canons of the 1179 Lateran Council. In: **Bulletin of Medieval Canon Law.** vol. 30, p. 21-43, 2013; SUMMERLIN, D. The Reception and Authority of Conciliar Canons in the later-twelfth century: Alexander III’s 1179 Lateran Canons and their Manuscript Tradition. In: **Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung.** Vol. 100, n. 1, p. 112-131, agosto 2014.

primícias e oblações) e é dedicado à discussão dos diferentes aspectos jurídicos da cobrança, coleta e controle de dízimos.³

Outros cânones de Latrão III também mencionam dízimos, como é o caso do cânone 9, que tratava do abuso de privilégios concedidos às ordens religiosas dos Templários e dos Hospitalários e que proibia que essas ou quaisquer outras ordens recebessem igrejas ou dízimos de laicos sem o consentimento dos bispos (“*Ecclesias igitur et decimas de manu laicorum sine consensu episcoporum tam illos quam etiam quoscunque alios religiosos recipere prohibemus;*”).⁴ Esse cânone também passou para a tradição do *Liber Extra*, sendo incluído no Livro V, título XXXIII, capítulo III. Ele discutia os privilégios e os excessos que eram cometidos e, novamente, como podemos ver no trecho destacado, a questão girava em torno da autoridade episcopal.

O cânone 23 discutia a situação dos leprosos, garantindo-lhes o direito de formarem uma igreja própria com cemitério nos locais onde vivessem em comunidade. Nesses casos, os leprosos estariam isentos do pagamento do dízimo sobre suas hortas e sobre os pastos de seus animais. (“*Statuimus etiam, ut de hortis et nutrimentis animalium suorum decimas tribuere non cogantur*”).⁵ A única exigência era que não causassem prejuízo aos direitos paroquiais (*iure parochiali*) das antigas igrejas. Ainda que de forma indireta, a questão das igrejas de leprosos estava ligada à definição da jurisdição das paróquias ao assegurar que essas não seriam de forma alguma prejudicadas. Nesse quadro de preocupações, mais uma vez observamos a presença significativa do dízimo. Esse cânone também teve longevidade na tradição canônica compondo o capítulo II do título XLVIII (*De ecclesiis aedificandis vel reparandis*), Livro III do *Liber Extra*, dedicado ao estabelecimento, à construção e ao reparo de igrejas.

A inclusão do dízimo nesses cânones claramente destinados a garantir os direitos e a exclusividade das autoridades eclesiásticas na instituição de cargos, na concessão de privilégios e na administração das igrejas nos levou a indagar sobre o papel dos dízimos nesse processo. Considerando-se que, num contexto mais amplo, o Terceiro Concílio de Latrão buscava consolidar a supremacia papal e as jurisdições da Igreja, além de dar continuidade a uma série de reformas que haviam sido iniciadas nos dois primeiros concílios de Latrão,⁶ a

³ Para acompanhar a presença desse trecho do cânone em outras coleções canônicas, ver a tabela de correspondências apresentada no Anexo.

⁴ Cânone 9, Concilium Lateranense III – 1179. In: TANNER, N. P. (ed). **Decrees of the Ecumenical Councils.** Nicea I to Lateran V. Washington D.C.: Sheed and Ward/Georgetown University Press, 1990, p. 218-219.

⁵ Cânone 23, Ibid. p. 222-223.

⁶ O Primeiro Concílio de Latrão ocorreu em 1123 e o Segundo em 1139. Para mais detalhes sobre os cânones desses concílios, ver: DUGGAN, A. J. Conciliar Law 1123-1215: The Legislation of the Four Lateran Councils.

mera presença do dízimo já encaminha uma hipótese de que o controle dessa cobrança poderia desempenhar uma função importante nos limites da atuação eclesiástica, seus espaços e jurisdições.

Dessa forma, o objetivo dessa tese é procurar entender de que forma o dízimo se transformou em um elemento primordial na constituição de jurisdições e espaços de autoridade na Cristandade latina entre os séculos XII e XIII. Para isso, analisamos de que forma o dízimo era interpretado por canonistas dos séculos XII-XIII e como o discurso construído por eles poderia contribuir para a definição de espaços de atuação, poder e de controle da hierarquia eclesiástica, particularmente de bispos e do papa. Nessa documentação de cunho jurídico, o dízimo aparece intrinsecamente ligado às questões de autoridade. É também parte de nossa análise investigar como se relacionavam os diferentes discursos de direito, a saber, o direito canônico, o direito romano (ou civil), o costume e a teologia, dentro de uma dinâmica de definição de diferentes jurisdições de poderes.

Nos recentes anos, historiadores têm reconhecido a importância do dízimo na compreensão de uma série de relações religiosas, políticas, sociais e econômicas, tornando esse um campo fértil para a pesquisa. Em relação às funções do dízimo, podemos mencionar uma série de usos e impactos. Há, naturalmente, um impacto econômico dessa cobrança, seja do lado de quem a paga ou do lado de quem a recebe. Para os que pagam – os laicos – o dízimo pode ter representado um grande peso, principalmente a partir da instituição dos dízimos principescos. Do outro lado da equação, muitas igrejas locais dependiam quase que exclusivamente da renda vinda dos dízimos para o seu sustento. Apesar das possíveis variações locais e da insuficiência de dados precisos é bastante plausível que o recolhimento do dízimo representasse um grande peso para a comunidade e uma importante fonte de renda para mosteiros e igreja e, portanto, “certamente o principal, o primeiro e o mais pesado dos recolhimentos”, segundo o historiador Roland Viader.⁷

Além do mais evidente impacto econômico do dízimo, ele também possuía importância social, cultural e política. A cobrança desempenhava, por exemplo, um papel num sistema de representação e prática social, pois, segundo Mathieu Arnoux, “(...) a hierarquia no interior da comunidade e a definição de um grupo como elite estavam ligados à

In: HARTMANN, W.; PENNINGTON, K. (eds.). **The History of Medieval Canon law in the Classic Period, 1140-1234**: from Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2008, p. 334; TANNER, N. T. (ed). **Decrees of the Ecumenical Councils**. Nicea I to Lateran V. Washington D.C.: Sheed and Ward/Georgetown University Press, 1990.

⁷ VIADER, R. La Dîme dans l'Europe des Féodalités. Rapport introductif. In: Idem. **La Dîme dans l'Europe Médiévale et Moderne**. Toulouse: Mirail, 2010, p.21.

gestão do recolhimento decimal”.⁸ Deter o direito de recolher o dízimo garantia riquezas, *status* e poder. Quem controlava a cobrança muitas vezes controlava também a distribuição das riquezas advindas dela e assim desempenhava um papel fundamental na comunidade. O direito de conceder privilégios e benefícios em relação ao recolhimento do dízimo também agia para assegurar a autoridade eclesiástica.

O estabelecimento desses espaços de atuação a partir do dízimo nos leva a pensar, então, a partir da noção de *dominium* defendida por Alain Guerreau. Segundo o historiador francês, o *dominium* estabelece uma relação social original constituída pela simultaneidade e unidade de dominação sobre os homens e suas terras.⁹ Nessa relação, a Igreja é a verdadeira espinha dorsal da sociedade medieval e o dízimo representa um dos elementos essenciais dessa dominação junto com a criação do cemitério, a delimitação da paróquia e a circulação das relíquias.¹⁰ Assim, o dízimo configurou-se como um elemento chave de estabelecimento do *dominium* tanto da Igreja quanto das elites aristocráticas.¹¹

Com a maior definição sobre a natureza e os limites das paróquias, a partir do século XI, o dízimo passou também a estar diretamente ligado a essa divisão territorial. Por ser uma contribuição pessoal exigida de cada fiel, em favor da paróquia à qual esse se encontrava ligado, ajudava a criar uma noção de pertencimento a um grupo – a própria paróquia – e a um poder senhorial também territorialmente estabelecido.¹² Assim, o controle do dízimo foi colocado sob o domínio das paróquias, junto com o estabelecimento dos cemitérios. Funcionava, dessa forma, como um definidor de identidades e hierarquias no seio das comunidades.

A cobrança e coleta do dízimo também podiam contribuir para a construção da instituição eclesiástica. A imposição – gradual e imperfeita é verdade – da obrigatoriedade do

⁸ ARNOUX, M. Pour une économie historique de la dîme. In: VIADER, R. (ed.) **La Dîme dans l'Europe Médiévale et Moderne**. Toulouse: Mirail, 2010, p. 153

⁹ “(...) a *ecclesia* era a verdadeira espinha dorsal da Europa medieval, concentrando o saber, os princípios normativos e uma parte considerável da riqueza.” GUERREAU, A. **Le Féodalisme. Um horizon théorique**. Paris: 1980, p. 201-210. Lisboa: Edições 70, s/d; Idem. **L'Avenir d'un Passé Uncertain. Quelle Histoire du Moyen Âge au XXIe siècle**. Paris: Sueil, 2001.

¹⁰ LAUWERS, M. Pour une histoire de la dîme et du *dominium* ecclésial. In : _____. **La Dîme, l'Église et la Société Féodale**. Turnhout: Brepols, 2012, p. 14.

¹¹ LAUWERS, M. Pour une histoire de la dîme et du *dominium* ecclésial. In: Idem. **La Dîme, L'Église et la Société Féodale**. Turnhout: Brepols, 2012, p. 11-64. PANFILI, D. La dîme, enjeu majeur dans la compétition entre elites laïques et ecclésiastiques (Languedoc occidental, XIe-XIIIe siècle), In: Ibidem, p. 253-279.

¹² DEVROYE, J.-P., Dîme et économie des campagnes à l'époque carolingienne. In: VIADER, R. **La Dîme dans l'Europe Médiévale et Moderne**. Toulouse: Mirail, 2010, p. 37-62. O conceito de paróquia utilizado por Devroye parte das definições de Michel Lauwers, Paroisse, paroissiens et territoire. Remarques sur *parochia* dans les textes latins du Moyen Âge. **Médiévaux**. No. 49, 2005, mis en ligne le 26 mars 2008, acesso em 12 de janeiro de 2013. URL: <http://medievales.revues.org/1260>, paginação original 11-31. Lauwers aprofunda a discussão sobre o papel de espacialização e pertencimento a uma comunidade em sua obra mais recente, **La Dîme, l'Église et la Société Médiéval**. Turnhout: Brepols, 2012.

pagamento e da exclusividade eclesiástica sobre ele buscava garantir aos membros da Igreja a função de mediadores ou intermediários obrigatórios.¹³ Com isso, definiam-se também as obrigações, os direitos e o domínio de cada nível da hierarquia eclesiástica: o padre da paróquia, responsável por garantir a coleta; o bispo, que tinha direito a uma parte dos rendimentos e ficava responsável pela distribuição das outras partes; o papa, a última instância de resolução de qualquer conflito e o dispensador de benefícios e privilégios. Dessa forma, o dízimo teve também um papel importante na afirmação da supremacia normativa do papa, principalmente a partir dos séculos XII-XIII, sob o estatuto jurídico dos privilégios papais e dos domínios da *plenitudo potestatis*.¹⁴

O dízimo, então, representava a possibilidade de explorar as diferentes formas de dominação social e do papel da Igreja durante a Idade Média, como afirma Lauwers.¹⁵ O controle eclesiástico sobre a cobrança ajudava na definição dos limites da dominação (as dioceses) e tinha também efeito direto na sociedade secular através da distribuição de riquezas, construção de igrejas, expansão de territórios. Ele também ajuda a compreender a elaboração de um discurso de autoridade e a definição de comportamentos cristãos diante desse poder.¹⁶ Nas discussões sobre quem deveria pagar o dízimo, há um elemento que é fundamental: todos os cristãos devem solver esse débito divino. Logo, a identidade do cristão passa também pelo pagamento do dízimo.

Percebe-se, portanto, que o dízimo podia interferir em uma série de aspectos diferentes da sociedade, mostrando-se um objeto de estudo histórico particularmente complexo. Ao mesmo tempo, o debate sobre o dízimo também se inscreve no quadro de uma nova política eclesiástica e se constrói em conformidade com ela, de acordo com “(...) o estabelecimento de uma nova argumentação mais fundamentada na razão [que] se faz a serviço da instituição eclesiástica”, como afirma o historiador Emmanuel Bain.¹⁷

A partir da segunda metade do século XII, canonistas se empenharam em definir e explicar o dízimo em termos jurídicos. Eles determinaram a primazia do bispo no controle dos frutos do dízimo, garantiram por decreto a exclusividade papal para concessão de benefícios e

¹³ LAUWERS, M. Pour une histoire de la dîme et du *dominium* ecclésial. In: Idem, **La Dîme, l'Église et la Société Féodale**. Turnhout: Brepols, 2012, p. 26.

¹⁴ CABY, C. Les moines et la dîme (XIe-XIIIe siècle): construction, enjeux et évolutions d'un débat polymorphe. In: LAUWERS, M. (ed). **La Dîme, l'Église et la Société Féodale**. Turnhout: Brepols, 2012, p. 389. No capítulo 4 exploraremos mais essa relação entre a autoridade papal e o dízimo.

¹⁵ LAUWERS, M. op. cit., p. 52.

¹⁶ TONEATTO, V. Dîme et construction de la communauté chrétienne, des Pères de l'Église aux Carolingiens (IVe-VIIIe siècle). In: Ibid., p. 86.

¹⁷ BAIN, E. La dîme, du don à 'obligation universelle : l'utilisation des Évangiles dans la justification de la dîme. In: Ibidem, p. 528.

isenções e pretenderam garantir o controle exclusivo da exação pela Igreja. Os bispos e o papa, então, ganharam funções adicionais dentro da política da Igreja, assumindo um papel econômico primordial a partir do controle sobre os dízimos. Além da cobrança, eles passaram a ter uma atuação direta sobre a materialidade da sociedade através da distribuição de riquezas.

Nesse mesmo sentido de construção de uma nova política eclesiástica, o debate sobre o dízimo também atuou nas configurações espaciais da Igreja: a territorialidade eclesiástica foi fortemente influenciada pela definição jurídica do dízimo, uma vez que ele deveria ser pago às paróquias. Além disso, ele passou a ser controlado pelas dioceses, aumentando sua importância. Isso representava a necessidade de se pensar sobre o que seria exatamente a paróquia e a diocese, seus limites de atuações, territoriais e jurisdicionais. Como veremos no desenvolver da tese, tais elementos aparecem fortemente em documentos como a *Summa* de Henrique de Susa.

Podemos dizer, portanto, que num lento processo que se iniciou no século IX e passou por transformações marcantes a partir dos séculos XI e XII, o dízimo se consolidou como um elemento identitário da comunidade cristã no século XIII e perdurou por um longo período. Ele foi mantido em boa parte das regiões da Europa até a modernidade, em alguns casos mesmo no mundo contemporâneo. Na França, foi apenas com a Revolução Francesa que se determinou a extinção da obrigatoriedade do pagamento. O sudoeste da França, por exemplo, conheceu um número crescente de contestações do dízimo particularmente nos anos 1770-1780, com a formação dos chamados sindicatos, grupos comunitários oficialmente criados e encarregados da negociação junto à administração real e que desempenharam um forte papel de contestação das cobranças do dízimo.¹⁸ Se as contestações e resistências sempre existiram,¹⁹ foi apenas com uma mudança definitiva do lugar da Igreja na sociedade que o dízimo, enfim, deixou de ser uma obrigação “universal” para voltar a ser um elemento voluntário de pertencimento à comunidade cristã, como segue sendo até os dias atuais.

Dentre as diferentes possibilidades de abordagem do tema proposto – a possibilidade do dízimo ser analisado pelos seus aspectos econômico, político ou religiosos – o período em que o discurso sobre o dízimo se intensificou na Idade Média apontava para

¹⁸ ASTOUL, G. La contestation des dîmes dans le sud-ouest au XVIIIe siècle. In: VIADER, R. (ed.). **La Dîme dans l'Europe Médiévale et Moderne**. Toulouse: Mirail, 2010, p. 241-255.

¹⁹ Giles Constable foi um dos primeiros historiadores a questionar a aceitação passiva da população diante da cobrança dos dízimos ao longo da Idade Média e a explorar movimentos de resistência em artigo publicado em 1960, CONSTABLE, G. Cluniac Tithes and the Controversy between Gigny et Le Miroir. in: **The Abbey of Cluny – A Collection of Essays to Mark the Eleven-Hundredth Anniversary of Its Foundation**. Berlin: LIT, 2010, pp. 437-469. (First published in *Révue bénédictin*, 70, 1960).

uma relação com o discurso jurídico que se desenvolvia naquele contexto, isto é, o direito canônico, justamente a fonte que esta pesquisa se centrou.

Em um contexto de conflitos e indefinições – como a documentação jurídica desse período demonstra – as autoridades eclesásticas elaboraram de forma definitiva uma doutrina do recolhimento do dízimo. As decretais papais e as obras dos canonistas desenvolveram os preceitos sobre cobrança e usos do dízimo, na maioria das vezes apresentando um conflito ou um problema potencial que precisava ser resolvido a partir das justificativas jurídicas adequadas. Em grande parte, o conflito motivava a transformação do discurso, aproximando o dízimo da construção do direito canônico.

Os cânones de Latrão III deram sinais dos inúmeros conflitos que poderiam surgir em torno do recolhimento decimal. Esses cânones foram integrados a coleções canônicas já desde a segunda metade do século XII, no contexto do surgimento e proliferação de obras de cunho jurídico e também do desenvolvimento dos estudos do direito romano e canônico nas escolas de direito do século XII e nas universidades nascentes do Ocidente europeu no século XIII. Essa incorporação demonstrava que eles tinham uma grande relevância nas questões legais da época. No período que vai aproximadamente dos anos 1140 a 1270, o dízimo teve um espaço cada vez mais importante nas obras chamadas de “jurídicas”, isto é, nas coleções e compilações do direito canônico e nos comentários de canonistas que ajudaram a constituir esse direito como uma disciplina ao mesmo tempo de estudo e de uso prático.

Entre as primeiras tentativas de organização do direito canônico está a obra de Graciano, importante jurista do século XII sobre o qual sabemos muito pouco. Ele foi possivelmente professor de leis em Bolonha e monge. Essa hipótese é aceita pela maioria dos estudiosos devido à menção de Graciano como um monge na *Summa parisiensis*, comentário anônimo sobre o *Decretum* (ca. 1140) escrito aproximadamente vinte anos mais tarde.²⁰ Essa suposição passou a ser contestada a partir do texto do historiador norte-americano John T. Noonan, que afirmou que as únicas certezas possíveis em relação à pessoa de Graciano são:

Temos razão em acreditar que Graciano compôs e comentou uma porção substancial da *Concordia*. Nessa composição e comentário ele se revelou ser um professor com conhecimentos e interesses teológicos e com o ponto de vista de um advogado. Ele trabalhou em Bolonha nos anos 1130 e 1140. Para além dessas conclusões temos apenas rumores não verificáveis, lendas palpáveis e uma figura silenciosa nas sombras de São Marcos.²¹

²⁰ Ver BRUNDAGE, J. **Medieval Canon Law**, p. 47 e também CHRISTENSEN, K. Introduction. In: GRATIAN, **Treatise on Laws**. Washington: Catholic University of America, 1993, p. X.

²¹ Gratian slept here: the changing identity of father of systematic study of canon law. **Traditio**. vol. 35, 1979, p. 172.

Se não temos muitos dados biográficos sobre Graciano – como é comum no período – sabemos que sua principal obra, a *Concordia discordantium canonum*, ou simplesmente *Decretum*, foi composta por volta de 1140 e se tornou referência para o estudo e interpretação das decisões canônicas a partir de meados do século XII. O trabalho de Graciano era fruto do desenvolvimento de estudos sobre direito romano desde o início do século XI. A redescoberta do texto do *Digesto* de Justiniano é tida por historiadores como fundamental nesse processo. A primeira menção a essa obra data de um texto toscano de 1076, mas foi apenas em meados do século XII, entre os anos 1112 e 1125, que o civilista Irnério e seus seguidores começaram o árduo trabalho de reconstrução dos textos justinianos na escola que surgia em Bolonha. Nesse momento, o direito romano começou a se estabelecer como um conhecimento especializado e qualificado, cujo estudo e uso se aprofundavam para criar uma codificação fechada.²² Essa transformação seria essencial para o desenvolvimento dos estudos legais e do direito canônico como um todo.

Embora dentro de uma lógica de desenvolvimento tanto de obras do direito canônico, quanto do direito romano, o aparecimento do *Decretum* representou uma transformação importante na constituição das obras jurídicas. Ele representou uma inovação em relação aos textos de caráter legal, produzidos até o século XI e início do XII, no que diz respeito ao conteúdo, à forma ou à metodologia.

Graciano introduziu a jurisprudência no pensamento canônico. Sua primeira inovação foi inserir sua própria voz em sua coleção, misturando-a à dos Pais de Niceia, Santo Agostinho e aos papas do primeiro milênio. Ele fez isso através dos *dicta*, nos quais ele discutia os textos de sua coleção. (...) Graciano sistematicamente indicou os conflitos dentro dos textos e propôs soluções. Seu uso da “distinção” dialética representava uma metodologia emergente nas primeiras escolas do século XII. Seus *dicta* e suas *causae* tornaram o *Decretum* ideal para o ensino e ele se tornou o texto básico do direito canônico usado nas escolas de direito da Europa pelos cinco séculos seguintes.²³

Com base nestes argumentos, poderíamos dizer que o Decreto pode ter inaugurado uma nova etapa na constituição de tratados legais na Idade Média. Ele teria se

²² É o que os historiadores Michael Hoeflich e Jasonne Grabher qualificam como sendo um “*body of esoteric knowledge*” HOEFLICH, M.; GRABHER, J. The Establishment of Normative Legal Texts: the beginnings of *Ius commune*. In: HARTMANN, W.; PENNINGTON, K. (eds), **The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX**. Washington DC: The Catholic University of America Press, 2008, p. 3-4.

²³ PENNINGTON, K. Western legal collections in the twelfth and thirteenth centuries. Texto eletrônico disponível em: <https://www.academia.edu/13850707/>

tornado o modelo que todos os autores subseqüentes, decretistas e decretalistas,²⁴ utilizariam na composição de suas obras. Também se constituiu como um manual, livro-texto para o ensino das leis nas escolas e universidades que se formavam principalmente na Península Itálica, mas também em Paris, Tours, Reims, Oxford etc. Vale ressaltar que o “manual escolar” não era um gênero literário novo em si, mas a sua aparição e utilização no estudo do direito, sim.²⁵ Dessa forma, foi em grande parte através de Graciano que o direito canônico se desenvolveu como objeto de estudo, principalmente na Escola de Bolonha, levando ao surgimento de diversos comentadores que contribuíram de forma significativa para a formação do pensamento jurídico do período.

A partir de Graciano houve uma verdadeira explosão de obras de cunho jurídico, produzidas para estudo e também para aplicação prática. Para citar apenas alguns exemplos de maior relevância, temos os comentários (ou *glosas*) do *Decretum*, que se transformariam na *Glosa ordinaria*, ou seja, no comentário oficial utilizado nas escolas para estudo, análise e compreensão do *Decretum*. Essas glosas eram incorporadas ao texto do *Decretum* como notas explicativas e foram organizadas por Bartolomeu de Brescia, professor de direito em Bolonha, que nasceu provavelmente na segunda metade do século XII, tendo morrido em 1258.

As glosas tiveram uma importância fundamental no desenvolvimento da tradição intelectual medieval, tanto na teologia quanto no direito. Embora fossem comentários sobre os textos considerados de autoridade, a escolha pelo termo *glosa* e não *commentum* era explicada pela natureza dos comentários. Guilherme de Conches (ca. 1090-1154), escolástico francês creditado como tendo sido mestre do bispo de Chartres, João de Salisbury (1120-1180), explica porque o termo *glosa* era preferido a *commentum*. “Ele declara: ‘nós chamamos de *commentum* apenas um texto explanatório. Portanto, ele é diferente de uma *glosa*, pois o *commentum* lida apenas com a *sententia*. Ele não diz nada sobre a *continuatio* ou a *expositio* da *littera*. Mas a *glosa* cuida de todos esses fatores. É por isso que os chamamos [os comentários] de *glosa*’.”. Em outras palavras, de acordo com Guilherme de Conches, *commentum* é um tipo de resumo (*in unum collectio*) que descreve a doutrina (*sententia*) do autor, enquanto a *glosa* explica palavras individuais e presta atenção no contexto (*continuatio*).²⁶ As glosas foram progressivamente usadas como autoridade de doutrina. Elas

²⁴ Os decretistas eram os autores que comentavam, “glossavam”, a obra de Graciano, o *Decretum*. Os decretalistas eram os comentadores dos decretais, cartas papais que instituíam novas leis.

²⁵ As coleções canônicas produzidas até então não tinham o objetivo de serem utilizadas como instrumentos de ensino, mas de afirmarem a necessidade de e quais leis seguir.

²⁶ HÄRING, N. Commentary and Hermeneutics. In: BENSON, R. L.; CONSTABLE, G. (eds.). **Renaissance and Renewal in the Twelfth Century**. Toronto: University of Toronto Press, 1991, p.179.

foram incorporadas às principais obras e tornaram-se referência para o desenvolvimento do direito canônico.

Além das glosas textuais, também foram produzidas inúmeras *summae* sobre o *Decretum*, obras independentes que analisavam cada parte do texto em detalhe e procuravam elucidar os pontos obscuros ou resolver as lacunas deixadas por Graciano. Essas *summae* circulavam de forma autônoma e seus autores ficaram conhecidos como “decretistas”, ou os comentadores do *Decretum*. Alguns dos nomes mais importantes desse grupo de autores foram canonistas da escola de direito de Bolonha como Rufino, cuja *Summa* foi escrita antes de 1159, e Huguccio, que elaborou sua *Summa* entre 1187-1190.

No contexto de formulação do direito canônico, um outro tipo de documento jurídico também floresceu na segunda metade do século XII: as decretais papais, ou seja, cartas emitidas pela Cúria papal em resposta a solicitações enviadas por bispos ou outros membros do clero para a resolução de conflitos, avaliação de uma dada situação ou determinação de ações punitivas. Originalmente destinadas a casos específicos, passaram posteriormente a serem compiladas e utilizadas como ferramenta de legislação e estudo do direito. Houve um aumento significativo de decretais papais a partir de 1159, com o papa Alexandre III, cujo papado abrangeu os anos de 1159 a 1181. A produção e emissão de decretais continuou forte ao longo dos papados seguintes, principalmente no governo de Inocêncio III (1198-1216).

As coleções de decretais transformaram-se em uma nova referência de direito para resolução dos mais variados conflitos jurídicos. Em meados do século XIII, essas coleções sistemáticas de decretais já estavam consolidadas. Em 1234, Raimundo de Peñafort, frade dominicano, produziu, sob comando do papa Gregório IX, o *Liber Extra*, ou *Decretais de Gregório IX*. A obra estabelecia o novo direito (*ius novum*) ao compilar e organizar sistematicamente as decretais papais, principalmente produzidas após o *Decretum* de Graciano.

Assim como acontecera com o *Decretum*, o texto do *Liber Extra* passou a ser glosado e, menos de dez anos após sua publicação, os comentários de Bernardo de Parma (morto em 1266) se tornariam a *Glosa ordinaria* do *Liber Extra*. Seguiram-se então as *summae*, sendo a primeira conhecida datada de 1241, a *Summa in Titulis Decretalium*, de autoria de Godofredo de Trano, jurista italiano que morreu em 1245. As *summae* continuaram a ser produzidas ao longo de todo o século XIII pelos autores que ficaram conhecidos como “decretalistas”.

No campo do direito romano também houve uma explosão de glosas e *summae*. A *Summa codicis* de Azo de Bolonha (1150-1230), professor de direito civil romano em Bolonha, foi publicada na primeira metade do século XIII, fornecendo comentários sistemáticos organizados segundo a lógica do Código de Justiniano. Pouco tempo depois, um dos discípulos de Azo, Acúrsio (1182-1263), organizaria o que viria a ser a *Glosa ordinaria* do *Corpus Iuris Civilis*, comentando não apenas o Código, mas também as Instituições e o Digesto de Justiniano.

No século XIII, essa profusão de obras jurídicas deu origem ao que chamamos de *ius commune*, a junção do direito romano com o direito canônico, organizados e sistematizados de forma dialética para criar uma nova maneira de se pensar o direito. Um dos principais nomes desse período foi Henrique de Susa (ca. 1200-1271), cardeal-bispo de Óstia (1262-1271), posição que lhe rendeu a alcunha de Hostiensis. Canonista tido como um dos mais importantes do direito medieval, Hostiensis teve uma significativa produção intelectual. Em 1253, a versão final de sua *Summa Aurea* estava terminada. Essa obra sintetizava e sistematizava quase um século de desenvolvimento do direito medieval e mesclava direito canônico, direito romano, costumes e questões práticas. Por essas características, a historiografia convencionou chamar Hostiensis de o “pai do *ius commune*”.²⁷

A *Summa* de Henrique de Susa é extremamente rica e aprofundada em suas formulações e exerceu grande influência sobre autores posteriores. Partindo da organização e dos temas tratados no *Liber Extra*, Henrique de Susa ofereceu um excelente manual de estudo e prática das leis, com a apresentação dos preceitos fundamentais, os argumentos que os apoiavam, as consequências do não cumprimento desses preceitos e uma série de casos-limite. Tudo isso se apoiando num vasto conhecimento do direito romano, canônico e dos costumes e da teologia. A *Summa* foi composta travando um diálogo prolífico com os autores que a precederam, o que a torna ainda mais relevante para a compreensão do contexto de produção legalística da época.

Na realidade, o diálogo intertextual é uma característica comum dos textos medievais, particularmente dos textos de direito que eram constantemente glosados, resumidos e explicados. Os comentários eram frequentemente incorporados às edições, transformando-se nos comentários “oficialmente aceitos” (as chamadas *Glosae ordinariae*). Os leitores eram constantemente remetidos a outros textos, espécie de notas de rodapé do

²⁷ Ver, por exemplo, LEFEBVRE, C. Hostiensis. In: **Dictionnaire de Droit Canonique**. Paris: 1923, vol. 4, col. 1211-1227; PENNINGTON, K. Henricus Segusio (Hostiensis). In: **Popes, Canonists, and Texts 1150-1550** (Collected Studies Series 412). Aldershot: Variorum, 1993, artigo XVI; GALLAGHER, C. **Canon Law and the Christian Community**. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1978.

mundo medieval, travando um diálogo rico entre as obras. Essas características estão muito presentes na *Summa* de Henrique de Susa.

Devido a esse conjunto de características – síntese do conhecimento jurídico da época, profundidade das discussões, diálogos com as principais autoridades, influência no período e longevidade da obra – a *Summa* de Henrique de Susa foi escolhida para ser a fonte principal de nossa pesquisa. Mais especificamente em relação ao dízimo, o tratamento que ele propôs é essencial para entendermos o desenvolvimento das principais preocupações do discurso jurídico dos anos que o precederam, através das referências ao direito canônico desde Graciano. Além disso, as definições jurídicas apresentadas ajudam a definir a natureza da cobrança em seus mais variados aspectos e oferecem campo fértil para desvendarmos as relações com as jurisdições e os espaços de autoridade.

O título da *Summa* em que o autor discorre sobre o assunto – *De decimis et primitiis* (Sobre dízimos e primícias) – é um dos mais longos e apresenta uma série de discussões pertinentes ao nosso problema, principalmente em relação à autoridade episcopal e papal. Além disso, ele também apresenta uma série de definições que não apareciam de forma clara nos cânones do *Liber Extra*, por exemplo. Assim, temos uma definição clara sobre o que é o dízimo:

O que é o dízimo? A décima parte exigida licitamente de todos os bens móveis para ser dada a Deus por constituir um débito de natureza divina. (...) Pois Deus, a quem é digno que se dê todo o dízimo, considera digno receber o que é dado, não por ele próprio, mas por nós, isto é, em nome daqueles que o dão, sem dúvida, pelo futuro.²⁸

A definição proposta por Henrique de Susa traz uma série de referências externas que o autor indica como vindo de inúmeras decretais contidas no *Liber Extra* e também da *Summa decretorum* (ca. 1190) do canonista Huguccio.²⁹ Portanto, estamos diante de uma definição do dízimo que enfatiza o débito divino, mas que o justifica através de obras que compõem o conjunto de conhecimento do direito canônico, jurisdicizando-o.

²⁸ “*Quid sit decima? Omnium bonorum mobilium licite quaesitorum pars decima Deo data, constitutione divina debita. Deus enim qui dignatus est totam dare decimam, datam dignatur recipere non sibi sed nobis, id est, dantibus sine dubio profutura.*”, HENRIQUE DE SUSAN, **Summa Aurea**, Livro III, título XXX. Veneza: 1574, col. 1085. Esse último trecho, que Hostiensis indica ter tirado de Huguccio 16, 1 também aparece em uma carta privilégio de Alexandre III, MIGNE, P. **Patrologia Latina**, tomo 200, col. 1260C.

²⁹ Hostiensis cita como referências o trecho do comentário de Jerônimo sobre Ezequiel (X.III.XXX.I), uma decretal de Alexandre III, *parochianos* (X.III.XXX.XIV), uma de Celestino III, *non est* (X.III.XXX.XXII), três de Inocêncio III, *tua porro* (X.III.XXX.XXV), *tua nobis* (X.III.XXX.XXVI) e *cum non sit* (X.III.XXX.XXXIII) e também Huguccio 16, q. 1.

Além da relevância da *Summa* em si, que se tornou uma das principais fontes de estudo nas universidades e teve grande circulação,³⁰ a escolha por trabalhar com Hostiensis também é importante pelo fato de que analisaremos, assim, uma obra como um todo, que tem uma lógica e uma coerência discursiva pensada – diferentemente, por exemplo, das decretais, que foram compostas sem uma intenção unificadora inicial. As decretais eram cartas avulsas, emitidas caso a caso, determinando decisões específicas para cada situação. Quando elas foram organizadas em coleções criou-se uma ordenação com base em temas, mas isso representou também um trabalho de separação e cortes de decretais que poderiam conter mais de um assunto. Logo, as coleções de decretais são fruto da edição dos compiladores que foram os responsáveis pela coerência criada artificialmente. Já a *Summa* de Henrique de Susa foi composta por um único autor, que pensou sua obra do início ao fim, com uniformidade e intencionalidade (seu testamento deixa claro que a *Summa* deveria ser enviada às universidades de Bolonha e Paris). Isso nos possibilita ir além das questões individuais para interpretarmos também a evolução do assunto dentro da obra.

No caso do *Liber Extra*, a seleção de cânones é importante, pois indica os assuntos que eram considerados mais importantes no momento de sua elaboração em 1234. No entanto, a lógica de organização segue a sequência dos pontificados, começando com Pascoal II e terminando com Gregório IX. Isso significa que os diversos temas ligados ao dízimo não têm necessariamente uma lógica discursiva, diferente de Hostiensis que organizou sua obra a partir de uma clara estrutura argumentativa.

Devido a essas razões, a *Summa* de Henrique de Susa é a principal fonte de nossa tese. A partir dela, buscamos as referências e as fontes utilizadas e citadas pelo autor, voltando ao *Decretum* de Graciano (1140), passando pelas decretais do *Liber Extra* (1234). Além disso, seguiremos os comentários de outros canonistas, como Godofredo de Trano (cujo comentário foi escrito por volta de 1241) e Raimundo de Peñafort (com comentários elaborados aproximadamente entre 1225 e 1234), para traçar o desenvolvimento das discussões sobre o dízimo em obras essenciais do direito canônico, enfatizando o diálogo intertextual.

Todas essas obras elaboradas ao longo dos séculos XII-XIII ajudaram a construir o direito canônico medieval como uma nova disciplina de reflexão com grande impacto sobre a constituição da sociedade cristã daquele período, ou do que entendemos como “(...) Cristandade (com letra maiúscula), (...) uma totalidade orgânica, englobando um conjunto de

³⁰ Ver, mais adiante, o capítulo 3, onde discorreremos em mais detalhes sobre a repercussão e circulação da obra.

reinos cristãos, sobre a qual o papado reivindica a cabeça tanto na “plenitude espiritual” quanto na ‘latitude temporal’”.³¹ Através da criação de novas formas de pensar e pelos usos feitos pela hierarquia da Igreja podemos dizer que: “As coleções canônicas sistemáticas permitem instituir um verdadeiro ‘sistema de Igreja’, que coloca em primeiro plano a igreja como ‘fábrica’, ou como realidade material necessária para a realização da Igreja no além”.³²

Porém, nossa documentação também pode levantar desconfortos quanto à noção de direito. A análise da *Summa* de Henrique de Susa, assim como as demais obras, mostram que a concepção medieval de direito incluía e admitia uma série de estruturas normativas diferentes entre o direito da Igreja, o direito romano, os costumes locais e até mesmo a teologia. Mais do que isso, as obras pareciam ter uma natureza viva e mutável, não seguindo a noção de um código normativo definitivo e fechado. Para lidarmos com essa característica, recorreremos a um grupo de historiadores que nos últimos 20 anos³³ têm se dedicado a compreender as estruturas normativas das sociedades medievais. É o caso de Claude Gauvard, Alain Boureau, Robert Jacob e Charles de Miramon em um artigo publicado em 2002 no

³¹ IOGNA-PRAT, D. **La Maison Dieu**. Une histoire monumentale de l’Église au Moyen Âge. Paris: Seuil, 2006, p. 201.

³² *Ibid.*, p. 483.

³³ Uma série de novas abordagens de direito canônico têm surgido nos últimos anos, impulsionadas principalmente pela antropologia jurídica. Para o período especificamente dos séculos XII e XIII, estudos, como os do historiador francês Alain Boureau, propõem uma abordagem a partir de “uma história intelectual e microsocial da construção de normas”. Apud GAUWARD, C. et. al. *La Norme*. In: SCHMITT, J.-C.; OEXLE, O. E. (dir). **Les tendances actuelles de l’histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne** – Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998). Paris: Publications de la Sorbonne, 2002, p. 473. Também surgiram novas abordagens com análises semânticas, propostas por ROSE, I. *Enquête sur le vocabulaire et les formulaires relatifs à la dîme dans les chartes bourguignonnes (IXe-XIIIe siècle)*. In: LAUWERS, M. (ed). **La Dîme...**, p. 191-234; Id. *À propos des Chartæ Burgundiæ Medii Ævi (CBMA)*. *Éléments de réflexion à partir d’une enquête sur la dîme en Bourgogne au Moyen Âge*. In: **Bulletin du centre d’études médiévales d’Auxerre | BUCEMA** [En ligne], 12 | 2008, mis en ligne le 09 juillet 2008, Consultado em 29 abril de 2012. URL: /index6822.html; *Panorama de l’écrit diplomatique en Bourgogne: autour des cartulaires (XIe-XVIIIe siècles)*. **Bulletin du centre d’études médiévales d’Auxerre** [En ligne], 11 | 2007, mis en ligne le 08 avril 2009. URL: <http://cem.revues.org/index1535.html>. Há também análises comparativas e combinadas entre teologia, escolástica e direito, por Elsa Marmursztejn e Alain Boureau, MARMURSZTEJN, E. **L’autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIIIe siècle**. Paris: Les Belles Lettres, 2007; Id. *Loi ancienne, loi nouvelle et normes chrétiennes dans la théologie scolastique du XIIIe siècle*. In: **Revue de l’Histoire des Religions**. T. 228, fasc. 4, p. 509-539, outubro-dezembro 2011; Id. *Débats scolastiques sur la dîme au XIIIe siècle*. in: LAUWERS, M. (ed). **La Dîme...**, p. 507-526; BOUREAU, A. **La Loi du royaume. Les moines, le droit et la construction de la nation anglaise, (XIe-XIIIe siècles)**. Paris: Les Belles Lettres, 2001; *Droit et théologie au XIIIe siècle*. In: **Annales - Histoire, Sciences Sociales**. no. 6, p. 1113-1125, 1992. Alguns estudos têm centrado os atos da prática e seu lugar na construção do direito, como MAZEL, F. **De la cité au diocèse. Eglise pouvoir et territoire dans l’occident médiéval. Ve-XIIIe siècle**, Rennes: HDR, 2009; *Dîme territoire et prélèvement: réflexions sur le cas de l’ouest de la France*. In: LAUWERS, M. (ed.). **La Dîme...**, p. 155-189. Outro ponto bastante abordado tem sido a compreensão dos conflitos e suas resoluções como em alguns trabalhos de Patrick Geary e Bruno Lemesle, GEARY, P., *Vivre en conflit dans une France sans état: typologie des mécanismes de règlement des conflits (1050-1200)*. In: **Annales - Histoire, Sciences Sociales**. no. 5, p. 1107-1133, 1986; LEMESLE, B. **Conflits et Justice au Moyen Âge**. Paris: PUF, 2008; *Corriger les excès. L’extension des infractions, des délits et des crimes, et les transformations de la procédure inquisitoire dans les lettres pontificales (milieu du xiie siècle-fin du pontificat d’Innocent III)*, **Revue historique**. Vol. 4, n. 660, p. 747-779, 2011.

quadro das discussões dos colóquios de Sèvres e Göttingen (1997-1998) sobre as *Tendências atuais de história da Idade Média na França e na Alemanha*, no qual os autores propõem pensar nas estruturas normativas sem hierarquização, uma vez que:

(...) não existe **uma** estrutura normativa, e sim estruturas normativas dentro das quais não se desenha necessariamente uma hierarquia. É preciso insistir, ao contrário, no vai e vem entre as diferentes formas de resolução de conflitos, nas formas de aceitação de penas, na capacidade e vontade de esquecer, na utilização polimorfa das normas.³⁴

Indagar sobre a noção de uma hierarquização normativa possibilitou-nos olhar para os diferentes diálogos travados nas obras de direito canônico medieval, questionando uma interpretação que os trata como textos contraditórios somente. A natureza do direito medieval que surgia na leitura das fontes apontava para uma pluralidade em constante movimento, com alternâncias entre as diferentes formas de pensar e um cuidado muito grande em integrar inúmeras práticas jurídicas. Assim, Hostiensis utilizou os grandes canonistas medievais como Graciano, Huguccio, Sinibaldo Fieschi, Raimundo de Peñafort, mas também baseou seus argumentos em teólogos como Hugo de Saint-Cher, no direito romano de Justiniano, nos costumes de diferentes locais e, claro, na Bíblia. Trata-se, portanto, de um quadro complexo que só pode ser compreendido nessa multiplicidade.

Assim, pensaremos o direito como algo plural, vivo e em constante transformação. Afastando-nos de uma visão mais tradicional, seguimos a ideia de Ronald Dworkin segundo a qual o “Direito é um “conceito interpretativo” que pode ser empregado de acordo com diferentes sentidos diacrônica e sincronicamente e que, de qualquer forma, não tem qualquer identidade fora daquela que lhe é reconhecida por aqueles que o interpretam”.³⁵ Em cada sociedade, em cada tempo histórico, em cada grupo social e político há diferentes visões sobre o que se constitui como uma prática jurídica e essas visões, frequentemente, não são equivalentes à nossa noção contemporânea codificada e normativa de direito. Especificamente para o período que nos propomos a analisar, os séculos XII-XIII, estamos de acordo com Emanuelle Conte para quem, “No limite, se realmente precisarmos definir em

³⁴ GAUVARD, C. et. al. La Norme. In : SCHMITT, J-C. ; OEXLE, O. E. (dir). **Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne** – Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998). Paris : Publications de la Sorbonne, 2002, p. 472.

³⁵ MAIOLO, F. **Medieval Sovereignty**. Marsilius of Padua and Bartolus of Saxoferrato. Amsterdam: Eburon, 2007, p. 14, citando DWORKIN, E. **Law's Empire**. Boston: Harvard University Press, 1986, p. 410.

uma fórmula a característica essencial do direito medieval, é precisamente sua multiplicidade e sua natureza contraditória que devem ser ressaltadas”.³⁶

Partindo, então, do pressuposto de que **uma** das expressões do direito medieval se apresentava sob a forma do trabalho dos canonistas, nossa proposta metodológica passa necessariamente pela análise do discurso construído por eles. Diante das inúmeras possibilidades apresentadas, e para evitarmos a armadilha de se fazer uma “história das ideias” de existência estática, optamos por acessar esse universo documental de obras jurídicas a partir de conceitos. Essa análise será feita a partir da busca dos contextos de experiências e dos significados sociopolíticos que o discurso desvela. Partimos da afirmação de Koselleck que “Todo conceito articula-se a um certo contexto sobre o qual também pode atuar, tornando-o compreensível. (...) O que significa dizer que todo conceito está imbricado em um emaranhado de perguntas e respostas, textos/contextos.”.³⁷ Os conceitos são construídos historicamente e articulam redes de sentido, o que lhes confere um caráter essencialmente plural, mas que também faz com que eles ultrapassem seu contexto original e tenham a capacidade de se projetarem no tempo e no espaço.³⁸

As obras canônicas dos séculos XII-XIII que utilizamos em nossa análise foram consideradas em suas dimensões de manuais tanto de estudo quanto de aplicação prática. Elas se baseavam em grande parte no uso e na construção de conceitos (do direito romano, da teologia, do direito canônico, entre outros), seja para dar legitimidade a práticas já existentes ou para criar áreas de atuação. Em muitos casos, tal criação tornava-se, inclusive, definidora de novos espaços de autoridade. Dessa forma, procuraremos demonstrar que, no caso do dízimo, os dois usos estavam articulados. Segundo o professor de História do Direito, Jesus Vallejo (tradução nossa):

Uma rede conceitual foi constituída pelos juristas em uma tentativa de racionalizar seu ambiente contemporâneo; (...) A representação, no entanto, não é completamente arbitrária. A teoria era uma resposta a opções específicas, desempenhava uma função determinada dentro da sociedade que a gerava, servia uma lógica social. Nesse sentido era capaz de condicionar aquela realidade criando, consolidando e reproduzindo uma forma específica de refleti-la.³⁹

³⁶ CONTE, E. Droit médiéval. Un débat historiographique italien. In : **Annales – Histoire, Sciences Sociales**. No. 6, novembre-décembre 2002, numéro spécial, p. 1598.

³⁷ KOSELLECK, R. Uma História dos Conceitos: problemas teóricos e práticos. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: vol. 5, n. 10, 1992, p. 137-138.

³⁸ BENTIVOGLIO, J. A História Conceitual de Reinhart Koselleck. In: **Dimensões**. No. 24, 2010, p. 114-134.

³⁹ VALLEJO, J. Power hierarchies in medieval juridical thought. An essay in reinterpretation. In: **Ius Commune**. N. 19, 1992, p. 4.

Há, entretanto, problemas no uso de conceitos. Um desses riscos está, em princípio, na associação entre “palavra” e “conceito”. É preciso distinguir um do outro, pois a existência de uma palavra numa dada sociedade não implica, necessariamente, uma correspondência direta com o sentido que historiadores atribuem a essa palavra. Há vários exemplos disso para a Idade Média, como é o caso de termos como “nobreza”, “linhagem”, “senhorio” e mesmo “Igreja”. O uso de conceitos gerais caros à historiografia como economia, política, religião pode mais obscurecer do que elucidar nosso conhecimento sobre as sociedades passadas.⁴⁰ Para lidar com essa armadilha, há duas atitudes possíveis: “(...) introduzir e definir conceitos que não existem na sociedade estudada (por exemplo, “aristocracia” ou “topo-linhagem”) ou privilegiar conceitos provenientes da sociedade estudada (por exemplo, “*dominium*” ou “*ecclesia*”) – (...) desde que se insista no caráter não substancial, e sim construído e puramente relacional do referente desses conceitos (relações sociais)”. (tradução nossa)⁴¹ Também é possível – e até mesmo necessário – o uso de conceitos científicos, construídos *ad hoc* para o estudo de uma sociedade, uma vez que a adaptação desses conceitos à sociedade medieval pode ser interessante para examinarmos dimensões que, do contrário, nos seriam incompreensíveis.⁴²

Com base na leitura das fontes, portanto, nos pareceu pertinente trabalhar com uma série de conceitos que combinam essas três situações: conceitos atuais que precisam de uma definição quanto a seu uso no período – como, por exemplo, o conceito de “jurisdição”, que será redefinido e reconstruído ao longo de nosso texto para que se adeque a uma noção medieval mais apropriada; conceitos provenientes da própria documentação – caso de *aequitas* (equidade), *ius commune* e o binômio *spiritualia e temporalia* (aquilo que pertence ao espírito e aquilo que pertence ao século); conceitos criados *ad hoc* para propor uma interpretação histórica – aqui, especificamente a noção de “espaços de autoridade”. Esses conceitos – jurisdição, equidade, *ius commune*, *spiritualia e temporalia*⁴³ e espaços de

⁴⁰ GUERRAU, A. *L’Avenir d’un Passé Incertain*. Quelle Histoire du Moyen Âge au XXIe siècle. Paris: Seuil, 2001

⁴¹ MORSEL, J. De l’usage des concepts en histoire médiévale. In : **De l’Usage de (...)**. Colléctions Méneestrel. Disponível em: <http://www.menestrel.fr/spip.php?rubrique1551> – acesso em 04 de novembro, 2014.

⁴² *Ibid.*

⁴³ A reflexão sobre o caráter das *spiritualia* e das *temporalia* será feita com base nos trabalhos de Charles de Miramon e Elsa Marmursztejn, principalmente em: MIRAMON, C. *Spiritualia et Temporalia*: naissance d’un couple. In: **Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung**, 123, 92, 2006b, p. 224-287; MARMURSZTEJN, E. **L’autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIIIe siècle**. Paris : Les Belles Lettres, 2007; Id. Loi ancienne, loi nouvelle et normes chrétiennes dans la théologie scolastique du XIIIe siècle. In: **Revue de l’Histoire des Religions**. T. 228, fasc. 4, p. 509-539, outubro-dezembro 2011.

autoridade – são os articuladores de nossa tese. Ao longo do texto explicitaremos os usos específicos e a construção desses conceitos em relação às fontes e a nossa interpretação delas.

Os séculos XII-XIII são particularmente interessantes para esse tipo de investigação, uma vez que é nesse momento que o direito, e mais especificamente o direito canônico, está se desenvolvendo como uma disciplina de estudos no Ocidente medieval. O desenvolvimento bastante rápido dos estudos sobre o direito (em pouco mais de um século) fornecia todo um aparato de textos e comentários que contribuiriam não apenas para uma codificação do direito canônico, mas também para a criação de novas abstrações, novos conceitos e novas formas de se pensar juridicamente. Assim, o direito canônico tornava-se uma disciplina de estudos cada vez mais técnica e diferente intelectualmente tanto da teologia quanto do direito civil, ainda que conceitualmente ligada a ambos.⁴⁴ A retomada de textos fundamentais do direito romano no contexto do surgimento das escolas urbanas foi ponto importante para a transformação do direito canônico. A formação de novos mestres e novos estudiosos levou à ampliação e aperfeiçoamento do estudo dos diferentes códigos e decisões legais existentes. Houve um esforço de sistematização e organização de um *corpus* documental que foi seguidamente comentado e estudado levando a uma maior formalização e uniformização das teorias sobre os usos do direito e da própria prática jurídico-legal.

Percebe-se, portanto, o quanto a produção de cunho jurídico e legalista é potencialmente rica para o historiador, uma vez que esse aumento de produção claramente representa uma nova maneira de a sociedade refletir sobre si mesma e se construir e reinventar. As relações sociais e políticas são afetadas diretamente por esse discurso, gerando novas práticas e novas formas de organização. A reflexão mais sistemática sobre as jurisdições e a autoridade influencia de forma definitiva as relações pessoais e institucionais, com a criação de novas normas e de novos mecanismos de resolução de conflitos. Ao mesmo tempo, a reflexão do direito também precisa levar em conta as experiências vividas e as diferentes situações para melhor se aplicar, se desenvolver e se adaptar às realidades de cada grupo ou comunidade.

A *Summa* de Henrique de Susa é um interessante exemplo, pois a trajetória do autor dentro dos quadros eclesiásticos (de clérigo a cardeal-bispo) influenciou enormemente suas concepções. Sua defesa da autoridade episcopal estava muito ligada a sua própria realidade e aos conflitos que ele vivenciou e solucionou ao longo de sua carreira. As decretais papais também eram influenciadas por relações interpessoais, os benefícios poderiam ser

⁴⁴ BRUNDAGE, J. **Medieval Canon Law**. London and New York: Longman, 1995, p. 61

concedidos a grupos de apoiadores, assim fortalecendo-os. Na busca por entendermos a formação das jurisdições na documentação, percebemos grande fluidez e indefinição, muito mais do que certezas cristalizadas. Os conceitos foram construídos lentamente e sem uma evolução linear. Portanto, partimos do pressuposto que o direito não é algo pronto e simplesmente imposto de cima para baixo, mas é também constituído pela sociedade, devendo por vezes se moldar a ela para que tenha real sentido.

Esta tese é dividida em cinco capítulos. O primeiro capítulo é dedicado a alguns elementos básicos da história do dízimo e à construção historiográfica sobre o tema, de forma a indicar em que estado se encontram as pesquisas mais recentes e onde nossa pesquisa se encaixa nesses debates. O segundo capítulo discute o percurso do dízimo nas fontes jurídicas a partir do século XII sob o viés de uma virada documental, ou seja, o surgimento de um novo tipo de documentação que atesta uma nova maneira de se pensar sobre os dízimos. A intenção é demonstrar as mudanças tanto em termos de estilo e organização quanto em relação à importância dada ao dízimo ao longo do tempo no discurso dos juristas. No terceiro capítulo, trataremos especificamente da *Summa* de Henrique de Susa, de algumas de suas concepções de lei e justiça e da organização do título sobre o dízimo para contextualizar a obra e o pensamento do canonista.

Por sua vez, os capítulos 4 e 5 analisam, respectivamente, a autoridade episcopal/papal e a questão das relações entre as diferentes formas de concepção e o uso do direito a partir dos conceitos que apresentamos brevemente nessa introdução. O capítulo 4 dedica-se à construção dos conceitos de jurisdição e espaços de autoridade e de como o dízimo atua na definição desses campos. Já o capítulo 5 trata do *ius commune* e da *aequitas* – isto é, as diferentes formas de direito (*ius commune*) unidas a partir da noção de equidade – a partir da análise da cobrança decimal. Na conclusão, retomaremos o caminho percorrido ao longo do texto para avançar a tese de que o dízimo atua simultaneamente no âmbito secular e no âmbito sagrado, no seu caráter de *spiritualia* e *temporalia*, o que lhe garante uma especificidade e o torna particularmente ativo na construção das jurisdições e espaços de atuação da Igreja.

Alguns últimos esclarecimentos são necessários. Em primeiro lugar, esse texto não se pretende uma “história do dízimo”. A amplitude do tema tornaria qualquer tentativa de síntese ineficaz, além de supor que poderia haver uma única e coerente história do dízimo, hipótese que refutamos. Para referência geral da história do dízimo, os dois volumes de Paul

Viard continuam sendo incontornáveis.⁴⁵ Nosso espectro é mais restrito, pois optamos por analisar um aspecto central, ao nosso ver, sobre o dízimo: o seu papel na construção das jurisdições e dos espaços de autoridade. Partimos da ideia de que o dízimo é um *problema histórico* e não um ator social cujas ações devem ser estudadas ou um objeto cujo lugar deve ser reconhecido.⁴⁶ Isso significa que o dízimo será tratado aqui não como uma instituição, como algo pronto ou como um dado *a priori* que age sobre a sociedade e que deveria ser explicado em sua totalidade de ações. Enquanto problema, o dízimo está em contínuo processo de construção, é objeto de discussões e críticas nas diferentes épocas e, por isso, é tão múltiplo. São os debates sobre o dízimo que contribuem para a sua construção e percepção na sociedade.

Vale, também, uma ressalva sobre as fontes de pesquisa. Entre as fontes que escolhemos a maioria não dispõe de edições modernas ou comentadas. Utilizamos a edição, originalmente publicada em 1879 e reeditada em 1959, do *Corpus Iuris Canonici* por Emil Friedberg para acesso ao *Decretum* de Graciano e ao *Liber Extra*. A primeira parte do *Corpus*, onde se encontra o *Decretum* foi digitalizada pela Bayerische Staats Bibliothek. O *Liber Extra*, que representa o segundo volume do *Corpus*, foi disponibilizado online pelo projeto Rizoma. Em conjunto com a obra de Friedberg, recorreremos também a uma edição glosada de 1582 do *Corpus Iuris Canonici*, digitalizada pela Universidade da Califórnia (UCLA), e assim tivemos acesso à *Glosa ordinaria*. A *Summa* de Henrique de Susa conta apenas com edições dos séculos XVI-XVII. Utilizamos em conjunto as edições de Veneza (1574 e 1588), Bayern (1570) e Colônia (1612), todas elas contendo glosas.

Para as fontes mais secundárias de nossa pesquisa, a *Summa* de Estêvão de Tournai possui uma edição moderna reeditada em 1965, assim como a *Summa de paenitentia* de Raimundo de Peñafort (1976). A *Summa* de Godofredo de Trano foi analisada a partir da edição de Lyon 1519, reeditada em 1968. Como nosso objetivo de pesquisa não era estudar a transmissão manuscrita das obras essas edições dos séculos XVI-XVII oferecem as ferramentas que necessitamos para nossa análise da atuação do dízimo na construção das jurisdições e dos espaços de autoridade.

⁴⁵ VIARD, P. **Histoire de la dîme ecclésiastique dans le royaume de France aux XIIe et XIIIe siècles (1150-1313)**. Paris : Librairies Alphonse Picard et Fils, 1912; **Histoire de la dîme ecclésiastique principalement en France jusqu'au Décret de Gratien**. Dijon: Imprimerie Jobard, 1909. No capítulo 3 analisaremos algumas das principais características dessas obras.

⁴⁶ ARNOUX, M. Des fruits et des hommes. In: LAUWERS, M. **La Dîme, L'Église et La Société Féodale**. p. 593.

Como não há traduções completas para nenhum idioma moderno, todas as citações apresentadas em português foram traduzidas por nós, salvo em casos explicitados em notas de rodapé, quando algum autor já havia proposto uma tradução para determinado trecho. O mesmo vale para a bibliografia em língua estrangeira (inglês, francês, italiano e espanhol), que passamos para o português nas citações diretas.

Por fim, um comentário sobre a opção, no título, pelas formas plurais: *dízimos*, *jurisdições* e *espaços de autoridade*. A escolha não é aleatória. Os objetos e os conceitos históricos não são unívocos, mas sim polissêmicos e sujeitos a constantes transformações. Em história não há uma versão única, o que temos são as interpretações que fazemos a partir dos recortes teóricos e metodológicos que escolhemos e das fontes que optamos por utilizar. O resultado final, longe de ser uma verdade estática, é uma experiência interpretativa motivada pelas escolhas pessoais do historiador, que busca compreender o objeto munido das ferramentas de seu *métier*. Assim, o texto que segue reflete mais as minhas escolhas como historiadora a partir da minha formação – com todas as influências que me acompanham – e como eu enxergo as possibilidades históricas do *dízimo*, do que uma resposta única para o problema histórico da relação do *dízimo* com as *jurisdições* e os *espaços de autoridade* ao longo dos séculos XII-XIII.

1. Construindo a historicidade do dízimo

Hostiensis, como sabemos, não foi o primeiro a tratar da questão do dízimo. As primeiras elaborações sobre o dízimo foram feitas por teólogos e exegetas buscando compreender o dízimo na Bíblia. Há inúmeras referências a dízimos tanto no Antigo quanto no Novo Testamento. Comentadores como Gregório, o Grande (540-604), Beda, o Venerável (672-735) e Rabano Mauro (ca.780-856) foram alguns dos primeiros a utilizarem as referências bíblicas, particularmente veterotestamentárias, para defenderem a universalidade da cobrança do dízimo.⁴⁷

Tais autores dedicaram longas análises para estabelecerem o dízimo como um débito divino com base nas doações feitas aos Levitas. Estes eram os descendentes de Levi e auxiliares dos sacerdotes no Antigo Testamento que, por não possuírem terras, eram sustentados pelo dízimo do povo.⁴⁸ Tendo, então, sido estabelecido por Deus, o alcance do dízimo seria universal. As principais fontes para essa leitura vinham do Gênesis, do Levítico, de Números e do Deuteronômio.

Nesse contexto bíblico, o imposto devido aos levitas não era necessariamente um décimo. No comentário de Jerônimo presente no *Liber Extra*, por exemplo, o autor deixa claro que a doação feita aos Levitas não tinha necessariamente o nome de “dízimo” (*decima*) e que a quantidade poderia variar da quadragésima à sexagésima parte (X. III. XXX. I). Alguns estudiosos indicaram que o termo “dízimo” no Antigo Testamento poderia ter interpretações diferentes, uma vez que a palavra original em hebraico não carrega em si o sentido de “décima parte”. Na Vulgata, no entanto, a palavra latina *decima* já é empregada, o que pode ter então levado à compreensão dos exegetas de que se tratasse de uma contribuição de um décimo.⁴⁹

⁴⁷ Giles Constable discute com detalhes as diferentes interpretações das passagens veterotestamentais sobre o dízimo entre os comentadores. Ver o capítulo 1, “Tithes in the Early Middle Ages” em CONSTABLE, G. **Monastic Tithes: from their origins to the twelfth century**. Cambridge: Cambridge University Press, 1964, p. 9-19.

⁴⁸ “Faze igualmente juntarem-se a ti os irmãos do ramo de Levi, a tribo de teu pai. Sejam eles teus auxiliares e te sirvam, a ti e a teus filhos, perante a Tenda do Testamento”. Nm. 18, 2 e “(...) os levitas não possuirão herança alguma no meio dos israelitas, visto que são os dízimos que os israelitas separaram para Iahweh, que eu dou por herança aos levitas.” Nm. 18, 24. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002. Embora saibamos que provavelmente as versões da Bíblia utilizadas pelos autores dos séculos XII-XIII fossem baseadas na *Vulgata*, para fins de tradução ao português e para mantermos uma uniformidade textual optamos por utilizar a *Bíblia de Jerusalém*, que é fruto de um intenso trabalho de comparação entre diversos textos e manuscritos bíblicos disponíveis e é considerada, hoje, uma das melhores traduções disponíveis para o português.

⁴⁹ Os contextos lexicais de uso do termo *decimae* são bastante particulares, como aponta TONEATTO, V. *Dîme et construction de la communauté chrétienne*. In: LAUWERS, M. (ed) **La Dîme, L'Église et la Société Féodale**. Turnhout: Brepols, 2012, p. 65-86. Fica claro, no entanto, que mesmo no século XIII ainda havia possibilidade

Mas se não havia certeza quanto ao valor exato, o Antigo Testamento deixava bastante claro que, além do sustento dos Levitas, os dízimos eram também uma forma de oferenda a Deus. Essa concepção pode ser atestada por passagens tais quais Gn 14, 20, quando Abrão entrega o dízimo em reconhecimento de uma vitória (“E Abrão lhe deu o dízimo de tudo”), e Gn 28, 22, no qual Jacó promete o dízimo de todas as riquezas que a proteção divina lhe garantir (“... e esta pedra que ergui como uma estela será uma casa de Deus, e de tudo o que me deres eu te pagarei fielmente o dízimo”). Esse caráter divino será evocado ao longo da Idade Média, particularmente a partir dos séculos XI-XII para justificar e reforçar a universalidade e a obrigatoriedade da taxa.

No *Decretum* de Graciano, as referências bíblicas se concentravam, principalmente, em Números e Deuteronômio, o que não é de todo surpreendente. Números narra como Deus organizou as Doze Tribos e, ao longo da narrativa, textos que preveem leis e punições são inseridos. Deuteronômio, como o nome indica, é a “Segunda Lei”. Esse livro do Antigo Testamento apresenta claramente um código de leis a serem seguidas. Não é, portanto, de se admirar que um jurista como Graciano tenha se apropriado dessas citações para compor sua argumentação.

Alguns dos principais trechos escolhidos por Graciano tratam do procedimento de recolhimento e da divisão dos dízimos, como é o caso de Dt 12 (“É no lugar onde Iahweh vosso Deus houver escolhido para aí fazer habitar o seu nome que trareis tudo o que eu vos ordenei: vossos holocaustos, vossos sacrifícios, vossos dízimos, os dons das vossas mãos e todas as oferendas escolhidas que tiverdes prometido como voto a Iaweh”.⁵⁰), Dt 14-16 (“Todos os anos separarás o dízimo de todo produto da tua sementeira que o campo produzir”; “A cada três anos tomarás o dízimo da tua colheita no terceiro ano e o colocarás em tuas portas”.⁵¹), Dt 24-26 (“No terceiro ano, o ano dos dízimos, quando tiveres acabado de separar todo o dízimo da tua colheita e o tiveres dado ao levita, ao estrangeiro, ao órfão e à viúva para que comam e fiquem saciados em tuas cidades...”⁵²). Números 18 fornece a argumentação que explica a razão de ser dos dízimos:

Eis que aos filhos de Levi dou por herança todos os dízimos arrecadados em Israel, em compensação pelos seus serviços, isto é, pelo serviço que fazem na Tenda da Reunião. (...) Quando tiverdes dos israelitas os dízimos que vos dou como herança da parte deles, separareis a parte de Iahweh, o dízimo dos dízimos. (...) Assim, pois,

de diferentes interpretações, uma vez que o próprio Henrique de Susa dedica uma parte de seu texto para explicar o nome dízimo e como ele deve ser calculado. **Summa Aurea**. Veneza-1574, Livro III, col. 1086.

⁵⁰ **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002, Dt, 12.

⁵¹ *Ibid.*, Dt, 14-16.

⁵² *Ibid.*, Dt, 24-26.

vós também retirareis a parte de Iahweh de todos os dízimos que receberes dos israelitas: dareis aquilo que houverdes separado para Iahweh ao sacerdote Aarão. De todas as oferendas que receberdes retirareis a parte de Iahweh; do melhor de todas as coisas retirareis a parte sagrada.⁵³

Entre as diversas distinções e causas que tratam do dízimo em Graciano – onde não há um item exclusivo para essa discussão (ver *infra*, capítulo 3) – os trechos do Antigo Testamento concentram-se particularmente na Causa 13, que trata dos limites das dioceses e das paróquias, o que justifica o uso das passagens do Deuteronômio sobre o local de pagamento dos dízimos e da legitimidade da exação (Números).

Nas decretais papais, as referências bíblicas tendem a ser vagas a ponto de “(...) hesitarmos em ver nelas algo além de um testemunho de um certo conhecimento da história bíblica”.⁵⁴ Em alguns casos, apenas o leitor com bom conhecimento de passagens bíblicas consegue identificar uma referência, pois ela não está indicada explicitamente. Em outros momentos, percebemos que são escolhidas frases que são de conhecimento comum (“Dai a César o que é de César”, por exemplo), facilmente identificáveis. Mais frequentemente, as decretais trazem apenas noções gerais, como as sete pragas, o julgamento final ou algum acontecimento como a derrota de Golias. Isso representa uma dificuldade ao historiador no momento de interpretar o uso e/ou escolha das passagens específicas à luz das questões jurídicas, pois o uso da Bíblia parece estar muito mais ligado a um recurso retórico do que ao uso de uma autoridade, embora as duas coisas não sejam excludentes.

Outros canonistas, no entanto, citavam diretamente passagens das Escrituras; não apenas passagens que mencionavam dízimos diretamente, mas também aquelas que poderiam ser utilizadas de forma figurada para explicar um conceito. Henrique de Susa, por exemplo, ressalta o caráter divino do dízimo na *Summa* a partir do Levítico (citado como um todo) e a partir de menções a Gn. 18 (que trata da aparição de Mabre e da intercessão de Abrão), Dt. 14, Nm. 18 (ambas passagens já citadas por Graciano), Ex. 22, sobre animais que pastam nos campos de outrem e implicam em indenização por delitos e 2Cr. 31, para justificar sobre quais produtos devem recair os dízimos (“... os israelitas ajuntaram as primícias do trigo, do vinho, do óleo, do mel e de todos os produtos agrícolas e trouxeram em abundância o dízimo de tudo... trouxeram também o dízimo dos bois e das ovelhas e o dízimo das coisas santas consagradas a Iahweh.”⁵⁵).

⁵³ Ibid., Nm, 18.

⁵⁴ RICHÉ, R ; LOBRICHON, G. **Le Moyen Âge et la Bible**. Paris: Beauchesne, 1984, p. 328.

⁵⁵ **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002, 2Cr. 31.

Sabemos que os usos da Bíblia durante a Idade Média, a transmissão das passagens, as edições e mesmo a composição dos livros são questões complexas e com implicações muito mais profundas.⁵⁶ Para o caso de Henrique de Susa, embora não caiba aqui um grande aprofundamento, é interessante dizer que suas referências às escrituras eram feitas através dos termos *sacra* ou *divina Scriptura, testamenti*, e *Biblia*. Sabemos por seu testamento que ele possuía uma bíblia em um único volume, a chamada Bíblia de Paris, que ele deixa para a ordem dos pregadores: “*Bibliam emi Parisius sine glossis et sine postillis, illuminatam auro et azuro in uno volumen, ordini Predicatorum lego*”. Ele também possuía uma Bíblia comentada em dois volumes e uma *Bibliam quotidianam*.⁵⁷

Henrique de Susa não utilizou as passagens bíblicas em todos os momentos de seu discurso, preferindo outros canonistas para embasar seus argumentos. Há dois momentos interessantes em que as Escrituras apareceram como principal fonte de autoridade: na relação entre posse laica de dízimos e pecado e nos conflitos entre diferentes costumes que poderiam isentar do recolhimento. Analisaremos com mais atenção essas passagens no capítulo 5, mas adiantamos que a escolha pareceu ser motivada, no primeiro caso, pelo assunto – pecado e ofensa a Deus – e, no segundo, pela dificuldade de conciliar as diferentes autoridades. Diante dessa situação, a Bíblia como um todo – e não apenas o Antigo Testamento – aparece como a autoridade máxima que resolve os conflitos.

Graciano já havia proposto uma escala de autoridades que deveria ser seguida nos casos em que os diferentes cânones entravam em contradição. Ele se baseava numa classificação de três níveis: 1- Texto inquestionável (as Escrituras); 2- Texto que dependia da dignidade e peso de um autor (como os textos patrísticos); 3- Texto que tinha o poder que emanava de um cargo ou instituição (os cânones de concílios e as decretais papais, por exemplo).⁵⁸ Portanto, onde houvesse dúvida, ela deveria ser sanada a partir das Escrituras. Essa ordenação, totalmente lógica dentro do contexto de um direito que se desenvolve a partir da e para uso da Igreja, foi mantida por todos os canonistas com pequenas modificações. Henrique de Susa, por exemplo, fez ajustes em sua escala de autoridades ao colocar o poder papal em segundo lugar, abaixo apenas da Bíblia, um indício importante de sua defesa da supremacia da autoridade conferida àquele que ocupava o trono de Pedro.

⁵⁶ A transmissão e o uso de passagens bíblicas ao longo da Idade Média são objetos de estudos, como por exemplo, RICÉ, R.; LOBRICHON, G. *Le Moyen Âge et la Bible*. Paris: Beauchesne, 1984; HELMHOLZ, R. H. The Bible in the Service of Canon Law. In: *Chicago-Kent Law Review*. Vol. 70, 1994, p. 1557-1581.

⁵⁷ BAGLIANI, A. P. *I Testamenti dei Cardinale del Duocento*. Roma: Biblioteca Vallicelliana, 1980, p. 133-141.

⁵⁸ KUTTNER, S. On “auctoritas” in the writing of medieval canonists: the vocabulary of Gratian. In: Id. *Studies in the History of Medieval Canon Law*. London: Variorum, 1990, pp. 69-80.

As referências veterotestamentárias, no entanto, não implicam uma relação direta entre o dízimo encontrado na Idade Média e o dízimo dos Levitas dos tempos bíblicos. Houve um grande esforço por parte da Igreja e de seus autores para definir e construir o dízimo, transformando-o lentamente em um dos elementos mais reconhecíveis do mundo cristão. Esse processo de construção do dízimo vai afastá-lo da filiação veterotestamentária para ancorá-lo cada vez mais na prática legislativa e jurídica, ocasionando uma verdadeira transformação textual que se realiza ao longo dos séculos XI-XII.

Segundo o historiador Michel Lauwers, poderíamos falar de uma “invenção” do dízimo a partir do século XI, atestada pela variação semântica encontrada na documentação. A partir do ano 1060 é possível identificar três fenômenos perceptíveis na escolha das palavras. Em primeiro lugar, um aumento significativo das menções ao dízimo nos atos escritos; em seguida, o surgimento da palavra *decima* no singular e, por fim, a separação do dízimo de outros tipos de bens com os quais ele se encontrava associado nos cartulários. Essas transformações semânticas constatadas por Isabelle Rosé indicam um processo de autonomização e de clericalização do dízimo,⁵⁹ ou seja, cada vez mais ele deixava de estar vinculado a outras questões para ganhar um campo discursivo próprio e filiar-se exclusivamente ao domínio clerical.

Se o século XI observou a “invenção semântica” do dízimo na documentação para que ele se tornasse a exação sobre a qual os canonistas dos séculos XII-XIII discorreriam, os estudos empreendidos até hoje dão indicações de que o processo de generalização da cobrança iniciou-se ainda durante o período carolíngio. Cabe aqui situar o leitor nos principais balizadores temporais da história tradicional do dízimo para, em seguida, apresentarmos como a historiografia vem transformando essa cronologia nos últimos anos.

Como vimos acima, o uso de referências bíblicas para justificar a cobrança do chamado “débito divino” era recorrente – poderíamos dizer mesmo obrigatório – durante toda a Idade Média. No entanto, muito pouco se sabe sobre a coleta e o pagamento do dízimo nos primeiros séculos da Cristandade. Não há registros de cânones conciliares ou quaisquer textos canônicos anteriores ao século IV que atestem uma exigência de pagamento. É provável que ele fosse feito de forma voluntária e espontânea pelos fiéis, sem uma real regulamentação

⁵⁹ LAUWERS, M., Pour une histoire de la dîme et du *dominium* ecclésial. In: Id. **La Dîme, L'Église et la Société Féodale**. Turnhout: Brepols, 2012, p. 42 e ROSÉ, I., Enquête sur le vocabulaire et les formulaires relatifs à la dîme dans les chartes bourguignonnes (IXe-XIIIe siècle). In: Ibidem, p. 191-234.

sobre os modos de pagamento, o que implicaria dizer que não estamos exatamente diante do dízimo como ele virá a ser a partir do século XI.

A partir do século V, encontramos em alguns sermões de autores como João Cassiano (360-435) e Cesário de Arles (460-542) menções frequentes ao dízimo. Em ambos, os dízimos deveriam ser oferecidos à Igreja para que ela os distribuísse para os mais necessitados, os pobres. Cesário de Arles, em um de seus sermões, afirma que Deus poderia ter distribuído ele próprio a décima parte dos bens, mas que ele deixou esse encargo aos homens para permitir-lhes ser caridoso: “*Quomodo misertus sum tui, sic miserearis tu pauperis*”.⁶⁰ Essa visão será mantida em grande parte ao longo dos séculos VI-VII.⁶¹ Nesse contexto, os dízimos parecem estar muito mais ligados a uma perspectiva monástica de caridade do que episcopal.⁶²

Os primeiros cânones conciliares de que temos registro e que recomendam o pagamento dos dízimos são do concílio de Tours (567) e Mâcon (585). O cânone de Tours diz “E ainda que se tenha dito mais acima que é necessário oferecer o dízimo como o exemplo de Abrão, nós os exortamos, no entanto, em razão do desastre que ameaça (*propter cladem quae imminet*), que ninguém se recuse a pagar os dízimos mesmo sobre seus escravos, pois se diz que nessa epidemia (*in illa infirmitate*) as pessoas serão submetidas a um tipo de partilha como se elas pegassem nove para deixar um décimo”.⁶³

O concílio de Mâcon indica que de forma geral os fiéis não pagavam os dízimos: “(...) quase todos os fiéis se mostram violadores das leis negligenciando o cumprimento daquilo que foi fixado por Deus. Também nós instituímos e decretamos que o uso antigo seja retomado pelos fiéis em sinal de honra e que todo o povo pague os dízimos àqueles que cuidam do culto da igreja”. Em ambos os casos, os textos parecem sugerir, segundo Lauwers, a associação do pagamento a contextos de crise e de um iminente desastre, tendo o dízimo uma virtude purificadora além de salvadora diante de uma possível epidemia.⁶⁴

É difícil saber até que ponto a população pagava os dízimos, mas textos do século VII indicam que a cobrança era tida como esperada e aceita, , embora não necessariamente

⁶⁰ CÉSARIO DE ARLES. Sermo 276. In: MIGNE, P.L., XXXIX, col. 2268. Citado por VIARD, P. **Histoire de la dîme ecclésiastique principalement en France jusqu’au Décret de Gratien**. Dijon : Imprimerie Jobard, 1909, p. 48.

⁶¹ CONSTABLE, G. **Monastic tithes from their origins to the twelfth century**. Cambridge: Cambridge University Press, 1964, p. 20-21.

⁶² LAUWERS, M. Pour une histoire de la dîme et du *dominium* ecclésiast. In: Idem. **La Dîme, L’Église et la Société Féodale**. Turnhout: Brepols, 2012, p. 23.

⁶³ Ibid., loc. cit.

⁶⁴ Ibid., p. 24-25. Os cânones foram traduzidos para o português a partir da tradução para o francês oferecida por Lauwers.

obrigatória. O historiador Giles Constable cita o exemplo do Penitencial de Teodoro de Canterbury. Esse penitencial, de uso prático, sinalizava que se esperava que laicos pagassem dízimos sobre todos os tipos de rendas para a Igreja, que então os distribuiria aos pobres e peregrinos. Só estavam dispensados do pagamento os clérigos e aqueles que eram pobres demais.⁶⁵ Portanto, não encontramos no século VII documentação que ateste um aprofundamento de discussões sobre a natureza do dízimo.

Uma das primeiras evidências de atuação papal em relação ao dízimo encontra-se em uma carta escrita pelo papa Zacarias, em 748. Nela, o pontífice regulamentava a divisão do dízimo em quatro partes (esmolas para os pobres, construção de igrejas, equipamento de altares e decoração das igrejas) e colocava o recebimento sob a autoridade do bispo; portanto, alterando o princípio dos sermões dos séculos IV-V. A resposta de Zacarias a uma consulta por missionários está conservada na correspondência de Bonifácio de Lúlio:

A distribuição dos dízimos oferecidos à igreja pelos fiéis não pode estar sob o controle de quem dá o dízimo, pois ordenações dos santos pais ditam que o bispo deve dividi-lo em quatro partes... Está estabelecido que a disposição dos fundos da igreja ficará nas mãos do bispo junto com seu clero. Está escrito que 'os que servem ao altar têm parte no que é oferecido sobre o altar'. Dessas rendas, provisões serão feitas para as almas dos pobres, o equipamento dos altares e a decoração de toda igreja, de acordo com a renda.⁶⁶

A determinação de Zacarias já apresenta muitos dos elementos que serão retomados pelos canonistas dos séculos XII-XIII para definir tanto a divisão do dízimo quanto o seu uso, como no caso do controle do bispo, do auxílio aos pobres e da manutenção das igrejas.⁶⁷

Segundo Paul Viard, o dízimo já estaria em uso no Reino Franco durante o reinado de Pepino, o Breve (714-768). Uma carta atribuída a Pepino, datada de 765, teria sido a primeira intervenção do poder secular no pagamento do dízimo. Ainda que contenha uma prescrição de caráter temporário (o pagamento do dízimo seria obrigatório em todo o reino durante aquele ano), essa carta demonstra um novo interesse da realeza por uma cobrança que era, até então, exclusivamente religiosa. Nesse contexto, os bispos, na condição de oficiais do reino, executavam as ordens do soberano laico que destinava o recolhimento do dízimo à esmola, como agradecimento a Deus pela boa colheita. Trata-se de um caso que serve de

⁶⁵ CONSTABLE, G. **Monastic tithes from their origins to the twelfth century**. Cambridge: Cambridge University Press, 1964, p. 24-25.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁷ A discussão sobre a *portio canonica* será realizada mais adiante, no capítulo 4.

exemplo das ligações estreitas e bastante naturais entre poderes seculares e espirituais no manejo dos dízimos.

A partir dos séculos VIII e IX a documentação indica um esforço conjunto por parte de autoridades seculares e eclesiásticas para tornar o dízimo obrigatório. A elaboração de uma legislação sobre o dízimo foi marcada inicialmente pelo cartulário de Herstal, de 779. Esse cartulário, um ato legislativo do imperador Carlos Magno, tem no sétimo artigo duas prescrições diferentes sobre o dízimo: a ordem de pagar o dízimo e a atribuição ao bispo da administração de seus proventos (*De decimis. Ut unusquisque suam decimam donet atque per jussionem pontificis dispensentur*).⁶⁸

O Concílio de Frankfurt, em 794, é também outro marco importante na elaboração de uma legislação sobre os dízimos no mundo franco, numa junção entre poder real e poder eclesiástico. O cânone 25 desse concílio fazia referência à fome do ano precedente para impor a todos os homens a obrigação de dar o dízimo legítimo à igreja.⁶⁹ Em ambos os casos, as autoridades seculares utilizavam a argumentação dos séculos precedentes sobre a necessidade do pagamento como resposta a crises de subsistência. Assim, a interferência secular na regulamentação dos dízimos pode ser vista como uma confirmação de práticas anteriores.

Não há, no entanto, uniformidade nas prescrições, seja em termos geográficos ou temporais. Na Inglaterra, por exemplo, a participação de poderes seculares para fazer valer o pagamento do dízimo data apenas de meados do século X, com uma lei emitida pelo rei Edgar entre 959-963, que regulava a divisão dos rendimentos do dízimo e determinava que: “Todo pagamento de dízimos deve ser feito para o ministro a quem pertence a paróquia e deve ser tirado da terra do vassalo e também de seus arrendatários. Caso, no entanto, haja um vassalo em cuja terra exista uma igreja com um cemitério [ou seja, que tenha direitos paroquiais], ele deve pagar um terço de seus dízimos a essa igreja”.⁷⁰ De toda forma, é possível dizer que, a partir do século IX, soberanos e bispos passaram a elaborar normas e a tomar medidas relacionadas à coleta de dízimos.

De acordo com essas novas regulamentações, a responsabilidade pela coleta e distribuição dos dízimos foi colocada nas mãos dos bispos. Mas a documentação também deixa bastante claro que os laicos participavam ativamente da cobrança. Alguns eram

⁶⁸ CONSTABLE, G. *Monastic tithes (...)from their origins to the twelfth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964, p. 78.

⁶⁹ “(...) *et omnis homo ex sua proprietate legitimam decimam ad ecclesiam conferat*.” Apud: LAUWERS, M. Pour une histoire de la dîme et du *dominium* ecclésial. In: Idem. *La Dîme, L'Église et la Société Féodale*. Turnhout: Brepols, 2012, p. 25.

⁷⁰ Traduzido a partir de CONSTABLE, G. *op. cit.*, p. 42.

destacados para supervisionar a cobrança, outros recebiam funções de coleta e transferência para as igrejas. Uma documentação cada vez mais abundante nos séculos X e XI mostra que os laicos poderosos recolhiam dízimos sobre suas próprias terras e se encarregavam de repassar uma parte aos locais de culto.

Giles Constable relata uma série de casos de disputas sobre dízimos. Muitos deles indicam o compartilhamento de dízimos entre laicos e clérigos, seja por processo de enfeudamento, cessão ou usurpação. Um dos casos descreve a situação das freiras de São Pedro de Turim por volta de 1085-1095. As freiras receberam da condessa Adelaide de Turim os dízimos – com permissão do bispo que os havia cedido inicialmente a Adelaide – com a condição que elas não poderiam se desfazer desses dízimos ou passá-los a outrem. As freiras, no entanto, concederam um quarto dos dízimos ao filho do visconde Bruno, chamado Marchisius, que por sua vez o repassou a um cavaleiro.

Com a morte da condessa Adelaide e de Marchisius, que não deixou herdeiros, surgiu uma disputa para estabelecer o controle na região. O irmão de Marchisius reclamou para si o direito aos dízimos, mas as freiras resolveram exigir a sua devolução, pois os dízimos lhes pertenciam por direito. Depois de julgamentos não aceitos na corte do bispo de Turim, o caso foi remetido ao arcebispo de Milão. Não se conhece a decisão final do arcebispo. Apesar disso, o caso ilustra a naturalidade com que laicos e eclesiásticos compartilhavam o dízimo. O conflito em momento algum foi ocasionado pela posse laica dos dízimos, mas pelo descumprimento de acordos ou abusos nos repasses. Esse é apenas um exemplo que indica o quanto o dízimo estava longe de ser um domínio exclusivo da Igreja, mas, mais ainda, indica a importância da taxa no estabelecimento de controles sobre territórios e pessoas.⁷¹

No século XI, num processo de transformações da Igreja, de fortalecimento do poder papal e de ideais reformadores, a posse laica de dízimos passou a ser questionada. A cessão de dízimos a laicos era vista como uma prática simoníaca devido ao caráter sagrado do dízimo, já que biblicamente este havia sido instituído por Deus, segundo os eclesiásticos. Recuperar esses bens das mãos dos laicos passou a ser prioridade nos cânones de concílios e decretos papais. A grande preocupação seria a de garantir a natureza espiritual do dízimo e, portanto, a exclusividade eclesiástica sobre a sua cobrança e uso.

⁷¹ O caso é narrado por Constable no apêndice de sua obra, a partir de documentos de São Pedro de Torino publicados por F. Gabotto em *Carta minori*, Biblioteca della Società storica subalpina, LXIX, Torino: 1912-1913. In: CONSTABLE, G. **Monastic tithes from their origins to the twelfth century**. Cambridge: Cambridge University Press, 1964, p. 313-314.

Junto desse movimento de retirada do dízimo das mãos dos laicos há também a transformação gradual do dízimo num vínculo de pertencimento à sociedade cristã. O cardeal Deusdedit (?-1097-1100?) afirma, em sua coleção canônica, que: “aquele que não paga seus dízimos anualmente aos sacerdotes, não é cristão”.⁷² O pagamento do dízimo passa a ser considerado como uma das principais obrigações dos laicos, tornando-se um dos elementos que reforçará uma ideia de divisão da sociedade em dois grupos – clérigos e laicos – uma vez que os clérigos estavam dispensados do pagamento. A partir desse discurso de separação, entre os séculos XII e XIII, a política das autoridades eclesiásticas manifesta um desejo de garantir a posição hegemônica do clero diante dos diferentes usos determinados pelos costumes locais sem, entretanto, deixar de negociar com esses usos locais.

A historiadora Elsa Marmursztejn resume da seguinte maneira esse período:

A captação dos dízimos pelos patronos laicos das igrejas privadas, depois o movimento de patrimonialização e de feudalização dos dízimos, aos quais os homens da Igreja não eram estranhos, haviam resistido à legislação eclesiástica destinada a combatê-los. A reforma gregoriana havia dado lugar a uma obra legislativa durável que visava excluir os dízimos do circuito de compras, vendas, delegações, penhoras, concessões em usufruto ou sob a forma de rendas nas quais os dízimos eram considerados e manipulados como bens temporais, desprezando-se seu caráter específico de renda eclesiástica. O choque entre as antigas normas estabelecidas, renovadas, adaptadas e as práticas que as colocavam em questão de forma particularmente aguda, ofereceram material de reflexão para intelectuais dotados de novos instrumentos de pensamento.⁷³

1.1 Os caminhos da historiografia

Como mostramos, o dízimo como cobrança generalizada e reforçada pela Igreja através de mecanismos jurídicos tem um alcance bastante amplo no espaço e no tempo, tendo se mantido sem grandes abalos – mesmo variando segundo as diferentes regiões – por cerca de nove séculos. Indicamos brevemente como o dízimo participou de diversos aspectos da sociedade medieval, seja pelo impacto religioso, econômico, social, político ou intelectual. Apesar da importância dessa exação e de seu aspecto múltiplo, desempenhando vários papéis

⁷² “*Quicumque decimas suas annuatim sacerdotibus non reddit, christianus non est*”. Apud LAUWERS, M. Pour une histoire de la dîme et du *dominium* ecclésial. In: Idem. **La Dîme, L'Église et la Société Féodale**. Turnhout: Brepols, 2012, p. 37

⁷³ MARMURSZTEJN, E. Une contribution au débat scolastique sur la dîme au XIIIe siècle : six questions quodlibétiques de Gérard d'Abbeville. In : **Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge**. tomo 77, 2010, p. 111-112.

na sociedade, ainda há poucos trabalhos de fôlego dedicados ao estudo do dízimo na Idade Média.

De forma geral podemos separar a historiografia sobre o dízimo em duas grandes correntes a partir dos recortes e propostas metodológicas. No primeiro grupo encontram-se as grandes obras de síntese que, embora não muito numerosas, caracterizaram a produção de quase todo o século XX. Essas obras tinham por objetivo traçar uma história geral do dízimo na Idade Média ocidental europeia – o que procuramos fazer de forma sucinta no item anterior.

Suas fontes eram basicamente cânones de concílios e outras obras de direito canônico, utilizadas frequentemente sem maiores reflexões sobre o contexto de produção, autoria, intencionalidades. Não havia uma crítica documental sistematizada e as fontes eram recortadas e utilizadas para fins ilustrativos. Os autores buscavam cânones específicos de concílios ou trechos selecionados de decretos para exemplificar suas afirmações sobre o funcionamento do dízimo. As implicações da presença do dízimo em certos tipos de documentação ou o lugar que ele ocupava nas obras não eram discutidos a fundo. Os estudos concentravam-se em descrever e compreender o funcionamento da exação por si só, traçando um quadro evolutivo que ia da instalação à supressão da obrigatoriedade da cobrança. Nesse grupo incluímos, por exemplo, os trabalhos de Paul Viard, Gabriel Lepointe e Catherine Boyd.

Uma das primeiras obras a tratarem o tema, e ainda hoje incontornável, é de Paul Viard, composta por dois volumes escritos entre 1909 e 1912, *Histoire de la dîme ecclésiastique, principalement en France jusqu'au Décret de Gratien* (que é a tese de doutorado de Viard) e *Histoire de la dîme ecclésiastique dans le royaume de France aux XIIe et XIIIe siècles*, que inauguram a tradição historiográfica de grandes modelos explicativos sobre o dízimo no século XX. Em 1909 quando sua tese foi publicada, o autor dizia que não existiam trabalhos em que a história do dízimo tivesse sido estudada com o desenvolvimento necessário, o que justificava o pouco uso de obras “recentes” em sua bibliografia. Mencionando as teses de intelectuais do século XIX como Fourneret, Perels e Stutz, Viard lamenta que todas se limitavam “(...) apenas a certos períodos ou a certos pontos dessa história”,⁷⁴ já deixando clara sua própria intenção de produzir uma história mais geral e abrangente. A visão de conjunto é reforçada na publicação do segundo volume em 1912, no

⁷⁴ VIARD, P. *Histoire de la Dîme Ecclésiastique Principalement en France Jusqu'au Décret de Gratien*. Dijon: Imprimerie Jobard, 1909, p. 4.

qual Viard anuncia que “As páginas que se seguem não contêm uma história do dízimo por regiões, e sim um estudo de conjunto”.⁷⁵

As fontes que Viard utiliza são predominantemente atos de concílios, capitulários e coleções canônicas. Os dois volumes funcionam como uma espécie de manual que descreve e explica em detalhes quais os bens sujeitos à taxação, como o dízimo era classificado, quais as reais taxas cobradas, quem eram os sujeitos do dízimo, quais as isenções possíveis e como funcionavam os processos de coleta do imposto. Após estabelecer e definir bem o objeto “dízimo”, o autor trata então daquilo que ele percebe como sendo os três grandes eixos de problemas relacionados à cobrança, a saber: a instabilidade da propriedade do dízimo, o impacto jurídico dos laicos e a laicização da concepção teórica do dízimo. Nesse momento são estudadas as resistências aos pagamentos, os contratos e processos legais existentes, o emprego do dízimo, os conflitos com os laicos etc.

O trabalho de Viard enquadra-se num modelo que traça a evolução do dízimo começando com as origens supostamente bíblicas, passando pela gradual introdução no mundo cristianizado da Antiguidade Tardia, a determinação da obrigatoriedade durante o período carolíngio, o processo de usurpação por parte dos laicos e, enfim, a luta da Igreja por recuperar sua exclusividade na cobrança e uso do dízimo. Portanto, o foco das análises encontra-se nas relações e mais especificamente nas tensões entre eclesiásticos e laicos, criando o que Michel Lauwers classifica como sendo “uma intriga que remete ao processo de feudalização do ‘dízimo eclesiástico’ (desde o fim dos Carolíngios), depois ao combate conduzido pelos reformadores gregorianos contra a detenção de dízimos pelos laicos”.⁷⁶

Para o período que vai de 779 (data do capitulário de Herstal, que determina que o dízimo seja um imposto devido à Igreja que pode ser cobrado com o reforço do braço secular) até 1150, cerca de dez anos após a redação do *Decretum* de Graciano,⁷⁷ Viard ressalta que a tarefa principal dos homens da Igreja, e também dos poderes seculares, como o imperador, consistia em repetir o princípio de obrigatoriedade do dízimo nos cânones conciliares e nos capitulários. Mas, para ele, a principal característica desse período é o que ele chama de “feudalização” do dízimo: apesar dos protestos das autoridades eclesiásticas, inclusive do

⁷⁵ Idem. **Histoire de la Dîme Ecclésiastique dans le Royaume de France aux XIIIe et XIIIe siècles (1150-1313)**. Paris: Librairie alphonse Picard et Fils, 1912, p. 2.

⁷⁶ LAUWERS. M. Pour une histoire de la dîme..., p. 15.

⁷⁷ Viard estabelece arbitrariamente essa data “meados do século XII” pela significância e impacto do Decreto, produzido em torno do ano 1140. VIARD, P., **Histoire de la Dîme Ecclésiastique Principalement en France Jusqu’au Décret de Gratien**. Dijon: Imprimerie Jobard, 1909, p. 3.

papa, o dízimo passara a ser uma renda patrimonial e a população não aceitava o princípio de um imposto eclesiástico.⁷⁸

No volume seguinte, tratando do período que vai de 1150 a 1313, Viard reforça os conflitos entre eclesiásticos e laicos ao afirmar que o dízimo foi determinado por uma influência quádrupla: “Entre essas forças, duas são essencialmente eclesiásticas: a legislação e a doutrina. Duas são principalmente laicas: o costume e a realeza”.⁷⁹ O que percebemos na abordagem de Viard é uma separação radical entre Igreja e laicado, que não observa possibilidades de diálogos, mas apenas de conflitos. Para ele não há alternativa, a laicização do dízimo tornou-se um processo inevitável, levando à progressiva perda do caráter religioso e eclesiástico da cobrança.⁸⁰

Por ser um trabalho desenvolvido no âmbito da Faculdade de Direito,⁸¹ a abordagem de Viard trata o dízimo apenas do ponto de vista jurídico. Fundamentado em textos normativos, ele não estabelece muita relação com os contextos históricos e sociais que criaram esses textos. Assim, o dízimo não é pensado como uma categoria histórica ou como um conceito que possua uma história própria. A percepção é de que ele existe em si e segue um processo natural e acrítico.

De toda forma, o grande poder descritivo e de síntese da obra de Viard fazem com que ela ainda seja uma referência importante, quase enciclopédica, para se iniciar na pesquisa sobre os dízimos. Prova dessa importância está no fato de que, por muitos anos, o tema não atraiu novas pesquisas e o modelo explicativo proposto por Viard foi reutilizado sem maiores questionamentos.

Existe em seguida uma lacuna de trabalhos dedicados ao dízimo. Após o segundo livro de Viard, em 1912, foi preciso esperar até quase os anos 1950 para novas leituras. Somente em 1949, o historiador Gabriel Lepointe, no verbete “*Dîme, dîmier*” do *Dictionnaire de Droit Canonique*,⁸² retomou o mesmo modelo proposto por Viard, tentando compreender as origens e a história do dízimo, remontando ao Antigo Testamento, ao estudo jurídico, a conflitos com laicos e à supressão do dízimo com a Revolução Francesa. A datação inicial de Lepointe era um pouco anterior à proposta por Viard, uma vez que ele remontava a alguns

⁷⁸ Ibid., p. 261.

⁷⁹ VIARD, P. **Histoire de la Dîme Ecclésiastique dans le Royaume de France aux XIIe et XIIIe siècles (1150-1313)**. Paris: Librairie Alphonse Picard et Fils, 1912, p. 193.

⁸⁰ Ibid., p. 195.

⁸¹ Como indicamos na Introdução, até bem recentemente havia uma separação bastante estrita entre os trabalhos de história do direito e o trabalho de historiadores.

⁸² LEPOINTE, G. *Dîme, Dîmier*. In: NAZ, R. **Dictionnaire de Droit Canonique**. Paris: 1949, v. 4, cols. 1231-1244.

concílios do século VI (Tours-567 e Mâcon-585) como sendo os primeiros a legislarem sobre a obrigatoriedade do dízimo. Mas o limite da análise era o mesmo estabelecido na obra de Viard: o governo de Felipe, o Belo, e o ano de 1313, quando o dízimo estaria já totalmente fixado pelo costume.

O autor enfatizava a perenidade do dízimo, sua ancestralidade e sua universalidade para além do contexto medieval e até mesmo cristão. Lepointe analisou, por exemplo, a cobrança de dízimo no Egito Antigo. O problema dessa perspectiva é que mais uma vez ela tendia a deshistoricizar o conceito. Assim, podemos nos perguntar o que existiria de particular ou específico no dízimo medieval para que ele se justificasse como um objeto de estudo.

Em 1952, a historiadora Catherine E. Boyd publicou seu livro *Tithes and parishes in Medieval Italy – the roots of a modern problem*, no qual desloca a discussão para a Itália e traça paralelos com a situação da Itália moderna, como o título já indica. Sua preocupação era claramente denunciar uma situação presente tida como inaceitável para um contexto político de laicização, ou seja, de um momento que rejeitava cada vez mais a ingerência eclesiástica e religiosa na economia, no direito e na política.

A pesquisa de Boyd também identificava o início das cobranças obrigatórias do dízimo um pouco antes da data proposta por Viard, aproximando-se assim da periodização proposta por Lepointe. Para a autora, no norte da Itália já era possível encontrar documentação atestando a obrigatoriedade do dízimo desde o final do século V, embora ele permanecesse, em sua maioria, como uma doação voluntária. Boyd sinaliza também para os clérigos locais que cediam as terras das igrejas, as capelas a elas subordinadas e os dízimos a cavaleiros laicos, principalmente a partir do século X.⁸³ A consequência dessa ação voluntária dos clérigos, combinada com a usurpação deliberada, foi que, no período da chamada reforma gregoriana nos séculos XI-XII,⁸⁴ o dízimo encontrava-se em grande parte nas mãos de laicos. Aqui, Boyd se aproxima de Viard em sua abordagem do conflito entre Igreja e laicado.

⁸³ BOYD, C.M. **Tithes and parishes in Medieval Italy: the roots of a modern problem**. Ithaca: Cornell University Press, 1952, p. 91.

⁸⁴ O termo “Reforma Gregoriana”, proposto pela primeira vez por FLICHE, A. **La Réforme Grégorienne: la formation des idées grégoriennes**. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1924, foi cristalizado pela historiografia, mas hoje há uma historiografia mais recente que problematiza a questão da chamada “reforma do século XII” ou “reforma gregoriana” ou “reforma papal”. Ver, por exemplo, RUST, L., **Colunas de São Pedro: a política papal na Idade Média central**. São Paulo: Annablume, 2011 e **A Reforma Papal (1050-1150)**. Cuiabá: EdUFMT, 2013.

O ponto que difere o trabalho de Boyd dos anteriores está na ênfase da relação entre o dízimo e o desenvolvimento social. Para a autora, o dízimo eclesiástico teve seu auge entre os séculos X-XIII, sendo pago majoritariamente às igrejas rurais. Havia, para ela, uma relação estreita entre o recolhimento do dízimo e o desenvolvimento das comunidades, tanto econômica quanto socialmente. Essa é a principal contribuição do trabalho, uma vez que apresenta uma tentativa de sair do âmbito da descrição jurídica do dízimo. Segundo Boyd, o momento em que ela estava escrevendo deixava claro “(...) que uma análise meramente legal do problema não era suficiente para se ter convicção completa; a análise deveria ser reforçada por um estudo histórico que colocasse as leis sobre dízimos em um contexto de história social e econômica”.⁸⁵

Mesmo apresentando alguns novos caminhos para o estudo do dízimo, o livro de Boyd continuou a seguir de perto a lógica pensada por Viard. Embora centrada na Itália, Boyd continuava trabalhando a partir da abordagem evolutiva e generalista que caracterizava o conjunto de obras desse período. Talvez essa característica, junto com a presença de uma visão um pouco nacionalista e excessivamente anticlerical diante do objeto, tenha feito com que a obra não tivesse um impacto significativo sobre os rumos das pesquisas relativas ao dízimo. Em muitos momentos o texto de Boyd analisa o dízimo apenas como forma de questionar os rumos políticos da Itália enquanto nação hegemônica e a necessidade de independência perante instituições religiosas. Assim, *Tithes and parishes in Medieval Italy* não foi capaz de desfazer o que de Didier Panfili caracterizou de um “quase vazio historiográfico”.⁸⁶ Seria necessário esperar mais de uma década para o aparecimento de um novo livro totalmente dedicado ao dízimo.

A segunda tendência de estudos sobre o dízimo começou a surgir com Giles Constable, com a publicação do livro *Monastic Tithes from their origins to the twelfth century*, de 1964. Constable demonstrou um renovado interesse no assunto e uma proposta de problematizar os modelos explicativos geralmente aceitos até então. Sua obra é dedicada ao dízimo pago por e devido aos monges no contexto da Reforma Gregoriana, temática central em seu trabalho.⁸⁷ O novo tipo de abordagem proposto pelo historiador britânico era guiado

⁸⁵ BOYD, C.M. **Tithes and parishes in Medieval Italy: the roots of a modern problem**. Ithaca: Cornell University Press, 1952, p. 2.

⁸⁶ PANFILI, D., Comptes rendus. Économie. In : **Annales - Histoire, Sciences Sociales**. n. 4, p. 1136, 2012.

⁸⁷ A Reforma Gregoriana, ou Movimentos de Reforma, como Constable costuma chamá-los, é o fio condutor de toda sua extensa obra, tendo o autor inclusive dedicado uma obra inteira para a compreensão do período, **The Reformation of the twelfth century**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, e organizado uma coletânea inteira sobre o assunto, BENSON & CONSTABLE (Eds). **Renaissance and renewal in the twelfth century**. Toronto: University of Toronto Press, 1999.

por questões e problemas, fugindo do método descritivo da primeira metade do século XX. Mesmo assim, seu escopo geográfico ainda era bastante amplo e geral.

O principal objetivo de Giles Constable era explicar por que, em meados do século XII, a maioria dos monges coletava o dízimo e era dispensada de seu pagamento, apesar da proibição dessa prática segundo a teoria que havia se desenvolvido nos séculos anteriores.⁸⁸ Até meados da Idade Média, as regras monásticas proibiam os monges de receberem os dízimos e os escritos de cunho teológico os obrigavam ao pagamento. No entanto, muitos escritos a partir do século XII colocavam os monges junto aos clérigos, como recebedores e isentos de pagamento.

Para explicar essa situação, Constable divide o texto em três partes: a primeira lida com a teoria e a prática do dízimo durante o período carolíngio; a segunda é dedicada às transformações que ocorreram entre os séculos IX-XII e que levaram os monges a terem isenção do pagamento e posse sobre a receita do dízimo; a última parte do texto reflete sobre a sistematização jurídica do século XII. Nesse momento final do texto, o autor procura demonstrar como a modificação do direito canônico deveu-se em grande parte à atuação dos papas e acabou por levar ao reconhecimento canônico dos privilégios dos quais os monges já desfrutavam há tempos. Assim, a análise de Constable, para além do dízimo em si, oferece muitas pistas sobre o funcionamento prático das instituições religiosas num período de grande transformação.

O autor critica a historiografia existente a respeito do dízimo por considerar que ela busca demonstrar sempre que o dízimo era uma cobrança onerosa e injusta, como “(...) um sinal do governo opressor da Igreja na Idade Média e como uma inevitável causa de atrito entre clérigos e leigos.” Para Constable, essa visão é muito mais baseada em “(...) uma repulsa pré-concebida a qualquer taxa eclesiástica e não em evidências contemporâneas”.⁸⁹ Assim, o historiador minimiza a ênfase no conflito entre homens da Igreja e leigos, demonstrando, inclusive, que a resistência ao pagamento do dízimo era pequena e que as disputas pela posse da renda advinda do dízimo, mais do que oporem clérigos e leigos, estavam presentes no seio da própria instituição eclesiástica. Tendo a Reforma Gregoriana como horizonte, o autor desloca a discussão. Para ele, o problema deve ser observado do ponto de vista da relação entre negócios sagrados e seculares.⁹⁰

⁸⁸ CONSTABLE, G., *Monastic tithes from their origin to the twelfth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964, p. 1.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 2.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 83.

Outra diferença entre o trabalho de Constable e de seus predecessores está na grande variedade de tipos de fontes utilizadas. Enquanto a historiografia tradicional mantinha um tom legalístico e generalista, *Monastic Tithes* se serve de atos privados, tratados teológicos, codificações canônicas e comentários diversos. Fugia-se, dessa forma, de um olhar sob o qual o dízimo era uma questão apenas econômica e legal, abordando também questões de doutrina e teoria monástica.

De acordo com Constable, a história do dízimo se encontra no limite entre a teoria e a prática e precisa ser compreendida à luz das relações de propriedade que são muitas vezes contraditórias: “(...) dízimos monásticos eram apenas um de uma série de problemas que advinham da aquisição de propriedades por instituições eclesiásticas que, na teoria, não tinham direito a certos tipos de propriedades (...)”.⁹¹ Os papas do século XII, particularmente Adriano IV e Alexandre III, são vistos por Constable como os grandes responsáveis pela resolução dos conflitos práticos no caso do dízimo monástico. Assim, um dos grandes méritos de sua obra é exatamente esse esforço em buscar os diversos elementos da prática do controle do dízimo.

Apesar de toda a profundidade acadêmica do trabalho de Constable e de seu alerta para a ausência de pesquisas significativas sobre um tema tão importante, novamente os historiadores permanecerem em silêncio. Algumas referências breves e poucos artigos foram escritos, mas nenhuma nova abordagem do tema apareceu até recentemente.⁹² Ou seja, por aproximadamente cinquenta anos os historiadores pouco se indagaram sobre a temática. Essa escolha historiográfica foi possivelmente ocasionada pela maneira como o dízimo havia sido tratado pelos autores até então, que naturalizava o objeto e o deshistoricizava. Como o dízimo havia sido estudado de forma descritiva como apenas mais um componente da sociedade cristã, seu papel nas transformações sociais, econômicas, políticas e culturais ficou em segundo plano. É claro que o “esquecimento” do dízimo enquanto objeto histórico representa uma escolha historiográfica e está também relacionado a mudanças nos interesses de pesquisas, com certa desconfiança em relação a uma história “institucional” ou da “Igreja” e com uma rejeição de temas considerados como “clássicos” de história política, econômica e jurídica.⁹³

⁹¹ Ibid., p. 307.

⁹² Para uma referência de artigos mais recentes, principalmente de autores anglo-saxões, ver o texto de ARNOUX, M. Pour une économie historique de la dîme. In: VIADER, R. **La Dîme dans l'Europe Médiévale et Moderne**. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2010, p. 145-159. Particularmente as notas 1 e 2, p. 146 e 20, p. 155.

⁹³ Sobre as relações entre escolhas historiográficas e contextos sócio-políticos dos historiadores, particularmente no que diz respeito a temas relacionados à Igreja na Idade Média, ver o artigo de LAUWERS, M. L'Église dans

A abertura do caminho proposto por Constable ecoou apenas nos anos 2000. Nesse novo momento, as abordagens passaram a ser mais regionais, buscando as especificidades locais e temporais. A documentação tornou-se diversificada para incluir tratados teológicos, sermões, atos da prática e até mesmo obras literárias. O dízimo passou a ser estudado como elemento de estruturação e compreensão da sociedade cristã ocidental. Essa contribuição mais recente aparece nas obras organizadas por Roland Viader e Michel Lauwers.

A partir da década de 2010, com a organização de colóquios e seminários, duas obras recentes concentraram os esforços de pesquisadores para propor novas visões e interpretações para o dízimo, tentando abordá-lo em seus vários aspectos. O primeiro livro publicado, fruto desses novos esforços, foi organizado por Roland Viader, *La dîme dans l'Europe médiévale et moderne*, e lançado em 2010. Resultado das Jornadas Internacionais de Flaran,⁹⁴ que ocorreram em 2008, o volume apresenta reflexões no quadro de um espaço geográfico amplo – a Europa – e de uma temporalidade também longa, incluindo a Idade Média e a Idade Moderna.

Mesmo com uma grande diversidade geográfica (há artigos dedicados à França, Itália, Espanha, Inglaterra, País de Gales), que ressalta as especificidades regionais, e a extensão temporal, que vai do século VIII chegando até o século XX, existe uma coerência na obra. O ponto que une os autores encontra-se no esforço em ultrapassar os princípios para atingir as práticas e os diferentes usos. A partir dessa abordagem, somos apresentados a um objeto de história social múltiplo e que participa de inúmeros aspectos da sociedade, como bem resume Marc Conessa: “(...) o dízimo aparece como um fato social total que faz todas as instituições estruturantes da sociedade agirem em diferentes momentos e sob diferentes modalidades”.⁹⁵

Desde o artigo introdutório, de Roland Viader, os autores se posicionam dentro do debate historiográfico rejeitando a tradição estabelecida por Paul Viard. A herança dessa tradição historiográfica é muito forte – como pudemos perceber pelas obras de Lepointe e

l'Occident Médiéval: histoire religieuse ou histoire de la société? Quelques jalons pour un panorama de la recherche en France et en Italie au XXe siècle. In: **Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge.** vol. 2, n. 121, p. 267-290, 2009.

⁹⁴ As Journées Internationales d'Histoire de l'Abbaye de Flaran ocorrem todos os anos desde 1979 sob a égide das universidades Bordeaux III, Toulouse II, Pau e Pays de l'Adour. O campo de pesquisas é dedicado às comunidades rurais europeias entre o os séculos V e XVIII em seus mais variados aspectos (economia, mentalidades, sociedade etc.).

⁹⁵ CONESSA, M. Des grains, des terres et des hommes. La dîme et la questions des espaces agraires en Cerdagne (XVIIe-XVIIIe siècles). In: VIADER, R. (Ed.) **La Dîme dans l'Europe Médiévale et Moderne.** Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2010, p. 266.

Boyd, por exemplo – e legou aos historiadores o que Viader considera um repertório de questões sem fim que continuam a atrapalhar a compreensão. Segundo ele, o questionamento estruturante das pesquisas manteve-se por muito tempo centrado na questão: “O dízimo era, em sua essência, eclesiástico, fiscal ou de propriedade pública [*domanial*]?”.⁹⁶ A conclusão do autor é que, na realidade, a difusão do dízimo só pode ser explicada por uma confluência das três dimensões: a Igreja, o Estado e os proprietários.⁹⁷

Viader também oferece três possíveis explicações para a ausência de estudos dedicados ao dízimo por parte dos historiadores. Primeiramente, o bloqueio se deu devido ao modelo historiográfico dos séculos XVIII e XIX, que se baseava na construção e no uso de grandes categorias para a interpretação das sociedades e no qual o dízimo tinha um lugar muito reduzido. Em seguida, ao fato de historiadores trabalharem com base nas transformações e o dízimo sempre ter sido apresentado como algo fundamentalmente imutável desde os tempos bíblicos, como o verbete de Lepointe levava a crer. Por fim, a ligação do dízimo com a Igreja também teria sido uma das causas do desinteresse, uma vez que as sociedades contemporâneas foram fundadas a partir da separação entre o religioso e as questões políticas e econômicas.⁹⁸ A partir dessa constatação, os diferentes autores de *La dîme dans l'Europe Médiévale* procuram retirar o dízimo do ambiente puramente eclesiástico através de uma abordagem econômica da questão, analisando as relações de trocas, quantificando, buscando as relações de hierarquia e status que são formadas pelo direito ao uso dessa exação.

No mesmo livro, o artigo de Jean-Pierre Devroye propõe refletir sobre os aspectos econômicos e sociais do dízimo no período carolíngio. Ele utiliza a cronologia já estabelecida por Viard que coloca o Império Carolíngio como momento de mudança importante no estatuto do dízimo, mas busca compreender o real impacto da obrigatoriedade de cobrança pelo direito civil. Ele inscreve a imposição do dízimo “(...) numa política mais ampla de correção da sociedade franca, com atenção particular para o enquadramento da massa da população pelas escalas inferiores do poder hierárquico que estão sendo formadas”.⁹⁹ Portanto, para Devroye, o dízimo reforça a coesão da propriedade da terra e o sentimento de

⁹⁶ VIADER, R. La dîme dans l'Europe des féodalités. Rapport introductif. In: VIADER, R. (Ed.) **La Dîme dans l'Europe Médiévale et Moderne**. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2010, p. 8.

⁹⁷ Ibid., p. 32.

⁹⁸ Ibid., p. 21.

⁹⁹ DEVROYE, J.P., Dîme et économie des campagnes à l'époque carolingienne. In: VIADER, R. **La Dîme dans l'Europe...**, p. 39.

pertencimento dos habitantes a um *potestas* senhorial e a uma paróquia.¹⁰⁰ Junto disso há todo o impacto econômico que a cobrança teve sobre o desenvolvimento agrícola dos séculos seguintes e sobre a estratificação da sociedade. A conclusão do autor é que:

Se a imposição do dízimo obrigatório a partir do final do século VIII é testemunha da vontade política de extrair mais riqueza do mundo rural e desempenha um papel no processo geral de intensificação da pressão das elites que parece ter estimulado, num segundo momento, a produção agrícola na época carolíngia, seu aparecimento também desempenha um papel importante no plano da estratificação interna das sociedades camponesas. O dízimo favorece a emergência de atores locais que manipulam e conservam uma parte dos recursos que ele gera antes de se apropriarem dele indevidamente.¹⁰¹

De forma semelhante, mas em relação à região da Lombardia dos séculos XI-XIII, a relação entre dízimo e feudalidade é explorada por François Menant, a partir da constatação que a Lombardia era caracterizada por poderosas redes feudais construídas sobre bens eclesiásticos.¹⁰² Com o uso de estudos de caso, Menant procura demonstrar como o dízimo funcionava dentro das relações feudais através, principalmente, das concessões e dos poderes locais, tanto de grandes senhores quanto de bispos. Dentro desse contexto, a coleta do dízimo por laicos é um fato inegável, estando “completamente integrado aos usos locais”.¹⁰³ O dízimo como um dos principais reforçadores dos poderes locais de bispos também está no centro das conclusões de Elvis Mallorquí para o caso da Catalunha do século XIV.¹⁰⁴

José Ramón Díaz de Durana e Enric Guinot também têm a Espanha medieval como objeto, com atenção particular ao valor econômico do dízimo, à gestão da coleta e à repartição entre os diferentes beneficiários.¹⁰⁵ Os autores avançam algumas hipóteses da participação do dízimo na definição dos poderes de bispos e nas relações com o papado. No entanto, deixam em aberto uma série de outras questões, como a de investigar quem efetivamente se beneficiava da renda advinda do dízimo. Para o caso da Inglaterra, Ben Dodds também ressalta o impacto do dízimo sobre a economia agrícola. Segundo o autor, ele

¹⁰⁰ Ibid., p. 41. A análise de Devroye tem grande proximidade com os trabalhos desenvolvidos por Michel Lauwers no que diz respeito aos espaços paroquiais. Devroye havia participado da primeira sessão de mesas redondas em Nice, em 2007, que dariam origem posteriormente ao volume *La Dîme, l'Église et la Société Féodale*, sobre o qual falaremos em seguida e no qual o autor retoma com maior profundidade algumas das questões apresentadas nesse artigo.

¹⁰¹ Ibid., p. 62.

¹⁰² MENANT, F. Dîme et féodalité en Lombardie, XIe-XIIIe siècles. In: VIADER, R. Ibid., pp. 101-126.

¹⁰³ Ibid., p. 126.

¹⁰⁴ MALLORQUÍ, E., Dîme et féodalité en Catalogne : le diocèse de Gérone et le *Livre Vert* (1362-1371). In : VIADER, R. (ed). Ibid., pp. 127-144.

¹⁰⁵ DÍAZ DE DURANA, J.R. & GUINOT, E., La dîme dans l'Espagne Médiévale. In: VIADER, R. (ed.). Ibid., p. 63-88.

teria um grande peso para os orçamentos familiares, mas seria também responsável pelo aumento da quantidade de grãos disponíveis no mercado.¹⁰⁶

Avançando na relação entre dízimo e economia, o artigo de Mathieu Arnoux propõe uma “economia histórica do dízimo”. Arnoux afirma que “(...) o dízimo não é, em primeiro lugar, um problema de história religiosa e que não se pode limitar-se a descrevê-lo, como é frequentemente o caso, como uma instituição eclesiástica”.¹⁰⁷ Portanto, para o autor, há outras dimensões que devem ser exploradas para uma real compreensão do papel do dízimo na sociedade medieval. A dimensão econômica é essencial para Arnoux, mas não apenas no sentido de dizer que o funcionamento da exação implica consequências econômicas e que ela constitui um setor da economia medieval, mas também de sustentar que “(...) uma leitura econômica da exação decimal permite alcançar uma dimensão específica frequentemente desconhecida das sociedades da Idade Média”.¹⁰⁸ Essa leitura econômica pode levar à compreensão de práticas coletivas agrárias, dos conflitos entre diferentes sistemas (eclesiástico e laico), das instituições de redistribuição e, principalmente, das demandas locais por um sistema de segurança econômica e social “(...) cujo papel foi certamente importante no processo de crescimento (...)”.¹⁰⁹

Dentro dessa coletânea, Arnoux é talvez o autor mais crítico da historiografia tradicional sobre o dízimo. Diante da lógica argumentativa quase sempre utilizada pelos historiadores que descreve o percurso da origem veterotestamentária do dízimo, passando pelos princípios jurídicos de seu funcionamento para chegar às práticas, Arnoux propõe uma inversão: partir das práticas para chegar aos princípios.¹¹⁰ Através dessa inversão, a documentação canônica é vista mais como reação a uma série de situações do que definidora de princípios.

O que define efetivamente o dízimo, portanto, são as práticas locais. Para o autor, a prova disso está na inexistência de reais recusas ao pagamento onde os costumes locais já o tinham bem definido por quase toda a Europa cristã.¹¹¹ Logo, a Igreja, na figura do papa, e a documentação canônica normativa pouco participam do processo de definição do estatuto do dízimo. Arnoux procura demonstrar que na maioria dos casos as decretais papais se

¹⁰⁶ DODDS, B., La dîme: production et commercialisation em Angleterre au Moyen Âge. In: VIADER, R. (ed). *Ibid.*, pp. 89-99.

¹⁰⁷ ARNOUX, M. Pour une économie historique de la dîme. In : VIADER, R. (ed). *Ibid.*, p. 145.

¹⁰⁸ *Ibid.*, loc. cit.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 159.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 146.

¹¹¹ Nesse ponto Arnoux compartilha da ideia defendida por Constable de que não há efetivamente uma contestação do dízimo em si, mas apenas um conflito sobre quem teria o direito da cobrança.

contentavam em reafirmar os princípios e prescrever a aplicação de usos locais, “(...) sinal do embaraço no qual se encontravam os canonistas para fixarem uma posição coerente”.¹¹²

Sendo parte inseparável dos costumes locais, o dízimo teria também um lugar importante no seio de um sistema de representação social, uma vez que a hierarquia dentro da comunidade e a definição dos grupos de elite estavam fortemente ligadas à gestão da cobrança decimal.¹¹³ A importância econômica do dízimo para essa comunidade também explicaria a aceitação do imposto, uma vez que os benefícios como o aumento da circulação de grãos no mercado e os melhores preços, por exemplo, seriam colhidos por toda a comunidade. Assim, o sistema de coleta do dízimo teria se imposto por toda a Europa “(...) porque ele respondia a um conjunto de demandas locais. Ele se constituía como um elemento dentro de um sistema de segurança econômica e social cujo papel foi certamente importante no processo de crescimento (...)”.¹¹⁴

O texto de Arnoux de certa forma pode ser visto como o nó central da discussão de *La Dîme en Europe Médiévale et Moderne*. Nele estão articuladas as principais contribuições desse volume em relação à produção anterior sobre o assunto, como a leitura econômica do dízimo, o seu papel no estabelecimento de relações sociais e de identidades, as especificidades locais e as contradições existentes. Mas o texto também revela um ponto crítico que é a ausência de uma dimensão eclesiástica na cobrança do dízimo. O papel da Igreja é relegado ao segundo plano, por vezes até mesmo totalmente eliminado, o que representa um problema, uma vez que a Igreja é parte integrante dessa sociedade.

Em 2012, Michel Lauwers lançou uma coletânea, fruto de mesas redondas organizadas entre 2007 e 2008, intitulada *La Dîme, l'Église et la Société Féodale*. Esse volume propõe uma análise do dízimo dentro da ideia de territorialização de instituições eclesiásticas e sociais, ou seja, que os espaços se constituem de maneira não neutra e que a definição de territórios e limites está estreitamente ligada à articulação entre espaço e poderes institucionais.

Para o historiador, a territorialização da Igreja se dá à medida que se definem os limites do exercício do poder e autoridade de uma paróquia ou diocese, por exemplo, e em confluência com os demais processos de institucionalização eclesiástica (organização do

¹¹² ARNOUX, M., Pour une économie historique de la dîme. In: VIADER, R. **La Dîme dans l'Europe...**, p. 148.

¹¹³ Ibid., p. 153.

¹¹⁴ Ibid., p. 159.

direito canônico, definição institucional de cargos, processos de eleição papal etc.).¹¹⁵ O dízimo é entendido aqui como participando de trocas múltiplas, tanto simbólicas quanto materiais, que ligavam laicos a clérigos e participavam ativamente do processo de territorialização da Igreja.

Em resposta à obra de Roland Viader, que minimizava o papel da Igreja nessa estruturação feudal, Lauwers e seus colaboradores recolocam a Igreja e os clérigos como agentes importantes das relações decimais. *La dîme, l'Église et la Société Médiévale*, como o próprio título indica, prioriza o papel da Igreja enquanto instituição e dos eclesiásticos como agentes essenciais das relações construídas a partir da cobrança/pagamento do dízimo.

Os dezoito artigos que compõem a coletânea de Lauwers buscam as especificidades do dízimo em relação a outras taxas (ou impostos) coletadas no período, as diferentes visões e interpretações das normas e as particularidades regionais e temporais. Cada autor analisou o tema a partir de suas próprias especialidades e interesses de pesquisa, fornecendo uma ampla gama de abordagens não apenas cronológicas, mas também temáticas e documentais. Assim, encontramos interpretações que passam pelo estudo de diversos tipos de textos (teológicos, normativos, atos da prática, escolásticos, literários), com diferentes perspectivas de análise (história social, história econômica) e incluem, também, o uso de fontes arqueológicas.

Entre as propostas mais interessantes da obra está a inversão de noções tradicionalmente aceitas pela historiografia, como o caso da usurpação do dízimo pelos laicos que teria levado a uma reação mais veemente da Igreja para recuperar esses vencimentos perdidos. Michel Lauwers, Florian Mazel e Florent Hautefeuille, por exemplo, defendem que o dízimo sempre esteve ligado aos laicos e que, principalmente a partir de meados do século XI, a Igreja teria efetuado um processo de “eclesialização” do dízimo.¹¹⁶ Não há, portanto, uma usurpação laica, é a Igreja que decide mudar a organização das relações e tirar os laicos da administração e coleta do dízimo. Rompe-se, assim, o paradigma de laicização do dízimo

¹¹⁵ Sobre as noções de territorialização e desenvolvimento da paróquia e das dioceses, ver IOGNA-PRAT, D. **La Maison Dieu: une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge**. Paris: Seuil, 2006; LAUWERS, M. **Naissance du cimetière: lieux sacré et terre des morts dans l'Occident medieval**. Paris: Aubier, 2005. Idem. Paroisse, paroissiens et territoire. Remarques sur *parochia* dans les textes latins du Moyen Âge. in : IOGNA-PRAT, D. et ZADORA-RIO, E., (DIR.) **Médiévaux**, n° 49 (*Formation et transformations des territoires paroissiaux*), 2005, p. 11-32. MAZEL, F. **De la cité au diocèse. Eglise pouvoir et territoire dans l'occident médiéval. Ve-XIIIe siècle**, Rennes : HDR, 2009. Idem (dir.). **L'espace du diocèse : Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval (Ve-XIIIe siècle)**. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008.

¹¹⁶ HAUTEFEUILLE, F. Apparition et diffusion de la dîme ecclésiastique dans le Midi toulousain (X^e-XIII^e siècle). In : LAUWERS, M. (ed). **La Dîme, l'Église et la Société Féodale**. Turnhout: Brepols, 2012, p.249.

estabelecido por Paul Viard no início do século XX e repetido por quase toda a historiografia subsequente.

Outro ponto importante abordado por vários autores diz respeito ao lugar do dízimo dentro de uma economia de trocas e dons. Valentina Toneatto aborda a questão a partir da Antiguidade Tardia, com a transformação do conceito de dízimo dentro do desenvolvimento da noção cristã de *caritas* e de esmola:

(...) o dízimo era associado, desde a época patrística à esmola, a *largitio* como bom comportamento ético-econômico contrário a *avaritia* e garantidor da circulação dos bens materiais e espirituais através da Igreja; nesse sentido, ele pode ser visto como um dispositivo teológico-econômico de salvação que permite ao fiel a integração à comunidade de fé e a submissão à hierarquia eclesiástica. Ele era parte fundamental da função sacerdotal que tinha ao mesmo tempo uma missão de salvação e de boa administração dos bens eclesiásticos e estava, por fim, diretamente ligado aos bens dos pobres e à afirmação do poder episcopal (...).¹¹⁷

Cécile Caby coloca o dízimo – e a sua recusa – na lógica de doação monástica do modelo cluniacense e cisterciense, estabelecendo um diálogo com a obra de Giles Constable.

¹¹⁸ Caby vê o dízimo como peça fundamental “(...) de um modelo social de economia do dom e da troca dominado pelos monges e que se baseia na defesa (ou em um tipo de defesa) dos direitos monásticos (...)”.¹¹⁹

A construção e transformação do discurso sobre o dízimo é o ponto central da análise de Elsa Marmursztejn, a partir das discussões da escolástica no século XIII. Entre os principais temas dessa reflexão estão as diferentes concepções e separações do espiritual e do temporal. A criação das *spiritualia* isola e distingue uma categoria de bens religiosos e cria uma hierarquia entre o divino e o terrestre. Essa discussão surge na escolástica e é constantemente investida e transformada pelo direito que passa a ser o legitimador da separação.¹²⁰ O dízimo aparece nessa relação dialética como pertencendo simultaneamente ao espiritual e ao temporal, uma vez que é uma doação divina, mas também articulador de relações econômicas materiais.

Em um capítulo de seu livro *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIIIe siècle*, Marmursztejn já identificara as relações importantes entre canonistas e

¹¹⁷ TONEATTO, V. Dîme et construction de la communauté chrétienne, des Pères de l'Église aux Carolingiens (IV^e – VIII^e siècle). In: LAUWERS, M. (ed). *La Dîme, l'Église et la Société Féodale*. Turnhout: Brepols, 2012, p. 81.

¹¹⁸ CABY, C. Les moines et la dîme (XIe-XIIIe siècle): construction, enjeux et évolutions d'un débat polymorphe. In: *Ibid.*, p. 369-409, mais especificamente, p. 370.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 374.

¹²⁰ Nesse caso, Marmursztejn dialoga diretamente com o trabalho de Charles de Miramon, *Spiritualia et Temporalia*. Naissance d'un couple. In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*. 2006, vol. 92, n. 123, p. 224-287.

teólogos em relação ao dízimo, tanto no debate sobre as relações entre o espiritual e o temporal, quanto na necessidade de elaboração de uma norma cristã e nos casos de resistência ao pagamento.¹²¹ Também negando o paradigma de “usurpação” laica do dízimo, o que Marmursztejn observa, na realidade, é a “temporalização” do dízimo, ou seja, sua inclusão progressiva ao conjunto dos bens temporais a partir das concessões em usufruto ou a partir de arrendamentos e da transmissão por heranças.¹²²

O discurso sobre o dízimo busca, assim, o estabelecimento de normas que, segundo a autora, vêm de um processo lento e em constante transformação: “A norma teológica sobre o dízimo é elaborada e precisada a partir de casos, referências e interpretações vindas tanto da teologia quanto do direito e se dá pela repetição, reformulação ou melhoria das soluções anteriores”.¹²³ A autora é, assim, quem melhor integra o discurso teológico, o jurídico e as práticas ao propor essa circularidade entre as diferentes formas e soluções.

As funções políticas do dízimo também têm lugar em vários artigos. Thierry Pécout, por exemplo, procura demonstrar o uso político do dízimo no processo de institucionalização da função episcopal.¹²⁴ Didier Panfili também estuda o dízimo no centro da discussão sobre a estruturação da aristocracia e de seu *dominium* e de suas estratégias para se impor diante da Igreja. Jean-Pierre Devroey trabalha a noção de *dominium*, entendendo o dízimo como elemento essencial para a estratificação das sociedades camponesas,¹²⁵ assim como Simone Collavini, que aborda o dízimo na Itália como parte integrante do sistema senhorial.¹²⁶

A questão principal apresentada por Lauwers na introdução (a espacialização e a territorialização) é tratada de diferentes maneiras pelos autores. Florian Mazel, por exemplo, chega à conclusão que, para o período e documentação analisados, o dízimo não teria tido um papel tão fundamental para a formação da paróquia.¹²⁷ Isabelle Rosé, por sua vez, observa uma mudança de vocabulário que indica a passagem de uma lógica espacial (por volta de 1070), para uma lógica territorial (após 1140). Isso significa que as palavras utilizadas para

¹²¹ Id., La détermination de droits sur les biens et les revenus ecclésiastiques. In: Id. **L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIIIe siècle.** Paris: Les Belles Lettres, 2007, p. 155-171.

¹²² Ibid., p. 156. Aqui a autora também retoma uma ideia já avançada por CONSTABLE, G. **Monastic Tithes...**, p. 83-85.

¹²³ MARMURSZTEJN, E., Débats scolastiques sur la dîme au XIIIe siècle. In: LAUWERS, M. (ed). **La Dîme...**, p. 526.

¹²⁴ PÉCOUT, T. Dîme et institution épiscopale au XIII^e en Provence. In : LAUWERS, M. (ed). Ibid., p. 411-472.

¹²⁵ DEVROYE, J.P. L'introduction de la dîme obligatoire en Occident : entre espaces ecclésiastiques et territoires seigneuriaux à l'époque carolingienne. In: LAUWERS, M. (ed). Ibid., p. 87-106.

¹²⁶ COLLAVINI, S. La dîme dans le système de prélèvement seigneurial en Italie : réflexions à partir du cas toscan. LAUWERS, M. (ed). Ibid., p. 281-308.

¹²⁷ MAZEL, F. Dîme, territoire et prélèvement ... In: LAUWERS, M. (ed). Ibid., p. 107-154.

falar do dízimo deixam de ser ligadas a um *locus*, um ponto fixo valorizado no espaço (igrejas ou capelas), para se inserirem na lógica de um território que é a paróquia, com jurisdição e autoridade definidas.¹²⁸ Já Florent Hautefeuille observa a relação entre dízimo e paróquia dentro de uma perspectiva de longa duração.¹²⁹ Luigi Provero, por sua vez, enfatiza a fluidez e complexidade da dinâmica territorial dentro de uma lógica de dependências e usos.¹³⁰

Mathieu Arnoux, no Posfácio, faz um rápido balanço da obra, inferindo como principal mérito o fato de que os autores “(...) ao tomar partido de uma análise contextualizada, visam identificar o que se dissimula sob a palavra *decima* e procuram compreender o papel que os dízimos podem ter desempenhado nas dinâmicas religiosas ou institucionais”.¹³¹ Como pontos de crítica, ele toca na necessidade de uma maior concentração de esforços sobre o aspecto físico do dízimo, por exemplo, com os achados arqueológicos dos silos de estocagem de grãos.¹³² Arnoux cobra também mais análises que se concentrem sobre os significados do dízimo e não apenas sobre a prática e conclui que, “Pretender dar conta globalmente das múltiplas formas e das evoluções divergentes de uma prática tão englobante como o dízimo é supor implicitamente que a história da Cristandade europeia é única e coerente. Isso poderia ser uma conclusão, mas é acima de tudo um dogma”.

133

Deixando um pouco o predomínio francês e italiano nas discussões sobre o dízimo, o historiador norte-americano John Eldevik apresenta uma pesquisa bastante rica sobre o Império Germânico. Seu livro de 2012, *Episcopal Power and Ecclesiastical Reform in the German Empire: Tithes, Lordship, and Community, 950–1150*, mostra, através de três estudos de caso, como os bispos do século XI nas dioceses de Mainz e Salzburgo, na Alemanha, e Lucca, na Itália, utilizavam o dízimo para desenvolver e reorganizar laços de fidelidade e dependência dentro das dioceses. Eldevik se insere num acirrado debate historiográfico dos últimos trinta anos sobre a natureza do poder dos reis na Alta Idade Média, buscando um meio termo entre o modelo de um governo fortemente centralizado e o modelo

¹²⁸ ROSÉ, I. Enquête sur le vocabulaire... In: LAUWERS, M. (ed). *La Dîme...*, p. 191-233.

¹²⁹ HAUTEFEUILLE, F. Apparition et diffusion de la dîme ... In: *Ibid.*, p. 191-234.

¹³⁰ PROVERO, L. Les dîmes dans la territorialité incertaine des campagnes du XIIIe siècle. In: *Ibid.*, p. 309-334.

¹³¹ ARNOUX, M. Des fruits et des hommes. In: *Ibid.*, p. 591-605.

¹³² Hautefeuille também traz evidências arqueológicas sobre os espaços de armazenamento de produtos possivelmente oriundos da coleta decimal.

¹³³ *Ibid.*, p. 605.

de localismo extremo.¹³⁴ Outros pontos de diálogo com a historiografia dizem respeito à reforma religiosa, mudança social e a noção de “mutação feudal” do século XI.

É dentro desse quadro de questões historiográficas importantes que o dízimo aparece como um fenômeno social e político para Eldevik. Dessa forma, o autor busca fugir de uma análise institucional do dízimo para pensá-lo a partir das redes sociais. Os bispos precisavam constantemente construir seus domínios e relações através de uma série de estratégias de negociação. Essas estratégias baseavam-se em meios legais e jurídicos como julgamentos, concílios e apelações, mas também dependiam de relações interpessoais de parentesco, amizade, afinidade.

Eldevik defende que os séculos X-XI observaram a introdução de novas formas de poder, mesmo que a noção de ordem pública permanecesse intacta. Entre esses novos costumes, ele afirma que “(...) os bispos representavam, possivelmente, a âncora mais segura em volta da qual se formavam os novos laços de fidelidade (...)”, e que isso fora estabelecido em grande parte pelo controle do dízimo que representava “(...) um símbolo particular do poder episcopal e um importante instrumento para definir a autoridade do bispo”.¹³⁵

As conclusões de Eldevik são bastante semelhantes às de Thierry Pécout, embora este localize suas análises no século XIII, na Provença. Para Pécout, o contexto político e social da Provença nesse período levava a um processo de construção clerical e eclesiástica tendo a igreja catedral como polo articulador e o bispo como elemento essencial para definição dos poderes espirituais, temporais e jurisdicionais da Igreja.¹³⁶ Devido à abordagem geograficamente localizada, podemos questionar se a catedral e o bispo teriam o mesmo papel em toda a Europa cristã ocidental.

1.2 Aproximações e distanciamentos historiográficos

Como pudemos observar, o percurso historiográfico do dízimo levou os estudos dos últimos cinco anos a se afastarem cada vez mais das grandes sínteses. Percebe-se, no entanto, que a bibliografia disponível sobre o dízimo não é muito extensa, ainda que o número de obras recentes demonstre um crescente interesse de historiadores pelo tema. Há claramente

¹³⁴ ELDEVIK, J. **Episcopal Power and Ecclesiastical Reform in the German Empire: Tithes, Lordship, and Community, 950–1150**. Cambridge and NY: Cambridge University Press, 2012, p. 22-23.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 256-261.

¹³⁶ PÉCOUT, T. Dîme et institution épiscopale au XIII^e siècle en Provence. In: LAUWERS, M. (Ed). **La Dîme...**, p. 429-430.

na recente historiografia sobre o dízimo uma proposta de novas conceituações, novas leituras historiográficas e abordagens repensadas.

A preocupação dos autores não está mais em descrever o dízimo ou traçar sua evolução, mas sim em inseri-lo cada vez mais em discussões mais amplas e interligadas, como o estabelecimento de autoridades, os processos de territorialização, a formação de identidades, as implicações econômicas, os usos políticos, os espaços de jurisdição etc. Assim, entre outras coisas, buscam-se as especificidades temporais e geográficas desse imposto e não mais a universalidade atemporal.

O objetivo dessa nova historiografia passou a ser compreender de que forma o dízimo contribui para o conhecimento de diversos aspectos da sociedade medieval. Dentro dessa compreensão, busca-se cada vez mais estudar não apenas as práticas da coleta/pagamento do imposto, mas também o discurso criado sobre o dízimo e, principalmente, os usos que se faziam desse discurso.

É dentro dessa perspectiva que nossa pesquisa se encontra. O diálogo que procuramos estabelecer é principalmente com essa historiografia mais recente. Nossa opção por trabalhar com fontes de cunho jurídico poderia ser caracterizada como conservadora, uma vez que essa é uma opção claramente tributária de uma historiografia mais tradicional, na linha das obras de Paul Viard. No entanto, como procuramos demonstrar já na introdução e esperamos clarificar ainda mais nos capítulos que se seguem, nossa intenção é utilizar as fontes de direito canônico de forma problematizada e historicizada, através de uma abordagem contextualizada da documentação e uma preocupação com a construção conceitual. Desse modo, a abordagem apresentada aqui se afasta da historiografia mais tradicional e procura se aproximar principalmente dos recentes trabalhos de Michel Lauwers, Cécile Caby, Elsa Marmursztejn e Emmanuel Bain. Portanto, a abordagem dos autores de *La Dîme, l'Église et la Société Médiévale* é a mais interessante para nossos objetivos de pesquisa.

Também de grande importância para nossa tese é a questão do lugar da Igreja na compreensão do dízimo. Não negando obviamente os aspectos econômicos e a participação laica nos processos, nos parece, entretanto, impossível minimizar o papel da Igreja, como ocorre nos estudos da coletânea de Roland Viader. O dízimo é, antes de tudo, uma cobrança instituída pela Igreja, para sustento do clero, manutenção de seus edifícios e auxílio à comunidade cristã. Se os laicos participam – e até mesmo abusam – dessa cobrança é porque a separação entre Igreja e sociedade laica nos parece impossível nesse período. Ambas

compõem uma relação simbiótica que, em grande parte, garante a especificidade histórica do período medieval.

Outro ponto que merece ser destacado diz respeito ao uso do conceito “reforma gregoriana” pelos autores, particularmente a partir da obra de Augustin Fliche.¹³⁷ De forma geral, a historiografia tendeu a compreender as mudanças eclesiais por causa e a partir do conceito “reforma”, utilizando-o como um sistema explicativo, mais ou menos estático. Essa explicação resumiria todas as transformações do mundo clerical centrando-as na reforma.¹³⁸ Entre as idas e vindas dessa chave explicativa, seja ela representada por uma única reforma que poderia ser gregoriana, da Igreja, do século XI, papal ou uma série de reformas e movimentos de renovações,¹³⁹ os autores que analisaram o dízimo medieval se ativeram quase sempre a alguma concepção reformadora.

No caso da historiografia sobre o dízimo apresentada acima, a maioria dos autores incluíram o termo “reforma” em suas análises, à exceção de Paul Viard, cuja obra é anterior à tese de Fliche. No entanto, se Viard não formaliza o conceito de “reforma gregoriana”, a periodização que ele propõe e a chave de sua análise com base nas disputas entre clérigos e laicos está muito próxima da interpretação de Fliche. Catherine Boyd identificou o papel da reforma gregoriana na história dos dízimos como uma reação dos reformadores à usurpação laica das prerrogativas eclesiais. Giles Constable também associou a ascensão da

¹³⁷ O termo “Reforma Gregoriana”, proposto pela primeira vez por FLICHE, A. **La Réforme Grégorienne: la formation des idées grégoriennes**. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1924, foi cristalizado pela historiografia, mas hoje há uma historiografia mais recente que problematiza a questão da chamada “reforma do século XII” ou “reforma gregoriana” ou “reforma papal”.

¹³⁸ A partir dos anos 1970, a historiografia passou a olhar para esses movimentos tidos como reformadores com uma visão crítica sobre os agentes das transformações. Mudou-se o foco de um grupo de lideranças clericais e monásticas para demandas advindas da própria sociedade. Autores como Kathleen Cushing, chegaram ao ponto de proporem o fim completo do termo “reforma”, empregando em seu lugar a noção de “revolução”. Outros, como Colin Morris e I.S. Robinson, pelo contrário, acreditavam que a noção de reforma era o que diferenciava o período e o que deveria ser revisto era apenas o foco sobre Gregório VII, substituindo-se, assim, “reforma gregoriana” por “reforma papal” ou “reforma pontifícia”. Ver CUSHING, K. **Papacy and Law in the Gregorian Revolution: the canonistic work of Anselm of Lucca**. Oxford: Clarendon Press, 1998; ROBINSON, I.S. **The papal reform in the eleventh century: lives of pope Leo IX and Gregory VII**. Manchester: Manchester University Press, 2004; MORRIS, C. **The papal monarchy: The Western Church from 1050 to 1250**. Oxford: Clarendon Press, 2001; GILCHRIST, J. Was there a Gregorian Reform Movement in the Eleventh Century? In: **Canon Law in the age of reforms**. Variorum, 1993. Para uma análise detalhada sobre essa historiografia e uma crítica importante, ver os trabalhos de RUST, L. **Colunas de São Pedro: a política papal na Idade Média central**. São Paulo: Annablume, 2011, particularmente o capítulo 3, “O papado além de Roma e da reforma 1 (1046-1073)”, pp. 143-188 e o capítulo 4, “O papado além de Roma e da reforma 2 (1073-1088)”, pp. 190-233.

¹³⁹ Para alguns autores como Gerhart Ladner e Giles Constable, mais importante do que pensar na reforma como um sistema explicativo e analisá-la a partir dos termos e conceitos que dão um sentido de renovação. Para Constable, a chave para entendermos os diversos momentos, ou as diferentes reformas (ele propõe uma periodização em quatro fases) está na ideia de uma renovação pessoal e eclesial num paralelo com a regeneração através do batismo. Ver: CONSTABLE, G. **Renewal and reform in religious life: concepts and realities**. In: BENSON & CONSTABLE (Eds). **Renaissance and Renewal in the Twelfth Century**. Toronto: University of Toronto Press, 1999, p. 37-67 e também LADNER, G. **Terms and ideas of renewal**. In: *Ibid.*, p. 1-36.

universalidade do dízimo à reforma, embora ele não use o termo “reforma gregoriana” e sim “reforma do século XII”. Os chamados “movimentos reformadores do século XI-XII” são o fio condutor de toda a obra de Constable e, portanto, os dízimos também fazem parte dessa chave explicativa. O historiador britânico, entretanto, não enfatiza o conflito entre laicos e clérigos como sendo o motivador das transformações, mas sim a disputa entre os negócios seculares e sagrados.

Os trabalhos reunidos por Michel Lauwers também têm em seu horizonte o impacto da reforma sobre a cobrança do dízimo. O que os autores trazem de novo, porém, é a noção de que a tentativa em retirar os dízimos das mãos de laicos representava um esforço completamente inovador para o período e não o desejo de um retorno a uma realidade passada pré-existente. A coletânea organizada por Roland Viader, por sua vez, ao dar maior foco às questões econômicas relativas ao dízimo, tende a não depender de uma análise baseada no conceito de “reforma gregoriana”.

Em um dos artigos mais recentes sobre o tema, Didier Panfili novamente coloca o dízimo no centro das disputas entre laicos e clérigos uma vez que: “Igrejas e dízimos tornam-se (...) pontos de cristalização de tensões no momento em que os reformadores os reclamam para si”.¹⁴⁰ Na recomposição dos senhorios entre 1050-1150, o conflito entre laicos e reformadores é o nó central e os dízimos fazem parte das disputas: “(...) reformadores eclesiásticos e aristocratas laicos desenvolvem estratégias concorrentes”¹⁴¹ na transferência das igrejas e dos dízimos. Os ideais reformadores são colocados como motor das transformações.

O impacto desse tipo de abordagem é que os dízimos agem sempre no conflito entre laicos e eclesiásticos, sem que haja possibilidade para interpretações que abarquem outros usos do discurso sobre o dízimo. Diante da documentação que utilizamos, procuramos nos afastar da maior parte da historiografia ao deixar de lado as noções de reforma – “gregoriana”, “papal”, “do século XII” – para avançarmos em uma análise dos dízimos que não se vê necessariamente vinculada a um perpétuo conflito entre laicos e eclesiásticos. Isso se deve, em primeiro lugar, pela periodização que privilegiamos – entre os anos 1140 e 1270 –, o que coloca nossa pesquisa em um momento posterior ao que historiadores normalmente

¹⁴⁰ PANFILI, D. Transferts d'églises, de dîmes et reconstitution des seigneuries en Languedoc (vers 1050-1200). In : MAZEL, F. (org.). **La Réforme 'Gregorienne' dans le Midi, Milieu XIe-début XIIIe**. Cahiers de Fanjeaux (48). Toulouse : Privat, 2013, v. 48, p. 583.

¹⁴¹Ibid., p. 597.

denominam de período de reformas.¹⁴² Mais do que isso, ainda que a exclusividade eclesiástica sobre os dízimos apareça no *Decretum* de Graciano, nos cânones do *Liber Extra* e na própria *Summa* de Henrique de Susa, ela surgia no contexto de definição das jurisdições eclesiásticas em termos relacionais, ou seja, das determinações da esfera de atuação dos diferentes níveis eclesiásticos (paróquia, diocese, papado), agindo dentro da sociedade e não se separando dela.

Dessa forma, longe de negar a importância da construção histórica sobre as reformas dos séculos X-XII pretendemos olhar para as mudanças ocorridas naquele período por outro viés explicativo. Não entendemos que todas as transformações ocorridas naquele momento histórico, e partir dali, se encaixam necessariamente na reforma ou são meramente consequências dela.

O surgimento das universidades a partir da última década do século XII teve um papel definitivo na elaboração do novo discurso sobre o dízimo. O estudo organizado abriu a porta para o surgimento de especialistas com treinamento específico nas diversas formas de direito. As universidades surgiram das escolas existentes em cidades como Bolonha e Paris, que funcionavam de forma bastante independente e, no geral, em torno de um mestre específico. Com o processo de organização corporativa dos mestres e estudantes surgiram as primeiras *universitas*, com uma personalidade jurídica própria e, embora vinculadas em maior ou menor grau à Igreja, mantinham uma autonomia na determinação de seus currículos, contratação de mestres, seleção de alunos etc.¹⁴³

Em relação ao direito, o trabalho nas escolas e nas universidades levou ao surgimento de novas compilações, comentários e *summae*, representando o que chamamos de uma virada documental. As obras passaram a ser organizadas de maneira sistemática, as glosas exploravam de forma profunda as diversas interpretações possíveis de uma passagem, as abstrações jurídicas tornavam-se mais elaboradas. Isso modificou a natureza das discussões do dízimo, como veremos nas páginas seguintes.

¹⁴² Apesar dos debates historiográficos sobre as datações da reforma, com discordâncias sobre o início e fim, podemos dizer que, de forma geral, concorda-se que o período se estende por cerca de pouco mais de um século entre os anos 1040-1160, sendo esses últimos anos a fase de consolidação das formas monásticas de vida. Ver a divisão temporal proposta por CONSTABLE, G. CONSTABLE, **The Reformation of the twelfth century**. Cambridge University Press: 1996, p. 4

¹⁴³ O processo de formação das universidades ainda apresenta inúmeras lacunas para os historiadores, como datações precisas. Algumas delas se desenvolveram com apoio papal, outras com apoio imperial e algumas ainda com apoio comunal, principalmente no norte da Itália. Para maiores detalhes sobre as universidades em geral e os cursos de direito em particular, ver VERGER, J. **As universidades na Idade Média**. São Paulo: Unesp, 1990; LE GOFF, J. **Les intellectuels au Moyen Âge**. Paris : Seuil, 1957 ; BRUNDAGE, J. **The medieval origins of the legal profession: canonists, civilians, and courts**. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

Ao mesmo tempo, a prática das cortes e tribunais também influenciou a documentação que precisava fornecer as ferramentas adequadas ao trabalho dos juízes e legados. A documentação aponta que aquele contexto não apenas tentou resolver seus próprios desafios, mas criou novos conceitos e abstrações, o que indica que ao menos uma parte da sociedade apresentava novas necessidades e superações.

Portanto, o discurso jurídico era fruto de uma maior institucionalização tanto das universidades quanto da própria Igreja, que utilizava e influenciava o direito canônico para determinar suas jurisdições. Nesse sentido, nosso foco são os escritos que se ligam ao discurso eclesiástico sobre esse tema, de que forma ele foi construído, modificado e utilizado.

Os medievalistas têm enxergado cada vez mais possibilidades no estudo do dízimo, restituindo sua historicidade. Os temas se multiplicam e as respostas levam a novas perguntas e conceituações. Espaços de autoridade; relações entre direito e costume; territorialidades; desenvolvimento da teologia e da escolástica; relações sociais e políticas; estabelecimento de identidades; relações econômicas e de trocas; institucionalização da Igreja. Essas são apenas algumas das problemáticas propostas pela historiografia atual. Nós nos propomos a entrar nessa discussão a partir da construção das jurisdições e dos espaços de autoridade. A história e seus objetos são fruto de seu tempo. Portanto, há ainda um amplo campo a ser explorado.

2. Os caminhos do dízimo nas coleções canônicas

A partir do século XII houve um grande desenvolvimento de obras de cunho jurídico buscando compilar e organizar as diferentes decisões canônicas. O recorte temporal proposto por historiadores desde o século XIX vai de 1140, data que se acreditava ser a da primeira versão da *Concordia Discordantium Canonum* de Graciano, até 1234, quando o *Liber Extra* foi produzido sob as ordens do papa Gregório IX. Esse período é comumente chamado pela historiografia de a “Era Clássica do Direito Canônico”.¹⁴⁴ Esse tipo de classificação, embora continue a ser utilizada por muitos historiadores, traz uma série de limitações. Não se leva em conta, por exemplo, os processos por vezes longos de criação, produção e transformação das obras; ignoram-se as sobreposições de formas, estilos e temas, uma vez que o surgimento de um novo discurso não significa necessariamente o apagamento total dos formatos mais antigos. Por fim, corre-se o risco de uma excessiva preocupação com as rupturas, esquecendo-se dos diálogos estabelecidos com fontes anteriores, das permanências e da sobrevivência das novas formas no tempo.

Os textos não surgem de maneira repentina em uma determinada data, tampouco desaparecem. O *Decretum* de Graciano, por exemplo, embora tenha acabado por substituir todas as coleções anteriores, tem como fontes as inúmeras coletâneas com decisões conciliares que existiam desde a Antiguidade Tardia, os livros penitenciais dos séculos X-XI e as primeiras tentativas de organização sistemática do corpo de decisões canônicas no trabalho de Ivo de Chartres (1040-1115) do final do século XI, entre outros. Da mesma forma, após a publicação do *Liber Extra* em 1234, continuou havendo um ávido trabalho da parte de canonistas, além de uma progressiva profissionalização dos juristas e uma crescente interferência do papa, diminuindo o número de coleções privadas, mas não as eliminando de vez. Assim, há interpolações entre as diferentes “fases” do desenvolvimento do direito canônico.

Entretanto, independentemente de classificações, o que podemos, de fato, observar a partir do século XII é a renovação e a transformação nos estudos e nos usos do direito que podem ser vistas ao mesmo tempo como uma redescoberta e uma recriação.

¹⁴⁴ Por exemplo, mesmo uma obra mais recente, como a série organizada por PENNINGTON, K. e HARTMANN, W. **The History of Medieval Canon Law**. Law in the Classic Period, 1140-1234. Washington D.C.: Catholic University of America, 2008, mantém o uso da noção de “era clássica”. Sabendo que essas classificações e periodizações históricas possuem suas limitações e podem até obscurecer um objeto de estudo, julgamos necessário introduzir a ideia ao leitor, uma vez que ela é de uso corrente na historiografia.

Redescoberta pela retomada do *Digesto* de Justiniano e do direito romano como um todo através de comentários; recriação do corpo de regras canônicas através da compilação do *Decretum*.¹⁴⁵

Tanto os comentários de direito romano quanto o *Decretum* – além de todos os demais trabalhos de cunho jurídico do período – são fruto de contextos culturais, sociais, religiosos e políticos específicos. Logo, essas obras dialogam com as sociedades e os interesses políticos dos diferentes grupos que as originaram e estão sujeitas a transformações ao longo do tempo. Mas é preciso lembrar que o processo de registrar e criar esses textos faz com que eles também tenham um impacto importante nessa sociedade, ajudando a construir comportamentos e podendo eles próprios modificar a sociedade ou criar novos modelos. Observar a modificação gradual das coleções canônicas, desde a sua organização até a escolha de seus conteúdos, é uma maneira de estabelecer quais eram as questões consideradas importantes e de que forma elas eram pensadas. Portanto, percorrer esse caminho pode nos trazer pistas instigantes sobre o lugar do dízimo no pensamento jurídico medieval e as mudanças que esse lugar teve ao longo do tempo.

2.1 O *Decretum* de Graciano e seus comentadores

Começaremos, então, nosso percurso a partir da periodização proposta pela historiografia, ou seja, com o *Concordia Canonum Discordantium* – ou *Decretum* – de Graciano. As datas de elaboração do *Decretum* e a identidade do autor são questões que continuam a levantar debates entre pesquisadores. A partir das evidências manuscritas e das referências feitas por autores medievais, historiadores hoje acreditam que o texto tenha sido produzido por Graciano em etapas entre os anos 1125 e 1140. Para muitos historiadores, o ano de 1140 indicaria o início da redação da versão que acabou por se tornar o texto básico de introdução ao direito canônico. Essa versão, chamada de “vulgata”, estaria plenamente estabelecida em 1145.¹⁴⁶ De qualquer forma, o texto nunca foi visto pelos seus

¹⁴⁵ HOEFLICH, M.H. & GRABHER, J.M., The establishment of normative legal texts. The beginning of the *Ius commune*. In: HARTMANN, W.; PENNINGTON, K. (eds). **The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX**. Washington DC: The Catholic University of America Press, 2008, p. 8.

¹⁴⁶ Principalmente a partir dos trabalhos de GAUDEMET, J. Les doublets dans le Décret de Gratien. In: **La Formation du Droit Canonique Médiéval**. London: Variorum, 1980; NOONAN, J. T. Gratian slept here: the changing identity of father of systematic study of canon law. In: **Traditio**, vol. 35, 1979, p.140-66. WINROTH, A. **The Making of Gratian's Decretum**. New Haven: Yale University Press, 2000; LANDAU, P. Gratian and the *Decretum Gratiani*. In: HARTMANN, W.; PENNINGTON, K. (eds.). **The History of Medieval Canon law in the Classic Period, 1140-1234: from Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX**. Washington D.C.:

contemporâneos como uma obra estática e acabada, uma vez que os juristas que utilizavam o *Decretum* adicionaram cânones em todos os estágios da evolução da obra.¹⁴⁷

A tradição manuscrita confirma a ideia de um texto em constante transformação, que provavelmente circulou em formas variadas, sendo adaptado e completado enquanto já era utilizado para o estudo das leis canônicas. Na ampla tradição, seis manuscritos são atribuídos à fase pré-vulgata: Admont Stiftsbibliothek 23 e 43; Barcelona Arxiu de la Coroa d’Aragon, Ripoll 78; Florença Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Sopressi A1402; Paris BNF nouv. acq. lat. 1761; Paris BNF lat. 3884; Saint Gall Stiftsbibliothek 673, todos datados entre 1130-1140. Os manuscritos posteriores, mas ainda do século XII, são mais numerosos (onze) e o historiador Kenneth Pennington indica a existência de pelo menos 63 manuscritos antigos (final do século XII e século XIII) contendo versões glosadas do *Decretum*. O número de manuscritos posteriores é bem maior e é um dos indicativos da grande difusão da obra.¹⁴⁸

Em relação ao conteúdo, Graciano foi o primeiro canonista que conhecemos que apresentou uma noção de lei – o que era, qual era seu objetivo e qual a sua autoridade – como parte integrante de sua obra. Segundo o historiador Jean Gaudemet, a *Panormia*, compilação de Ivo de Chartres (ca. 1095), a mais recente e completa até então, possuía apenas noções confusas espalhadas em uma massa de textos sem muita organização.¹⁴⁹

A discussão sobre o caráter da lei e suas fontes também indicava uma diferença em relação à forma do texto. Graciano foi o primeiro a começar a sua obra com esta discussão sistematizada, presente nas primeiras vinte distinções que compõem a primeira parte do *Decretum*.¹⁵⁰ Além disso, outra questão importante na forma da obra é a utilização de casos (*causae*) – uma organização que não existia até então nas coleções canônicas. Como parte também do seu trabalho dialético e retórico, ele apresenta casos hipotéticos a seus leitores. Cada caso é formulado de maneira a colocar uma série de questões interligadas sobre uma determinada situação legal.

A partir destas questões que são subdivididas em *capitula*, por meio das autoridades, o autor indica a conduta correta para cada situação, como segui-las e o que fazer

Catholic University of America Press, 2008, p. 22-54. Essas obras possuem extensas bibliografias sobre os debates e descobertas em torno da elaboração do *Decretum*.

¹⁴⁷ PENNINGTON, K. The Biography of Gratian, Father of Canon Law. In: **University of Villanova Law Review**. n. 59, 2014, p. 680.

¹⁴⁸ Para a lista completa apresentada por Pennington e baseada nos trabalhos de Titus Lenherr, Rudolf Weigand, Anthony Melnikas e Hubert Mordek, ver online:

<http://faculty.cua.edu/pennington/1140a-z.htm#Gratian>

¹⁴⁹ GAUDEMET, J. Contribution à l’étude de la loi dans la doctrine canonique du XIIe siècle. In : Idem. **La Formation du droit canonique médiéval**. London : Variourum, 1980, p. 19-35.

¹⁵⁰ Este trecho da obra ficou comumente conhecido como Tratado de Leis. Ver tradução em inglês, GRATIAN. **Treatise on Laws**. Washington: Catholic University of America, 1993.

no caso de não cumprimento dos cânones. Novamente, no caso de autoridades conflitantes, o autor insere seus *dicta* tentando resolver as contradições.¹⁵¹ Metodologicamente, para Gaudemet, o que o *Decretum* introduz é a tentativa de resolução das contradições entre as diferentes autoridades através dos *dicta*, opiniões do próprio autor sobre como resolver os impasses. Até então, a intenção da maioria das obras era fazer compilações que não evidenciassem contradições.

O esforço de Graciano em confrontar os diferentes textos também é um sinal de inovação para James Brundage. Para ele, o grande trunfo metodológico do autor do Decreto foi ter utilizado uma argumentação dialética racional para reconciliar as diferenças entre as fontes, ao invés de fazer uma simples coleção de atos legislativos ou um compêndio de normas gerais.¹⁵² No mesmo sentido vai Stephan Kuttner, ao afirmar que Graciano abriu o caminho para uma integração racional, prática e academicamente aceitável entre autoridade (*auctoritas*) e razão (*ratio*).¹⁵³ Há, para ele, um contraste entre essa racionalização dialética no século XII e o tradicionalismo linear do século XI.¹⁵⁴ Para Katherine Christensen, a genialidade de Graciano está na maneira como ele selecionou, organizou e analisou os materiais (fontes) disponíveis.¹⁵⁵ Alguns autores, como Walter Ullman, chegam a dizer que com o Decreto, o direito canônico emerge como ciência,¹⁵⁶ embora nos pareça uma afirmação complicada, uma vez que Ullman aparenta transportar o conceito de “ciência” do século XIX para adjetivar a obra de Graciano.

Em relação à organização, o *Decretum* está dividido em três partes. A primeira, chamada de *Distinctiones*, contém 101 distinções que apresentam a doutrina de fontes legais e a ordenação e eleição de clérigos. As distinções 1-20 ficaram conhecidas como “Tratado de Leis”, por sua reflexão sistematizada sobre a função e o uso das leis.¹⁵⁷ A segunda parte, *Causae*, é composta por 36 causas divididas em questões e capítulos. Elas tratam de uma grande variedade de assuntos, apresentando casos práticos e/ou hipotéticos que vão desde

¹⁵¹ PENNINGTON, K. **A Short History of Canon Law from Apostolic Times to 1917**. Catholic University of America, Washington. Texto eletrônico disponível em:

<http://faculty.cua.edu/pennington/Canon%20Law/ShortHistoryCanonLaw.htm>.

¹⁵² BRUNDAGE, J. **Medieval Canon Law**. Londres: Longman, 1995, p. 48.

¹⁵³ KUTTNER, S. On “auctoritas” in the writing of medieval canonists: the vocabulary of Gratian. In: Id. **Studies in the History of Medieval Canon Law**. Londres: Variorum, 1990, pp. 69-80.

¹⁵⁴ KUTTNER, S. Some considerations on the role of secular law and institutions in the history of canon law. In: *Ibid.*, pp. 351-362.

¹⁵⁵ CHRISTENSEN, K. Introduction. In: GRATIAN. **Treatise on Laws**. Washington: Catholic University of America, 1993, p. XIII.

¹⁵⁶ ULLMAN, W. **The growth of the papal government in the Middle Ages**. Londres: Methuen & Co. Ltd., 1962, ver capítulo XI.

¹⁵⁷ Elas foram traduzidas para o inglês, GRATIAN. **Treatise on Laws**. Washington: Catholic University of America, 1993.

questões morais do clero à regulação de comportamentos dos laicos, como o casamento. Por fim, uma terceira parte, *De Consecratione*, organizada também em distinções, dedicada principalmente aos sacramentos. A ausência dos *dicta* de Graciano (comentários que o autor inseria para resolver ou comentar os conflitos dos cânones discordantes) indica que essa terceira parte pode não ter sido terminada ou que talvez não tenha sido escrita por ele.¹⁵⁸

Apesar do abundante número de temas tratados na obra de Graciano, não há uma causa dedicada exclusivamente ao dízimo. A questão do dízimo aparece em várias causas diferentes, mas está quase sempre ligada à regulação da moral e dos espaços de clérigos e monges, de suas obrigações e benefícios. A primeira menção à palavra *decima* aparece na primeira parte do *Decretum*, na Distinção 32, capítulo 6, que fala da situação de clérigos casados ou concubidados, proibindo-os de celebrar missas, ordenando que lhes seja negada a santa comunhão e exigindo que devolvam os dízimos e primícias oferecidos pelos vivos e mortos.¹⁵⁹

Na segunda parte do *Decretum*, na Causa I, questão III, capítulos IV, XIII e XIV, Graciano fala do dízimo no problema da simonia. Simonia designava “todos os tráficos de coisas sagradas e constituía um sacrilégio”,¹⁶⁰ em outras palavras, era considerada uma prática simoniaca a venda e/ou compra de coisas espirituais como indulgências ou sacramentos, ou o pagamento por funções e cargos eclesiásticos. O canonista classifica de simoníacos os bispos que não distribuem aos clérigos o dízimo recebido dos laicos. Dessa forma, ele parece estar indicando que uma das partes do dízimo deveria ser obrigatoriamente destinada ao sustento dos clérigos. Também era simonia vender ou trocar por dinheiro o dízimo ou as oblações.¹⁶¹ Claramente, Graciano coloca o dízimo no plano das coisas espirituais e que, portanto, não podem ser trocadas por dinheiro, embora essa formulação não seja feita de maneira explícita no texto.

O dízimo volta a ser discutido na Causa XIII, questão I, capítulo I, no contexto dos limites das dioceses e das paróquias, principalmente no que diz respeito ao batismo e aos funerais. Primeiro, Graciano justifica a cobrança do dízimo com base na definição

¹⁵⁸ LANDAU, P. Gratian and the *Decretum Gratiani*. In: HARTMANN, W.; PENNINGTON, K. (eds.). **The History of Medieval Canon law in the Classic Period, 1140-1234**: from Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2008, p. 37.

¹⁵⁹ “*Deinde ut decimae et primitiae seu oblationes uiuorum et mortuorum ecclesiis Dei fideliter reddantur a laicis, et ut in dispositione episcoporum sint, quas qui retinuerint, a sanctae ecclesiae communione separentur.*”, GRACIANO, **Decretum**, Pars I, Distinctione XXXII, capitulum VI.

¹⁶⁰ MONTAUBIN, P. Simonie. In: GAUVARD, G.; DE LIBERA, A.; ZINK, M. **Dictionnaire du Moyen Âge**. Paris: PUF, 2006, p. 1335.

¹⁶¹ “*Symoniaci sunt episcopi, qui decimas et oblationes laicis, non clericis distribuunt*”; “*Altare et decimas per pecuniam dare, et Spiritum Sanctum vendere symoniacm heresim esse, nullus fidelium ignorat.*” GRACIANO, **Decretum**, Pars II, Causa I, questio III, capitula XIII et XIV.

veterotestamentária com referência a Moisés como o primeiro instituidor da cobrança. Por esse motivo, a cobrança é legítima. Em seguida, ele pergunta se o dízimo deve ser pago em relação ao local de domicílio dos fiéis ou ao local onde se encontram as terras sujeitas ao pagamento. A solução não é clara e deixa aberta a possibilidade de interpretações, mas indica que os limites da paróquia e da diocese devem ser respeitados e não podem ser contestados, configurando-se possivelmente um espaço de autoridade.

É também nessa causa que o canonista indica sobre quais produtos o dízimo deveria ser cobrado e faz a ligação entre os bens carnis e espirituais como justificativa do dízimo, como apresentado em 1Cor 9, 11: “Se semeamos em vós os bens espirituais, será excessivo que colhamos os vossos bens materiais?”.¹⁶² Assim como na condenação de simonia, esse é mais um elemento que fortalece a noção de que, para Graciano, o dízimo participava ao mesmo tempo do plano temporal e do plano espiritual.

Na Causa XVI, o dízimo aparece nas questões I, II, III e VII no âmbito de conflitos entre monges que oferecem o batismo e penitência e os clérigos da igreja batismal. O dízimo está no centro das discussões sobre privilégios e benefícios, posse das capelas, autoridade do bispo e papel dos laicos. Por fim, na Causa XXV, questão I, capítulo I, mais uma vez o dízimo é evocado no privilégio da igreja batismal sobre ele.

Vemos que em Graciano o dízimo ainda não aparecia de maneira autônoma, como um tema específico. Ele estava inserido em diferentes causas tratando da moralização do clero, dos limites territoriais de dioceses e paróquias, dos privilégios, do batismo, dos funerais, da autoridade episcopal, entre outras. Há duas possíveis explicações para isso, uma relativa às fontes utilizadas por Graciano e outra que diz respeito à forma do texto.

As fontes do *Decretum* são inúmeras e incluem cânones de concílios, decretais papais, textos patrísticos, Direito Romano, capitulários carolíngios, além de textos legais falsos. Os textos mais recentes são provenientes dos cânones do Segundo Concílio de Latrão (1139), que também ocorrera em resposta ao fim de um cisma para demonstrar a unidade da Igreja, assim como Latrão III, que evocamos na abertura do presente trabalho. Entre os cânones conciliares, a grande maioria é originária dos concílios que ocorreram até o período carolíngio (séculos IX-X); é rara a utilização de concílios ocorridos nos séculos X e XI e mesmo o período entre 1070-1140 conta apenas com uma pequena seleção.

¹⁶² “*Si nos vobis spiritalia seminavimus, magnum est, si nos carnalia vestra metamus?*”. **Vulgata**. Edição de São Jerônimo, disponível online: <http://www.latinvulgate.com/lv/verse.aspx?t=1&b=7&c=9>. Consultado em março, 2014. Para uma discussão aprofundada do binômio *spiritalia et carnalia* ou *temporalia*, ver o artigo de MIRAMON, C., *Spiritalia et Temporalia*, naissance d’un couple. In: **Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung**. vol. 92, n. 123, 2006, p. 224-287.

Os textos patrísticos, ou seja, os textos atribuídos aos chamados “Pais da Igreja”, como Agostinho (354-430) e Jerônimo (347-420), estão presentes em grande número: em cerca de 1200 capítulos.¹⁶³ A maioria desses textos chegou a Graciano através de coleções canônicas compostas entre os séculos XI-XII, principalmente a compilação de Anselmo de Luca (1036-1086), a *Panormia* e a *Collectio Tripartita*, ambas de Ivo de Chartres (1040-1115), o *Polycarpus* do cardeal Gregório de São Grisogono (ca. 1111-1113) e uma coleção italiana do século XII, a *Collectio 3 Librorum* (1113-1120).¹⁶⁴ Nas fontes utilizadas por Graciano, o dízimo não tinha um lugar de destaque, indicando que ele não era visto como um problema separado de outras questões. Assim, também no *Decretum*, o dízimo está sempre associado a outros temas.

A forma e a organização da obra de Graciano também explicam a ausência de distinções ou causas específicas para o dízimo. As causas da segunda parte do *Decretum* não foram organizadas de acordo com um plano sistemático rígido. É possível perceber em alguns casos a existência de causas que tratam de assuntos semelhantes agrupadas. Mas, no geral, o autor passava de um tema a outro e incluía temas variados numa mesma questão, não só no que dizia respeito ao dízimo, mas em outras causas também.¹⁶⁵

Apesar da ausência de uma causa específica sobre o dízimo é possível identificar que o tema aparecia com um dos pontos essenciais da discussão sobre a autoridade de sacerdotes e sobre os limites tanto territoriais quanto institucionais da Igreja. Quando Graciano faz uma tentativa de definição mais clara do dízimo, o principal objetivo é garantir a exclusividade eclesiástica sobre a coleta. Não há ainda uma preocupação operacional com uma definição jurídica, algo perfeitamente compreensível no contexto do desenvolvimento inicial do direito canônico nesse período. Assim, os comentaristas posteriores do *Decretum* observaram uma série de lacunas e confusões, como a repetição de cânones, ausência de autoria precisa, decisões sem base jurídica e mesmo contradições entre diferentes partes da obra.

¹⁶³ LANDAU, P. Gratian and the *Decretum Gratiani*. In: HARTMANN, W.; PENNINGTON, K. (eds.). **The History of Medieval Canon law in the Classic Period, 1140-1234: from Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX**. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2008, p. 28

¹⁶⁴ Landau questiona a tradição historiográfica que incluía entre as coleções utilizadas por Graciano a *Anselmo Dedicata*, a coleção de Reginon de Prum e a coleção de *Deusededit*. LANDAU, P. *Ibid.*, p. 31.

¹⁶⁵ Por exemplo, há várias causas diferentes (agrupadas entre a causa 27 e 33) que tratam de questões ligadas ao matrimônio, à sexualidade, à legitimidade de filhos, aos laços de consanguinidade. Em meio a essas causas, o autor trabalha também questões ligadas ao estatuto dos escravos (C. 32, q. 3), à feitiçaria (C. 33, q. 1), ao rapto (C. 36, q. 1), ao pronunciamento de votos monásticos (C. 33, q. 5), além de incluir um tratado sobre penitência em meio à Causa 33, o *De Poenitentis*.

Novas necessidades operacionais que a progressiva institucionalização eclesiástica exigia levaram também a uma mudança documental, ou seja, à escolha de um novo formato – as *summae* – e a uma nova abordagem por parte dos decretistas, tentando esclarecer os pontos considerados obscuros. Autores como Estêvão de Tournai, Rufino e Huguccio, por exemplo, produziram *summae* do *Decretum* analisando, reportando a outras partes do *Decretum* e tentando explicar os pontos onde poderia haver contradições ou dúvidas.¹⁶⁶ Estêvão de Tournai (1128-1203), canonista e bispo de Tournai, tentou resolver a questão – deixada sem resolução definitiva por Graciano – se o dízimo era devido à igreja onde o fiel recebia os sacramentos ou ao local onde suas terras se encontravam.¹⁶⁷ No caso da *Summa Decretorum* de Rufino (ca. 1159), por exemplo, uma das causas que merece explicação mais longa é a Causa XIII, questão I, que trata da relação entre a delimitação das paróquias, do sacramento do batismo e dos funerais.¹⁶⁸ Em seguida, na Causa XVI, questão I, Rufino aborda o privilégio papal e episcopal na dispensa de benefícios e isenções do dízimo reenviando o leitor à Causa XIII.¹⁶⁹

Os trabalhos desses canonistas do século XII indicam a presença de novas preocupações e novas leituras que a obra de Graciano não dava conta de resolver, particularmente em relação ao dízimo. No âmbito das escolas de Bolonha e Paris, o desenvolvimento dos estudos de direito romano e canônico possibilitava uma formação específica que capacitava os novos canonistas e lhes fornecia ferramentas de estudo mais aperfeiçoadas. A transformação ocasionada por esses novos estudos criou a possibilidade de interpretação dos textos e contextualização deles com outras normas de textos canônicos. Antes de Graciano, as compilações existentes praticamente não tinham qualquer glosa ou comentário interpretativo em relação à prática de resolução de conflitos, situação que mudou dramaticamente após o trabalho do *Decretum*.¹⁷⁰

Na era seguinte a Graciano, quando o estudo do direito canônico tornou-se uma disciplina das escolas na Itália, sul da França e Espanha, os juristas começaram a

¹⁶⁶ Há uma grande quantidade de decretistas, tanto conhecidos, como anônimos. Mencionamos aqui apenas Estêvão de Tournai, Rufino e Huguccio devido ao uso que Henrique de Susa faz deles, principalmente Huguccio. Para mais informações sobre outros glosadores do *Decretum*, ver o volume de HARTMANN; PENNINGTON, **The History of Medieval Canon Law in the Classic Period, 1140-1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX**. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2008.

¹⁶⁷ ESTÊVÃO DE TOURNAI, **Summa ad Decretum**. C. XIII, q. I. Ed. VON SCHULTE, J.F., Giessen, 1891, p. 217-218. Uma tradução desse trecho foi proposta por LAUWERS, M. Pour une histoire de la dîme..., p. 57.

¹⁶⁸ RUFINO DE BOLONHA, **Summa Decretorum**. Ed. SINGER, H., Paderborn, 1902, Causa XIII, questio I, p. 332-333.

¹⁶⁹ Ibid., p. 355-356.

¹⁷⁰ PENNINGTON, K. Western legal collections in the twelfth and thirteenth centuries. Texto eletrônico disponível em: <https://www.academia.edu/13850707/>, p. 7.

desenvolver as primeiras ferramentas para construir um sistema legal que correspondia às necessidades da sociedade do século XII. O *Decretum* de Graciano fazia um levantamento de todo o terreno do direito canônico, mas seu livro era apenas uma introdução ao direito do passado. Embora ele fornecesse um ponto de partida para encontrar soluções, ele não respondia muitos dos problemas contemporâneos diretamente. As áreas mais importantes que os juristas usaram na nova jurisprudência para transformar ou definir instituições foram procedimentos, direito do casamento, penitência e estrutura do governo eclesiástico.¹⁷¹

Onde havia dúvidas, eram necessários esclarecimentos, como é o caso do local do pagamento do dízimo. Também era preciso tornar a obra de Graciano mais acessível e “didática”, o que explica o uso de referências e reenvios a diferentes partes do *Decretum*.

Portanto, na sequência do desenvolvimento do direito canônico, o dízimo continuava atrelado às mesmas preocupações do *Decretum*, como a moral dos clérigos, a exclusividade eclesiástica sobre a cobrança, a definição da autoridade de sacerdotes e os limites de territórios. Mas a lógica discursiva se modificou em nome de um tipo de texto mais explicativo e analítico cuja força se evidencia na preferência de canonistas posteriores em citar as *summae* ao invés do *Decretum* diretamente. Um exemplo desse uso é o que fez Henrique de Susa, que utilizou o comentário de Huguccio para a Causa XVI, questão 1 – e não o texto original de Graciano – na sua definição do que é o dízimo.

2.2 As coleções de decretais

A partir de meados do século XII, junto com o surgimento dos comentadores do *Decretum*, o direito canônico passou a ser fortemente influenciado por outro tipo de documentação: as cartas decretais. A primeira carta decretal de que se tem conhecimento data do final do século IV e foi enviada pelo papa Sirício.¹⁷² As decretais eram cartas-resposta dos papas a solicitações que recebiam de bispos e outras figuras importantes, escritas com regras de redação precisas. Assim, o texto original de uma decretal deveria ser composto pelo protocolo, texto e escatocolo. No protocolo, encontravam-se informações relativas ao endereçamento, com o nome do papa que havia emitido a decretal e também o nome e título ou função do destinatário: “*Siricius Himerio Tarraconensi episcopo*” (De Sirício a Himério, bispo de Terragona). O texto era composto pelo preâmbulo, exposição e dispositivo. O preâmbulo (também chamado de *arenga*) apresentava os motivos gerais de redação da carta,

¹⁷¹ Ibid. p. 10

¹⁷² MIGNE, J.P. (ed.). *Patrologiae Cursus Completus: series latinae*, Paris: Garnier, 1890, tomo 13, col. 1131B, a partir de Constantius, *Epistolae Romanae*, t. I, col. 623.

como a salvação eterna, o auxílio às igrejas, a responsabilidade papal. A exposição era a narrativa (*narratio*) das razões do processo, por exemplo, as diferentes etapas já percorridas e o contexto histórico da ação jurídica que levou à redação da carta. Por vezes, preâmbulo e exposição se misturavam, como no caso da decretal de Sirício:

O relato que você, irmão, endereçou a nosso predecessor Damásio, de santa memória, encontrou-me agora instalado na Sé porque o Senhor assim o ordenou. Quando lemos tal relato com mais cuidado na assembleia de irmãos, encontramos, na justa medida em que desejávamos reconhecer, coisas que deveriam ser elogiadas e muitas que mereçam reprimendas e correções. E como é necessário que sucedamos os trabalhos e responsabilidades daquele que, pela graça de Deus, nos sucedemos honradamente, dando primeiramente aviso de minha promoção, como é necessário, nós não recusamos, pela inspiração do Senhor, uma resposta adequada para sua consulta em todos os pontos. Pois diante de nosso ofício, não há liberdade para nós, para quem o zelo pela religião Cristã é incumbência maior que para qualquer outra pessoa, de dissimilar ou silenciar. Nós suportamos o peso de todos aqueles que são oprimidos, ou melhor, o abençoado apóstolo Pedro, que em tudo nos protege e preserva como herdeiros de sua administração, o suporta através de nós.¹⁷³

Num caso ligado especificamente ao dízimo, a decretal *Commissum nobis*, atribuída ao papa Adriano IV, indicava em seu preâmbulo que a motivação da resposta era devido ao fato de que, exortado por Deus, o papa tinha o dever de prover a Igreja do Cristo em todas as coisas e de forma útil.¹⁷⁴ Tanto o preâmbulo quanto a exposição não tinham valor jurídico. Eram frequentemente eliminados ou drasticamente reduzidos nas decretais durante o processo de transmissão e incorporação às coleções, aparecendo apenas a abreviação *et infra*, que indicava a supressão do texto. É como acontece com a decretal *Pastoralis officii*, do papa Inocêncio III, por exemplo, que indicava que a exposição encontrava-se em outra decretal do *Liber Extra*, Livro I, título XXIX (*De officio et potestate iudicis delegati*), cânone XXVIII.¹⁷⁵

O dispositivo constituía a parte central da decretal onde estavam contidos os elementos jurídicos, com a decisão tomada pelo pontífice, conservado integralmente na maior parte das decretais compiladas. Muitas decretais, na realidade, continham apenas o dispositivo, como é o caso de *De terris*, sobre o pagamento de dízimos por judeus, que passou para o *Liber Extra* contendo apenas a decisão jurídica do papa.¹⁷⁶ O escatocolo continha a

¹⁷³ Ibid. A tradução para o português aqui foi feita a partir da tradução para o inglês de Kenneth Pennington, disponível em: <http://faculty.cua.edu/pennington/Canon%20Law/Decretals/SiriciusDecretal.htm>

¹⁷⁴ “(...) a Deo dispensationis officium admonet et hortatur multipliciter, ut universis Christi ecclesiis debeamus utiliter providere (...)”. **Liber Extra**. III.XXX.IV.

¹⁷⁵ “*Pastoralis officii (Et infra: [cf. c. 28. de off. iud. del. I. 29.])*.” **Liber Extra**. III.XXX.XXVIII.

¹⁷⁶ “*De terris vero, quas Iudaei colunt, tuae prudentiae respondemus, ut eos ad decimas persolvendas, vel ad possessiones penitus renunciandas cum omni districtione compellas, ne forte occasione illa ecclesiae valeant suo iure fraudari.*” Ibid. III.XXX.XVI. Esse texto constitui a integralidade da decretal contida no *Liber Extra*. Não há preâmbulo, exposição ou escatocolo.

data de redação e, por vezes, a referência à localização nos registros papais, mas essa informação, na grande parte das vezes, não era mantida nas compilações.¹⁷⁷

Se podemos traçar as origens das cartas decretais ao século IV, foi apenas a partir da metade dos anos 1100 que observamos uma mudança importante no uso desse tipo de instrumento legislativo. Os números ajudam a dar uma dimensão da transformação: entre os primeiros séculos do papado e 1159, num período de mais de mil anos, foram compiladas cerca de 10.500 decretais. A partir do pontificado de Alexandre III, em 1159 e as primeiras décadas de 1200 foram produzidas mais de 7000 decretais.¹⁷⁸ O que esses dados indicam é uma nova relação que se estabelecia entre o papado e os demais membros do clero, principalmente bispos e abades. Cada vez mais as dioceses e as casas religiosas (mosteiros, abadias, ordens) recorriam à Cúria e garantiam-lhe um poder de arbitragem e decisão nos mais variados processos jurídicos. Simultaneamente, a partir de Alexandre III, o papado também assumiu uma posição mais ativa na condução dos assuntos legais pertinentes à Igreja através da emissão das cartas decretais. Na reciprocidade dessa relação, estabeleceu-se uma nova maneira de pensar o papado, a autoridade, a legislação e o direito. A atuação direta de Roma através de fórmulas jurídicas ajudou a expandir e fortalecer a autoridade papal que, por sua vez, recebeu respaldo do resto da hierarquia eclesiástica ao ser colocada como instância última dos processos legais.

Além da questão numérica, outro fato que demonstra a importância das decretais a partir de meados do século XII está no fato de que, muito rapidamente, elas passaram a ser compiladas em coleções de uso privado e público para consulta de jurisprudência, sendo usadas para a resolução de conflitos, para a confirmação de benefícios, entre outros. Essas compilações geraram, então, um contexto de consolidação e recriação do direito canônico como uma disciplina de estudos, de redescoberta do direito civil romano e de aparecimento de situações jurídicas às quais o chamado *ius antiquum* não oferecia respostas. A partir da segunda metade do século XII, convencionou-se chamar de *ius antiquum* (direito antigo) o conjunto de cânones conciliares, cartas decretais e autoridades patrísticas reunidos

¹⁷⁷ Para uma análise mais detalhada dos elementos diplomáticos de decretais, atos e cartulários medievais, além de indicações bibliográficas, ver GUYOJEANNIN, O.; PYCKE, J.; TOCK, B.-M. **Diplomatique médiévale**. Turnhout: Brepols, 2009, pp. 71-85. Sobre o impacto da presença ou ausência desses elementos diplomáticos para a crítica textual das decretais, ver FRANSEN, G. **Décrétales et les Collections de Décrétales**. Turnhout : Brepols, 1972, pp. 26-29 e também DUGGAN, C. **Twelfth-century Decretal Collections and their importance in English History**. London: Athlone Press, 1963, pp. 7-12.

¹⁷⁸ Números apresentados por Id. **Decretals and the creation of 'New Law' in the twelfth century**. Aldershot: Variorum, 1998.

principalmente na obra de Graciano, o *Concordia canonum discordantium*.¹⁷⁹ As novas decretais foram, então, sistematicamente compiladas criando o que viria a ser chamado de *ius novum*, ou seja, o “novo direito” criado após o *Decretum*. Assim, gradualmente os comentários sobre o *Decretum* pararam de ser produzidos para serem substituídos por coleções de decretais.

Estas transformações são mais um indicativo da influência e atuação cada vez mais presente da autoridade papal na organização e regulamentação dos mais variados aspectos da vida dos membros da Cristandade. Principalmente a partir do papado de Alexandre III há uma progressiva jurisdicização da Igreja. Essa iniciativa pode ser verificada pelo perfil dos membros da administração da cúria (principalmente membros da chancelaria) e dos papas, como Inocêncio III e Inocêncio IV, que tinham formação em direito canônico e não apenas em teologia.¹⁸⁰ A proliferação das decretais e, principalmente, o uso cada vez maior de referências ao direito canônico e romano, assim como de fórmulas jurídicas como *statuimus, per apostolica scripta mandamus*, também mostram esse processo de jurisdicização. Mesmo havendo historiadores que contestem a intenção legislativa por trás das decretais,¹⁸¹ não podemos negar que o fato desse tipo de documento passar a ser guardado e organizado em compilações que serão desenvolvidas e transmitidas por toda a Europa cristã indica uma mudança significativa na concepção do que é o direito canônico, como ele se organiza e qual o seu impacto na estruturação das relações de autoridade da Cristandade latina, mesmo que tal fato possa ter ocorrido de forma não intencional.

Se as novas compilações de decretais representam um novo e instigante tipo de documentação para a compreensão do direito canônico, é preciso ressaltar que a transmissão de decretais via compilações também apresenta uma série de novas dificuldades para o historiador. Em primeiro lugar, a escolha de quais textos integrariam as coleções era muito particular. Dependia muitas vezes da realidade específica de uma diocese ou abadia, do autor, de quem havia encomendado a elaboração ou da própria função da obra. Além disso, as

¹⁷⁹ Ver, por exemplo, o trabalho de WINROTH, A. *The Making of Gratian's Decretum*. New Haven: Yale University Press, 2000.

¹⁸⁰ Há certo consenso entre historiadores quanto à formação em direito de Sinibaldo Fieschi, que viria a ser o papa Inocêncio IV. No entanto, para o caso de Inocêncio III, tido por grande parte da historiografia como o grande papa jurista dos séculos XII-XIII, trabalhos de Kenneth Pennington colocaram em dúvida a formação jurídica do papa. Ver PENNINGTON, K. Innocent III and the *Ius Commune*. In: HELMHOLZ, R.; MIKAT, P.; MÜLLER, J.; STOLLEIS, M. (org). *Grundlagen des Rechts: Festschrift für Peter Landau zum 65. Geburtstag*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 2000, p. 349-366; The legal education of Pope Innocent III. In: PENNINGTON, K. *Popes, Canonists, and Texts 1150-1550* (Collected Studies Series 412). Aldershot: Variorum, 199, p. 1-10.

¹⁸¹ Ver por exemplo DUGGAN, A. J. Master of the Decretals: a reassessment of Alexander III's contribution to Canon Law. In: CLARKE, P.D.; DUGGAN, A.J. *Pope Alexander III (1159-81): the art of survival*. Surrey: Ashgate, 2012, p. 365-417.

decretais podiam conter várias questões diferentes e, por isso, eram passíveis de ser divididas em muitas partes para que se enquadrassem numa lógica de organização.

Podemos questionar, por exemplo, que obras teriam sido base para a composição de outras, ou seja, onde os compiladores foram buscar suas fontes, a que coleções eles tinham acesso, como e por onde circulavam as obras e qual a relevância da escolha dos temas na composição. Nesse último aspecto, podemos observar uma mudança em relação ao *Decretum*, já que o dízimo começa a aparecer cada vez mais frequentemente de forma autônoma em um título que lhe é inteiramente dedicado, sem depender de outras questões, mesmo que ainda ligado a elas. O dízimo nessas obras não deixa de participar das discussões sobre a exclusividade eclesiástica, sobre o caráter sagrado da cobrança, sobre os limites paroquiais, mas passa a ser visto como um tema em si.

Inicialmente, as compilações eram simplesmente uma junção de várias decretais sem qualquer outra organização formal, além da cronológica. À medida que as cartas eram recebidas, eram adicionadas a um volume pré-existente, por exemplo, do *Decretum* de Graciano. Elas apareceram na forma de apêndices ao *Decretum* como a *Collectio Trecense*, hoje também chamada de *Fragmentum E*.¹⁸² Em seguida, vieram as primeiras coleções independentes, chamadas de primitivas, embora o historiador Charles Duggan questione essa divisão tão severa, já que há coleções que misturam os dois sistemas.¹⁸³ Essas coleções independentes não tinham qualquer caráter oficial ou reconhecimento papal. Na verdade, elas misturavam cânones de concílios com decretais mais recentes e, no geral, não tinham uma organização aparente. Essas compilações provavelmente serviam muito mais aos propósitos de dioceses específicas que organizavam seus próprios registros para consulta em casos futuros. Elas tinham, portanto, abrangência apenas local, não tendo grande circulação para além dos domínios de quem as mantinha. O exemplo mais antigo que conhecemos de uma compilação de uso local nesse formato é a *Wigorniensis altera*, de aproximadamente 1175. Segundo Duggan, algumas das primeiras coleções de decretais foram compostas já em 1174-75, muitas delas na Inglaterra.¹⁸⁴

¹⁸² Esse fragmento contém algumas decretais na forma de um apêndice ao *Decretum*, todos do início do pontificado de Alexandre III. KUTTNER, S. **Repertorium der Kanonistik (1140-1234)**. Vaticano: Studi e Testi, 1937.

¹⁸³ DUGGAN, C. **Twelfth-century Decretal Collections and their importance in English History**. London: Athlone Press, 1963.

¹⁸⁴ Duggan faz uma análise minuciosa das coleções do chamado “Grupo Inglês” (*Wigorniensis Altera*, *Belverensis*, *Cantuarensis*, *Roffensis*, *Fontanensis*, *Dunelmensis*, *Regalis*), do “Grupo de Worcester” (*Trinitatis*, *Wigorniensis* e *Claustroneoburgensis*, *Cheltenhamensis*, *Cottoniana*, *Peterhusensis*) e do “Grupo de Bridlington” (*Bridlingtonensis*, *Claudiana*). As tabelas comparativas ao final do livro de Duggan mostram a presença de decretais em cada coleção.

As coletâneas ditas sistemáticas,¹⁸⁵ ou seja, organizadas por títulos, passaram a ter uma sessão dedicada exclusivamente ao dízimo. Essa nova forma de organizar o material é fruto do aprofundamento dos estudos do direito canônico, mas também é sintoma de uma necessidade cada vez maior por definições jurídicas bem fundamentadas e claras para uso prático. Nos diferentes níveis eclesiais – da igreja local à cúria romana – o direito canônico passou a ser a ferramenta de escolha para a garantia de privilégios e benefícios, para a execução de sentenças, para a confirmação de direitos, para o exercício da autoridade. Esse direito canônico encontrava-se cada vez mais polarizado em torno do papado que exercia suas prerrogativas e direitos exclusivos através da emissão das cartas decretais. Desse modo, as compilações de decretais passaram a exercer a função simultânea de manual de estudo e de código normativo.

Uma das primeiras compilações desse tipo foi a *Parisiensis II* (hoje também chamada de “Coleção em Noventa e Cinco Títulos”), atribuída a Bernardo de Pávia (morto em 1213), canonista e bispo de Faenza. Ela foi composta entre 1177-79. A autoria de Bernardo de Pávia foi inicialmente estabelecida pela presença da compilação no MS BnF Lat 1566 que contém também o *De matrimonio* atribuído a esse autor.¹⁸⁶ Na *Parisiensis II*, o *De decimis* corresponde ao título LVI, composto por quatorze capítulos. Desses, apenas seis foram incorporados ao *Liber Extra*, sendo que um deles se encontra no Livro I, título XXXVI, *De transactionibus* e não no título sobre dízimo. Os outros oito capítulos foram transmitidos para boa parte das coleções seguintes, chegando até a *Compilatio Prima*, mas não foram integrados ao *Liber Extra*.¹⁸⁷ Podemos apenas especular sobre o motivo desses capítulos não terem sido incluídos nas Decretais de Gregório IX. Possíveis hipóteses indicam que seria a sua provável superação por decretais papais mais recentes, que atenderiam de forma mais completa e/ou adequada às necessidades colocadas ao compilador do *Liber Extra*, Raimundo de Peñafort.

¹⁸⁵ Várias coleções para o período entre Graciano e o *Liber Extra* foram identificadas por historiadores, incluindo fragmentos e manuscritos ainda não propriamente estudados. Para os efeitos da presente análise vamos nos ater às coleções que tiveram maior repercussão e que foram mais correntemente analisadas pelos historiadores, principalmente a partir do volume de FRIEDBERG, E. **Die Canones-Sammlungen zwischen Gratian und Bernhard non Pavia**. Graz: Akademische Druck –U Verlagsanstalt, 1958. São elas: *Parisiensis II*, *Appendix Concilii Lateranensi, Bambergensis, Lipsiensis, Casselana, Brugensis, Francofurtana e Compilatio Prima*.

¹⁸⁶ Nos anos 1960, J. Hanenburg contestou essa autoria, mas suas ideias ainda não foram totalmente aceitas pelo meio acadêmico. HANENBURG, J. Decretals and Decretal Collections in the second Half of the Twelfth Century. In: **Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis**. n. 34, p. 593, 1966.

¹⁸⁷ Não há edição completa dessas primeiras coleções, portanto é preciso consultar duas obras em conjunto, ambas editadas por FRIEDBERG, E. **Die Canones-Sammlungen zwischen Gratian und Bernhard non Pavia**. Graz: Akademische Druck –U Verlagsanstalt, 1958, onde autor apresenta a lista de títulos das outras compilações antes da *Compilatio Prima* e indica as correspondências. Em seguida é preciso verificar as **Quinque compilationes antiquae**. Graz: Akademische Druck –U Verlagsanstalt, 1956 pois as decretais que aparecem na *Compilatio Prima* e não no *Liber Extra* são transcritas pelo autor.

Uma das compilações que mais influenciaram as posteriores foi o *Appendix Concilii Lateranense*, uma coletânea de decretais produzida provavelmente por volta de 1180-1181 e que circulava junto com os cânones do concílio de Latrão III, daí seu nome. A datação exata da obra é bastante discutida, mas acredita-se que tenha havido uma série de recensões. A primeira teria sido produzida logo após Latrão III e teria influenciado as coleções do grupo *Bambergensis* (sobre o qual falaremos em seguida).¹⁸⁸

No *Appendix* encontramos dois títulos que tratam exclusivamente do dízimo: título IV, *De decimis praestandis*, com quatro capítulos; e o título XIII, *De reliogisis uiris decimas ex privilegio non praestantibus et de privilegio abutentibus*, com dezesseis capítulos. Dos quatro capítulos presentes no título IV, três chegaram ao *Liber Extra*, sendo todos de autoria de Alexandre III. O único capítulo não incluído, *Intelleximus ex litteris*, foi transmitido para uma série de outras compilações, incluindo a *Compilatio Prima*, mas ficou de fora da compilação de Raimundo de Peñafort. Do título XIII, oito decretais passaram para o título sobre dízimo no *Liber Extra*, uma foi incluída no Livro V, título X (*De praebendis*) e as outras sete também passaram para a *Compilatio Prima*, mas não foram utilizadas no *Liber Extra*.¹⁸⁹

No entanto, esses dois títulos não são os únicos do *Appendix* que contêm decretais sobre dízimos. Os capítulos XIII, XIV, XV, XVII e XX do título sobre dízimos do *Liber Extra* já estavam presentes no *Appendix*. No entanto, esses capítulos estavam distribuídos em diversos títulos do *Appendix*, notadamente no título L, que não possui um tema específico e parece ser uma adição posterior de decretais mais tardias. A presença da decretal *Ad apostolica* de Lúcio III parece corroborar a ideia de que esse título seria uma adição posterior, uma vez que ele é o único que não pertence a Alexandre III. Em quase todos os manuscritos, o *Appendix* termina no título XLVII.¹⁹⁰ Já os capítulos XIV e XVII do *Liber Extra* são encontrados no *Appendix* sob o título XXVI, *De dispositione clericorum et de dispensatione circa eosdem facta*.

¹⁸⁸ DUGGAN, C. Decretal Collections from Gratian's *Decretum* to the *Compilationes antiquae*. In: HARTMANN, W.; PENNINGTON, K. **The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234**. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2008, p. 277-280.

¹⁸⁹ Ver a tabela de correspondências em anexo.

¹⁹⁰ Ver FRIEDBERG, E. **Die Canones-Sammlungen**..., p. 63-64. Walther Holzmann defendeu a hipótese de que o título L fosse parte do Registro Papal de Alexandre III, ver DUGGAN, C. **Twelfth-Century Decretal Collections**..., p. 53.

O Grupo *Bambergensis*, contendo ao menos doze coleções ou fragmentos identificados,¹⁹¹ é derivado do *Appendix*, fato que se percebe tanto pela concordância nos nomes dos títulos quanto pela sequência de disposição das decretais dentro dos títulos. Encontramos, no entanto, o princípio de uma divisão ainda mais sistemática com a separação dos títulos por grandes temas: *crimen*, *clerus*, *iudicium*, *iudex*, *sponsalia*. Essa divisão será adotada de maneira mais formal por Bernardo de Pávia na *Compilatio Prima*, com sua divisão em cinco livros: *iudex*, *iudicium*, *clerus*, *connubium*, *crimen* e que será utilizada por todas as coleções subsequentes, incluindo o *Liber Extra*. Destacaremos, aqui, três coleções desse grupo devido a sua circulação e uso pela historiografia: a *Bambergensis*, a *Lipsiensis* e a *Casselana*.

Na *Bambergensis*, os títulos sobre o dízimo são o XXIV e o XXV, respectivamente *De decimis a monachis prestandis et non prestandis et de pensionibus ecclesiarum sibi debitis non augendis* e *De decimis dandis et non commutandis*. O título XXIV é composto por quatro capítulos, todos presentes no *Appendix* e transmitidos para a *Compilatio Prima*. Apenas o capítulo IV não passou para o *Liber Extra* (ver tabela em anexo). O título XXV, por sua vez, contém dezoito decretais, também todas vindas provavelmente do *Appendix* e transmitidas para a *Compilatio Prima*. Dez foram utilizadas por Raimundo de Peñafort no *Liber Extra*, oito no título sobre dízimo, e duas no Livro III, título V, *De praebendis et dignitatibus*. Dois cânones contidos no título *De depositione clericorum et dispensatione circa eosdem* também tratam do dízimo e se transformaram nos capítulos XIV e XVII (que é também um cânone do Concílio de Tours realizado em 1163 em meio às disputas do papa Alexandre III e o imperador Frederico Barbaruiva com a intenção de angariar apoio para a causa do papa) do título sobre dízimos no *Liber Extra*.

Outra coleção importante desse grupo é a *Casselana*, que contém glosas de mestres e canonistas de Bolonha como João de Faenza (século XII) e Simão de Bisignano (ca. 1170-1180). Essa coleção segue à risca os cânones existentes na *Bambergensis*. Existe, no entanto, uma diferença de numeração pois na *Casselana* os títulos sobre o dízimo são o XXXIV e o XXXV. Essa variação acontece pela inclusão dos cânones de Latrão III no início da *Casselana*, o que não acontece com a *Bambergensis*.

A terceira coleção de decretais é a *Lipsiensis*, mais uma compilação elaborada por Bernardo de Pávia. Provavelmente essa foi uma das fontes principais que Bernardo utilizou para compor posteriormente a *Compilatio Prima*. Os títulos que tratam do dízimo são o XXII

¹⁹¹ Ver DUGGAN, C. *Decretal Collections from Gratian's Decretum ...*, p. 281, nota 124 para uma lista de todos os manuscritos.

e o XXIII, com o mesmo nome que o XXIV e XXV da *Bambergensis*. Há, porém, alguns cânones que não estão presentes na *Bambergensis*: os capítulos II (presente no *Liber Extra*), IV e V do título XXII, todos utilizados na *Compilatio Prima*; capítulos III a VI (sendo o VI parte do *Liber Extra*) e capítulos XXX a XXXIII, que são de coleções anteriores a Graciano. Dentre essas mais antigas, destacam-se a *Anselmo Dedicata*, do final do século IX, e o *Decretum* de Ivo de Chartres, de 1090-1095, que não tiveram continuidade na transmissão das coleções.

Outras coleções sistemáticas de decretais com a presença do título sobre dízimo se desenvolveram com organizações um pouco diferentes. Um exemplo é a *Francofurtana*, coleção proveniente da cidade de Sens, e que possui uma organização tida como “antiquada”, uma vez que é formada por inúmeros capítulos do período pré-Graciano (quase metade dos 713 capítulos que a compõem).¹⁹² Nove capítulos do *Liber Extra* estão presentes no título XX da *Francofurtana*. Além disso, outros quatro capítulos desse título foram utilizados na *Compilatio Prima*.

A *Brugensis*, compilação de Reims, também traz influência das coleções do Grupo de Worcester que o historiador Charles Duggan analisou. A *Brugensis*, embora posterior às compilações do Grupo de Bamberg (ca. 1187), traz o dízimo um pouco mais diluído em títulos dedicados a questões diversas, mais uma vez indicando como o processo de elaboração era bastante desigual e fluído. Os cânones que entraram para o *Liber Extra* encontram-se no título XVII, *De privilegiis ecclesiarum et earum indemnitate seruanda*, que discute os privilégios das igrejas, assim como no título XVIII, *De censibus ecclesiarum et pensionibus et decimis et oblationibus*, onde o dízimo aparece em meio a outras rendas eclesíásticas. Entraram para o *Liber Extra* também o título XIX, *De privilegiis religiosorum et pena abutentium eis et a quibus debeat abstinere*, e o título XXV, *De pactis et transactionibus seruandis et non observandis*. Muitos dos cânones da *Brugensis* têm caráter local e não foram incorporados a nenhuma outra compilação.¹⁹³

As articulações entre todas as obras mencionadas anteriormente mostram que o desenvolvimento das coleções e compilações canônicas não se deu por um processo evolutivo linear. Podemos afirmar que existiu, na verdade, uma teia de relações bastante complexas. A análise das obras permite-nos dizer que tais articulações fugiram de hierarquias pré-definidas e acabaram por se desenvolver de forma orgânica.

¹⁹² A *Francofurtana* foi editada recentemente por LANDAU, P. e DROSSBACH, G. **Die Collectio Francofurtana: Eine französische Decretalensammlung. Analyse beruhend auf Vorarbeiten von Walther Holtzmann.** Città del Vaticano: Monumenta Iuris Canonici, 2007, Series B, vol. 9.

¹⁹³ Os cânones específicos foram editados em FRIEDBERG, E. **Canones-sammlungen...**, p. 136-170.

O movimento de organização de compilações ocorreu em diversos locais da Europa medieval cristã. Isso se deu muitas vezes devido aos parentescos entre os textos. Podemos pensar, por exemplo, que muitas obras tinham procedências semelhantes. Por exemplo, as coleções *Bambergensis*, *Lipsiensis* e *Casselana* foram originadas a partir do *Appendix*. Entretanto, estas coleções organizaram os cânones de forma mais sistemática. No mesmo período, outras coleções como a *Francofurtana* ainda preservavam uma estrutura mais próxima das coleções não sistemáticas.

As aproximações entre as coleções se deu, também, pois em muitos casos havia semelhanças na formação e escolha dos compiladores. Para algumas, por exemplo, conhecemos a atribuição de autoria, como é o caso da *Parisiensis II* e da *Lipisiensis*, ambas provavelmente do mesmo elaborador, Bernardo de Pavia. Outras, embora não conheçamos os autores, associam-se pela localização geográfica, caso das compilações inglesas analisadas por Charles Duggan.

As compilações mais antigas quase sempre eram de uso local. Elas foram criadas a partir de decretais endereçadas a uma igreja ou abadia, que as recebia e as guardava de forma cronológica. No entanto, com a sistematização das coleções, as decretais deixaram de ser apenas de uso local. Percebemos isso pela variedade de decretais dirigidas a diferentes localidades e autoridades eclesiásticas presentes numa mesma coleção. Elas passaram a ser organizadas por temas, e não mais por ordem cronológica. Passou a haver uma maior preocupação de organização, além de uma maior variedade de remetentes. A circulação dessas obras também passou a ser mais intensa, o que indicava uma mudança na importância dada a essa nova forma de legislar e criar jurisprudência, quase sempre enfatizando a autoridade papal.

Embora vejamos casos de semelhanças e diferenças nessas articulações é preciso deixar claro, também, que cada obra deve ser vista de forma independente, respeitando as características e necessidades de cada localidade. A partir da análise do inventário, deve-se levar em conta que cada caso respondia aos anseios de seu lugar e de seu tempo e dos sujeitos históricos ali envolvidos.

Um ponto de virada das coleções, com uma nova forma de organizar e selecionar o material, foi a elaboração do *Breviarium Extravagantium* de Bernardo de Pávia, de 1191, posteriormente chamado de *Compilatio Prima* pelos canonistas. A grande novidade da obra de Bernardo foi que ela apresentou pela primeira vez, de forma bem definida, a divisão em cinco livros – *iudex*, *iudicium*, *clerus*, *connubia*, *crimen* – que seria a partir de então adotada

por todas as compilações de direito canônico. Esta obra também foi, durante um certo tempo, amplamente estudada e comentada nas escolas de direito, particularmente em Bolonha.

O termo “*extravagantes*” vinha do vocabulário técnico dos canonistas para distinguir os cânones do *Decretum* de Graciano dessas novas decretais que “*vagant extra Decretum*”, ou seja, que circulavam fora do *Decretum*. Bernardo, assim, não incluiu apenas a legislação mais recente, mas também usou vários outros cânones que não haviam sido utilizados por Graciano: há inúmeros cânones de sínodos e concílios antigos, muitas cartas de Gregório, o Grande (papa entre 590-604, a quem se atribui a primeira utilização da expressão *servus servorum Dei* para se referir ao pontífice), e de vários papas do período pré-Graciano. Mas o principal material da obra *Breviarium Extravagantium* advinha das decretais do papa Alexandre III.

O *Breviarium* teve grande circulação na cristandade europeia, com algumas variações na sua redação e/ou composição. Gérard Fransen identificou 127 manuscritos que ele classificou em quatro grupos: antigo, francês, clássico e intermediário.¹⁹⁴ Pela análise das diferentes recensões e das variações dos manuscritos, Fransen afirma que a história do texto da *Compilatio Prima* parece começar na Itália através de uma recensão breve que “(...) conhecemos através de uma única recensão que já contém suplementos e que data do final de 1189. (...) Essa recensão é a origem de uma recensão bastante longa (...). Em alguns manuscritos o acréscimo de capítulos é bastante numeroso. Note-se, no entanto, que não encontramos nenhuma adição posterior a 1193”.¹⁹⁵

Portanto, num processo bastante semelhante ao de composição do *Decretum* de Graciano e de muitas outras coleções, o texto da *Compilatio Prima* estabeleceu-se progressivamente e passou a ser glosado e comentado por outros canonistas. O próprio Bernardo produziu uma *Summa* sobre seu trabalho pouco tempo após a conclusão da obra e que deve ser datada, segundo Fransen, ao período anterior ao episcopado de Bernardo em Pávia (portanto entre 1192-1198).¹⁹⁶

Na *Compilatio Prima*, a parte dedicada ao dízimo está no Livro III, título XXVI, *De decimis et primitiis et oblationibus*. Ela contém trinta capítulos dos quais dezessete estão no título de mesmo nome do *Liber Extra*. Todos os capítulos do *Liber Extra* datados até o papado de Lúcio III encontram-se nesse título, com exceção dos capítulos XVIII e XVII (que vêm do Concílio de Tours e não foram incluídos por Bernardo de Pávia em sua compilação),

¹⁹⁴ FRANSEN, G. Les diverses formes de la *Compilatio Prima*. In: Idem. **Canones et Quaestiones. Evolution des doctrines et système du droit canonique**. Goldbach: Keip Verlag, 2002, vol.2, p. 95-113.

¹⁹⁵ Ibid., p. 112.

¹⁹⁶ Ibid., p. 127.

o que parece indicar que Raimundo de Peñafort utilizou a *Compilatio Prima* como uma de suas principais fontes na elaboração do *Liber Extra*.

Podemos especular sobre os motivos das demais treze decretais do título sobre dízimos não terem sido incluídas nas Decretais de Gregório IX, entre as quais sete pertencentes ao papa Alexandre III (1, 5, 8, 12, 22, 24, 30), três ao papa Adriano IV (15, 16, 19), duas ao papa Gregório (14 e 20) e uma do papa João (21). As decretais de Gregório e João são muito antigas e bastante teológicas, não se enquadrando no contexto jurisdicizante do século XIII. As decretais de Adriano IV e Alexandre III, que não foram utilizadas por Raimundo de Peñafort, tratavam de casos muito específicos que não possibilitavam a aplicação em situações gerais ou propunham soluções que foram modificadas ou complementadas por decretais posteriores. Além disso, há também um cânone de Alexandre III que é, na realidade, a concessão de um privilégio (o cânone 12) e não uma decretal no sentido estrito do termo. Outras decretais apenas tocam de forma superficial na questão do dízimo, sendo de fato dedicadas a outros assuntos. É o caso, por exemplo, do cânone 1, que lida com a apelação remota para conflitos de bens da Igreja em geral, entre os quais se encontra o dízimo. É também a situação do cânone 30, que discute a sacralização da hóstia.

De toda forma, independentemente da utilização ou não dos cânones no *Liber Extra*, a *Compilatio Prima* já garante o lugar do dízimo dentro da organização em cinco livros, colocando-o no domínio do *clerus*. Tratava-se, portanto, de uma reafirmação de seu pertencimento ao âmbito da organização institucional e administrativa da Igreja. Mais do que isso: ainda que o dízimo sempre tivesse sido tratado nas coleções como sendo ligado às questões eclesiásticas – por exemplo, como vimos no *Decretum*, em que ele frequentemente aparecia ligado à moral dos clérigos – sua concentração no único dos cinco livros que lida exclusivamente com assuntos do clero (os outros quatro livros possuem muitas interações com o universo laico, como questões de casamento, crimes, procedimentos de julgamento), indica um esforço para definir uma nova relação de exclusividade no que diz respeito aos usos do dízimo. O discurso jurídico, tanto na sua organização quanto em seu conteúdo, parece pretender retirar qualquer possibilidade de ação laica no que diz respeito à apropriação, recolhimento ou uso dos rendimentos decimais.

O título é um dos mais longos da obra, perdendo em número de cânones apenas para o título sobre apelações, *De appellationibus et recusationibus* (Livro II, título XX, com 47 cânones). Por outro lado, iguala o número de cânones do título sobre o direito ao patronato e à concessão de igrejas a laicos, *De iure patronatus et ecclesiis a laicis concessis* (Livro III,

título XXXIII). O grande número de decretais nesses títulos indica a relevância de questões tanto de procedimento legal quanto de definição de autoridades e limites de poderes da Igreja, demonstrando a importância do dízimo nesses processos.

O modo de legislar do papado através das cartas decretais fazia com que o volume de decisões jurídicas aumentasse constantemente, com a contínua emissão de novas decretais. As compilações existentes, portanto, tornavam-se ultrapassadas muito rapidamente. Além disso, a Igreja medieval estava cada vez mais jurisdicizada. Isso significa dizer que a regulamentação de diversos aspectos, como a definição de funções eclesiais, a disposição de bens, a delimitação de territórios e a atuação nos mais variados âmbitos da sociedade espiritual e secular eram definidos a partir de formulações do direito, com o uso e construção de conceitos jurídicos. A jurisdicização se dava também no contexto de crescimento e desenvolvimento das escolas de direito, com um estudo mais aprofundado dos fundamentos das normas e a presença maior de juristas especializados. Os tribunais também se transformavam nos principais espaços de resolução de conflitos, precisando de juízes preparados e fontes de autoridade atualizadas. Isso tudo demandava obras mais elaboradas e abrangentes. A *Compilatio Prima*, então, logo precisou ser complementada por obras que contemplassem as decisões mais recentes. Nos anos imediatamente seguintes à obra de Bernardo de Pávia, nenhuma compilação se destacou, talvez porque o pontificado de Celestino III “não produziu um corpo substancial de material legal”.¹⁹⁷

Entretanto, o papado de Inocêncio III, que sucedeu Celestino III, foi um dos mais prolíficos em termos de produção jurídica e legislativa, e logo surgiram obras organizando suas decretais. As primeiras tentativas de organizar a massa de decisões pontificais de Inocêncio III não conheceram grande notoriedade. Entre essas coleções de menor impacto, Kenneth Pennington destaca a compilação de um monge beneditino, Rainer de Pomposa (ca. 1201), que demonstrava pouca preocupação com as fórmulas das escolas de Direito; a coleção de Gilberto Anglicus (ca. 1203), professor em Bolonha e cuja intenção era complementar o *Breviarium* de Bernardo de Pávia – sua obra, no entanto, não foi glosada por nenhum jurista. A compilação do canonista e arqui-decano Bernardo de Compostela (ca. 1208), conhecida como *Collectio Romana* por ter sido, provavelmente, composta durante um período em que

¹⁹⁷ Pennington, K. Decretal Collections 1190-1234. In: . In: HARTMANN, W.; PENNINGTON, K. (eds.). **The History of Medieval Canon law in the Classic Period, 1140-1234: from Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX.** Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2008, p. 301.

Bernardo esteve em Roma, continha apenas decretais de Inocêncio III e teve também apenas um sucesso moderado e pouca influência nas coleções posteriores.¹⁹⁸

Em 1209-1210, o papa Inocêncio III reconheceu a autenticidade de uma coletânea que reunia as suas próprias decretais e que havia sido compilada por Pedro Benevento (morto em 1219-20), canonista, legado papal e cardeal de Benevento. Essa compilação ficou conhecida mais tarde como *Compilatio Tertia*. Pedro Benevento também seguiu a divisão em cinco livros que já estava bem consolidada, mas inseriu em sua coleção apenas decretais de Inocêncio III.

A compilação de Benevento foi elaborada dentro da própria Cúria romana e foi enviada a Bolonha com uma carta de aprovação do papa, algo inédito em relação às compilações anteriores, indicando uma participação mais ativa do papado na elaboração do direito canônico. A carta de Inocêncio III, *Devotioni uestrae*, afirmava que Pedro, seu notário, havia compilado as decretais e as colocado sob os títulos adequados. Também explicava que a coleção estava sendo enviada a Bolonha com sua autorização e que as decretais nela contidas poderiam ser encontradas nos primeiros doze anos dos registros papais. Ela poderia, portanto, ser utilizada nas escolas e nas cortes sem hesitação.¹⁹⁹

A *Compilatio Tertia* não incluiu compilações anteriores e tratou dos primeiros doze anos do pontificado de Inocêncio III. Isso acabou pulverizando os temas ali tratados, não havendo uma dedicação exaustiva sobre uma ou outra temática, como o dízimo. Especificamente sobre o dízimo, destaco o título *De decimis*, que corresponde ao Livro III, título XVII, composto por cinco cânones, todos inéditos nas coleções até então. Quatro deles (1, 2, 3 e 5) foram incluídos no *Liber Extra* por Raimundo de Peñafort. O único cânone não utilizado trata da confirmação de uma decisão de exceção sobre o recolhimento do pagamento de dízimo, endereçada ao bispo de Beauvais, indicando que a decisão poderia ser apelada remotamente.²⁰⁰ Essa decretal não teve sobrevida em nenhuma outra coleção posterior, uma

¹⁹⁸ Para maiores detalhes sobre essas coleções, ver Pennington, K. Decretal Collections 1190-1234. In: HARTMANN, W.; PENNINGTON, K. (eds.). **The History of Medieval Canon law in the Classic Period, 1140-1234: from Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX.** Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2008, pp. 301-308.

¹⁹⁹ “*Devotioni uestrae insinuatione presentium innotescat, decretales epistolas a dilecto filio magistro P. subdiacono et notario nostro compilatas fideliter, et sub competentibus titulis collocatas, in nostris usque ad xii. annum contineri registris, quas ad cautelam uobis sub bulla nostra duximus transmittendas, ut eisdem absque quolibet dubitationis scrupulouti possitis, cum opus fuerit, tam in iudiciis quam in scholis.*”. FRIEDBERG, E. (Ed.). **Quinque Compilationes Antiquae.** Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1956, p. 105.

²⁰⁰ “*Ex parte tua fuit (...). Cum igitur talis exceptio, imo potius excusatio in peccatis eos non debeat a decimarum prestatione tueri, ut ipsos ad prefatas decimas ecclesiis et personis, quibus debentur, sine contradictione soluendas, possis per censuram ecclesiasticam appellatione remota compellere, auctoritate apostolica indulgemus.* Citada em FRIEDBERG, E. (Ed.). **Quinque Compilationes Antiquae.** Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1956, p. 123.

indicação de que seu conteúdo não tinha potencial de aplicação para outros casos devido à especificidade da decisão e ausência de um contexto mais amplo que pudesse ser generalizado.

Existem elementos que indicam que havia, nesse momento, uma preocupação por parte do papado com a autenticidade das obras, algo que não parecia ter sido uma preocupação dos papas anteriores em relação às compilações de decretais. O epílogo da coleção de Bernardo de Compostela alertava para a existência de cinco decretais que estariam em circulação como se fossem da autoria de Inocêncio III, mas que na verdade não o eram. No epílogo de sua coleção ele afirmava: “Deve-se rejeitar algumas decretais de Inocêncio III que os homens das escolas lhe atribuíram. Elas não estão contidas em seus registros e não são aprovadas por ele. Eu ouvi isso do próprio Inocêncio”.²⁰¹ Outro exemplo foram as críticas de Tancredo de Bolonha (ca. 1185-1230/36), um importante canonista e mestre de direito canônico, autor de glosas à *Compilatio Tertia*. Tancredo criticou a obra de Bernardo, afirmando que a cúria rejeitava algumas das decretais incluídas na *Collectio Romana*: “Algumas decretais que se encontram na sua coleção foram rejeitadas pela Cúria romana, assim como hoje muitas decretais da Segunda Compilação também são rejeitadas.”.²⁰² Também o prólogo de Tancredo à *Compilatio Tertia* que enfatizava a preocupação da Cúria com a oficialidade do registro²⁰³ assim como a carta *Devotioni uestrae* com a aprovação de Inocêncio III ao trabalho de Pedro Benevento são exemplos da preocupação, no período, com a autenticidade das obras.

Estamos diante, portanto, de uma nova postura da Cúria diante desse conjunto de textos normativos. Não se pode dizer ainda que Inocêncio III teria intenção de dar “novo formato, nova forma ou nova substância a um sistema legal”, mas ele pretendia resolver um

²⁰¹ “*In fine quiddam annectere affectionis ardor scolastice me cogit, ut quasdam decretales, quas sub nomine domini Innocentii III. habent scolastici, tanquam non suas reputatis. Neque enim in registris eius idem continetur, neque ab eo comprobantur, sicut ad os ab eo accepi.*”. A partir da tradução para o inglês oferecida por Kenneth Pennington em *Decretal Collections 1190-1234*. In: HARTMANN, W.; PENNINGTON, K. (eds.). **The History of Medieval Canon law in the Classic Period, 1140-1234**: from Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2008, p. 307.

²⁰² “*Verum quia in ipsa compilatione quaedam reperiebantur decretales, quas Romana cúria refutabat, sicut hodie quaedam sunt in secundis, quas curia ipsa non recipit.*”. A partir da tradução para o inglês oferecida por Kenneth Pennington, *Ibid.*, p. 306.

²⁰³ “*Verum quia in ipsa compilatione quedam reperiebantur decretales, quas Romana curia refutabat, sicut hodie quaedam sunt in secundis, quas curia ipsa non recipit, idcirco felicitis recordationis dominus Innocentius papa iii. suas decretales usque ad annum xii. editas, per magistrum Petrum Beneventanum, notarium suum in praesenti opere compilatas, Bononiae studentibus destinavit.*”. LASPEYERES, **Bernardi Papiensis Faventis episcopi Summa decretalium**. Regensburg: 1860. *Apud* PENNINGTON, K. *The making of a decretal collection: The Genesis of Compilatio Tertia*. In: PENNINGTON, K. **Popes, canonists, and texts, 1150-1550**. (Collected Studies Series 412). Aldershot: Variorum, 1993, p. 73.

“problema específico em um momento específico”²⁰⁴ que era a autoridade das decretais papais em meio à enxurrada de decisões normativas que invadiam o mundo medieval. A natureza das coleções de decretais começava a se transformar e o papado parecia se interessar mais avidamente pelo processo de formação dessas coleções e pelo seu potencial impacto no desenvolvimento do direito canônico.

Porém, como os processos não são lineares e evolutivos – como já demonstrou Duggan em relação às coleções ditas “primitivas” e “sistemáticas” – mesmo a compilação de Pedro de Benevento recebendo aprovação papal, novas recensões dessa compilação foram feitas com o acréscimo ou modificação dos cânones estabelecidos, como no caso de uma recensão francesa identificada por Kenneth Pennington a partir de análise paleográfica e literária de vários manuscritos. Segundo Pennington, “(...) pouco tempo após Pedro Benevento ter completado a *Compilatio Tertia*, um canonista francês anônimo retrabalhou o texto completamente”.²⁰⁵ Os manuscritos dessa recensão contêm decretais adicionais que não foram glosadas pelos canonistas bolonheses, tendo sido produzidos por escribas franceses e utilizados, provavelmente, em Paris. Ao menos vinte e quatro decretais foram adicionadas, a maioria das quais retiradas da *Collectio Romana*. Além disso, modificações que Pedro Benevento havia efetuado em algumas decretais, tanto em termos de estilo quanto em termos de eliminação de porções de certas decretais, foram desfeitas. É impossível precisar uma data, mas, paleograficamente todos os manuscritos podem ser localizados no período entre 1215 e 1230. A recensão francesa teve certa popularidade e continuou a circular até a própria *Compilatio Tertia* ser ultrapassada em 1234.²⁰⁶

O redator da nova recensão não via o texto como algo inviolável da mesma forma que olhamos hoje para códigos de legislação. O texto continuava sendo vivo, constantemente modificado e aprimorado para acomodar as transformações e necessidades do período. Essas compilações, embora tivessem a validação papal, não eram vistas como exclusivas, ou seja, elas não significavam que decretais não contidas nas compilações fossem excluídas dos usos nas cortes ou das escolas. Temos, portanto, um exemplo importante sobre como era visto o direito canônico nesse período.

²⁰⁴ PENNINGTON, K. The making of a decretal collection: The Genesis of *Compilatio Tertia*. In: PENNINGTON, K. **Popes, canonists, and texts, 1150-1550**. (Collected Studies Series 412). Aldershot: Variorum, 1993, p. 72.

²⁰⁵ Ver PENNINGTON, K. The French recension of *Compilatio Tertia*. In: PENNINGTON, K. **Popes, canonists, and texts, 1150-1550**. (Collected Studies Series 412). Aldershot: Variorum, 1993, p. 63.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 64.

A recensão francesa da *Compilatio Tertia* nos força a reavaliar nossos pressupostos sobre o que uma coleção oficial teria sido. Historiadores sempre supuseram – principalmente pela ausência de evidências contrárias – que os canonistas aceitaram a coleção de Inocêncio de forma semelhante à maneira como advogados modernos aceitam um novo código legal ou como advogados romanos aceitaram a codificação de Justiniano. Embora Stephan Kuttner tenha observado que as coleções de decretais de Inocêncio III, Honório III e Gregório IX eram distintamente diferentes da codificação de Justiniano, tanto em termos de conteúdo, quanto na intenção manifestada nas cartas promulgatórias, alguns historiadores continuaram a enfatizar as semelhanças entre as codificações romanas e canônicas. O redator francês não tratou a coleção de Inocêncio como um texto inviolável, e a forma como ele lidou com o texto está muito distante das ideias modernas em relação a códigos legislativos. A maneira como o redator francês moldou a *Compilatio Tertia* acentua as diferenças entre noções medievais e modernas do que é e como se usa a lei. A lei é predominantemente uma disciplina prática e as coleções de decretais não eram essencialmente coleções de decretos legislativos papais e sim, de forma geral, relatórios de casos ouvidos nas cortes eclesiásticas ou respostas a consultas. Portanto, quando o redator francês mudou o formato de uma decretal adicionando *intercisio* que Pedro Benevento havia retirado, ele não estava infringindo prerrogativas papais, mas apenas adicionando mais detalhes ao caso descrito na decretal. Ao adicionar decretais à *Compilatio Tertia*, ele oferecia mais um exemplo – talvez com uma pequena diferença na situação de fato – que ilustrava o trabalho da lei eclesiástica. Cada decretal papal genuína tinha uma autoridade própria, mesmo se não estivesse incluída em uma coleção oficial ou não. A recensão francesa prova que os canonistas não acreditavam que a coleção por si só, ou a aprovação de Inocêncio III, acrescentava autoridade ao material dentro da coleção – uma visão de codificação que tanto Triboniano quanto seus equivalentes modernos achariam bastante surpreendente.²⁰⁷

Além das recensões da *Compilatio Tertia*, outras coleções continuaram a ser produzidas de forma bastante independente, com maior ou menor sucesso. Foi o caso, por exemplo, da obra de João de Gales (ca. 1210-1215), denominada pelos canonistas posteriores de *Compilatio Secunda*. Embora posterior na redação em relação à *Compilatio Tertia*, o nome foi dado devido ao fato de João de Gales ter incluído material datado pós *Compilatio Prima*, mas que era predominantemente relativo aos papados de Alexandre III, Clemente III e Celestino III; portanto, mais antigo que o material da *Compilatio Tertia*.

A base de João de Gales foi, provavelmente, a *Collectio Estensis*, um manuscrito que continha decretais dos predecessores imediatos de Inocêncio III. A *Collectio Estensis* era uma tentativa de facilitar a consulta às fontes pré-inocentinas que não estavam incluídas na *Compilatio Tertia*. João de Gales, assim, respondeu a esse problema com a compilação que propunha. Embora não tendo jamais recebido aprovação papal, a *Compilatio Secunda* foi estudada nas escolas de direito e parece ter tido um relativo sucesso, devido ao momento

²⁰⁷ Ver PENNINGTON, K. The French recension of *Compilatio Tertia*. In: PENNINGTON, K. **Popes, canonists, and texts, 1150-1550**. (Collected Studies Series 412). Aldershot: Variorum, 1993, p. 64-65.

oportuno em que foi elaborada e às habilidades de edição de João de Gales, que facilitavam a consulta.²⁰⁸

O título sobre o dízimo (Livro III, título XVII), *De decimis*, é bastante curto, contendo apenas oito cânones, como é a característica da compilação de forma geral.²⁰⁹ Das oito decretais presentes, apenas duas não foram incluídas no *Liber Extra*, sendo que uma delas, emitida pelo papa Clemente III, trata do caso específico de judeus pagando o dízimo. Nesse caso, podemos entender a exclusão dessa decretal pelo fato do tema já ter sido tratado por Alexandre III na decretal *De terris vero* (X. III. XXX. XVI). Como a decretal de Clemente III não trazia elementos novos, sua inclusão por Raimundo de Peñafort não era justificada.²¹⁰ É interessante notar que todas as decretais de Clemente III e Celestino III que estão presentes no *Liber Extra* foram provavelmente retiradas dessa coleção.

A produção normativa da Cúria não parava e, em 1215, ocorreu o Quarto Concílio de Latrão. Mais uma vez o papado fornecia todo um conjunto de nova legislação que precisava ser incorporado ao direito canônico. O papa Inocêncio III ordenou que os 71 cânones promulgados fossem colocados nos registros papais e enviou cópias dos cânones para os principais bispados. Comentadores apressaram-se em glosar os cânones e João Teutônico (ca.1180-1245), professor de direito canônico em Bolonha e preboste da catedral de Halberstadt, rapidamente incorporou-os junto com outras decretais de Inocêncio III a uma nova coleção decretal, a *Compilatio Quarta*. Segundo Pennington, João Teutônico teria levado seu trabalho para obter a autenticação de Inocêncio III, mas esse se recusou a fazê-lo, talvez porque desejasse que os cânones de Latrão IV circulassem como uma obra separada.

Mesmo sem a autorização papal, a *Compilatio Quarta* foi recebida nas universidades e, já em meados de 1220, era citada com frequência por canonistas. Sendo composta exclusivamente de decretais de Inocêncio III que não estavam presentes na *Compilatio Tertia* e, tendo o papa morrido pouco tempo após a sua elaboração, a *Compilatio Quarta* tornou-se a principal fonte para os últimos anos de produção de Inocêncio III. A

²⁰⁸ Não existem trabalhos sobre a tradição textual da *Compilatio Secunda*, portanto não se sabe ainda se decretais foram acrescentadas a essa compilação como foi o caso da *Prima*, *Tertia* e *Quinta*. Pennington, K. Decretal Collections 1190-1234. In: . In: HARTMANN, W.; PENNINGTON, K. (eds.). **The History of Medieval Canon law in the Classic Period, 1140-1234: from Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX**. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2008, p. 312.

²⁰⁹ Mais uma vez o título mais longo é o *De appellationibus*, indicando a importância da questão da apelação para os canonistas e glosadores nos séculos XII-XIII. Sobre os procedimentos de apelação e suas especificidades nas obras de cunho jurídico, ver os trabalhos de Antonio Padoa-Schioppa, particularmente: I limiti all'appello nelle decretali di Alessandro III. In: **Proceedings of the eight International Congress of Medieval Canon Law**. Vaticano: 1992, pp. 387-406.

²¹⁰ *Ad audientiam nostram te significante ... favorem* in: FRIEDBERG, E. (Ed.). **Quinque Compilationes Antiquae**. Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1956, p. 85.

circulação da *Compilatio Quarta* demonstra mais uma vez que o direito canônico ainda não estava totalmente sob o controle de Roma mas, pelo contrário, continuava a se desenvolver de forma quase autônoma.

A situação era bastante complexa: ao mesmo tempo em que o material que integrava a coleção era de origem papal e sua autoridade dependia exatamente dessa vinculação com a Cúria, a coleção circulava sem autorização oficial e era, mesmo assim, vista como fonte fidedigna do direito canônico. O fato de serem decretais papais e o renome do compilador – mesmo que este não estivesse trabalhando a mando do papa – eram suficientes para garantir a obra como ferramenta de estudo e aplicação. As universidades e as cortes precisavam de material e, não havendo outras coleções que preenchessem as lacunas do final do pontificado de Inocêncio III, a *Compilatio Quarta* apareceu como uma alternativa viável.

Na *Compilatio Quarta*, o título *De decimis* (Livro III, título IX) é composto por sete cânones, todos eles inéditos até então nas coleções e todos incluídos no *Liber Extra*. Os cânones 5, 6 e 7 correspondem aos cânones de 53, 54 e 55 do Quarto Concílio de Latrão. Assim, todas as decretais de Inocêncio III incluídas no *Liber Extra* no título sobre os dízimos vieram da *Compilatio Tertia* e *Quarta*, ajudando a compor o segundo mais extenso conjunto de decretais de um mesmo papa sobre o assunto, ficando atrás apenas de Alexandre III.

A última coletânea importante antes do *Liber Extra* foi a *Compilatio Quinta*, compilada a mando do papa Honório III por Tancredo, arqui-decano de Bolonha e doutor em direito. Ela foi encomendada em 1217 e terminada em 1226. As decretais pertencentes a Honório III foram retiradas diretamente dos registros papais. Foi a primeira compilação que sabemos com certeza ter sido feita sob ordenação papal – já que para o caso da *Compilatio Tertia* só podemos dizer que ela foi autorizada por Inocêncio III, mas não temos como afirmar que ele a tenha encomendado pessoalmente.

Apesar de seu caráter oficial, a *Compilatio Quinta* não obteve êxito significativo e apenas dois autores escreveram *apparatus* para ela, Zoen Tencarius (morto em 1257), bispo de Avignon e professor em Bolonha, e Jacobus de Albenga (morto em 1273), bispo de Faenza e canonista. Há apenas dezessete manuscritos sobreviventes. Outros canonistas acrescentaram decretais posteriores a essa compilação, embora ela tivesse sido autenticada pelo papa. Isso significa que, assim como já acontecera com o trabalho de Pedro Benevento, os canonistas

não “trataram uma coleção sancionada oficialmente pelo papa da mesma forma que trataríamos um código moderno”.²¹¹

A *Compilatio Quinta* começa com a bula de promulgação da obra em que Honório III reconhece que novos casos precisam de novas decisões (*Novae causarum emergentium questiones nouvis exigunt*). Ele reconhece que seus predecessores ofereceram soluções que deveriam ser aplicadas não apenas em suas épocas, mas também para casos futuros. O objetivo da coleção, então, seria fornecer as soluções para os novos casos que porventura os seus predecessores não trataram. Assim, por mandado apostólico, o papa comanda que Tancredo organize uma coletânea baseada nas decretais já publicadas que deverá ser utilizada nos julgamentos e nas escolas.²¹²

Para a nossa questão imediata – a legislação sobre os dízimos – a *Compilatio Quinta* trouxe pouca contribuição para o desenvolvimento da doutrina. O título *De decimis et oblationibus* é composto por apenas quatro decretais de Honório III, nenhuma das quais se perpetuou na tradição canônica.²¹³ Raimundo de Peñafort não as utilizou no *Liber Extra*. Aliás, na composição geral de sua obra, Raimundo eliminou quase 40% das decretais de Honório III de sua compilação, um possível sinal da pouca relevância jurídica da produção da cúria durante o pontificado de Honório. Entretanto, se a *Compilatio Quinta* não contribuiu de forma significativa para a construção normativa do dízimo, ela foi responsável por uma importante mudança nos rumos das compilações de decretais, influenciando diretamente o processo de criação e a forma das Decretais de Gregório IX, compiladas por Raimundo de Peñafort.

A *Compilatio Quinta* foi a primeira coleção a ser produzida especificamente por ordem papal. A bula promulgatória explicita a iniciativa do papa em ter a compilação

²¹¹ PENNINGTON, K. Decretal Collections 1190-1234. In: . In: HARTMANN, W.; PENNINGTON, K. (eds.). **The History of Medieval Canon law in the Classic Period, 1140-1234: from Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX**. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2008, p. 317.

²¹² “*Nouae causarum emergentium questiones nouis exigunt decisionibus terminari, ut singulis morbis, competentibus remediis deputatis, ius suum cuique salubriter tribuatur. Licet igitur a quibusdam predecessoribus nostris per ea, que suis temporibus sunt decisa, forma futuris negotiis prouide sit relicta, quia tamen prodiga rerum natura secundum uarietates multiplicium casuum parit cottidie nouas causas, nos quasdam epistolas decretales super his, que nostris suborta temporibus, per nos fratres nostros decidimus, uel etiam aliis de ipsorum consilio commisimus decidenda, compilari fecimus, et tibi sub bulla nostra duximus destinandas. Quocirca discretioni tuae per apostolica scripta mandamus, quatinus eis solempniter publicatis absque ullo scrupulo dubitationis utaris et ab aliis recipi facias tam in iudiciis quam in scholis.*”. In: FRIEDBERG, E. (Ed.). **Quinque Compilationes Antiquae**. Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1956, p. 151. O texto da bula de Honório III retoma a linguagem e o modelo estabelecidos por Justiniano na promulgação do Código e das Instituições, segundo BRASINGTON, B.C. & SOMMERVILLE, R. **Prefaces to Canon Law Books in Latin Christianity**. Selected translations, 500-1245. New Haven: Yale University Press, 1998, p. 234-235.

²¹³ A ausência dessas decretais em outras coleções explica nossa opção por não incluir a *Compilatio Quinta* nas tabelas comparativas apresentadas em anexo.

produzida, distinguindo-a das compilações anteriores, inclusive da *Tertia*. Honório III parece ter sido, portanto, “o primeiro pontífice romano a influenciar a direção do direito da Igreja ao comissionar a coleção”.²¹⁴ Isso significou uma mudança importante em termos da criação de novas compilações de decretais e do próprio desenvolvimento do direito canônico. Foi realmente a partir da *Compilatio Quinta* que “o papado tomou o controle de suas leis. Durante o século seguinte, as coleções de decretais seriam compilações ‘oficiais’, ordenadas pelo papado e enviadas às escolas de direito. A era das compilações ‘privadas’ de decretais tinha passado”.²¹⁵

2.3 O *Liber Extra* e a normatização papal

Podemos dizer que, num processo de progressivo interesse pelo uso do direito canônico pelo papado, o ponto máximo se deu durante o pontificado de Gregório IX com o *Liber Extra*, que tornar-se-ia o principal código de direito canônico no século XIII. As cinco *compilationes* produzidas entre 1189 e 1226 passaram a circular de forma única representando o conjunto do direito decretalista do início do século XIII. Posteriormente, os canonistas se refeririam a elas como as *Quinque compilationes antiquae* e, a partir delas, Raimundo de Peñafort comporia seu *Liber Extra*.

O papa Gregório IX teria solicitado a elaboração dessa nova coleção após deparar-se com uma decretal que não era encontrada em coleção alguma. Segundo um manuscrito Borgese encontrado por Stephan Kuttner e citado por Brasington e Sommerville, o papa teria ficado enfurecido com esse fato e ordenado a destruição do livro de decretais (*quia destruerent librum decretalium*). Os cardeais teriam, então, instruído parentes a estudarem apenas o direito romano e Graciano, até que uma nova compilação fosse elaborada (*quousque ipse idem dominus greg. disponderet de compillatione ipsius libri*).²¹⁶ O resultado teria sido, então, a comissão para elaboração do que viria a ser o *Liber Extra*. Essa situação deixava clara uma dificuldade do direito decretalista: como navegar o vasto oceano de decretais e

²¹⁴ BRASINGTON, B.C. & SOMMERVILLE, R. **Prefaces to Canon Law Books in Latin Christianity**. Selected translations, 500-1245. New Haven: Yale University Press, 1998, p. 225.

²¹⁵ PENNINGTON, K. Decretal Collections 1190-1234. In: HARTMANN, W.; PENNINGTON, K. (eds.). **The History of Medieval Canon law in the Classic Period, 1140-1234: from Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX**. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2008, p. 317.

²¹⁶ BRASINGTON, B.C. & SOMMERVILLE, R. **Prefaces to Canon Law Books in Latin Christianity**. Selected translations, 500-1245. New Haven: Yale University Press, 1998, p. 225.

coleções que parecia afogar os canonistas ao final do pontificado de Honório III? E mais, como assegurar o domínio papal sobre esse oceano?

Logo após tornar-se papa, Gregório IX deu o primeiro passo para tentar lidar com essas questões. Ele decidiu trazer unidade a um estado de certa forma caótico das coleções de decretais e convocou o dominicano catalão Raimundo de Peñafort – que viria a ser eleito mestre geral da ordem dominicana em 1238 – para ir à Roma em 1230 com o objetivo de compor uma coleção definitiva. Não se sabe se Peñafort trabalhou sozinho ou com um grupo de juristas na Cúria. Na bula *Rex pacificus*, na qual Gregório IX promulgou a nova coleção em 5 de setembro de 1234, o papa chama de *Compilatio* o trabalho de Raimundo de Peñafort, mas os canonistas rapidamente adotaram o nome de *Decretales Gregorii noni*, ou, posteriormente, *Gregoriana* ou *Liber Extra*. Na bula, Gregório IX reafirma a responsabilidade da Igreja na formulação de leis escritas para limitar os desejos nocivos dos homens, para que o gênero humano seja instruído em como viver honradamente. Ele salienta, também, a grande variedade de constituições e decretais produzidas por seus predecessores, dispersas em muitos volumes, o que gera confusão, seja pela similitude, por contradições ou pela prolixidade dos textos.²¹⁷

Portanto, o objetivo da compilação encomendada a Raimundo era reunir em um único volume todo esse *corpus* documental para garantir o melhor uso e compreensão. Assim, tudo que foi considerado supérfluo foi eliminado para a utilidade principalmente daqueles que estudam o direito canônico. Algumas decretais do próprio Gregório IX também foram incorporadas, com o objetivo de lidar com assuntos não resolvidos pelas compilações anteriores. Por fim, e talvez mais importante, a bula instituiu que essa deveria ser a única compilação estudada nas escolas e utilizada nos julgamentos e que ninguém poderia pretender criar outra compilação sem a autorização expressa da sede apostólica (*“Volentes igitur, ut hac*

²¹⁷ *“Rex pacificus pia miseratione disposuit sibi subditos fore pudicos, pacificos et honestos. Sed effrenata cupiditas, sui prodiga, pacis aemula, mater litium, materia iurgiorum, tot quotidie nova litigia generat, ut, nisi iustitia conatus eius sua virtute reprimeret, et quaestiones ipsius implicitas explicaret, ius humani foederis litigatorum abusus exstingeret, et dato libello repudii concordia extra mundi terminos exsularet. Ideoque lex proditur, ut appetitus noxius sub iuris regula limitetur, per quam genus humanum, ut honeste vivat, alterum non laedat, ius suum unicuique tribuat, informatur. Sane diversas constitutiones et decretales epistolas praedecessorum nostrorum, in diversa dispersas volumina, quarum aliquae propter nimiam similitudinem, et quaedam propter contrarietatem, nonnullae etiam propter sui prolixitatem, confusionem inducere videbantur, aliquae vero vagabantur extra volumina supradicta, quae tanquam incertae frequenter in iudiciis vacillabant, ad communem, et maxime studentium, utilitatem per dilectum filium fratrem Raymundum, capellanum et poenitentiarum nostrum, illas in unum volumen resecatis superfluis providimus redigendas, adiacentes constitutiones nostras et decretales epistolas, per quas nonnulla, quae in prioribus erant dubia, declarantur. Volentes igitur, ut hac tantum compilatione universi utantur in iudiciis et in scholis, districtius prohibemus, ne quis praesumat aliam facere absque auctoritate sedis apostolicae speciali.”* **Liber Extra**. Livro I, introdução.

tantum compilatione universi utantur in iudiciis et in scholis, districtius prohibemus, ne quis praesumat aliam facere absque auctoritate sedis apostolicae speciali.”). A pretensão à exclusividade e à universalidade era algo novo no mundo das compilações de decretais.

Outra característica importante dessa obra é que, por se tratar de um código oficial, encomendado pelo papado, ele não estava restrito a uma localidade. Pelo contrário, o *Liber Extra* circulou por toda a Cristandade europeia, o que pode ser verificado pelo grande número de manuscritos ainda existentes e pela extensão da área de sua circulação. O historiador alemão Martin Bertram identificou um total de 675 manuscritos completos do *Liber Extra*, distribuídos em arquivos e bibliotecas de toda a Europa e da América do Norte. A maior concentração está na França (167) e na Alemanha (114). Ele também apresenta os fragmentos de grande extensão (40), manuscritos perdidos ou destruídos (47), manuscritos identificados erroneamente (51), manuscritos com iluminuras (310) e outros formatos (20).²¹⁸

A partir de meados do século XIII, então, o *Liber Extra* se apresentava como a principal fonte do direito canônico com abrangência continental. O papado assumia de vez seu papel de protagonista na normatização da sociedade cristã, confirmando cada vez mais uma proeminente tentativa de unicidade da Igreja e de configurações de espaços de jurisdições. O papado organizado e consolidado como a cabeça da Igreja, principalmente a partir de Inocêncio III, buscava garantir sua supremacia, sua autoridade, sua jurisdição.

Dentro desse contexto, o dízimo desempenhava um papel fundamental e ganhava contornos políticos claros na definição dos espaços de autoridade. O aumento da presença e da significância do dízimo no *Liber Extra* são também indicativos da relevância do tema para o papado. O título extenso, contendo 35 cânones, demonstra o quanto o tema era importante.

A obra dedica o título XXX do Livro III ao dízimo, *De decimis, premitiis et oblationibus*. São ao todo trinta e cinco capítulos, quase todos originalmente decretais papais, com exceção do capítulo I – que é um extrato do Comentário de Jerônimo sobre Ezequiel –, do capítulo XVII – uma combinação de dois cânones do Concílio de Tours de 1163 (cânones 2 e 3) –, do capítulo XIX – parte do cânone 14 do terceiro Concílio de Latrão de 1179 – e dos capítulos XXXII, XXXIII e XXXIV – retirados dos cânones 53, 54 e 55 do quarto Concílio de Latrão de 1215. No total, há uma decretal de Pascoal II (*Novum genus*), duas de Adriano IV (*Ex multiplici* e *Commissum nobis*),²¹⁹ treze de Alexandre III (além dos dois cânones de

²¹⁸ BERTRAM, M. **Signaturenlistedes Handschriften der Dekretalen Gregors IX (Liber Extra)**. Online-Publikationen des Deutschen Historischen Instituts in Rom. April 2014. Disponível em http://www.dhi-roma.it/bertram_extrahss.html?&L=0. Consultado em 20 de setembro 2015.

²¹⁹ Provavelmente existe um erro na transmissão da decretal *Commissum nobis* na tradição canônica. Ela deveria ser atribuída a Alexandre III, uma vez que está endereçada a Thomas (Becket), arcebispo de Canterbury, eleito

Concílios sob seu comando), uma de Lúcio III (*Ad apostolicae*), uma de Clemente III (*Ex parte*), uma de Celestino III (*Non est*), oito de Inocêncio III (mais os três cânones de Latrão IV) e, por fim, uma do próprio Gregório IX (*Interdicimus*).

Como indicamos anteriormente, as principais fontes de Raimundo de Peñafort foram as *Quinque compilationes antiquae*. Para o título sobre os dízimos, apenas as quatro primeiras *compilationes* foram utilizadas. A maior parte dos cânones veio da *Compilatio Prima*. As demais forneceram as decretais de Inocêncio III, mas para essas decretais é provável também que Raimundo de Peñafort tenha tido acesso aos registros papais.²²⁰ Ele recebeu do papa Gregório IX a autorização para eliminar, resumir e revisar qualquer texto encontrado nas *Quinque compilationes antiquae*. A *Compilatio Secunda* (Livro III, título XVII, *De decimis*) forneceu a Raimundo de Peñafort os capítulos XVII, XVIII, XXI, XXII, XXIII; a *Compilatio Tertia* (Livro III, título XXIII, *De decimis*) os capítulos XXIV, XXVI, XXVII, XXVIII; da *Compilatio Quarta* (Livro III, título IX, *De decimis*) vieram os capítulos XXV e do XXIX ao XXXIV. O último capítulo é um curto trecho de decretal do próprio Gregório IX ao qual Peñafort provavelmente teve acesso por meio do registro papal.

Há também uma série de decretais que tratam do dízimo, mas que se encontram em outros títulos do *Liber Extra*, o que indica que a discussão sobre a exação cruzava outros assuntos e possuía grande interligação com vários temas importantes para a organização da Igreja. Algumas das decretais fora do título XXX estão em títulos que lidam com questões como bens e riquezas, como é o caso dos títulos sobre prebendas, privilégios, transações. Portanto, a presença do dízimo nesses casos é bastante compreensível. Mas há também decretais sobre dízimos em títulos sobre nomenclatura e até mesmo homicídio.²²¹

Seguindo a tradicional justificativa veterotestamentária do dízimo, o título começa com um trecho do comentário de Jerônimo a Ezequiel (Ez 45) que trata da oferenda de primícias pelos Levitas.²²² O segundo capítulo, do papa Pascoal II, usa novamente os Levitas

para a sé em 1162 (o papado de Adriano IV terminou em 1159). A segunda hipótese de erro é que ela fosse endereçada, na realidade, a Theobaldo, o arcebispo anterior (1139-1161). Por fim, mas menos provável, poderia ser também um erro no cargo, uma vez que Thomas Becket era arquiteceno (e não arcebispo) de Canterbury durante o pontificado de Adriano IV.

²²⁰ É importante lembrar que os registros papais do século XII foram perdidos (ou nunca existiram?), portanto as compilações eram a única maneira de se ter acesso às decretais. O primeiro registro papal que conhecemos é o de Inocêncio III, o que também ajuda a explicar a predileção dos historiadores por estudar seu pontificado em detrimento de outros que foram possivelmente igualmente ou até mais prolíficos em termos de produção documental, como é o caso de Alexandre III. Sobre a lacuna nos registros ver BLUMENTHAL, U-R. *Papal registers in the twelfth century*. In: Id. **Papal Reform and Canon Law in the 11th and 12th Centuries**. Aldershot: Variorum, 1998, artigo XV.

²²¹ Para uma lista das decretais sobre o dízimo fora do título XXX do *Liber Extra* e suas correspondências nas outras coleções, ver a Tabela 2 no Anexo.

²²² “*Decimam partem omnium frugum Leviticae tribui populus ex lege debebat.*” **Liber Extra**. III.XXX.I

para ligar o pagamento do dízimo à lei divina.²²³ Alexandre III também utiliza o argumento da instituição divina do dízimo, no capítulo XIV, quando declara que o dízimo foi instituído para o benefício de Deus e não dos homens.²²⁴

As decretais escolhidas por Raimundo de Peñafort apresentam uma série de situações, no geral conflituosas, do processo de pagamento e coleta dos dízimos e nas quais a principal preocupação diz respeito à posse, ao uso, à transferência e ao modo de pagamento do dízimo pelos laicos. O objetivo das decretais presentes no *Liber Extra* não era definir a natureza do dízimo ou mesmo justificar seu pagamento baseado em prescrições divinas, mas sim garantir um espaço de poder e autoridade, ou um *dominium*, exclusivo da Igreja. Para estabelecer esse controle, era necessário utilizar-se de fórmulas legais e jurídicas que garantiriam o peso da determinação, algo que difere bastante do contexto do decreto de Graciano, que não era uma obra oficialmente encomendada pela Igreja.

A publicação do *Liber Extra* gerou, quase imediatamente, uma nova enxurrada de glosas, comentários e *summae* ao estilo das que foram produzidas a respeito do *Decretum* de Graciano. As glosas do canonista Bernardo de Parma (morto em 1266) se transformaram na *Glossa ordinaria* do *Liber Extra*, e muitos outros autores debruçaram-se sobre a obra, como Johannes Andreae (1270-1348), professor em Pádua; Abbas antiquus, canonista francês não identificado;²²⁵ Sinibaldo Fieschi (1195-1254), futuro papa Inocêncio IV; Godofredo de Trano (morto em 1245) canonista e cardeal-decano; Henrique de Susa (1200-1271), o cardeal-bispo de Óstia; o próprio Raimundo de Peñafort. Em 1580, quando o papa Gregório XIII resolveu organizar o direito canônico de forma definitiva, o *Liber Extra* foi incluído, junto com o *Decretum* de Graciano no *Corpus Iuris Canonici*,²²⁶ permanecendo como o principal corpo do direito canônico até a promulgação do novo Código em 1917, pelo papa Bento XV.

Pouco a pouco os comentadores passaram a preferir a elaboração de *summae* ao invés de glosas. Esse tipo de texto representava comentários muito mais extensos e elaborados sobre todos os aspectos do *Liber Extra*. A partir de meados do século XIII, com o código canônico mais bem estabelecido, os principais nomes do direito canônico passaram a ser os juristas que produziam análises aprofundadas sobre o corpo de fontes jurídicas. Entre os

²²³ “*Novum genus exactionis est, ut clerici a clericis frugum decimas vel animalium exigant, quum nusquam in lege Domini hoc legamus. Non enim Levitae a Levitis decimas accepisse vel extorsisse leguntur.*” X. III. XXX. II

²²⁴ “*Quum decimae non ab homine, sed ab ipso Domino sint institutae.*” X. III. XXX. XIV.

²²⁵ Para uma reflexão sobre quem foi Abbas antiquus, ver KUTTNER, S. Wer war der Dekretalis ‘Abbas antiquus’? In: Id. **Studies in the History of Medieval Canon Law**. Aldershot: Ashgate, 1999, p. 471-489.

²²⁶ O *Decretum* de Graciano correspondia à primeira parte do *Corpus Iuris canonici*, o *Liber Extra* representava a segunda parte e a terceira parte era formada pelo *Liber Sextus*, pelas *Constitutiones Clementinae*, pelas *Extravagantes Johannes XXII*, e pelas *Extravagantes Communes*.

principais nomes desse período estava Henrique de Susa, o Hostiensis, cuja obra estará entre as mais dominantes nos séculos XIII e XIV e que analisaremos no próximo capítulo.

Entre meados do século XII e meados do século XIII, pudemos observar que a transformação das coleções se deu por uma série de processos: primeiramente, as coleções eram compilações locais, compostas por uma combinação de decretais, atos e cartulários que eram organizados por paróquias, mosteiros e igrejas específicas para uso local ou como repositório de memória. A organização tendia a ser por ordem cronológica, seguindo a data de elaboração dos documentos ou de recebimento deles, com uma grande mistura de temas e tipos de fontes (bulas, decretais, cânones de concílios, concessões, benefícios, crônicas, biografias etc.).

Num segundo momento, encontramos compilações com maior circulação e alcance que passam a servir de referência geral para resolução de conflitos, mesmo se originalmente elas ainda tivessem sido pensadas como obras de aplicação local. Pouco a pouco as compilações foram sendo organizadas de forma diferente: priorizava-se cada vez mais uma organização temática, facilitando a consulta e também demonstrando uma maneira de se pensar a partir de grandes categorias.

Um dos efeitos dessa mudança foi a progressiva fragmentação das decretais. Para serem encaixadas nas devidas categorias, elas passaram a ser divididas em inúmeras partes uma vez que, frequentemente, uma mesma decretal tratava de mais de um assunto. A organização por temas também indica quais eram as principais preocupações da sociedade cristã em termos de uso e compreensão do direito, a partir do ponto de vista dos diferentes compiladores. Assim, os temas mais relevantes para o período recebiam maior atenção por parte dos canonistas, como no caso das apelações e do próprio dízimo. O passo final desse desenvolvimento foi o fim, ou pelo menos a diminuição significativa, das compilações particulares, com o papado tomando controle e encomendando compilações oficiais.

Essas transformações documentais acompanharam e influenciaram o desenvolvimento dos estudos sobre o direito canônico e também da instituição eclesiástica. O surgimento dos diversos centros de estudos de direito (Bolonha, Paris, mas também muitos outros por toda a Itália e outras partes da Europa) desde os anos 1100, o aperfeiçoamento dos estudos, a retomada de textos do direito romano de Justiniano e a tradição das glosas e comentários forneceram as ferramentas necessárias para que o direito ganhasse uma abordagem mais sistemática e científica, modificando a forma e até mesmo o conteúdo dos textos.

O direito canônico também desempenhou um papel fundamental no processo de fortalecimento da autoridade papal. A Cúria utilizou-se do discurso jurídico – sem deixar de lado o teológico – para legitimar suas decisões, garantir seus direitos e expandir sua jurisdição.²²⁷ A explosão no número de decretais, com o papa Alexandre III em 1159, foi um dos reflexos dessa nova política. As primeiras compilações de decretais demonstraram que a autoridade papal começava a ter precedência sobre o *ius antiquum*. Por fim, a partir de 1215, o papado tomou as rédeas do processo de sistematização do direito canônico através da encomenda de compilações “oficiais”.

Desde meados do século XII o papado já ansiava por uma exclusividade no estabelecimento e/ou eliminação de cânones. O bispo que fez o sermão de abertura do Terceiro Concílio de Latrão, em 1179, descreveu da seguinte forma o papel jurídico da Igreja Romana:

Eu digo que a igreja romana não usurpou para si o cume de tão grande privilégio através de leis, estatutos sinodais, ou qualquer concessão humana. Pelo contrário, a igreja foi estabelecida por proclamação divina como a base fundadora de todas as igrejas quando Cristo disse a Pedro: “Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei minha igreja” e “Alimente os meus cordeiros”. Verdadeiramente esta é a cidade do Sol, esta igreja é a cabeça do mundo e assim é verdadeiramente chamada. Ela nunca estará sujeita a outra sé. Ela distribui as chaves e as cadeiras do julgamento para todas as outras sés. É vontade e poder exclusivo da igreja romana convocar concílios gerais e estabelecer novos cânones e abolir os antigos.²²⁸

Mas se o cânone lateranense indicava um desejo da Igreja em se afirmar como a única detentora do direito de criar normas eclesiásticas, a história que nos contam as coleções canônicas é bastante diferente, como pudemos perceber ao longo do trajeto que traçamos nesse capítulo. Na realidade, o direito canônico não se desenvolveu a partir de uma autoridade central, mas sim a partir de iniciativas particulares e individuais que, em seguida, foram incentivadas pelas universidades. Apenas cerca de um século depois das primeiras compilações, o direito canônico passou a ser efetivamente controlado pelo papado. Essas transformações podem ser percebidas na própria documentação com o caminho que percorremos de Graciano até o *Liber Extra*.

Além da virada documental, no que diz respeito à forma, aos usos, à legitimidade e à autoria, alguns conteúdos também foram afetados ao longo do processo. O lugar do dízimo

²²⁷ Voltaremos a essa questão mais adiante. *Infra*, cap. 4

²²⁸ G. Morin. Le discours d’ouverture du concile générale de Latran et l’oeuvre littéraire de maître Rufin, évêque d’Assise. **Atti della Pontificia accademia romana di archeologia**. 3d series, Memorie 2, Roma : 1923, p. 119. *Apud* Pennington, K. Decretal Collections 1190-1234. In: HARTMANN, W.; PENNINGTON, K. (eds.). **The History of Medieval Canon law in the Classic Period, 1140-1234: from Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX**. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2008, p. 295.

na documentação tendeu a crescer em todas as coleções – como demonstramos ao longo do capítulo – tanto em número de decretais (o título XXX é um dos mais longos do *Liber Extra*, por exemplo) quanto no aprofundamento da discussão. Isso indica que o dízimo tinha um lugar de destaque nesse processo em que o papado participava de forma cada vez mais ativa na elaboração das leis.

Procuraremos demonstrar nos capítulos que se seguem que a importância do dízimo estava também ligada a uma crescente preocupação dos eclesiásticos em determinar jurisdições e espaços de autoridade da Igreja. Nesse sentido, o direito canônico representava um campo particularmente fecundo para o desenvolvimento dos conceitos e categorias necessários à compreensão e à criação dessas esferas de atuação, que integravam ao mesmo tempo elementos religiosos, políticos e sociais para compor o conjunto das jurisdições e autoridades eclesiásticas.

3. O século XIII: Henrique de Susa e a *Summa*

O processo que descrevemos no capítulo anterior não acabou com o aparecimento do *Liber Extra*. Logo após a publicação oficial da obra em 1234, assim como havia acontecido anteriormente com o *Decretum* e com as primeiras compilações de decretais, muitos juristas passaram a produzir comentários e sistematizações sobre a nova compilação. Embora a tradição de transmissão de cânones e de recurso às autoridades permanecesse como base da retórica jurídica, mudanças no contexto social e intelectual promoveram também alterações na forma e conteúdo das obras do direito canônico. Podemos identificar uma série de desencadeadores de mudanças, como a jurisdicização progressiva da Igreja, a consolidação das universidades, o domínio da escolástica, o advento do *ius commune* e até mesmo o perfil dos canonistas.

No século XIII, o processo de jurisdicização da Igreja havia se expandido e o conhecimento do direito canônico e romano tornava-se cada vez mais parte da formação clerical. Bispos, cardeais e até mesmo papas juristas – como o caso de Inocêncio IV – tornaram-se lugar comum no século XIII.²²⁹ Cada vez mais a Igreja agia através de mecanismos jurídicos, com a emissão crescente de cartas decretais, o crescimento do papel dos legados papais e uma maior preocupação processual para definir, por exemplo, os procedimentos de apelações. A Cúria papal buscava, então, homens com treinamento jurídico para exercer os principais cargos, principalmente na chancelaria papal, para a produção de documentos e na função de juízes delegados para resolução da avalanche de processos que chegavam a Roma nas cortes eclesiásticas.²³⁰

Essa jurisdicização atingia também outras esferas da sociedade, particularmente o mundo das universidades. A partir dos anos 1200, mestres e alunos se organizaram em guildas para, através de uma organização corporativa, avançarem seus interesses comuns e “se defenderem contra interesses conflitantes na igreja e no reino”.²³¹ As universidades, assim, buscavam afirmar sua autonomia e liberdade para definirem seus programas de estudos,

²²⁹ PENNINGTON, K. The Decretalists, 1190-1234. In: HARTMANN, W.; PENNINGTON, K. (eds.). **The History of Medieval Canon law in the Classic Period, 1140-1234: from Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX.** Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2008, p. 212.

²³⁰ Sobre a profissionalização dos juristas, juízes e daqueles que viriam a ser os advogados, ver os trabalhos de James Brundage, principalmente **The medieval origins of the legal profession: canonists, civilians, and courts.** Chicago: The University of Chicago Press, 2008; **The profession and practice of medieval canon law.** Aldershot: Variorum, 2004.

²³¹ BRUNDAGE, J. **The medieval origins of the legal profession: canonists, civilians, and courts.** Chicago: The University of Chicago Press, 2008, p. 219.

escolherem seus mestres, conferirem seus títulos. Para garantir essa condição, as comunidades de mestres e alunos utilizavam-se de mecanismos que, segundo Boureau, “(...) implicavam a criação de uma personalidade jurídica, com a existência de estatutos, autonomia em relação às autoridades seculares e eclesiásticas e o apoio mútuo”.²³²

Ao mesmo tempo em que as universidades utilizavam o direito para se firmarem como instituições, elas também criavam e modificavam a maneira como ele era pensado e redigido. Principalmente a partir da primeira década do século XIII, o estudo tornou-se cada vez mais sistemático, uniforme e rigoroso, seguindo programas especificamente desenvolvidos que determinavam o número de horas de estudo, os autores a serem lidos, o desempenho esperado, entre outros. Além disso, a escolástica, como método, sistema e instituição, era indissociável do mundo das universidades onde ela foi criada. E foi dentro dessa lógica escolástica que as obras jurídicas do século XIII foram compostas.

A forma preferida de comentário jurídico passou a ser a *summa* sistemática, que deveria conter declaração, explicação e prova de tudo que fosse necessário para a compreensão de um assunto como um todo e em todas as suas partes essenciais. O assunto deveria, portanto, ser apresentado de forma completa, ainda que breve, e deveria estar suficientemente provado, ilustrado e defendido. A exposição do assunto se dava através da explicação de forma sistemática das aparentes contradições das opiniões apresentadas.

Adotava-se a dialética como forma de elucidar uma verdade teológica ou, no caso que nos concerne, jurídica. O método refletia na escrita aquilo que era a prática de ensino escolástico nas universidades. Henrique de Susa, em sua *Summa*, descreveu o formato que as palestras deveriam ter, no qual o mestre começaria explicando o *casus*, ou seja, o fato ou situação que originou um cânone específico; em seguida, deveria ler o texto em voz alta, explicando os sentidos e ao mesmo tempo indicando casos análogos onde as mesmas regras poderiam ser aplicadas e casos contrários onde elas não funcionariam. Por fim, o mestre deveria resumir os temas principais (*notabilia*) do texto e suas aplicações na prática.²³³ As aulas deveriam conter comentários (*lectio*) – momento em que o mestre apresentava o texto, suas dificuldades literais e as questões de fundo – e disputa (*disputatio*), que consistia na escolha de uma tese, exposição de todas as razões que apoiavam ou contradiziam a verdade e terminava com a determinação do mestre sobre qual avaliação era a adequada.²³⁴ As *summae*

²³² BOUREAU, A. **En Somme:** Pour une usage analytique de la scolastique médiévale. Lagrasse : Verdier, 2011, p. 72.

²³³ HENRIQUE DE SUSA. **Summa Aurea.** Veneza: 1574, Livro V, *De magistris*, col. 1513-1514. A partir da tradução para o inglês feita por BRUNDAGE, J. **The medieval origins of the legal profession** (...). p. 271-272.

²³⁴ BOUREAU, A. *op. cit.*, p. 70.

que apareceram principalmente a partir dos anos 1230 utilizavam formato semelhante para darem conta dos assuntos da maneira mais completa possível.

O século XIII foi também o momento de consolidação do *ius commune*, que significava a união do direito canônico e do direito romano. Se em Graciano e outros decretistas já percebíamos a influência do direito romano, a partir do século XIII ele passou a ser parte integrante da concepção de direito. O esforço dos juristas era justamente o de procurar extrapolar a noção de caso particular do direito romano para a criação de regras gerais para a ordenação da sociedade e acordá-las aos usos do direito canônico.²³⁵ O direito passava a ser o meio através do qual se regulavam as funções clericais, as divisões territoriais, as propriedades e suas disposições (posse, uso, compra, venda, arrendamento), os casamentos, os estatutos funcionais (como no caso dos mestres nas universidades) etc. Os diferentes “direitos” tornavam-se cada vez mais interligados e eram utilizados nas *summae* do *Liber Extra* para definir princípios, elucidar questões específicas e resolver conflitos ou contradições dentro do modelo dialético.

Por fim, uma mudança em relação aos autores das obras trouxe consequências interessantes não só para a evolução dos textos jurídicos, mas principalmente para a nossa compreensão desses textos. Partindo da premissa de que o direito canônico começou a se estruturar como uma disciplina organizada de estudo a partir do século XII, podemos dizer que, nesse período entre o *Decretum* e o *Liber Extra*, as formas e abordagens mais apropriadas estavam ainda em processo de definição e os autores buscavam as melhores maneiras de organizar e discutir o direito. Passado um século, o ensino do direito romano e canônico encontrava-se mais bem estruturado e os juristas se profissionalizavam.²³⁶ As obras passaram a ter maior unidade de método com base na homogeneidade de referências da escolástica.²³⁷

Além do conhecimento sobre a formação profissional dos juristas, o século XIII também nos legou mais informações sobre a identidade e o percurso dos canonistas. Algumas das principais questões e dos debates mais acirrados entre historiadores em relação às compilações do século XII diziam respeito à pergunta “quem foi o autor?”. Mencionamos no

²³⁵ CAIRNS, J. W.; DU PLESSIS, P. J. **The Creation of the *Ius Commune***. From *Casus* to *Regula*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010, p. 1.

²³⁶ Sobre esse tema ver BRUNDAGE, J. The rise of professional canonists and the development of *Ius Commune*. In: **Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung**, no. 81, p. 26-63, 1995 e EICHBAUER, M.H.; PENNINGTON, K. (eds.). **Law as profession and practice in medieval Europe** – essays in honor of James A. Brundage. Surrey, England: Ashgate, 2011.

²³⁷ BOUREAU, A. **En Somme**: Pour une usage analytique de la scolastique médiévale. Lagrasse: Verdier, 2011, p. 71. O autor refere-se aqui à ação dos escolásticos que juntaram e fizeram crescer a herança de Aristóteles que simbolizava o sonho de um saber total.

capítulo anterior o caso de Graciano, mas também poderíamos citar o caso do papa Alexandre III, cuja vida antes da ascensão ao papado continua sendo um mistério, particularmente depois que John T. Noonan e Rudolf Weigand demonstraram que o autor da *Stroma* e da *Sententia*, Rolando, não era o mesmo homem que viria a ser tornar o papa Alexandre III.²³⁸

Temos um conhecimento bem maior de autores de *summae* do século XIII, mesmo que esse conhecimento ainda seja lacunar. É o caso, por exemplo, de Sinibaldo Fieschi, futuro papa Inocêncio IV, do próprio Raimundo de Peñafort e de Henrique de Susa. Sobre esses homens conhecemos mais detalhes em relação à formação, filiação religiosa e percurso dentro da Igreja. A autoria de suas obras não é contestada, ainda que possa haver dúvidas sobre datações ou processos de criação. Esse conhecimento muda nossa visão sobre as obras, pois podemos buscar entender as escolhas dos autores com base também na experiência particular de cada um deles, e não apenas a partir da especulação do contexto geral de produção.

Entre os vários canonistas do século XIII, destacamos Henrique de Susa, cuja *Summa* – como dito na introdução desse trabalho – é a base de nossa argumentação sobre o papel do dízimo na construção de espaços de autoridade e na delimitação de jurisdições. Cabe, então, apresentar o autor e a obra à luz desse contexto de transformações que acabamos de expor.

3.1 Henrique de Susa – uma breve biografia

Um dos expoentes do desenvolvimento do direito canônico a partir do *Liber Extra* é Henrique de Susa (1200?-1271), cardeal-bispo de Óstia a partir de 1262 (e, por isso, conhecido por Hostiensis) e renomado canonista. Henrique de Susa produziu suas obras sobre direito canônico de 1230 até sua morte.²³⁹ Como é comum para essa época, temos pouca ou

²³⁸ O debate sobre a associação entre Rolando Bandinelli – o papa Alexandre III – e o Rolando que escreveu essas duas obras canônicas no século XII foi proposto pela primeira vez por NOONAN, J. T. Who was Rolandus? In: PENNINGTON, K.; SOMMERVILLE, R. Law, Church, and Society – essays in honor of Stephan Kuttner. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977, p. 21-49 e por WEIGAND, R. Magister Rolandus und Papst Alexander III. In: Archiv für katholisches Kirchenrecht. p. 3-44, 1980. Eu propus um resumo dessa polêmica em dois artigos, SILVA, C. G. A invenção de um papa: a construção historiográfica de Alexandre III. In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, julho de 2011, texto eletrônico disponível em <http://www.snh2011.anpuh.org/site/anaiscomplementares#C>; SILVA, C. G. Juridical formulas in papal decretals of the twelfth and thirteenth century. In: Atti Symposium “Verbum et Ius”. Preaching and the Legal Frameworks in the Medieval West. No prelo.

²³⁹ As informações sobre a vida de Henrique de Susa que apresentaremos aqui vêm principalmente de: DIDIER. Henri de Suse, prieur d’Antibes, prévôt de Grasse (1235?-1245). In: *Studia Gratiana*. vol. 2, 1954, p. 595-617; Henri de Suse en Angleterre. In: LAURIA, M. (org). *Studi Vincenzo Arangio Ruiz*. Napoli, 1953, p. 333-351;

quase nenhuma informação sobre o início da vida de Henrique de Susa. Sabemos que ele nasceu em Susa, no Piemonte, pois ele próprio o informa em suas obras: “*a Secusia unde originem duxi*” e “*de Senisia oriundum*”.²⁴⁰ Alguns autores dos séculos XVII e XVIII atribuíram-lhe o nome de família “de’ Bartolomei”, mas essa denominação não é encontrada nem nos escritos jurídicos nem nas cartas endereçadas a Henrique.²⁴¹ O ano do nascimento é incerto, mas especula-se que seja por volta do ano 1200, talvez um pouco antes, pois sabemos que quando de sua morte em 1271 ele estava muito doente e era bastante idoso.

Além do conhecimento jurídico que suas obras comprovam, podemos supor que ele fora educado nos estudos clássicos, devido ao uso de Virgílio, Horácio, Ovídio, Sêneca e Cícero em suas obras. A crônica de Salimbene (ca.1287) relata que Henrique de Susa possuía talento para música e o autor elogia suas habilidades para o canto e para a viola.²⁴² O cronista Rolandino de Pádova (ca.1277) afirmava que Henrique havia estudado teologia, ciências naturais, o Antigo e o Novo Testamento, além dos direitos civil e canônico (“*virum omni discretione perspicuum, benignum et curialem, theologiae scientia plenum: doctum siquidem, immo doctissimum in scientia naturali, in Veteri et in Novo Testamento, peritum utique in iure canonico et civili.*”).²⁴³ Até onde sabemos, no entanto, Henrique de Susa limitou-se a escrever obras de cunho jurídico.

Depois de sua formação inicial, sabemos que Henrique de Susa estudou em Bolonha com grandes mestres tanto do direito canônico quanto do direito romano. Na mesma época, Sinibaldo Fieschi, o futuro papa Inocêncio IV, também foi aluno em Bolonha. Entre seus mestres é provável que tenha tido Jacó Balduino e Homobono como professores de direito romano e Jacó de Albenga em direito canônico, de acordo com Johannes Andreae, um

Henri de Suse, évêque de Sisteron. In : **Revue Historique de Droit Français et Étranger**. Serie 4, vol. 31, 1953b, p. 244-270, 409-429; PENNINGTON, K. Henricus Segusio (Hostiensis). In: **Popes, Canonists, and Texts 1150-1550** (Collected Studies Series 412). Aldershot: Variorum, 1993, artigo XVI; LEFEBVRE, C. Hostiensis. In: **Dictionnaire de Droit Canonique**. Paris: 1923, vol. 4, cols. 1211-12, citando M.G.H. SS.. XIX, 132; GALLAGHER, C. **Canon Law and the Christian Community**. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1978.

²⁴⁰ HENRIQUE DE SUSAS, **Lectura in Decretalium libros commentaria**. Veneza, 1581, t. I, fol. 22 v; HENRIQUE DE SUSAS, De rescriptis 23, **Summa Aurea**. Veneza: 1574, col. 59.

²⁴¹ Ver a nota explicativa em DIDIER, N. Henri de Suse, prieur d’Antibes, prêtre de Grasse (1235?-1245). In: **Studia Gratiana**. vol. 2, 1954, p. 600.

²⁴² SALIMBENE, **The Chronicle of Salimbene de Adam**. Binghamton: Medieval and Renaissance Studies, 1986, p. 322-323 apud PENNINGTON, K. Henricus Segusio (Hostiensis). In: **Popes, Canonists, and Texts 1150-1550** (Collected Studies Series 412). Aldershot: Variorum, 1993, artigo XVI.

²⁴³ LEFEBVRE, C. Hostiensis. In: **Dictionnaire de Droit Canonique**. Paris: 1923, vol. 4, cols. 1211-12, citando M.G.H. SS.. XIX, 132.

canonista da época. O próprio Henrique de Susa, entretanto, nunca os nomeou explicitamente.
244

Hostiensis também teve uma breve carreira como professor em Paris, provavelmente entre 1235-1240,²⁴⁵ mas o único de seus alunos cujo nome conhecemos é um certo Hispanus, mencionado na sua *Summa*.²⁴⁶ Embora não haja evidências de que tenha ensinado em Bolonha, manteve contatos assíduos com os mestres da cidade italiana, que lhe enviaram uma *quaestio* para ser resolvida quando já era cardeal-bispo de Óstia, o que indica que continuava bastante ativo na produção canônica.²⁴⁷ Apesar de seu extenso conhecimento e sua escrita prolífica, Henrique de Susa não seguiu uma carreira nas universidades e acabou escalando a hierarquia eclesiástica.

A ascensão de Henrique está intimamente ligada à família de Savóia e aos condes da Provença. Não se sabe ao certo quando Henrique de Susa deixou a Itália rumo à Provença, mas é possível que sua ligação com a família Savóia tenha começado ainda em Susa, onde esta mantinha uma residência. Ao longo de toda a sua vida, Henrique foi um amigo próximo e conselheiro de Beatriz de Savóia, que se casou com Raimundo Berenger, conde de Provença, em 1220. É possível que ela tenha sido a responsável por introduzir Henrique de Susa na Provença, participando ativamente de seus avanços dentro da Igreja e na política. A importância de ser próximo de Beatriz de Savóia não deve ser subestimada: além de esposa de Raimundo Berenger, suas filhas mais velhas tornaram-se rainhas da França e da Inglaterra, a filha do meio casou-se com o irmão mais novo de Henrique III da Inglaterra e a mais nova foi esposa de Carlos de Anjou.

Os primeiros passos da carreira eclesiástica de Henrique de Susa na Provença são difíceis de datar com precisão, mas o historiador francês Noel Didier estima que ele tenha sido nomeado prior de Antibes um pouco antes de 1234-1235. Na época havia uma disputa no capítulo catedral de Antibes entre os cônegos e o bispo Bertrand sobre as propriedades da diocese que estavam sob o controle de ambas as partes que compartilhavam a posse simultaneamente. Henrique esteve envolvido na disputa que só foi resolvida com um acordo

²⁴⁴ Segundo PENNINGTON, K. *Henricus Segusio (Hostiensis)*. In: **Popes, Canonists, and Texts 1150-1550** (Collected Studies Series 412). Aldershot: Variorum, 1993, artigo XVI.

²⁴⁵ Lefebvre e Didier datam a passagem de Henrique de Susa por Paris por volta de 1239-40. Pennington, no entanto, com base em comparações entre os manuscritos prefere a data de 1235. De qualquer forma, sabe-se que sua passagem foi breve e que, após sua nomeação a bispo de Sisteron em 1244, ele não exerceu mais o papel de professor.

²⁴⁶ LEFEBVRE, C. *Hostiensis*. In: **Dictionnaire de Droit Canonique**. Paris: 1923, vol. 4, col. 1212.

²⁴⁷ Sobre essa *Quaestio* que foi inclusive inserida ao final de vários manuscritos da *Summa* e posteriormente integrada ao texto no título “De sententia excommunicationes”, ver PENNINGTON, K. A ‘Quaestio’ of Henricus de Segusio and the textual tradition of his ‘Summa super Decretalibus’. In: **Bulletin of Medieval Canon Law**. n. 16, 1986, p. 91-96.

firmado em 1242. Pelo acordo, as propriedades foram divididas com uma parte ficando sob controle do bispo e outra sob controle dos cônegos. Simultaneamente, o arcebispo de Embrun, Aymar, reorganizou a diocese criando um novo ofício de preboste, confiado a Henrique de Susa. A reorganização da diocese completou-se em 1244 quando o papa Inocêncio IV transferiu a sede episcopal de Antibes para Grasse. Henrique passou, então, a ser preboste de Grasse.

Noel Didier indica que a bula papal endereçada ao arcebispo de Embrun tratando da transferência das sedes perdeu-se com o tempo, mas há registro de sua existência em obras posteriores.²⁴⁸ Em 6 de dezembro de 1244, Bertrand, bispo de Grasse, junto com seu preboste (*vel eius vicarii*), Henrique de Susa, promulgou novos estatutos para a diocese.²⁴⁹ Nesses estatutos, o capítulo ganhou maior independência e o preboste passou a ter mais autoridade nos assuntos diocesanos. Posteriormente, em seus comentários legais, Hostiensis enfatizaria o direito dos capítulos catedrais e dos cardeais romanos de compartilharem a autoridade entre prelados, bispo e papa. Dessa forma, esses estatutos de Grasse parecem indicar “uma extensão de seu pensamento para o mundo real do governo eclesiástico”.²⁵⁰

Durante seu período em Antibes e Grasse, Henrique de Susa esteve por diversas vezes na Inglaterra. Sua primeira viagem pode ser datada, sem muita certeza, ao início de 1236, como parte da comitiva de Eleonor de Provença, segunda filha de Raimundo de Berenger, que partiu para a Inglaterra para se casar com Henrique III. Não há, entretanto, qualquer registro da presença de Henrique nessa comitiva. É apenas com a *Chronica Majora* de Mateus de Paris (1200-1259) que conhecemos com maior precisão as ações de Hostiensis na Inglaterra. O monge descreveu, por exemplo, um interrogatório que Henrique teria conduzido, na condição de legado papal, de um herético que afirmava que o papa Gregório IX estava poluindo o mundo. Ele também narra o envolvimento de Henrique de Susa nas disputas entre o rei Henrique III e os cônegos de Winchester pela eleição do bispo. Henrique teria sido enviado em legação a Roma para apoiar a escolha do rei, que desejava que Guilherme de Savóia fosse eleito para a sede episcopal.

Além de manter seu posto como prior de Antibes e depois preboste de Grasse, Henrique de Susa continuou a acumular benefícios na Inglaterra, recebendo um salário do erário público desde 1240. Além disso, foi nomeado prior do Hospital da Santa Cruz no país,

²⁴⁸ DIDIER, N. Henri de Suse, prieur d'Antibes, prêvot de Grasse (1235?-1245). In: **Studia Gratiana**. vol. 2, 1954, p. 613, nota 96.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 613.

²⁵⁰ PENNINGTON, K. Henricus Segusio (Hostiensis). In: **Popes, Canonists, and Texts 1150-1550** (Collected Studies Series 412). Aldershot: Variorum, 1993, artigo XVI.

o que lhe garantia uma renda anual substancial. A pedido de Henrique III, o papa Inocêncio IV concedeu ao bispo de Hereford, em 1243, “o direito de dispensar Hostiensis das limitações do cânone 29 (*De multa*) do quarto Concílio de Latrão, que proibia o acúmulo de benefício por clérigos”.²⁵¹ O cânone ordenava que quem recebesse qualquer benefício ligado à cura das almas, caso já tivesse posse de tal benefício em outro lugar, seria privado do primeiro benefício pela força da lei e se tentasse manter os dois, perderia ambos. Existia, porém, a possibilidade de dispensa pela Sé apostólica para o caso de pessoas de alto prestígio e muito letradas.²⁵² Mais tarde, ao escrever seu comentário sobre o *Liber Extra*, a *Lectura super titulo decretalibus*, Hostiensis iria defender o direito do bispo local de executar as dispensas relativas ao cânone 29.²⁵³

Em 1244, após uma missão fracassada a Roma para tentar convencer o papa Inocêncio IV a remover Guilherme de Raleigh do posto de bispo de Winchester, como queria Henrique III, Hostiensis decidiu não mais voltar à Inglaterra.²⁵⁴ O fracasso, no entanto, não lhe causou maiores problemas junto ao papado e pouco tempo depois ele se tornou bispo de Sisteron. Em uma carta de Inocêncio IV a Henrique de Susa, em maio de 1244, o papa se refere a seu destinatário apenas como prior de Antibes, mas faz menção à sua designação para o bispado de Sisteron, designação essa que Hostiensis não teria ainda aceitado.²⁵⁵ Em 22 de julho de 1244, Hostiensis era ainda prior de Antibes, mas portava também o título de capelão pontifical numa bula do papa Inocêncio IV, “*dilectum filium magistrum Henricum de Secusia, Antipolitanum prepositum, capelanum nostrum*”.²⁵⁶ É apenas em uma bula de 6 de dezembro de 1244 que encontramos Hostiensis como bispo de Sisteron.²⁵⁷

Sua chegada a Sisteron ocorreu após uma longa disputa entre os capítulos de Forcalquier e Sisteron pelo direito de eleger o novo bispo, depois da morte do bispo Rodolfo

²⁵¹ PENNINGTON, K. Henricus Segusio (Hostiensis). In: **Popes, Canonists, and Texts 1150-1550** (Collected Studies Series 412). Aldershot: Variorum, 1993, artigo XVI.

²⁵² “(...) *praesentio decreto statuimus, ut quicumque receperit aliquod beneficium habens curam animarum annexam, si prius tale beneficium obtinebat, eo sit iure ipso privatus, et si forte illud retinere contenderit, alio etiam spoliatur. (...) Circa sublimes tamen et litteratas personas, quae maioribus sunt beneficiis honorandae, cum ratio postulaverit, per sedem apostolicam poterit dispensari.*”. Cânone 29, Quarto Concílio de Latrão in: TANNER, N. T. (ed). **Decrees of the Ecumenical Councils**. Nicea I to Lateran V. Washington D.C.: Sheed and Ward/Georgetown University Press, 1990, p. 248-249.

²⁵³ PENNINGTON, K. **Pope and Bishops: The Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Centuries**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1984, p. 146-149.

²⁵⁴ Para os detalhes dessa missão, narrados por Mateus de Paris, ver GALLAGHER, C. **Canon Law and the Christian Community**. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1978, pp. 31-33.

²⁵⁵ O papa autoriza Hostiensis a adquirir novos benefícios, mencionando o bispado de Sisteron: “*et una cum eis et episcopata Sistaricensi, ad quem vocatus canonice diceris, si eum recipere volueris.*” Citado por DIDIER, N. Henri de Suse, évêque de Sisteron. In: **Revue Historique de Droit Français et Étranger**. Serie 4, vol. 31, 1953, p. 249.

²⁵⁶ Bula de Inocêncio IV a Henrique III, citada por Didier, *ibid.*, loc. cit.

²⁵⁷ *Ibid.*, loc. cit.

em abril de 1241. Em 1243, finalmente as partes chegaram a um acordo no qual Zoen Tencarius, bispo de Avignon e legado papal, ficaria encarregado de escolher o novo bispo. Tencarius apontou Henrique de Susa para o ofício, provavelmente devido as suas ligações com os condes de Provença. Tencarius era homem de confiança de Raimundo de Berenger, que tinha interesse em assegurar que o bispado de Sisteron estaria na mão de um aliado, já que sua família possuía residência na cidade. Além disso, Tencarius e Henrique de Susa estudaram em Bolonha na mesma época e provavelmente se conheciam.

Em sua crônica, Mateus de Paris narra que a nomeação de Hostiensis para o bispado de Sisteron teria ocorrido através do suborno de oficiais papais com dinheiro desviado de Henrique III. Não há como comprovar tal acusação, embora fique claro, pelos acontecimentos na Inglaterra, que Henrique de Susa dava grande importância à renda e aos cargos.²⁵⁸ A longa disputa em Sisteron influenciou Henrique de Susa enormemente e a necessidade de definir claramente a jurisdição do bispado acabou pautando tanto sua atuação em Sisteron, quanto boa parte de sua doutrina nas obras que escreveu.

Embora os documentos do primeiro Concílio de Lyon (1245) não mencionem a presença do bispo de Sisteron é provável que Henrique de Susa tenha comparecido ao concílio devido a sua posição de importância e sua relação próxima com o papa Inocêncio IV. Durante os seis anos em que o papado esteve refugiado em Lyon devido às disputas com o imperador Frederico II, Henrique de Susa deve ter passado bastante tempo nas cortes papais, pois em vários momentos tanto da *Summa* quanto da *Lectura* ele se refere a sua experiência “*in curia*” e, com frequência, cita costumes da igreja em Lyon.²⁵⁹

Os favores do papa também aparecem num indulto pessoal emitido por Inocêncio IV a pedido de Henrique de Susa, determinando que nenhum delegado da Santa Sé poderia pronunciar contra ele uma sentença de suspensão, de interdito ou de excomunhão sem ordem especial do pontífice. O papa deixava claro que tinha o bispo de Sisteron em grande estima, que deveria ser honrado e agradecido pela sua sincera devoção à Igreja.²⁶⁰

²⁵⁸ MATEUS DE PARIS, *Chronica Maiora*. Vol. IV, p. 352 *apud* GALLAGHER, C. **Canon Law and the Christian Community**. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1978, p. 34.

²⁵⁹ GALLAGHER, C. **Canon Law and the Christian Community**. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1978, p. 35.

²⁶⁰ “*Innocentius, episcopus, servus servorum Dei, venerabili fratri episcopo Sistaricensi, salutem et apostolicam benedictionem. Personnam tuam speciali debemus honore prosequi, que a hoc intenta esse dignoscitur ut grata nobis et ecclesiae, per sincere devotionis studium, habeatur. Hinc est quod nos, fraternitatis tue precibus inclinati, auctoritate tibi presentium indulgemus ut nullus delegatus Apostolice Sedis vel subdelegatus ab eo aut executor seu etiam conservator a Sede deputatus ab eadem, in personam tuam, suspensionis ver interditi aut excommunicationis possit ferre sententias, absque speciali mandato nostro plenam faciente de indulto hujusmodi mentionem. Nulli igitur omnino hominum liceat hanc paginam nostre concessionis infringere vel ei ausu temerario contravenire. Si quis quidem hoc attentare presumpserit, indignationem omnipotentis Dei et beatorum*

Como seria esperado para alguém tão bem relacionado, Henrique de Susa logo alcançou cargos maiores. Em 1250, deixou Sisteron para se tornar arcebispo de Embrun. Uma das primeiras medidas que tomou ao se instalar em Embrun foi possivelmente a convocação de um concílio provincial que ele menciona em sua *Summa*, embora as atas em si não tenham sobrevivido.²⁶¹ O bispado de Henrique em Embrun parece ter sido um tanto turbulento, com resistências da população local. Em 1256, após disputas com os comerciantes locais, ele colocou a cidade sob interdito.²⁶²

Durante seu episcopado em Embrun, Henrique continuou se envolvendo com uma série de assuntos eclesiásticos e políticos. Foi enviado como legado papal à Alemanha junto com Hugo de Saint-Cher, teólogo dominicano influente,²⁶³ entre 1251-1252. Por volta de 1258, Henrique III da Inglaterra novamente buscou seus serviços como seu representante numa missão à Cúria de Alexandre IV. Em 1259, Alexandre IV o enviou como legado ao norte da Itália. Durante essas viagens – provavelmente na Alemanha – Henrique de Susa conheceu Jacques de Troyes, que viria a ser eleito o papa Urbano IV (1261-1264) e que seria, então, o responsável pela promoção de Henrique ao posto de cardeal-bispo de Óstia em 1262.

O nome de Henrique de Susa aparece 25 vezes nos registros papais de Urbano IV e quatro vezes nos registros de Clemente IV (1265-1268), mas pouco se sabe sobre seu papel na Cúria durante esse período. Kenneth Pennington sugere que as referências a casos de corte na segunda recensão da *Lectura*, possivelmente, dizem respeito a esses anos.²⁶⁴ Hostiensis participou do longo conclave papal em Viterbo após a morte de Clemente IV em 1268, mas acabou se retirando devido a sua saúde já muito fragilizada. A vacância durou dois anos e nove meses devido às divisões entre os cardeais franceses e italianos e só foi resolvida com a formação de um comitê de cardeais escolhidos para negociar um acordo numa Eleição por

Petri et Pauli, apostolorum ejus, se noverit incursum. Datum Lugduni, septimo kalendas septembris, pontificatus nostri anno sexto.” Citado em: DIDIER, N. Henri de Suse, évêque de Sisteron. In: **Revue Historique de Droit Français et Étranger**. Serie 4, vol. 31, p.424.

²⁶¹ Na *Summa*, Henrique de Susa enfatiza a importância do concílio provincial e argumenta que um estatuto especial poderia ser feito nessas situações para unir várias igrejas a fim de contribuir com as despesas de uma visita metropolitana (“*sicut et fecimus in provinciali concilio quod nuper celebravimus apud Dignam*”). HENRIQUE DE SUSA. I, De Officio Archidiaconi, n. 5 in: **Summa Aurea**. Veneza: 1574. Apud GALLAGHER, C. **Canon Law and the Christian Community**. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1978, p. 38.

²⁶² LEFEBVRE, C. Hostiensis. In: **Dictionnaire de Droit Canonique**. Paris: 1923, vol. 4, col. 1214.

²⁶³ Hugo de Saint-Cher, oriundo da França, teve papel importante na eleição de Raimundo de Peñafort para o cargo de mestre geral dos dominicanos em 1238. Ele também teve participação ativa no Concílio de Lyon de 1245 e foi um dos responsáveis pela nomeação de Henrique de Susa ao bispado de Sisteron. AUBERT, H. Hugues de Saint-Cher. In: **Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique**. T. XXV, fasc. 144-145, col. 287, Letouzey et Ané, Paris, 1994.

²⁶⁴ PENNINGTON, K. Henricus Segusio (Hostiensis). In: **Popes, Canonists, and Texts 1150-1550** (Collected Studies Series 412). Aldershot: Variorum, 1993, artigo XVI.

Compromisso. Em setembro de 1271, mesmo sem estar presente à escolha do novo papa Gregório X, recebeu uma solicitação dos cardeais para que desse seu consentimento, um indicativo de seu envolvimento com os assuntos da Cúria e também, possivelmente do prestígio que o bispo de Óstia tinha entre seus pares. Em 29 de outubro de 1271, Hostiensis redigiu seu testamento em Viterbo sendo a data estimada de morte 6 ou 7 de novembro de 1271.

O local de seu túmulo não é conhecido, embora ele tenha deixado no testamento que desejava ser enterrado na igreja dominicana mais próxima, caso morresse em ou nos arredores de Roma: “*si contingat me decedere in Romana Curia vel prope, eligo sepulturam in ecclesia ordinis Predicatorum propinquiori loco in quo decedam.*”.²⁶⁵ O desejo de ser enterrado junto aos Dominicanos é mais um dos indícios de sua proximidade com a ordem: Henrique acompanhara o dominicano Hugo de Saint-Cher em legação e o cita inúmeras vezes na *Summa*. O dominicano também apoiou Henrique em disputas sobre os limites da diocese de Sisteron e recebeu a incumbência de indicar o novo bispo após a partida de Henrique de Susa.²⁶⁶ É bastante provável que Henrique tenha sido o responsável pela doação que Beatriz de Savóia fez de campos de pastagem (*farrago*) em Baume para a construção de um convento dominicano.²⁶⁷ Em seu testamento, Hostiensis pede para que suas bíblias sejam doadas à ordem dos pregadores. É notória também a influência dessa ordem de pregadores no mundo das universidades²⁶⁸ e particularmente em Bolonha, onde o túmulo do fundador da ordem, São Domingos de Gusmão, se encontra. Essa ligação com os dominicanos será interessante mais adiante para aproximarmos elementos do pensamento de Henrique de Susa a Tomás de Aquino.

Junto da intensa atividade eclesiástica e política, Henrique de Susa foi o autor de algumas das obras de maior impacto no direito canônico medieval. Uma delas é a *Lectura in Decretales Gregorii IX*, também conhecida como *Apparatus*. Trata-se de um extenso comentário (que ele chama de “*commentum super decretalibus*”) sobre cada uma das decretais do *Liber Extra*. Hostiensis trabalhou nessa obra ao longo de muitos anos, iniciando o trabalho por volta de 1262 e terminando-o apenas às vésperas de sua morte em 1271. Kenneth

²⁶⁵ BAGLIANI, A. P. **I Testamenti dei Cardinale del Duocento**. Roma: Biblioteca Vallicelliana, 1980, p. 134.

²⁶⁶ DIDIER, N. Henri de Suse, évêque de Sisteron. In : **Revue Historique de Droit Français et Étranger**. Serie 4, vol. 31, 1953b, p.251-52.

²⁶⁷ “*Ferraginem nostram seu terram que est apud Balmam... Actum fuit hoc in camera veteri domine comitisse dicte apud Sisteron. Testes vocati et rogati fuerunt dominus Henricus, Sistaricensis episcopus, dominus R., Forojuliensis episcopus, domina Mabilia, comitissa Forcalquerii...*”. In: DIDIER, N. Henri de Suse, évêque de Sisteron. In : **Revue Historique de Droit Français et Étranger**. Serie 4, vol. 31, 1953b, p. 411.

²⁶⁸ BOUREAU, A. **En somme** : Pour une usage analytique de la scolastique médiévale. Lagrasse : Verdier, 2011, pp. 77-79.

Pennington identificou ao menos duas recensões da *Lectura*: uma primeira, que aparece em um manuscrito de Oxford (ms Oxford, New College, 205, fols. 2r-241r) como glosa marginal, mais curta, e uma segunda, que acrescenta discussões e acabou sendo a versão que circulou nos manuscritos sendo posteriormente editada.²⁶⁹ A *Lectura*, ou *Apparatus*, é considerada uma das obras mais importantes do direito canônico medieval pós *Liber Extra* e teve grande impacto e circulação, com um número importante de manuscritos.²⁷⁰ Ela parece, no entanto, ter sido menos utilizada que a *Summa* fora do âmbito das universidades, talvez exatamente por seu detalhamento e extensão, que a tornava de difícil uso prático.

Hostiensis também começou a escrever uma análise das decretais de Inocêncio IV, a *Lectura in Novellae Innocentii IV*, que foi deixada inacabada. O jurista não comentou a versão acabada da *Novellae* de Inocêncio IV, e sim uma coleção chamada de “Coleção em 37 capítulos”, uma primeira versão da *Novellae* com mais três extravagantes (*Is quis, Sane quia, Ad perpetuam*). Inicialmente vista como tendo pouco impacto, hoje muitos historiadores reconhecem que a obra pode ter tido mais influência do que se imaginava, já que Martin Bertram encontrou 25 manuscritos que não eram conhecidos.²⁷¹ Nas duas edições impressas (Paris-1512 e Veneza-1581), a obra foi anexada ao final do livro V da *Lectura in Decretales Gregorii IX*, como acontecia em muitos manuscritos.

Também podem ser-lhe atribuídas três obras menores, duas delas com bastante certeza. A primeira é um tratado glosado sobre o procedimento da eleição episcopal assinado “Henricus Hostiensis”, encontrado no manuscrito Munich Staatsbibl. 4111, fol. 40r-45v e que deve ter sido produzido após 1262. A segunda obra é uma abreviação da *Lectura* chamada *Diamargariton*, contida no manuscrito Leipzig Universitätsbibl. 993 e composta por trechos tanto da *Lectura* quanto da *Summa*. A autoria de Henrique de Susa é atestada pelo prólogo. A autoria do terceiro texto causa mais polêmica, pois trata-se de um curto tratado escrito durante o primeiro Concílio de Lyon (1245), apoiando a deposição do imperador Frederico II. Não existe, no entanto, qualquer comprovação que Henrique de Susa tenha sido o autor. Embora seu nome não apareça nas listas de presença do Concílio é bastante possível que ele tenha participado do evento, devido a sua posição como bispo de Sisteron na época. Mesmo assim, não se pode afirmar com grandes certezas que ele tenha composto esse tratado.²⁷²

²⁶⁹ PENNINGTON, K. An earlier recension of Hostiensis’s *Lectura* on the Decretals. In **Bulletin of Medieval Canon Law**. n. 17, 1987, p. 77-90.

²⁷⁰ A obra teve, no entanto, apenas três edições: Paris, 1512, Strasburgo, 1512 e Veneza, 1581.

²⁷¹ PENNINGTON, K. Henricus Segusio (Hostiensis). In: **Popes, Canonists, and Texts 1150-1550** (Collected Studies Series 412). Aldershot: Variorum, 1993, artigo XVI.

²⁷² Sobre esses textos menores atribuídos a Hostiensis, ver PENNINGTON, K. Ibid. O texto da *consultatio* atribuído a Hostiensis é discutido por WATT, J. A. Medieval Deposition Theory: A Neglected Canonist

Sua longa carreira eclesiástica também nos legou cartas, estatutos episcopais, como é o caso dos estatutos de Sisteron (ca. 1249) e o seu testamento (1271). Os estatutos, chamados por Henrique de *Manuale*, foram escritos após as disputas em Sisteron e claramente indicam um esforço em garantir a exclusividade do poder episcopal na tomada de decisões relativas aos domínios da diocese. O testamento, entre outras coisas, demonstra o zelo de Hostiensis em garantir a sobrevivência de sua obra enviando seus textos às escolas de direito de Bolonha e Paris e também à chancelaria romana.

Por fim, temos a obra que é de nosso interesse particular, a *Summa super titulis Decretalium*, também conhecida pelos estudiosos como *Summa Aurea*. Quanto ao título utilizado comumente pelos historiadores, recentemente, Frank Soetermeer, analisando as diferentes tradições manuscritas da *Summa* de Hostiensis, levantou uma série de questões. Entre outras coisas, segundo Soetermeer, o nome de *Summa Aurea* indica um manuscrito de procedência francesa, uma vez que outros manuscritos tendem a utilizar simplesmente *Summa archiepiscopi* ou *Summa copiosa*.²⁷³ Kenneth Pennington também afirma que o título *Summa Aurea* foi adicionado no século XV, sendo a primeira edição a incorporá-lo a de Roma-1477. Os manuscritos traziam os títulos *Summa super Decretalibus*, *Summa Copiosa*, *Caritas* ou simplesmente *Summa*.²⁷⁴ Diante dessa variação de nomes da tradição manuscrita, optamos nesse trabalho por utilizar apenas *Summa*,²⁷⁵ visto que esse é o nome que o próprio Henrique de Susa utiliza em seu testamento: “*Summam meam ligatam lego vicecancellarie Romane, et aliam solutam studio Parisiensi*”.²⁷⁶

Uma tarefa bastante complicada é datar com precisão a obra. A *Summa* é fruto de vários anos de estudo, ensino e experiência prática de Henrique de Susa. O próprio autor, no capítulo *De rescriptis* da *Summa*, faz referência a sua condição de arqui-diácono ensinando as decretais em Paris (*Archidiaconum Parisiensis (...) legentem Parisi in Decretalibus*)²⁷⁷ e indicando que esse teria sido o momento em que começara a trabalhar na obra. A data do

‘Consultatio’ from the First Council of Lyons,” in *Studies in Church History*, II, London 1965. Apud PENNINGTON, K. **The Prince and the Law, 1200-1600**. Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993, p. 146-147.

²⁷³ SOETERMEER, F. *Summa archiepiscopi* alias *Summa Copiosa*. Some remarks on the medieval editions of the *Summa Hostiensis*. In: *Ius Commune, Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte*. n. 26, p. 1-25, 1999.

²⁷⁴ PENNINGTON, K. A ‘Quaestio’ of Henricus de Segusio and the textual tradition of his ‘*Summa super Decretalibus*’. In: *Bulletin of Medieval Canon Law*. n. 16, 1986, p. 91-96.

²⁷⁵ Para efeito de citação, no entanto, a referência permanecerá *Summa Aurea* uma vez que as edições consultadas (Veneza 1574, Veneza 1588, Bayern 1570 e Colônia 1612) assim denominam a obra.

²⁷⁶ In: BAGLIANI, A. P. *I Testamenti dei Cardinale del Duocento*. Roma: Biblioteca Vallicelliana, 1980, p. 135.

²⁷⁷ HENRIQUE DE SUSA. **Summa Aurea**. Livro I, *De rescriptis*, col. 59, Veneza: 1574.

início dos trabalhos é incerta, mas estima-se que seja entre 1234 e 1239.²⁷⁸ A obra teria sido iniciada, segundo afirmação do próprio Henrique de Susa, quando ele ainda ocupava um ofício menor. Em seguida, teria sido parcialmente destruída em um incêndio e retomada alguns anos depois, já em “*officio maiori*”, como o autor descreveu nas linhas finais da obra.

279

A referência a um ofício menor levou Kenneth Pennington a datar a obra por volta de 1234, enquanto que a maioria dos autores prefere a data de 1239. Segundo Pennington, em 1239 Hostiensis já era prior de Antibes (1235-1245) e essa função não seria considerada como um ofício menor.²⁸⁰ Logo, a referência deveria ser ao período anterior, quando ele ainda era apenas “*clericus*”. Tem-se mais certeza em relação à data da organização definitiva da obra, que só poderia ter sido concluída após 1243, data da *Summa* de Godofredo de Trano (?-1245). Hostiensis utiliza Godofredo como modelo direto, citando-o em inúmeras situações ou seguindo o seu texto sem indicação específica. Além disso, a *Summa* é citada tanto na *Lectura* quanto nas *Novellae de Inocência IV*, obras de Hostiensis que são posteriores a 1253. Não há, tampouco, menção a qualquer evento ou legislação posteriores ao papado de Inocência IV (1243-1254). A conclusão é, portanto, que a *Summa* tenha sido finalizada ao longo de 1253-1254.

Embora a quantidade de referências não deixe dúvidas da influência da *Summa* de Godofredo de Trano sobre o trabalho de Hostiensis, o cardeal de Óstia também apresenta diversos elementos originais. Em primeiro lugar, a obra de Henrique de Susa é organizada de forma mais sistemática, tornando-a mais compreensível. Além disso, ele também não segue todas as posições de Godofredo de Trano quando analisamos os seus comentários dos títulos.

Outro elemento de originalidade da *Summa* está na própria organização dos títulos. Diferentemente de Godofredo, Hostiensis não se atém aos 185 *tituli* do *Liber Extra*. Na *Summa*, o autor acrescentou títulos e subdivisões que lhe permitiam uma melhor clarificação dos temas discutidos. No total, Hostiensis acrescentou mais de cinquenta títulos

²⁷⁸ Essa data é aceita pela maioria dos pesquisadores devido a referências internas do próprio Hostiensis. LEFEBVRE, C. Hostiensis. In: NAZ. **Dictionnaire de Droit Canonique**. Paris: 1923, vol. 4, cols. 1211-1228 ; DIDIER, N. Henri de Suse, évêque de Sisteron. In: **Revue Historique de Droit Français et Étranger**. Serie 4, vol. 31, p. 244-270, 409-429, 1953b; GALLAGHER, C., **Canon Law and The Christian Community**. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1978.

²⁷⁹ “*Ego enim licet multa habuerim contraria ac me distraxerint alia ardua negocia et diuersa, adiutorio tamen illius in quem semper speravi in omnibus suffultus uim mihi intuli, opus quasi desperatum et nimis difficile, quinimmo insufficientiae meae impossibile quid in minori officio exceperam, et demum incendio amiseram, in maiori constitutus officio renouaui, cursum operis consummaui, fidem seruauit, non ego autem, set gratia Dei mecum.*”, HENRIQUE DE SUSAS, **Summa Aurea**. Veneza: 1574, Livro V, col. 1950.

²⁸⁰ PENNINGTON, K. Henricus de Segusio (Hostiensis). In: Id. **Popes, Canonists, and Texts, 1150-1550**. Aldershot: Variorum, 1993, artigo XVI.

suplementares. Essa inclusão de títulos também é resultado das transformações jurídicas do período. O jurista acrescentava elementos que poderiam responder às questões que não estavam necessariamente contempladas pelo enquadramento das Decretais de Gregório IX.

As necessidades da prática canônica exigiam melhores esclarecimentos e desdobramentos levando o autor a incluir, por exemplo, títulos como “*De recusatione iudicis delegati*”. Esse título foi inserido no Livro I após o título 29, dedicado ao ofício e aos poderes dos juízes legados (“*De officio et potestate Iudicis de legati*”), e trata da possibilidade de recusar um juiz, quem poderia fazê-lo e sob quais circunstâncias. Outra influência essencial para Hostiensis é Azo de Bolonha, autor da *Summa Codicis*, comentário de direito romano civil sobre o Código de Justiniano. Hostiensis segue quase linha por linha em algumas partes de seu trabalho, como no título “*De donationibus simplicibus*” (Livro IV) que é praticamente uma cópia do título “*De donationibus inter virum et uxorem*” de Azo (Cod, Livro V).

Além das referências recorrentes no período, como o *Decretum* de Graciano, diversas decretais papais, outros canonistas como Raimundo de Peñafort e as outras obras do *Corpus Iuris Civilis* (Digesto, Código e Instituições), Hostiensis também possui inúmeras glosas citando teólogos e canonistas franceses em atividade durante a década de 1230, como Hugo de Saint-Cher (morto em 1263) e Guilherme d’Auvergne, também chamado de Guilherme de Paris (1190-1249). Essas referências são provavelmente fruto de seus anos de trabalho em Paris e indicam um esforço constante em incluir na *Summa* as temáticas mais recentes.

A discussão quase exaustiva dos pontos do direito canônico, acompanhada do direito romano, fez da obra uma referência importante para o estudo do direito. A *Summa* teve grande circulação. O próprio Hostiensis deixou em testamento o pedido que suas obras fossem enviadas à Universidade de Bolonha, à Universidade de Paris, à igreja catedral de Embrun, ao vice-chanceler de Paris, ao vice-chanceler da Cúria romana e ao papa.²⁸¹ Há mais de cem manuscritos completos, boa parte deles de procedência francesa, que sobreviveram até os dias de hoje, além de outros fragmentários.²⁸² A primeira versão impressa é de Roma-1473, e foi seguida por muitas outras. Duas edições do século XVI foram reeditadas: a de Lyon, de 1537 (Aelen, 1962) e a de Veneza, de 1574 (Torino, 1963). Essas edições

²⁸¹ BAGLIANI, A. P. **I Testamenti dei Cardinale del Duocento**. Roma: Biblioteca Vallicelliana, 1980, p. 134-135.

²⁸² Para uma lista completa dos manuscritos ver PENNINGTON, K. Henricus de Segusio (Hostiensis). In: Idem. **Popes, canonists, and texts 1150-1550**. Aldershot: Variorum, 1993, artigo XVI. Para as diferenças entre os manuscritos franceses e italianos, ver SOETERMEER, F. *Summa archiepiscopi alias Summa copiosa*. Some remarks on the medieval editions of the *Summa Hostiensis*. In: **Ius Commune**. n. 26, p. 1-25, 1999.

acrescentaram sumários no início de cada título discutido por Hostiensis e seguem sendo a referência utilizada por boa parte dos historiadores que trabalham com a obra. No caso de nossa pesquisa utilizamos quatro edições diferentes para efeito comparativo (Veneza 1570 e 1588, Bayern 1570 e Colônia 1612), mas estabelecemos a edição de 1574 para a padronização das citações.²⁸³

Outro ponto essencial da *Summa* é sua abordagem prática. Hostiensis indicava em cada título os usos atuais para a época e mencionava os costumes locais e regionais. Sua experiência como bispo, arcebispo e conselheiro de reis e papas, como mencionamos acima, lhe rendeu inúmeras oportunidades para ilustrar princípios legais a partir de exemplos práticos de casos dos quais ele próprio havia participado. Diferentemente da maioria das *Summae* do século XIII e outros comentários de direito canônico, que eram obras de acadêmicos,²⁸⁴ Hostiensis terminou sua obra depois de já ter alguns anos de experiência prática, o que certamente ajudou a dar esse tom a sua *Summa*.

Estamos diante de uma obra que possuía características diferentes das compilações canônicas do século XII – que simplesmente compilavam decretais, ainda que por vezes os editando – e que, ao mesmo tempo, representava um avanço em relação às *summae* escritas até então.

Dentro do espírito escolástico, a *Summa* de Henrique de Susa apresenta o equivalente da *lectio* e da *disputatio* para constituir seu argumento. Há uma presença clara do autor, explicitando seus pontos de vista, dialogando com os outros autores utilizados e propondo soluções complexas. Casos hipotéticos levam a discussão ao limite do possível para explorar todas as implicações imagináveis de um caso. Por exemplo, o autor explora as situações em que o dízimo pessoal deveria ser recolhido de profissões tidas como ilegais, como é o caso da prostituição ou da prática da usura (sendo fruto de ações pecaminosas, como proceder com a coleta?), a situação de judeus (não sendo cristãos, são eles também obrigados a pagar uma exação que é de instituição divina e serve para o sustento das igrejas?), entre outros. O autor explora exaustivamente todas as possibilidades à medida em que demonstra sua maestria e domínio do assunto, como se estivesse sendo desafiado a oferecer uma resposta total que contemplasse todos os aspectos dos problemas. Percebemos a tentativa de enquadrar

²⁸³ Não encontramos diferenças significativas entre as edições. De forma geral há apenas pequenas mudanças nas abreviações e na localização das glosas que em algumas edições encontram-se nas margens do texto e em outras ao final de cada seção.

²⁸⁴ É o caso, por exemplo, do *Apparatus* de Inocêncio IV, escrito antes dele se tornar papa quando ainda era estudante em Bolonha.

todas as situações passíveis de conflitos, num trabalho de reflexão que está totalmente de acordo com o método escolástico.

Mas Henrique de Susa tinha, ele próprio, uma concepção clara do direito, ou *ius*? Embora não de forma extensa, o autor dedicou partes de seu trabalho para definir o lugar do direito canônico em relação à lei divina e às outras formas de direito e discutiu os motivos que levaram à instituição das leis. Entender melhor essa concepção é um passo importante para avançarmos nossa discussão sobre os dízimos em Hostiensis.

3.2 A concepção de direito na *Summa*

No início da *Summa*, Hostiensis apresenta com bastante clareza sua concepção de direito. No *Proemium*, ele afirma que o direito canônico faz parte da concepção filosófica da ética uma vez que ele deve se preocupar com considerações morais: “*quia tractat de moribus, sicut et ceteri libri iuris*”.²⁸⁵ Ele traça a gênese do direito, ou da lei, desde Adão e do direito natural, passando pela época de Cristo, pelo desenvolvimento do direito romano com as codificações de Justiniano, até o que ele considera como um novo corpo de direito que une o espiritual e o temporal.

Henrique de Susa descreve assim um processo histórico-teleológico que caminha para o estabelecimento do direito canônico. Primitivamente, portanto, teríamos a ‘*sapientia civilis*’ – que diz respeito à lei natural –, o *ius gentium* – que seria a primeira tentativa de uma lei que governasse todos os povos – e a lei civil. Em seguida, viria a ‘*sapientia theologica*’, que trata do Antigo Testamento, do Evangelho e dos ensinamentos dos Pais da Igreja. Por fim, chegamos ao direito canônico, que inclui todos os conhecimentos e todas as concepções de justiça e de leis, divinas e humanas.

Diante dessa argumentação, o conhecimento total do direito canônico só é possível com o conhecimento de todas essas leis anteriores, “*imo et omne ius comprehendit sive sit divinum sive, humanum, publicum vel privatum*”.²⁸⁶ Hostiensis segue o texto exortando a importância do direito canônico, colocando-o como superior às outras ciências. Com uma analogia ao corpo e suas partes, ele afirma que é possível provar essa superioridade. Segundo Hostiensis, o homem é composto de corpo e espírito e a combinação humana desses dois aspectos é mais nobre que qualquer um desses aspectos tomados separadamente. Além

²⁸⁵ HENRIQUE DE SUSÁ, *Summa áurea*. Veneza: 1574, *Proemium*, 18, col. 11.

²⁸⁶ *Ibid.*, *Poemium*, 11, col. 7.

disso, o próprio filho de Deus “(...) honrou imensamente os homens ao unir divindade e humanidade”.²⁸⁷ Logo, o direito canônico que é uma combinação do divino e do humano é superior à teologia, que trata apenas do puramente espiritual, e à ciência civil, que só lida com o que é puramente humano. Mas essa superioridade não significa que as demais ciências possam ser desconsideradas. Em um comentário sobre o Concílio de Latrão, Hostiensis afirma que o direito civil, o direito canônico e a teologia formam um todo que é indispensável para a Igreja.²⁸⁸

No reconhecimento de diferentes formas de direito, particularmente o direito civil e o direito canônico, Henrique de Susa reconhece a existência de diferentes foros, um eclesiástico e outro civil. Ele afirma que há duas esferas distintas de jurisdição, cada qual com seu julgamento de acordo com a própria lei.²⁸⁹ No caso de contradição, deve-se respeitar o foro específico, “*si canon contradicat legi, cuilibet standum est in foro suo*”.²⁹⁰ No entanto, Hostiensis enfatiza que, apesar de completamente distintas, ambas as leis devem manter-se fiéis aos princípios que são centrais ao Cristianismo. A base e a razão de ser do direito canônico encontram-se, sustenta Hostiensis, na própria fé católica e a função das decretais papais é permitir que possamos discernir a justiça da injustiça, a equidade da iniquidade e vivermos em honestidade.²⁹¹

Embora não exista um título dedicado especificamente à função da lei, Hostiensis elabora, ainda que brevemente, os motivos que levam à promulgação de leis. Ele enumera sete razões: 1) as leis são promulgadas para restringir a violência; 2) para garantir os direitos de pessoas inocentes; 3) para oferecer conforto aos oprimidos; 4) para garantir negociações justas nas cortes e nos contratos de negócios; 5) para verificar se a remuneração adequada é dada aos serviços prestados; 6) para evitar e proteger contra a fraude; 7) finalmente para encorajar a virtude através da esperança da recompensa e restringir o vício pelo medo da punição.²⁹²

Ao longo da *Summa* outras funções da lei aparecem, mas essas sete, bem explicitadas pelo autor logo no início da obra, dão o tom das discussões que se seguem. Essas

²⁸⁷ GALLAGHER, C. **Canon Law and The Christian Community**. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1978, p. 75.

²⁸⁸ HENRIQUE DE SUSAS. **Commentaria**. I, 14. In: *Ibid.*, p. 77.

²⁸⁹ HENRIQUE DE SUSAS, **Summa aurea**. Veneza: 1574, *Proemiun*, 12, cols. 7-8

²⁹⁰ *Idem*, **Commentaria**. V, 33, 2. Apud GALLAGHER, C. **Canon Law and The Christian Community**. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1978, p. 79.

²⁹¹ HENRIQUE DE SUSAS. **Summa aurea**. Veneza: 1574, *Proemiun*, 14, col. 9: “*Quae utilitas ? Ut inter iustum et iniustum, aequum et iniquum, sciamus discernere et ut honeste vivamus, alterum non laedamus, suum cuique tribuamus*”.

²⁹² *Ibid.*, Livro I, col. 23, “*Quae est causa constitutionem promulgandi? Et quidem multiplex. Sed nottare possumus 7 causas.*”.

sete funções também resumem os dois princípios fundamentais do *ius* que apontamos anteriormente: o caráter moral e ético do direito canônico e a relação de interdependência entre o direito civil e canônico, guardando a superioridade do segundo. Na discussão sobre o dízimo, veremos que esses dois princípios agem continuamente na construção jurídica proposta por Hostiensis e ajudam a explicar muitos de seus posicionamentos.

3.3 O lugar do dízimo na *Summa*

Entre os diversos temas discutidos por Henrique de Susa na *Summa*, seguindo a organização do *Liber Extra*, o dízimo possui um lugar de fundamental importância. O dízimo aparece no livro III, sob o título *De decimis et primitiis* (Sobre dízimos e primícias).²⁹³ Hostiensis inicia seu texto sobre os dízimos apresentando o motivo da existência do título:

Escrevemos [título anterior] sobre paróquias e outros paroquianos: mas porque dízimos e primícias devem ser pagos à cabeça dessas paróquias, isso é, à Igreja, é preciso discernir: O que é o dízimo, por que é chamado de dízimo, quantos tipos são, a quem é dado e sobre o quê, quem paga, por que, como o dízimo é dividido e se ele pode ser prescrito.²⁹⁴

Os primeiros pontos, portanto, tratam da definição jurídica e de suas implicações. O texto segue a lógica de perguntas e respostas, o que permite dizer, mais uma vez, que a metodologia escolástica permeava todos os aspectos da obra e ajudava a criar o encadeamento lógico do título. Além disso, esse formato é indicativo de uma obra pensada como um manual de estudo e de uso prático, na qual os principais pontos poderiam ser facilmente identificados.

A apresentação jurídica é composta por dez perguntas, que ajudam a definir a natureza do dízimo em todos os seus aspectos:

- 1) O que é o dízimo?
- 2) Por que é chamado de dízimo?
- 3) Quantos tipos de dízimo existem?
- 4) A quem é dado o dízimo?
- 5) Sobre quais coisas é dado o dízimo?
- 6) De quem vem o dízimo?
- 7) De que forma é calculado?

²⁹³ HENRIQUE DE SUSA. *Summa Aurea*. Veneza: 1574, Livro III, cols. 1084-1107. Nem os manuscritos e nem a edição possuem numeração de títulos, eles são simplesmente listados no índice com indicação de Livro e coluna. No *Liber Extra*, o título sobre os dízimos é o título XXX do livro III, *De decimis, primitiis et oblationibus*.

²⁹⁴ “*Scripsimus de parochiis et alienis parochianis : sed quia capitibus parochiarum hoc est, ecclesiis decimae et primitiae solui debent videndum est. Quid sit decima, quare dicatur decima, quot sint eius species, cui danda sit, de quibus rebus, a quibus, et qualiter, et quare, quomodo decima dividatur et utrum prescribi possit*”. Ibid., Livro III, col. 1085.

- 8) Por que existe o dízimo?
- 9) Como deve ser dividido o dízimo?
- 10) Pode existir prescrição para o dízimo?

Em seguida, Henrique de Susa apresenta uma série de casos hipotéticos apresentados numa divisão numerária de dezessete perguntas sobre temas específicos em relação ao dízimo. Nas edições do século XVI e XVII da *Summa* foi acrescentado um sumário no início do título, com uma nova numeração das questões, não seguindo a lógica criada no original. Por exemplo, uma discussão sobre o pagamento ou não de dízimos por judeus, que fazia parte da pergunta “De quem vêm os dízimos?”, foi apresentada como sendo uma questão à parte. As numerações propostas por esses sumários foram muito utilizadas por historiadores nas referências para evitar as variações de paginação e coluna que poderiam ocorrer em diferentes edições.

Na *Summa*, Henrique de Susa sistematiza o conhecimento sobre o dízimo através de fórmulas jurídicas claras. Ele começa definindo a natureza do dízimo: “todos os bens móveis sobre os quais é demandada, licitamente, a décima parte, constituída como um débito divino, para ser oferecida a Deus”.²⁹⁵ Para dar autoridade e legitimidade a essa definição, ele indica cinco decretais do *Liber Extra*: uma retirada do comentário de Jerônimo sobre Ezequiel, uma de autoria de Alexandre III, uma de Celestino III e duas de Inocêncio III (Livro III, título 30, capítulos 1, 14, 22, 25 e 26). Ele também se refere à *Summa* de Huguccio (16 q.1). O desdobramento natural dessa definição segue na pergunta 2 “Por que é chamado de dízimo?”, que ele responde com base não só nas decretais (novamente Jerônimo e Alexandre III), mas também nas Instituições de Justiniano (*De donationibus*).

Muito importante no pensamento de Hostiensis é a questão “*Quomodo decima diuidatir*”, que estabelece a correta divisão do dízimo. Segundo ele e as autoridades que cita (nesse caso Graciano e duas decretais de Alexandre III), a quantidade de partes em que o dízimo é dividido pode variar segundo o costume do lugar (*secundum consuetudinem loci*) sendo duas, três ou quatro partes. Mas em todas as divisões uma parte do dízimo deve sempre ser do bispo.

Hostiensis é um dos grandes defensores do poder episcopal e o direito ao dízimo é um dos elementos fundamentais desse poder. Não havendo direito consuetudinário que a defina, a divisão deve ser em quatro partes: a primeira para o bispo, a segunda para os padres

²⁹⁵ “*Omnium bonorum mobilium licite quaesitorum pars decima Deo data, constitutione divina debita.*”. Ibid., Livro III, col. 1085.

da paróquia, a terceira para a fábrica (a administração temporal da igreja paroquial) e a quarta deve ser destinada aos pobres, como esmola.

As dez primeiras questões seguem a mesma lógica de definições jurídicas bastante claras, utilizando-se das mesmas autoridades de forma recorrente. Além das decretais, são frequentes as referências ao direito romano (Código, Instituições e Digesto), ao Decreto de Graciano, a Raimundo de Peñafort, a Godofredo de Trano, entre outros, como mencionamos anteriormente.

Em seguida, Hostiensis começa a análise de casos práticos e hipotéticos, também colocados em forma de perguntas. Essas questões foram numeradas, seguindo sempre a mesma organização e uma numeração explícita que começa com *Quaeritur* e segue com o *secundo quaeritur*, *tertio quaeritur* até o *septimodecimo quaeritur*. O sumário das edições modernas indica apenas quatro dos dezessete casos discutidos por Hostiensis e inclui uma quinta pergunta que, na verdade, faz parte da questão anterior. É importante ressaltar, para o leitor que se aventura nessas edições, que a numeração apresentada nesses sumários não acompanha aquela proposta por Henrique de Susa. Apresentada de forma sequencial após a definição jurídica do dízimo, como se fosse ainda parte da mesma estrutura, essa é a numeração moderna:

- 12) O que fazer no caso de dízimos adquiridos ilicitamente?
- 13) Os laicos podem possuir dízimos sem cometer pecado?
- 14) Os clérigos que já possuem rendimentos suficientes precisam receber dízimo?
- 15) O costume pode isentar do pagamento do dízimo?
- 16) O costume tem tanta autoridade que os clérigos são presos a ele? ²⁹⁶

No texto de Hostiensis, na realidade, essas perguntas representam *quaeritur*, *tertio quaeritur*, *quarto quaeritur* e *septimo quaeritur*. A última pergunta faz parte do *septimo quaeritur* não sendo uma questão separada. As questões que não aparecem no Sumário são:

- *secundo quaeritur* (deixado de fora do sumário, provavelmente por não estar claramente destacado no texto), se o valor das sementes pode ser deduzido antes do pagamento do dízimo;
- *quinto quaeritur*, se os dízimos podem ser resgatados das mãos laicas sem incorrer em simonia;
- *sexto quaeritur*, se os dízimos podem ser recebidos em penhor;
- *octavo quaeritur*, se a penitência exime o pecado daqueles que ficaram por longo tempo sem solver o dízimo;
- *nono quaeritur*, como proceder o pagamento do dízimo se numa mesma terra há sementes diferentes que são colhidas em épocas diferentes;
- *decimo quaeritur*, o que fazer se o costume de outra paróquia é diferente;

²⁹⁶ Ibid., Livro III, col. 1084-1085.

- *undecimo quaeritur*, se o presbítero pode exigir sua parte dos dízimos que são recolhidos em sua totalidade pelo bispo;
- *duodecimo quaeritur*, se o dízimo é cobrado sobre as novais (terras com ausência de culturas durante um longo período e que passam a ser exploradas);
- *tertiodecimo quaeritur*, se os dízimos alienados podem ser reivindicados pela igreja;
- *quartodecimo quaeritur*, se é possível morar em uma paróquia e pagar o dízimo em outra de acordo com a localização da terra cultivada ou das pastagens;
- *quintodecimo quaeritur*, o que fazer nos casos daqueles que tomam injustamente o dízimo pelo uso da violência;
- *sexto decimo quaeritur*, se o dízimo deve ser cobrado sobre as vinhas ou se deve ser armazenado e levado em barris à igreja;
- *septimodecimo quaeritur*, o que compõe juridicamente as primícias.

Assim como acontece no *Liber Extra*, o título sobre os dízimos é bastante longo na *Summa*, sendo um dos mais copiosos dessa já copiosa obra. Dentro do Livro III, que lida com a ordenação da vida dos clérigos e com as questões relativas ao território, às posses e aos bens da Igreja, o item sobre dízimos é o mais extenso e tem um dos tratamentos mais aprofundados da obra.²⁹⁷ Os casos apresentados são complexos e, como demonstraremos mais adiante, ligam-se a uma série de outras questões que dizem respeito a autoridades, jurisdições e costumes. Não seria equivocado afirmar que, de certa forma, esse capítulo é o centro do Livro III, resumindo as principais preocupações do autor em relação à organização jurídica e administrativa da Igreja.

Utilizando-se do método dialético, da sua formação em *utrumque ius* (ou *ius commune*) e de sua experiência prática, ele produziu uma obra que se tornaria incontornável para os estudiosos do direito que o seguiram nos anos seguintes, ainda que, em termos de estilo, a obra possa ser recriminada por sua aridez. Um manuscrito do século XVIII intitulado *Notice des évêques de Sisteron* diz que a *Summa* é “de ferro em relação ao estilo, mas só se procuram nesse tipo de obra as coisas e isso os canonistas encontram”.²⁹⁸

Como veremos com mais detalhes ao longo dos próximos capítulos, a trajetória de Henrique de Susa na hierarquia eclesiástica ajuda a compreender suas opções políticas e o caráter de sua obra. Sua grande experiência prática anterior à produção de suas obras confere um tom de jurisprudência às soluções que ele propõe. A relação com Inocêncio IV e demais papas e com importantes membros da aristocracia, como os condes da Provença, ajudou a colocar Henrique em uma posição política de destaque nas relações entre o clero e a

²⁹⁷ O tamanho dos títulos da *Summa* varia bastante, mas de forma geral, com base na edição Veneza-1574 eles costumam ter em média entre cinco e dez colunas. O título sobre os dízimos contém 23 colunas. O título mais longo é o *De rescriptis*, no Livro I, com 47 colunas. Outros títulos mais longos lidam principalmente com questões de procedimento jurídico e de temas complexos como matrimônio e usura.

²⁹⁸ Citado na nota 19, In: DIDIER, N. Henri de Suse, prieur d'Antibes, prévôt de Grasse (1235?-1245). in *Studia Gratiana*. vol. 2, 1954, p. 601.

aristocracia local. Ele exerceu a função de legado papal atuando em inúmeros julgamentos e processos de apelação. Isso ajuda a explicar sua familiaridade com procedimentos jurídicos e legais e sua preocupação em propor soluções em conformidade com os diferentes cânones da Igreja.

As disputas existentes entre os capítulos de Sisteron e Forcalquier forneceram também um espaço privilegiado para o exercício de seus ideais sobre a supremacia do poder episcopal. A confluência entre estudos teóricos e experiência prática fez da obra de Hostiensis uma das mais utilizadas para a compreensão do direito canônico no século que o sucedeu. Em 1253, quando Henrique de Susa terminou a sua *Summa*, o melhor do trabalho legal dos séculos XII e XIII estava plenamente disponível como ferramenta de estudo para Hostiensis. A partir desse conhecimento, o jurista irá contribuir de forma decisiva para o estabelecimento do *utrumque ius*, numa tentativa bem sucedida de simbiose entre o direito romano e o direito canônico, o que lhe valerá o título de “*monarcha utriusque iuris*”.²⁹⁹

O historiador Noel Didier esboça uma análise da personalidade de Henrique de Susa através de suas obras. Segundo Didier:

O homem não era desprovido de atrativos e brilhava pela diversidade de seus dons. Seu espírito era aberto. Ao longo de sua longa carreira, que o fez viver em vários países, ele soube observar bem as coisas, soube recolher tratados históricos, tradições, lendas, anedotas. Por vezes a atualidade encontra eco em sua obra. Ele se interessa pelas falas locais, pelos usos particulares das dioceses, pelas diversidades legislativas. Ele sabe fazer a crítica de cartulários. Ele conhece os autores antigos. (...) Por vezes, em meio à aridez de sua obra e até no pessimismo de suas vias morais, ele aparenta ter uma notável sutileza psicológica. Sua piedade parece sincera, a julgar pelas ‘devotas afeições’ que atravessam seus escritos. Diz-se dele também que era um excelente teólogo. Ele possui, por fim, qualidades apreciadas de orador e de diplomata.³⁰⁰

Apesar dessas abundantes qualidades intelectuais, Henrique de Susa também pode ser repreendido por um excesso de ambição e cupidez. Seus acúmulos de benefícios na Inglaterra indicam um grande apreço pelos bens materiais, negligenciando as virtudes pregadas pelas ordens mendicantes das quais ele se aproximava. Em mais de uma ocasião, ele foi acusado de subornar legados papais e outros oficiais para avançar em sua carreira

²⁹⁹ GALLAGHER, C. **Canon Law and the Christian Community**. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1978, pp. 41-42.

³⁰⁰ Cada uma das afirmações de Didier sobre as habilidades de Henrique de Susa é apoiada por uma referência às obras, referências essas que estão nas notas de rodapé do texto de Didier. In: DIDIER, N. Henri de Suse, prieur d’Antibes, prêtre de Grasse (1235?-1245). in **Studia Gratiana**. vol. 2, 1954, pp. 601-602.

eclesiástica – claramente Henrique de Susa tinha grandes preocupações com a garantia de suas rendas.³⁰¹

Sua proximidade das autoridades seculares e os favores que recebeu de condes e reis também poderiam ser recriminados por espíritos reformadores. Mas, na realidade, apenas indicam de forma bastante clara como as relações entre eclesiásticos e nobres eram parte constituinte da sociedade medieval e, no caso específico de Hostiensis, influenciaram profundamente seus escritos. A atuação simultânea no sagrado e no século foi determinante para a elaboração de seus conceitos jurídicos, particularmente no caso dos dízimos, como discutiremos mais adiante.

De toda forma, sua reputação como um grande mestre do direito já era exaltada no final do século XIII. O professor de direito canônico de Bolonha e bispo de Mende, Guilherme Durand (1237-1296), o classificava, junto com Inocêncio IV, entre os maiores canonistas do século. Outros autores se referiam a ele como “*pater canonum et doctor supremus*”, “*fons et monarcha iuris*” e outros qualificativos do gênero.³⁰²

Essa fama rendeu-lhe até mesmo um lugar no *Paraíso* de Dante, que associa o estudo do direito canônico a ser um seguidor de Hostiensis. O cardeal de Óstia seria a personificação do direito canônico na visão dantesca, garantindo seu lugar no Quarto Céu, junto dos doutores em filosofia e teologia, como Tomás de Aquino:

Desprezando dos homens a cultura,
não foi atrás de Ostiense ou de Tadeu;
mas o ensino seguido da Escritura,
tornou-se sábio do saber do céu,
a cuidar da videira do Criador,
que mirra, quando o vinhateiro é réu.³⁰³

³⁰¹ GALLAGHER, C. **Canon Law and the Christian Community**. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1978, p. 36.

³⁰² *Ibid.*, p. 23.

³⁰³ DANTE ALIGHIERI. **Divina Comédia**. Paraíso, Canto XII, vs. 82-87. Tradução e notas João Trentino Ziller. Campinas: Ateliê Editorial/Editora Unicamp, 2011. Tadeu refere-se a Tadeu de Alderotto (1215-1295), autor de tratados de medicina.

4. Novas leituras, novos conceitos

Na constituição da *Ecclesia* como sistema religioso, administrativo e político, o topo da hierarquia cabe ao papa. No entanto, a supremacia do pontífice exigiu uma construção lenta e gradual para que sua *auctoritas* fosse estabelecida como superior a todas as outras. Como pudemos observar no desenvolvimento das coleções canônicas, um dos espaços em que o papado procurou assegurar sua soberania foi no âmbito do direito canônico, algo que só se consolidou a partir de meados do século XIII. Mas o esforço dos pontífices em afirmar seus poderes começou muito antes e com frequência utilizou-se de formas jurídicas.

Para falarmos de soberania, é preciso também contextualizar o conceito. Há grande discussão entre historiadores sobre a existência ou não de uma noção de *soberania* na Idade Média. Alguns historiadores, partindo da necessidade de encontrar na Idade Média as “raízes” da soberania moderna, procuram determinar como e se existia a mesma noção no período medieval, elaborando uma relação quase inseparável entre *soberania* e *estado*. Segundo o historiador italiano Francesco Maiolo, para se referirem à soberania, os juristas medievais utilizavam as noções de *status*, *summa ou plena potestas*, *maiestas*, *imperium*, e *persona ficta*. No entanto,

Supostamente, é apenas nos séculos XIX e XX que as noções de *Estado*, *soberania* e *pessoa legal*, que nós vemos como os equivalentes modernos daqueles termos, formam um composto conceitual e, conseqüentemente, o núcleo da teoria moderna sobre o Estado. Essa teoria vê o Estado agindo como uma pessoa jurídica em qualquer momento em que está envolvido em qualquer tipo de relação, internamente e externamente como uma autoridade política que não reconhece qualquer superior estando acima de todas as demais autoridades possíveis dentro de um território definido e como fonte exclusiva da lei e de sua implementação. Os juristas medievais e filósofos políticos pensavam também nessas noções como uma unidade conceitual.³⁰⁴

Um exemplo desse uso, e marco importante, para a historiografia, da construção da autoridade e da jurisdição papal, é o *Dictatus papae* (1075) de Gregório VII e o desenvolvimento do conceito de *plenitudo potestatis*.³⁰⁵ Nos 27 cânones que compõem o

³⁰⁴ MAIOLO, F. **Medieval Sovereignty**. Marsilius of Padua and Bartolus of Saxoferrato. Amsterdam: Eburon, 2007, p. 23.

³⁰⁵ O tema da *plenitudo potestatis* é bastante complexo e há uma vasta historiografia desenvolvida. Selecionamos aqui algumas obras que abordam o problema e onde uma bibliografia mais completa pode ser encontrada. ROBINSON, I. S. **The Papacy, 1073-1198: continuity and innovation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. MORRIS, C. **The Papal Monarchy**. RUST, L. **A Reforma Papal (1050-1150)**. Cuiabá: EdUFMT, 2013 e **As Colunas de São Pedro: A Política Papal na Idade Média Central**. São Paulo: Annablume, 2011. Também são interessantes trabalhos sobre papas específicos, como é o caso de PACAUT, M. **Alexandre III: étude sur la**

dictatus, Gregório VII reforça o papel do papa e de Roma como a cabeça da Igreja e da comunidade cristã. A autoridade do pontífice romano é total dentro dos domínios eclesiásticos, mas Gregório também a estende para incluir esferas do poder político temporal e, assim, garantir a universalidade da jurisdição papal. Entre as prescrições eclesiásticas estão: a universalidade do pontífice (“*Quod solus Romanus pontifex iure dicatur universalis*”); o direito exclusivo, segundo a necessidade temporal, de ditar novas leis e formar novas comunidades (“*Quod illi soli licet pro temporis necessitate novas leges condere, novas plebes congregare*”); a exclusividade do papa em escolher, depor ou reconciliar bispos (“*Quod ille solus possit deponere episcopos vel reconciliare*”); a necessidade de sua aprovação para que um texto seja considerado canônico (“*Quod nullum capitulum nullusque liber canonicus habeatur absque illius auctoritate*”); entre outros. No plano secular, o *Dictatus* afirma a obrigatoriedade de todos os príncipes beijarem os pés do pontífice (“*Quos solius pape pedes omnes principes deosculentur*”) e a permissão para depor imperadores (“*Quod illi liceat imperatores deponere*”).

As afirmações do *Dictatus Papae*, segundo a historiadora Brigitte Basdevant-Gaudemet, “(...) preparam a *plenitudo potestatis* que se manifesta no momento do esplendor da Igreja medieval, desde o século XII, mas principalmente no século XIII”.³⁰⁶ O conceito precisou de mais de um século para se tornar a base do pensamento e da atuação da Cúria papal. Graciano, por exemplo, determinou a soberania da Igreja romana a partir de sua prerrogativa exclusiva em exercer a justiça sobre todos: “*sola enim Romana ecclesia sua auctoritate valet de omnibus iudicare; de ea vero nulli iudicare permittitur*”. Além disso, a *Romana ecclesia*, para o canonista, era a única cuja autoridade não poderia ser ultrapassada (“*cuius auctoritate maius non est*”).³⁰⁷ No entanto, o termo *plenitudo potestatis* pode ser encontrado apenas cinco vezes na obra do autor do *Decretum*.³⁰⁸ Logo, ele ainda não utiliza a terminologia de forma corrente para apresentar uma nova doutrina sobre o poder pontifical.

concepcion du pouvoir pontifical dans sa pensée et don son oeuvre. Paris: J. Vrin, 1956; CLARKE, P. D.; DUGGAN, A. J. (eds). **Pope Alexander III (1158-1183): the art of survival**. Surrey and Burlington: Ashgate, 2012. SMITH, D. J. **Innocent III and the Crown of Aragon**. The limits of papal authority. Surrey and Burlington: Ashgate, 2004.

³⁰⁶ BASDEVANT-GAUDEMET, B. **Église et Autorités : Études d’histoire de droit canonique médiéval**. Limoges: Pulim, 2006, p. 78.

³⁰⁷ GRACIANO, **Decretum**. C. 9, q. 3, c. 9-10.

³⁰⁸ Nos seguintes cânones: C. 2, q. 6, c. 11 ; C. 2, q. 6, c. 12 ; C. 3, q. 6, c. 8 ; C. 8, q. 1, dac. 1; C. 9, q. 3, c. 1. Citados por BASDEVANT-GAUDEMET, B. **Église et Autorités : Études d’histoire de droit canonique médiéval**. Limoges: Pulim, 2006, p. 78, nota 10.

As variações de usos também aparecem quando são analisados outros canonistas. Rufino (ca.1170), por exemplo, utilizava o termo com bastante frequência.³⁰⁹ Por outro lado, Huguccio (ca.1210) parecia ainda hesitante em usá-lo, afirmando que a Igreja romana obtinha sua primazia principalmente do Senhor, mas secundariamente dos concílios e de uma concessão voluntária de se submeter ao pontífice romano.³¹⁰ Portanto, Huguccio não parece ainda disposto a colocar o papa acima, ou fora, do campo jurídico.

Dentro da Cúria papal desde meados do século XII conseguimos observar um uso mais generalizado do termo, principalmente com Alexandre III (1159-1181) e Celestino III (1191-1198), que passam a utilizar a *plenitudo potestatis* com maior frequência. Mas foi a Inocêncio III (1198-1216) que foi creditado o pleno desenvolvimento da doutrina do poder absoluto do papa. Segundo esse pontífice, a igreja romana (*romana ecclesia*) possui primazia de poder ordinário (*principatus ordinariae potestatis*) sobre todas as demais igrejas.³¹¹ Essa *potestatis* se estende ao papa que, sendo o sucessor de Pedro e vigário de Jesus Cristo, “aceita a primazia sobre todas as igrejas e todos os prelados das igrejas, enfim, sobre todos os fiéis”.³¹² Inocêncio III foi o primeiro papa a associar diretamente a primazia papal à ordenação divina ao afirmar, na decretal *Quanto personam*, que o papa agia por autoridade divina ao desfazer o laço de um bispo com sua diocese.³¹³

Assim, a doutrina que triunfa no século XIII vincula o poder absoluto do papa sobre o temporal e o espiritual a um vocabulário que enfatiza a filiação direta com o Cristo. Para Basdevant-Gaudemet,

Nesse vocabulário, a expressão de “direito divino” não aparece no primeiro plano. Por outro lado, entre os diversos procedimentos utilizados, tanto pelos titulares da sé romana quanto pelos canonistas, para afirmar a *plenitudo potestatis*, figura a vontade de mostrar o laço direto e imediato entre a sé romana e o Cristo, laço que é

³⁰⁹ BASDEVANT-GAUDEMÉT, B. *Église et Autorités : Études d’histoire de droit canonique médiéval*. Limoges: Pulim, 2006, p. 80.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 81.

³¹¹ Cânone 5 do IV Concílio de Latrão. In: TANNER, N. J. *Decrees of the Ecumenical Councils*. Nicea I to Lateran V. Washington D.C.: Sheed and Ward/Georgetown University Press, 1990.

³¹² “*Ecclesia Romana sedes ejus et sessores ipsius Romani pontifices successores Petri et vicarii Jesu Christi, sibi invicem per successivas varietates temporum singulariter succedentes, super Ecclesiis omnibus et cunctis Ecclesiarum praelatis, imo etiam fidelibus universis, a Domino primatum et magisterium acceperunt.*” In : **P.L.** tomo 214, col. 779c.

³¹³ “ (...) *Potestatem [enim] transferendi pontifices ita sibi retinuit Dominus et magister, quod soli beato Petro vicario suo, et per ipsum successoribus suis, et nobis ipsis, qui locum eius licet indigni tenemus in terris, speciali privilegio tribuit et concessit, sicut testatur antiquitas, cui decreta Patrum sanxerunt reverentiam exhibendam, et evidenter asserunt sacrorum canonum sanctiones. Non enim homo, sed Deus separat, quos Romanus Pontifex, qui non puri hominis, sed veri Dei vicem gerit in terris, ecclesiarum necessitate vel utilitate pensata, non humana, sed divina potius auctoritate dissolvit.*” **Liber Extra**. I.VII.III. Citado por : PENNINGTON, K. **The Prince and the Law, 1200-1600**. Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993, p. 46.

apresentado como sendo reservado a essa sé e, portanto, diferente para o papa em relação aos outros bispos.³¹⁴

O discurso sobre a primazia do poder papal tem consequências que vão além do ofício pontifical. É preciso lembrar que o papa é, antes de tudo, um bispo – o bispo de Roma – o que faz dele o “bispo dos bispos”. Portanto, abaixo do papa estão os bispos como os atores da autoridade papal localizada. Se o papa legisla sobre o conjunto da Cristandade, os bispos são os responsáveis por fazer valer essa autoridade no nível local. Segundo o historiador Dominique Iogna-Prat, o bispo é “um homem de ação, fortemente implicado nas práticas do poder público e que, seja a serviço de um soberano ou de Roma, é responsável por determinar o enquadramento da vida em comunidade: a diocese e a paróquia (...)”.³¹⁵

É entre essas duas figuras – papa e bispo – que se encontra o poder legislativo e jurídico da Igreja, poder esse que podemos chamar de jurisdição. No entanto, essa autoridade não é um fato dado, ela é lentamente construída num processo eivado de conflitos e negociações. Começamos nosso texto na Introdução dessa tese com um cânone do Terceiro Concílio de Latrão que tratava, exatamente, dos abusos cometidos por laicos que não respeitavam a autoridade dos bispos. Ao longo dos séculos XII-XIII, a autoridade papal e episcopal foi discutida nas mais diversas áreas, na teologia, na liturgia, no direito. Mas no que consistia essa autoridade ou poder?

Podemos dizer que as autoridades papal e – principalmente – episcopal são definidas em termos de espaços. Essas autoridades estão fortemente imbricadas na discussão sobre a definição e a delimitação da diocese e da paróquia num processo de “territorialização de poderes”, para retomar o termo empregado por Florian Mazel.³¹⁶ Inicialmente definidas em termos de organização pessoal – como mostra a definição de diocese no século V pelo papa Gelásio, em que o papa afirmava que não era o território que formava a diocese, mas a assembleia de fiéis, “(...) *ex qua semper ad regenerationem atque consignationem plebs deuota conuenit. Territorium etiam non facere dioecesim olim noscitur ordinatum*”.³¹⁷ – a diocese e a paróquia foram progressivamente territorializadas, numa associação entre poder político e espaço. Na segunda metade do século XIII temos, então, a definição de paróquia

³¹⁴ BASDEVANT-GAUDEMET, B. *Église et Autorités : Études d’histoire de droit canonique médiéval*. Limoges: Pulim, 2006, p. 81.

³¹⁵ IOGNA-PRAT, D. *La Maison Dieu*. Paris: Cerf, 2008, p. 310.

³¹⁶ MAZEL, F. Introduction. In: MAZEL, F. (dir). *L’Espace du Diocèse*. Genèse d’un territoire dans l’Occident Médiéval (Ve-XIIIe siècles), Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 18.

³¹⁷ Fragmentum 17, éd. A. Thiel, *Epistolae romanorum pontificum genuinae*, t. 1, Brannsborg, 1868, p. 492-493. cf. LAUWERS, M. Paroisse, paroissiens et territoire. Remarques sur *parochia* dans les textes latins du Moyen Âge. in : IOGNA-PRAT, D. et ZADORA-RIO, E., (DIR.) *Médiévaux*, n° 49 (*Formation et transformations des territoires paroissiaux*), 2005.

proposta por Henrique de Susa, na *Summa Aurea*: “O que é uma paróquia? Um local onde vive um povo atribuído a uma igreja delimitado por fronteiras certas; considera-se uma paróquia na medida em que é aí que se estende o direito espiritual da igreja e não se pode ter em um mesmo território mais de uma igreja batismal”.³¹⁸

Nesse processo, quatro elementos foram fundamentais para a passagem de uma noção pessoal para uma espacial: o sepultamento (principal elemento, segundo Michel Lauwers), o batismo, a confissão e o dízimo.³¹⁹ Como demonstramos no capítulo sobre a historiografia mais recente, capitaneada pelos estudos de Michel Lauwers, o papel do dízimo na definição dos territórios eclesiásticos é bastante significativo.³²⁰ Portanto, se pensarmos a autoridade papal e episcopal em termos de território ou espaço, podemos dizer que o discurso sobre o dízimo participa ativamente da construção dessa autoridade.

Há, no entanto, uma segunda maneira de se definir a autoridade de bispos e papas que não deixa de estar ligada ao conceito de território, mas que vai além para incluir a definição e a delimitação das jurisdições. Jurisdição, como um conceito jurídico em vigor hoje, é o “Poder atribuído a uma autoridade para aplicar a lei nos casos concretos, aos litígios e punir quem as infrinja em determinada área; área territorial dentro da qual se exerce esse poder”.³²¹ Parte inerente do direito atual, no período medieval a preocupação com a jurisdição e a definição desse conceito se impôs gradativamente com a retomada do direito romano civil. Transmitido pelas obras justinianas (Código, Instituições e Digesto) comentadas e glosadas pelos juristas, esse conceito foi incorporado ao direito canônico a partir do século XII, com autores como Graciano, Rufino, Huguccio, Raimundo de Peñafort e o próprio Henrique de Susa.

Jurisdição, portanto, como um conceito historicamente construído no mesmo período e pelos mesmos autores que teorizaram sobre a formação das dioceses e paróquias – noções que são particularmente importantes para o presente estudo sobre o dízimo – é uma chave importante para nosso esforço de compreensão do lugar do dízimo nessa sociedade medieval em transformação. Foi através de noções de jurisdição que os canonistas explicaram

³¹⁸ “*Quid sit parochia. Locus in quo degit populus alicui ecclesiae deputatus, certis finibus limitatus, et accipitur hic parochia quatenus spirituale ius ecclesiae se extendit, et in una determinatione plures baptismales esse non possunt.*”; HENRIQUE DE SUSA, *Summa Aurea*. Livro III, *De parochiis*, Veneza, 1574, col. 1080.

³¹⁹ Ver os trabalhos de Lauwers, principalmente *Naissance du cimetière: lieux sacré et terre des morts dans l'Occident medieval*. Paris: Aubier, 2005 ; e *Paroisse, paroissiens et territoire. Remarques sur parochia dans les textes latins du Moyen Âge*. In: IOGNA-PRAT, D. et ZADORA-RIO, E., (DIR.) *Médiévaux*, n° 49 (*Formation et transformations des territoires paroissiaux*), 2005, p. 11-32. Os demais artigos desse número temático da *Médiévaux* também trazem contribuições importantes sobre o tema.

³²⁰ Ver *supra*, introdução e capítulo 1.

³²¹ Definição proposta pelo *Dicionário Jurídico*. Disponível online em:

http://www.centraljuridica.com/dicionario/g/1/l/j/dicionario_juridico/dicionario_juridico.html

e justificaram a cobrança do dízimo, ligando-o à autoridade papal e episcopal. Ao mesmo tempo, o próprio conceito de jurisdição será construído a partir da reflexão sobre o dízimo, uma vez que esse conceito ainda não estava cristalizado nas obras. É preciso, portanto, historicizar e contextualizar “*iurisdictio*”.

4.1 *Iurisdictio*: a construção de um conceito

Segundo Irnério (ca.1050-1125?), glosador do *Corpus Iuris Civilis*, jurisdição “é o poder baseado na necessidade de pronunciar julgamento e estabelecer a equidade” (*iurisdictio est potestas cum necessitate iuris reddendi aequitatisque statuendae*).³²² Essa definição será consagrada em definitivo por um dos mais importantes juristas do século XIV, Bartolo de Sassoferrato (1314-1357).

No entanto, entre os séculos XI-XIII não havia uniformidade entre os juristas na compreensão do que significava *iurisdictio*. O termo aparece no Digesto de Justiniano sob o título *De Iurisdictione* (2, 1), mas no direito romano não há uma definição de “jurisdição” *per se*. Na realidade, ela era explicada em termos daquilo que lhe pertencia, ou seja, o que era da esfera da jurisdição. O termo utilizado para se referir à jurisdição também variava, mas em muitos casos era representado pela palavra *imperium*.³²³ Podemos dizer, então, que o conceito estava vinculado à coisa, não sendo puramente abstrato.

Para tentar resolver essa indefinição, comentadores do direito romano como Azo de Bolonha e Acúrsio delongaram-se em uma passagem específica do Digesto de Justiniano (D. 2, 1, 3). O Digesto apresentava a jurisdição (*imperium*) como sendo de dois tipos: *merum imperium* e *mixtum imperium*, que variavam de acordo com o *quantum* de poder atribuído e quem o detinha.³²⁴ Azo via a jurisdição como *legitima potestas* atribuída pela lei para cada juiz. Acúrsio dizia que jurisdição era o conjunto de funções atribuídas por uma lei a cada *magistratus*.

As principais definições elaboradas e expostas por esses comentadores continuariam a influenciar juristas ao longo da Idade Média. Eles propunham uma classificação dos diferentes níveis de jurisdição; em seguida, ressaltavam a dificuldade em

³²² Glosa de Irnério ao Digesto (Dig. 2, 1, 3).

³²³ MAIOLO, F. **Medieval Sovereignty**. Marcilius de Padua and Bartolus of Saxoferrato. Amsterdam: Eburon, 2007, p. 141-142.

³²⁴ “*Imperium aut merum aut mixtum est. merum est imperium habere gladii potestatem ad animadvertendum facinorosos homines, quod etiam potestas appellatur. mixtum est imperium, cui etiam iurisdictio inest, quod in danda bonorum possessione consistit. iurisdictio est etiam iudicis dandi licentia.*”. Dig. 2, 1, 3.

definir esses níveis e buscavam definir o limite penal do *merum imperium* (o nível mais alto de jurisdição) e a regulação da delegação desse *imperium*.³²⁵

No direito canônico, as primeiras reflexões sobre o conceito de jurisdição associam-na diretamente à autoridade episcopal sem uma separação clara entre o que poderíamos chamar de uma atuação de poder público e as funções religiosas da ordem. Assim, as primeiras teorizações estavam ligadas ao processo de definição do espaço e da autoridade das dioceses e das paróquias. Em Graciano, o termo *iurisdictio* ainda era pouco utilizado. Nas poucas vezes que foi usado estava exatamente em causas onde ele discutiu questões de territorialização e definição de dioceses e de poderes episcopais. Nesses casos, o termo *lex diocesana* (lei da diocese) foi usado como um sinônimo para a noção de jurisdição.

Para Graciano, a lei diocesana significava todo o poder administrativo em geral do bispo diocesano. Glosadores do *Decretum* identificaram uma série de outros termos sinônimos que Graciano utilizara para se referir a esse poder administrativo dos bispos, como *administratio* ou *potestas administrationis*, *auctoritas*, *ius episcopis* ou *ius episcopale*, *ius et dominium episcopi*, *lex diocesana*, *cura animarum*, *dispositio*, *potestas regiminis*, entre outros.³²⁶ Portanto, no *Decretum* a jurisdição estava ligada ao bispo e, assim sendo, qualquer termo que representava seu poder e atuação poderia ser interpretado como referente à jurisdição episcopal. Tal fato, porém, não garantia uma noção exatamente clara sobre o que consistia exatamente esse conceito.

Os decretistas buscaram, então, dar maior precisão à definição de Graciano, como fizeram com tantos outros pontos pouco esclarecidos do *Decretum*. Rufino, por exemplo, utilizou o termo *lex diocesana* como sinônimo de jurisdição e o definiu como sendo a representação do poder do bispo em dispensar as *spiritualia*, instituir ministros e ordená-los, estando isentos desse poder apenas os mosteiros que receberam privilégios especiais do sumo pontífice dentro do direito canônico.³²⁷ Para Rufino, portanto, os dois termos, *Lex diocesa* e *iurisdictio* eram equivalentes e o poder do bispo se estendia tanto para as questões materiais quanto espirituais.

³²⁵ Para uma análise detalhada de cada um desses tipos de jurisdição, ver VALLEJO, J. J. Power hierarchies in medieval juridical thought. An essay in reinterpretation. In: **Ius Commune**. N. 19, 1992, p. 8-11.

³²⁶ Para uma análise sistemática dos diferentes termos ver VAN DER KERCKHOVE, M. La Notion de juridiction chez les Décretistes et les premiers Décretalistes. In: **Études Franciscaines**, 49, p. 420-455, 1939.

³²⁷ “*Est autem lex diocesana, qua episcopus potestatem habet dispensandi spiritualia et ministros instituendi et ordinandi, quartam et cathedraticum exigendi. Excipiuntur illa monasteria, quorum capelle speciali privilegio summi pontificis a iure canônico, sicut ipsa monasteria, sunt exempte.*” Causa 10, questão 1, capítulo 1. RUFINO DE BOLONHA. **Summa Decretorum**. Edition by Heinrich Singer, Aalen: Scientia Verl. 1963, p. 301.

Por sua vez, o decretista Estêvão de Tournai interpretou a jurisdição de Graciano utilizando, num primeiro momento, o termo *iurisdictio* num sentido bastante amplo de *potestas regendi communitatem* (o poder que rege a comunidade), que incluía o poder legislativo, judiciário, coercitivo e de administração de todos os sacramentos.³²⁸ No entanto, ao longo da sua *Summa*, Estêvão de Tournai assumiu uma posição diferente de Rufino ao concentrar a jurisdição nas questões espirituais. Ela estaria, portanto, ligada ao “poder de conferir ordenações, de excomungar, de conceder ou recusar a absolvição de penitentes, etc. Em suma, à administração espiritual da diocese”.³²⁹ O decretista oscilava entre uma definição abrangente e uma restrita do sentido da jurisdição.

No entanto, a grande maioria dos decretistas seguia a linha de Rufino: João de Faenza (após 1171) e Sicardo de Cremona (após 1179), além de autores anônimos de várias *summae*, “estão plenamente de acordo com Rufino e colocam todo o poder jurisdicional do bispo na extensão da lei diocesana”.³³⁰ De qualquer forma, o conceito continuava bastante abrangente e, de maneira geral, Graciano e os decretistas interpretavam jurisdição no sentido mais amplo de conjunto do poder administrativo do bispo diocesano.

Com Huguccio, um dos principais comentadores do *Decretum*, operou-se verdadeiramente uma divisão e uma separação entre a noção de *lex diocesana* e *iurisdictio*. Huguccio identificou a existência de dois poderes, o poder diocesano e o poder jurisdicional. Ambos estavam concentrados nas mãos dos bispos. No entanto, a *lex diocesana* possuía apenas o sentido de administração dos bens temporais. Enquanto isso, a jurisdição estava associada à *cura animarum*, ou seja, ao cuidado das almas, incluindo tudo que fosse relativo ao espiritual, como a ordenação de igrejas e altares, a consagração de virgens, a dispensa dos sacramentos. A lei jurisdicional, dedicada ao espiritual, não admitia qualquer exceção, salvo com privilégio especial do papa. A lei diocesana, ao contrário, só recaía sobre os bens materiais da administração da diocese e era, portanto, passível de ser modificada.³³¹

³²⁸ VAN DER KERCKHOVE, M. La Notion de juridiction chez les Décretistes et les premiers Décretalistes. In: **Études Franciscaines**, 49, 1939, p. 426-427.

³²⁹ Ibid., p. 428.

³³⁰ Ibid., p. 429.

³³¹ “ (...)quod ut mellius intelligatur notandum, quod due sunt leges in quibus consisti tota potestas quam habet episcopus in ecclesiis sui episcopatus. Est enim lex iurisdictionis et lex diocesana. Ad legem iurisdictionis spectat cura animarum sive eio datio, delictorum coercitio, ordinatum ecclesiarum et altarum, virginum consecratio, crismatis et generaliter omnium sacramentorum collatio. Ad legem diocesanam spectat institutio et investitura clericorum, vocatio ad synodum et ad sepulturas mortuorum, cathedraticum, tertia vel quarta oblationum, prestatio decimarum et consimilia.”. HUGUCCIO, Glosa da C. X, q. 1, introdução. In: VAN DER KERCKHOVE, M. La Notion de juridiction chez les Décretistes et les premiers Décretalistes. In: **Études Franciscaines**, 49, 1939, p. 431-432.

Outros decretistas influenciados por Huguccio, como João Teutônico (1180-1252) e Bartolomeu de Brescia (ca.1240), assim como os primeiros decretalistas, mantiveram essa separação entre o poder administrativo temporal e a jurisdição espiritual. Em comentário à D. XX, c. 1 do *Decretum*, datado de cerca 1201, João Teutônico aplicou a palavra *jurisdição* ao poder das chaves (*potestas clavium*),³³² ou seja, o poder conferido pelo sacramento da ordem para perdoar os pecados, definir os dogmas da Igreja, excomungar e interpretar corretamente as Escrituras.

O papa Inocêncio IV, por exemplo, reforçou a diferença entre lei diocesana e jurisdição ao dizer que a primeira regulava as coisas puramente materiais, mas, sobretudo, fixava os casos de exceção do poder do bispo. A lei jurisdicional regulava a administração espiritual e não admitia qualquer exceção dessa lei.³³³ Mas, para Inocêncio IV, a *lex iurisdictionis* poderia ser aplicada a uma parte da lei diocesana. Ele propunha o exemplo de dízimos pagos na ocasião da administração de sacramentos. Embora os dízimos fossem, em princípio, do âmbito material, sua ligação com os sacramentos os colocava sob a regulamentação da lei jurisdicional.³³⁴ Definia-se, assim, a jurisdição como um *ius*, ou seja, um direito, para além de um simples poder, *potestas*. Lentamente a jurisdição se separava, então, do poder da ordem. No século XIII, portanto, sob a influência crescente da interpretação do direito romano, a jurisdição se tornou *potestas publica regendi societatem* que era diferente do poder sacramental do bispo e incorporava um triplo poder: legislativo, administrativo e coercitivo.³³⁵

Outro ponto importante entre esses canonistas era a noção de uma dupla jurisdição, uma de ordem divina e outra humana. Nessa divisão, o poder espiritual não poderia nunca estar sujeito ao poder secular. Pelo contrário, segundo Rufino, a jurisdição secular deveria estar sempre sujeita à jurisdição do espiritual.³³⁶ Huguccio lidava com a dupla ordem de jurisdição afirmando que elas eram independentes uma da outra, mas que ambas haviam

³³² Ibid., p. 423.

³³³ VAN DER KERCKHOVE, M. La Notion de juridiction chez les Décretistes et les premiers Décretalistas. In: **Études Franciscaines**, 49, 1939, p.437.

³³⁴ “(...) est ergo melior quod partem de huiusmodi legatis recipere est de lege iurisdictionis, quod sic probatur: divisio hec fit propter sacramenta ecclesie et inter eas ecclesias fit divisio ubi sacramenta percipit (...) Cum autem collatio sacramentorum sit de lege iurisdictionis (...) et hec divisio que consequens est vel accessoria ad collationem sacramentorum de lege iurisdictionis dicenda est. Sic etiam potest de quarta decimarum que pro sacris datur (...)” INOCÊNCIO IV, **Commentarium in quinque libros Decretalium**. Ed. Veneza, 1578, p. 177, r-v. Apud VAN DER KERCKHOVE, M. La Notion de juridiction chez les Décretistes et les premiers Décretalistas. In: **Études Franciscaines**, 49, 1939, p 437.

³³⁵ Ibid., p. 437-440.

³³⁶ “(...) quia apostolicus, cum sit maior augusto, non ab eo iudicari, sed iudicare debet.”. Comentário D. 96, introdução. RUFINO DE BOLONHA. **Summa Decretorum**. Edition by Heinrich Singer, Aalen: Scientia Verl. 1963, p. 192.

sido instituídas por Deus.³³⁷ A jurisdição divina encontrava-se nas mãos do papa enquanto que a humana estava nas mãos do imperador. Nesse sentido, observamos uma mudança no foco, com a jurisdição deixando de ser teorizada em termos da autoridade e da atuação do bispo diocesano para ser integrada ao campo do domínio papal.

Aos poucos a noção de separação das duas ordens foi sendo superada em nome de uma supremacia da jurisdição divina representada na figura do papa. Com Inocêncio III e a decretal *Per Venerabilem* (1202), que regulava a questão da legitimidade e herança de filhos bastardos de Felipe Augusto,³³⁸ começou-se a estabelecer uma doutrina de plenitude do poder jurisdicional nas mãos do papa. Essa plenitude foi radicalizada por Inocêncio IV que afirmou o princípio de que o “*papa iudex ordinarius est omnium*”, com tal jurisdição se estendendo não apenas aos Cristãos, mas também aos pagãos.³³⁹ O conceito de jurisdição ampliava-se para além da paróquia e da diocese: ele passava pela consolidação da *plenitudo potestatis*.

Henrique de Susa, que nos interessa particularmente, sistematizou a questão da jurisdição papal a partir de um comentário da decretal *Per Venerabilem*. No Livro IV da *Summa*, título *Qui filli sunt legitimi*, ele começa a discussão mencionando as posições opostas de Huguccio e de Alanus Anglicus (1190-1210). O primeiro, como vimos, sustentava a independência e autonomia das duas jurisdições, enquanto o segundo afirmava que o imperador recebia seu *gladium* do papa. Henrique de Susa concordava que *imperium* e *sacerdotium* eram duas jurisdições distintas vindas de Deus. Mas em relação à majestade e dignidade, o poder espiritual era maior que o temporal, só existindo uma cabeça para o “corpo de Cristo”, o Papa. O império era como a lua, que recebia seu reconhecimento do sol, a Igreja. Além disso, assim como o sol iluminava o mundo inteiro através da lua durante a noite, que refletia a sua luz, a Igreja iluminava o mundo através dos governantes seculares. Como a Igreja havia transferido por meio da providência divina as prerrogativas reais aos Germanos, o imperador deveria estar sujeito ao Papa, que teria o poder de confirmar, ungir e coroar o imperador e até mesmo depô-lo se fosse necessário.³⁴⁰

³³⁷ MAIOLO, F. **Medieval Sovereignty**. Marcilius de Padua and Bartolus of Saxoferrato. Amsterdam: Eburon, 2007, p. 149.

³³⁸ Essa decretal teve grande repercussão entre os canonistas que ofereceram inúmeras interpretações. Para uma análise de seu sentido e impacto e mais referências bibliográficas, ver WATT, J. A. Hostiensis on *Per Venerabilem*: The Role of the College of Cardinals. In: TIERNEY, B.; LINEHAN, P. **Authority and Power**. Studies on Medieval Law and Government Presented to Walter Ullman on his seventieth birthday. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 99-114.

³³⁹ MAIOLO, F. **Medieval Sovereignty**. Marcilius de Padua and Bartolus of Saxoferrato. Amsterdam: Eburon, 2007, p. 150.

³⁴⁰ HOSTIENSIS. **Summa Aurea**. Veneza: 1574, Livro IV, cols. 1386-1387. Resumido a partir de MAIOLO, F. **Medieval Sovereignty**. Marcilius de Padua and Bartolus of Saxoferrato. Amsterdam: Eburon, 2007, p. 151.

Além da autoridade sobre o próprio imperador, ao defender a *plenitudo potestatis*, Hostiensis colocava o papa acima, inclusive, do direito canônico.³⁴¹ Isso significava que o papa não poderia ser julgado por ninguém – salvo em caso de acusação por heresia – e que ele possuía o poder de mudar a lei através de dispensas e concessões de privilégios.

A autoridade do papa – e, portanto, sua jurisdição – se estendia de forma bastante ampla sobre tudo que dizia respeito à constituição da Igreja e à vida do clero. As ações do papa estavam apenas limitadas por três perguntas: o que é lícito? O que é apropriado? O que é expediente? (*quid liceat... quid deceat... quid expediat*).³⁴² Havia um caráter deliberadamente público da ação, uma vez que expediente era entendido como aquilo que privilegia a utilidade pública sobre a utilidade privada. Hostiensis enxergava a jurisdição como uma maneira de manter a harmonia: a *ordo ecclesiasticus* deveria ser respeitada para que houvesse harmonia. Nessa ordem, o papa estava acima de todos e sua jurisdição (*authoritas iuris*) devia ser respeitada.³⁴³

Como pudemos observar, o conceito de jurisdição entre os anos 1120-1260 não tinha uma única interpretação, podia abarcar uma série de sentidos e se adaptar a diferentes situações. A palavra *iurisdictio* não era necessariamente associada ao conceito que se desenvolvia. Esse aparecia sob a forma de *auctoritas*, *potestas*, *lex*, *ius*, *cura animarum*, entre outros. Os canonistas se esforçavam por definir a natureza da jurisdição. Eles o faziam a partir dos conflitos e necessidades que surgiam na sociedade. Ao mesmo tempo, à medida que o conceito se moldava, ele passava a ser utilizado pelas forças interessadas para justificar suas posições. Segundo o historiador português Antônio Manuel Hespanha, “(...) toda atividade dos poderes superiores – ou mesmo do poder supremo – é tida como orientada para a resolução de um conflito entre esferas de interesses, conflito que o poder resolve ‘fazendo justiça’, ou seja, atribuindo a cada um o que lhe compete. Daí que na linguagem jurídico-medieval, a palavra que designa o poder seja *iurisdictio*”.³⁴⁴

A noção de *iurisdictio*, independentemente da palavra que a representava, funcionava dentro de uma lógica de esferas de atuação de poderes. Ao definir os limites, ou o

³⁴¹ Essa supremacia papal foi desenvolvida por Henrique de Susa não apenas na *Summa*, mas também na sua *Lectura*. J.A. Watt identificou 19 referências a *plenitudo potestatis* na *Summa* e 71 na *Lectura*. WATT, J. A. The use of the term ‘Plenitudo Potestatis’ by Hostiensis. In: KUTTNER, S.; RYAN, J. J. **Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law**. MIC, serie C, 1. Città del Vaticano, 1965, p. 161-187 e 178-187.

³⁴² PENNINGTON, K. **The Prince and the Law, 1200-1600**. Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993, p. 61-62.

³⁴³ HENRIQUE DE SUSA. **Summa Aurea**. Veneza: 1574, Livro I, *De maiortate et obedientia*, n. 1, cols. 347-351.

³⁴⁴ HESPANHA, A. M. **As vésperas do Leviathan**. Instituições e poder político em Portugal no século XVII. Coimbra: Almedina, 1994, p. 302.

que estava incluído, na jurisdição do bispo, o conceito também definia qual era a natureza desse poder. A jurisdição regulamentava práticas como a ordenação, a administração de sacramentos, os sepultamentos, os privilégios e os dízimos. O mesmo ocorria para a jurisdição papal, que era vista, inclusive, em termos de ação de poder público. Assim, podemos concordar com o historiador Jesus Vallejo, que afirma que *iurisdictio* era uma das concepções dominantes que regeram o poder normativo em meados do século XIII.³⁴⁵

A jurisdição era estabelecida apenas em termos relacionais. Em outras palavras, só é possível definir onde começa ou termina a jurisdição ou autoridade de um determinado poder em relação aos limites de outro poder: a jurisdição do bispo terminava onde ela encontrava a autoridade do papa. Os elementos que compunham essas jurisdições eram diversos e podiam ser modificados de acordo com circunstâncias específicas. As diferentes jurisdições podiam se cruzar e poderia haver interpolações.

Diante da abrangência dos usos do termo *iurisdictio* e seus equivalentes, e diante das múltiplas construções que abrangem esse conceito entre os canonistas dos séculos XII-XIII, definiremos aqui jurisdição como o estabelecimento dos limites jurídicos, sociais, políticos e espaciais das paróquias, das dioceses e do papado. Assim, propomos uma noção multifacetada de jurisdição que é simultaneamente estabelecida por diversos elementos e construtora de autoridades. É, portanto, dentro dessa concepção que exploraremos a seguir o tratamento do dízimo pelos canonistas dos séculos XII-XIII.

Para analisar como as jurisdições são construídas a partir do dízimo, demonstraremos como uma série de elementos age na determinação do que são essas jurisdições. Identificamos quatro áreas em que o discurso sobre os dízimos operam. Primeiro, na criação e delimitação de territórios, como no caso das paróquias e dioceses. Essas divisões territoriais entram em jogo e acabam também sendo determinadas através da definição do local de pagamento, na distribuição das partes do dízimo, no estabelecimento da supremacia dos poderes episcopais e papais. Outra área importante em que os dízimos atuam diz respeito à concessão de privilégios e benefícios a casas monásticas, ordens religiosas, indivíduos (bispos, padres, laicos), pois essas concessões ajudam a construir a autoridade papal e representam a sua atuação concreta na sociedade.

Havia, também, a resolução de conflitos ocasionados pelo dízimo (cobrança, venda, pagamento, disputas), com determinação de decisões jurídicas que atribuíam jurisdições específicas com seus respectivos atores e funções. Além disso, por fim, o dízimo

³⁴⁵ VALLEJO, J. **Ruda equidade, ley compensada**. Concepcion de la Potestad Normativa (1250-1350). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p. 15.

aparece na discussão de casos-limite, ou seja, de casos hipotéticos que levavam a argumentação dos canonistas ao limite para explorar todas as possíveis implicações de uma questão jurídica e, assim, provocavam a expansão das jurisdições para além das esferas esperadas (como no caso do pagamento do dízimo por judeus ou prostitutas).

O discurso sobre o dízimo atuava de forma decisiva em todos esses aspectos e, dessa forma, ajudava a criar os espaços de autoridade do papado e do episcopado. Ao longo do capítulo detalharemos melhor o que são esses espaços de autoridade e como eles se relacionam com as jurisdições.

4.2 A construção da jurisdição papal e episcopal pelo dízimo

No cânone 14 do Terceiro Concílio de Latrão, que utilizamos na introdução de nossa tese, destacava-se a presença de uma deliberação sobre o dízimo, que seria posteriormente incluída nas coleções canônicas *Prohibemus* e que também seria o capítulo XIX do título sobre dízimo do *Liber Extra*. À primeira vista, o trecho parece estar lidando apenas com o dízimo no seu aspecto de salvação das almas: “Proibimos, além disso, que os laicos que detêm dízimos, com perigo para suas almas, transfiram esses dízimos para qualquer outro laico. Quem os receber e não restituí-los à igreja será privado de um enterro cristão”.³⁴⁶ O cânone enfatiza o perigo para a alma (*cum animarum suarum periculo*) e prevê como punição a exclusão do sepultamento (*Christiana sepultura privetur*).³⁴⁷ Logo, o dízimo é colocado em sua dimensão divina, como pertencente ao conjunto dos bens espirituais.

No entanto, ao olharmos o cânone como um todo, percebemos que o trecho sobre o dízimo está inserido num contexto mais amplo que discute a autoridade e jurisdição episcopal. A grande preocupação do Terceiro Concílio de Latrão – que pode ser verificada também nos demais cânones – era criar uma esfera de atuação específica do clero, mais especificamente dos bispos. Analisemos com mais detalhes uma parte do cânone:

(...). Além disso, uma vez que alguns laicos seguem com a audácia de negligenciar a autoridade dos bispos instituindo clérigos nas igrejas e mesmo removendo-os quando desejam e que esses laicos distribuem as posses e outros bens da igreja em

³⁴⁶ Ver *supra*, página 14-15.

³⁴⁷ O sepultamento cristão, principalmente a partir do século XII, tem um papel fundamental nos processos de polarização da Igreja em torno dos lugares de culto. A terra consagrada do cemitério cria um elemento de pertencimento à comunidade cristã no plano espiritual, com o desenvolvimento dos cultos aos mortos, mas também de pertencimento espacial. Sobre essas questões, referir-se a **Naissance du cimetière: lieux sacré et terre des morts dans l'Occident medieval**. Paris: Aubier, 2005 e SCHMITT, J. C. **Os Vivos e os Mortos na Sociedade Medieval**. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

sua maioria de acordo com suas próprias vontades e chegam ao ponto de sobrecarregar as próprias igrejas e seus homens com taxas e exações, decretamos que eles sejam punidos com anátema. Padres ou clérigos que possuem igrejas pelas mãos de laicos sem a autoridade do próprio bispo devem ser privados da comunhão e, se persistirem, devem ser depostos de seu ministério eclesiástico e da ordem. Decretamos que, porque alguns laicos obrigam eclesiásticos e mesmo bispos a comparecerem diante de suas cortes de juízo, aqueles que presumirem fazer isso no futuro deverão ser separados da comunhão dos fiéis (...).³⁴⁸

O problema que os laicos representavam para a Igreja, segundo esse cânone, estava relacionado ao não respeito da autoridade dos bispos (*ut episcoporum auctoritate neglecta*), à distribuição dos bens eclesiásticos (*alia ecclesiastica bona pro sua plerumque distribuunt voluntate*), à imposição de taxas e exações sobre as igrejas (*talliis et exactionibus gravare praesumant*) e ao fato de que eles pretendiam ter o direito de submeter eclesiásticos e bispos as suas cortes de juízo (*ecclesiasticas personas et ipsos etiam episcopos iudicio suo stare compellunt*). Havia, também, o problema dos próprios padres ou outros clérigos que detinham igrejas sem a autoridade do bispo (*sine proprii episcopi auctoritate*).

Todos os elementos mencionados – a instituição de igrejas e cargos, a disposição sobre os bens eclesiásticos e o direito a julgamento – compunham o conjunto da jurisdição episcopal. Era importante delimitar a ação dos laicos com base naquilo que era do escopo exclusivo da Igreja, mais precisamente do bispo. Ao definir essas áreas de exclusividade, definia-se também qual era a jurisdição do bispo, ou seja, qual a sua *auctoritas*. Essa autoridade tinha uma dupla jurisdição, uma vez que regulava o universo temporal da Igreja (os bens eclesiásticos, a cobrança de impostos, a distribuição de igrejas) e também o universo espiritual (a salvação das almas, a administração dos sacramentos). A presença do dízimo nesse contexto não era, portanto, acidental. Ele participava da criação dessa jurisdição como um dos elementos de exclusividade do poder episcopal.

Henrique de Susa utilizou *Prohibemus* para justificar a resposta à pergunta “um laico pode recolher dízimos sem incorrer em pecado?”. Para responder a essa questão, o canonista iniciou sua resposta com uma justificativa bíblica. De acordo com ele não era possível que laicos recolhesse os dízimos, primeiro porque de acordo com o Levítico, Deus recebeu os dízimos ofertados aos Levitas como alimento na casa do Senhor (*cibus in domo Domini*). Além disso, Lv 27,30 deixava claro que os dízimos pertenciam a Deus: “Todos os dízimos da terra, tanto dos produtos da terra como dos frutos das árvores pertencem a

³⁴⁸ Cânone 14, Concilium Lateranense III – 1179. In: TANNER, N. P. (ed). **Decrees of the Ecumenical Councils**. Nicea I to Lateran V. Washington D.C.: Sheed and Ward/Georgetown University Press, 1990, p. 218-219.

Iahweh”.³⁴⁹ A glosa ligada a essa citação de Henrique de Susa indicava que isso significava que os dízimos eram de direito divino.³⁵⁰ Portanto, quem tomasse para si os dízimos estaria subtraindo do direito divino.

A justificativa bíblica era mais aprofundada, curiosamente, através de um capítulo de uma obra jurídica, o *Decretum* de Graciano. Para explicar porque são pecadores os laicos que retêm para si o dízimo, Henrique de Susa citou Graciano, C. 16, q. 1, c. 65 (*Revertimini*), um capítulo que não traz nenhuma referência jurídica, mas inicia-se com o texto bíblico do profeta Malaquias (Ml 7-9): “Voltai a mim e eu voltarei a vós! Disse Iahweh dos Exércitos. – Mas vós dizeis: como voltaremos? – Pode um homem enganar a Deus? Pois vós me enganais! – E dizeis: Em que te enganamos? Em relação ao dízimo e à contribuição. Vós estais sob a maldição e continuais a me enganar, vós e todo o povo”.³⁵¹

Em seguida, Graciano acrescentou a *glosa* a essa passagem, presente na *Glossa Interlinearis* da Bíblia, atribuída ao importante teólogo Anselmo de Laon (1050-1117), que afirmou que aqueles que não oferecem compensação pelos dízimos e primícias, estavam, portanto, sob maldição de fome e penúria e prejudicavam ou fraudavam o senhor.³⁵² A escolha de Henrique de Susa parece indicar que, neste caso, Graciano era mais uma fonte de conhecimento bíblico do que jurídico, algo que pode ser comprovado pela escolha textual em que ele diz que a proibição é atestada pela causa 16, capítulo *revertimini* e pelo direito, como se fossem duas coisas diferentes: “*decima sexta 16. quaestio prima revertimini et iura prohibent ne laici percipiant decimas, vel detineant*”.³⁵³

Justificada a posição de Hostiensis quanto à condição de pecado dos laicos que retêm dízimos através da natureza divina dos dízimos, abre-se então o caminho para a justificativa a partir de obras jurídicas. É nesse contexto que o canonista citou uma série de

³⁴⁹ **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2002, Lv 27, 30.

³⁵⁰ Glosa marginal, HENRIQUE DE SUSA. **Summa Aurea.** Veneza: 1574, Livro III, *De decimis et primitiis*, tertio quaeritur, col. 1094.

³⁵¹ “*Reuertimini ad me, et ego reuertar ad uos, dicit Dominus exercituum; et dixistis, in quo reuertemur? Si homo affiget Deum, quia uos configitis me, et dixistis, in quo configimus te? in decimis et in primiciis. Et in penuria uos maledicti estis, et me configitis tota gens.*”. GRACIANO, C. 16, q. 1, c. 65. **Concordia Canonum Discordantium**, ed. E. Friedberg (1959). Esse é o texto da maneira como Graciano o cita.

Disponível em: http://mdz.bib-bvb.de/digbib/gratian/text/@Generic__BookView;cs=default;ts=default;lang=pt.

³⁵² “*Quia michi non reddidistis decimas et primicias, idcirco in fame et penuria maledicti estis, et me uos subplantastis, siue defraudastis.*”. Como discutimos acima, o uso das passagens bíblicas e as fontes que existiam, podemos nesse caso dizer que o uso que Graciano faz das glosas interlineares indicam que ele possivelmente utilizava uma versão glosada da Vulgata. Para uma melhor compreensão sobre a importância, usos e interpretações da *Glosa Ordinaria* e da *Glosa Interlinear*, ver HÄRING, N. *Commentary and Hermeneutics*. In: BENSON, R. L.; CONSTABLE, G. (eds.). **Renaissance and Renewal in the Twelfth Century.** Toronto: University of Toronto Press, 1991, p. 173-200.

³⁵³ HENRIQUE DE SUSA. **Summa Aurea.** Veneza: 1574, Livro III, *De decimis et primitiis*, tertio quaeritur, col. 1094.

decretais do *Liber Extra* como a decretal *Prohibemus* (III. XXX. XIX), além de *Quoniam* (III. XXX. XIII), *Cum apostolica* (III. X. VII), *Causam* (I.III.XVIII). Em *Quoniam*, o papa Alexandre III diz ao bispo de Brescia que ele deve exigir de laicos uma exação (compensação) pelos dízimos dos frutos do seu próprio trabalho, que eles retêm, definindo as partes que devem ser pagas.³⁵⁴ *Prohibemus* e *Quoniam*, além de lidarem com a proibição de laicos reterem dízimos com base no caráter divino da exação, tinham como objetivo também a defesa da autoridade episcopal.

A outra decretal citada por Henrique de Susa nessa questão reforça ainda mais esse aspecto da discussão do dízimo. *Cum apostolica*, na realidade, não fazia parte do título *De decimis, primitiis et oblationibus* e sim do título *De his quae fiunt a praelato sine consensu capituli* do *Liber Extra* (X.III.X.VII) que discutia a necessidade ou não do consentimento do capítulo para as decisões episcopais. Tratava-se, nesse caso específico, de uma decretal do papa Inocêncio III em que ele afirmava, a princípio, que os laicos que possuíam dízimos com o consentimento do bispo deviam restituí-los à igreja.³⁵⁵ Essa decisão era apoiada pela decretal *Causam*, também de Inocêncio III, presente no título *De rescriptis* (X. I. III. XVIII).

Hostiensis, em seguida, indicou mais três trechos do *Decretum* de Graciano, dessa vez como fontes de direito, para reforçar a função dos bispos no controle dos dízimos e para garantir que os laicos não se apropriassem indevidamente da exação. O primeiro foi o cânone *Decimas quas* (C. 16. q. 7. c.7), que determinava que os dízimos não podiam ser resgatados pelos laicos em troca de dinheiro, pois eles eram devidos aos bispos.³⁵⁶ Em seguida, ele recomendava *Quia sacerdotes* (C. 10, q. 1. c.13), que afirmava que não era permitido aos laicos usurparem as oblações da igreja, pois os laicos as oferecem para que os sacerdotes rezem por seus pecados.³⁵⁷ Por último, Hostiensis indicou o cânone *Hanc consuetudinem* (C. 10, q. 1. c. 15), que confirmava a proibição de laicos deterem as oblações.³⁵⁸

³⁵⁴ “*Quod si laicus aliquis a sacerdotibus vel clericis decimas de laboribus suis in tua dioecesi requisiverit eum ab exactione huiusmodi prorsus cessare compellas et laicos illos, qui a colonis tertiam vel quartam partem laborum suorum ante solutionem decimarum recipiunt, decimam de portione sua secundum quod colonus de parte quae illum contingit exsolvere consueverit, absque diminutione aliqua iis, quibus iure debentur facias exhibere.*” **Liber Extra**, III.XXX.XIII.

³⁵⁵ “*Quia vero super his auctoritatibus dubitantes nos consulere voluistis, humiliter inquirentes, utrum, quando decima tenetur a laico, si conferatur ecclesiae, ad confirmandam donationem consensus episcopi sine cleri consensu sufficiat, nos devotioni vestrae taliter respondemus, quod monendus est laicus, qui decimam detinet, ut eam restituat ecclesiae, ad quam spectat.*” **Liber Extra**, III.X.VIII.

³⁵⁶ “*Decimas, quas populus dare non uult, nisi quolibet munere ab eo redimantur, ab episcopis prohibendum est, ne fiat.*” GRACIANO, **Decretum**. C. 16, q. 7. c. 7.

³⁵⁷ “*Quia sacerdotes pro omnibus orare solent, quorum elemosinas et oblationes accipiunt, qua fronte presumunt laici oblationes, quas Christiani pro peccatis suis offerunt, uel ipsi comedere, uel aliis concedere, cum ipsi non debeant ex officio pro populo orare? Ob hoc, Papa gloriose, mittere oportet illos presumptores in*

Todos os cânones citados, portanto, abordavam o papel do bispo, conferindo a ele o direito exclusivo sobre os dízimos, ainda que a pergunta colocada inicialmente por Henrique de Susa não dissesse respeito diretamente a esse tema. Assim, para responder a uma questão que estava inicialmente ligada à salvação das almas dos laicos, Henrique de Susa recorreu a todo um aparato jurídico que, no final das contas, revelava mais sobre o papel do bispo do que sobre a condição de pecado dos laicos usurpadores.

Após apresentar os argumentos que corroboravam a impossibilidade de laicos deterem dízimos sem pecado, numa metodologia dialética, Hostiensis mencionou que havia argumentos contrários, ou seja, que indicavam ser possível que laicos recolhessem dízimos. Esses argumentos eram provenientes do costume geral (*generalis consuetudo*) de lugares como a Espanha, a França, a Alemanha e a Burgúndia. O conflito se resolvia a partir de uma outra pergunta: esses laicos que detêm dízimos nessas regiões possuem privilégio oferecido pela Sé Romana ou não (*habet privilegium Romanae sedis aut non*)? Em caso afirmativo, eles possuíam o direito de manter os dízimos, pois a Sé Romana poderia conceder esse direito (*quia hoc potest Romana sedis concedere*).³⁵⁹

Hostiensis, dessa forma, amarrou suas escolhas de cânones para justificar a primeira parte da questão ao escolher cânones que reforçavam muito mais uma questão de autoridades do que simplesmente de condenação das almas. Essas duas autoridades, a episcopal e a papal integravam-se para compor o plano de ação, ou a jurisdição do dízimo. As duas jurisdições agiam no recolhimento e distribuição do dízimo: a episcopal, que detinha o direito exclusivo da coleta e a responsabilidade da administração, e a papal, que exercia sua autoridade máxima através da concessão de privilégios que poderiam, inclusive, contrariar os cânones. Assim, temos uma indicação do desenvolvimento da doutrina sobre o dízimo na obra de Hostiensis que se baseava o tempo todo nessa dualidade de *auctoritas*.

Embora ele não utilize o termo “*iurisdictio*” em seu título sobre o dízimo, outras palavras são empregadas para a formação desse campo conceitual: *authoritates*, *potestas*, *administratio*, *lex*, *ius* e seus derivados verbais *iudicare/iudicari* (julgar/ser julgado). Vejamos

excommunicationem perpetuam, ut ceteri metum habeant, et amplius hec in ecclesia non fiant.” Ibid.. C. 10, q. 1. c. 13.

³⁵⁸ “*Hanc consuetudinem, que contra sanctam ecclesiam catholicam augeri uidetur, omnino interdicimus, ut nullo modo umquam ullo tempore oblationes, que intra sanctam ecclesiam offeruntur, sub dominio laicorum detineantur.*”. GRACIANO, **Decretum**. C. 10, q. 1. c. 15. As oblações, diferentemente dos dízimos, têm caráter voluntário, como oferenda feita a Deus ou aos santos, principalmente na forma do pão e vinho ofertados. Ao utilizar os cânones sobre oblações para justificar sua posição em relação à posse de dízimos por laicos, Henrique de Susa claramente indica o pertencimento dos dízimos à esfera das oferendas sagradas, enfatizando o seu caráter divino.

³⁵⁹ HENRIQUE DE SUSAS. **Summa Aurea**. Veneza: 1574, Livro III, *De decimis et primitiis, tertio quaeritur*, col. 1094.

a seguir de que forma esse vocabulário jurídico/político foi colocado a serviço da definição das jurisdições.

Seguindo o modelo jurídico de uma *summa*, Henrique de Susa iniciou o título sobre os dízimos estabelecendo as definições jurídicas essenciais para a compreensão do tema. Primeiro, ele justificou a existência do título em sua relação com o título anterior sobre as paróquias: “Escrevemos sobre paróquias e outros paroquianos: mas porque dízimos e primícias devem ser pagos à cabeça dessas paróquias, isso é, à Igreja, é preciso discernir: O que é o dízimo, por que é chamado de dízimo, quantos tipos são, a quem é dado e sobre o quê, quem paga, por que, como o dízimo é dividido e se ele pode ser prescrito”.³⁶⁰

Em seguida, ele definiu o dízimo pelo seu caráter divino, “A décima parte exigida licitamente de todos os bens móveis para ser dada a Deus por constituir um débito de natureza divina (*constitutione divina debita*)”³⁶¹ e explicou o nome *decima*. O autor deixava claro que *decima* se referia à décima parte daquilo que se tinha e não a uma décima primeira parte sobre o que se pagava (*quia decima pars dari debet, non undecima*), pois era verdade que o nome devia estar de acordo com as coisas (*nomina debent esse convenientia rebus*).³⁶²

Definido o que é o dízimo e a razão do seu nome, o canonista prosseguiu para apresentar as duas espécies de dízimo, o pessoal e o predial: “Quantos tipos existem? Dois: o dízimo pessoal, que é devido sobre as negociações, ou as habilidades, o conhecimento, o serviço militar, a caça. O dízimo predial, daquilo que provem dos prédios (terras), como o vinho, o trigo, os frutos das árvores”.³⁶³ Ele indicava que poderia haver dúvidas sobre a classificação do dízimo entre pessoal e predial, no caso, por exemplo, de animais de pasto que estariam localizados numa determinada terra onde pastavam, mas que também dependiam da custódia humana para a criação sob o risco de ser atacado por lobos. Nesses casos, considerava-se que os dízimos provenientes dessa produção seriam chamados de mistos.³⁶⁴

Essas quatro primeiras partes do título – justificativa, definição, nome e espécies – compunham uma verdadeira genealogia do dízimo orientada pelas perguntas básicas para compreensão do tema: o que, por que, quantos (*quid*, *quare*, *quot*). Elas eram essenciais para o desenvolvimento do título, pois determinavam toda a ordenação que se seguia. Era preciso

³⁶⁰ HENRIQUE DE SUSA. *Summa Aurea*. Veneza: 1574, Livro III, col. 1085.

³⁶¹ *Ibid.*, loc. cit.

³⁶² *Ibid.*, loc. cit.

³⁶³ “*Duae, scilicet personales debentur ex negociatione, vel artifici, seu scientia, vel militia, seu venatione. Item prediales scilicet quae proveniunt exipsis praediis: ut vinum, bladum, fructus arborum*”. HENRIQUE DE SUSA. *Summa Aurea*. Veneza: 1574, Livro III, col. 1085.

³⁶⁴ “(...) *sunt mixte, cum partim a praediis proueniant (...) partim a personis*”. *Ibid.*, loc. cit.

definir quais os tipos de dízimos existentes para poder responder à próxima pergunta que dizia respeito ao local de pagamento do dízimo.

No caso dos dízimos pessoais, Hostiensis afirmava que eles deviam ser pagos à igreja paroquial ou batismal, segundo o direito comum. Essa igreja era caracterizada como aquela à qual pertencia o devedor, onde ele escutava a palavra divina e recebia os sacramentos (“*Danda est ecclesiae parochialis, seu baptismali de iure communi, id est illi in qua dantes divina audiunt, et recipiunt sacramenta*”). Os dízimos prediais, por outro lado, deveriam ser pagos à igreja da paróquia onde a terra se encontrava, a não ser que o costume ditasse diferentemente (*Praedialis vero ecclesiae, infra cujus parochiam situm est praedium... nisi aliud obtineat de consuetudine*).³⁶⁵

Para que não houvesse dúvidas, Hostiensis deixou indicado o que constituía exatamente a paróquia. Para tanto, ele reenviava o leitor às causas 13 e 16 do *Decretum* e remetia às definições de paróquia em seu próprio texto no título anterior. Assim, a paróquia foi definida por Hostiensis como: “Um local onde vive um povo atribuído a uma igreja, delimitado por fronteiras certas; considera-se uma paróquia na medida em que a ela se estende o direito espiritual da igreja. Não pode haver num mesmo território várias igrejas batismais e, se houver, é preciso repartir e delimitar as igrejas batismais.”³⁶⁶ Era, portanto, o trabalho da circularidade dos comentários que procurava dar conta da totalidade do tema com seus cruzamentos e fornecia uma ferramenta completa para o estudo do direito canônico.

Feito esse breve parênteses para incluir a definição de paróquia, Henrique de Susa voltou a apresentar as fontes que comprovavam a separação dos dízimos pessoais e prediais e seus respectivos locais de pagamento. Seguiram, então, as referências às decretais do *Liber Extra: Commissum nobis* (cap. IV), *Quoniam a nobis* (XIII), *Cum sint homines* (cap. XVIII), *Ad Apostolicae* (XX) e *In aliquibus* (XXXII). *Commissum nobis* determinava que os monges pagassem os dízimos das novas terras cultivadas no local onde tinham residência.³⁶⁷ *Cum sint homines*, à qual voltaremos com mais detalhes adiante, confirmava que os dízimos deveriam ser recolhidos no local onde se assistia a missa e recebia os sacramentos. *Ad apostolicam* discutia os costumes da Hungria e reforçava que os dízimos pessoais deveriam ser dados à

³⁶⁵ Ibid., *Cui danda*, cols. 1085-1087.

³⁶⁶ “*Quid sit parochia. Locus in quo degit populus alicui ecclesiae deputatus, certius finibus limitatus, et accipitur hic parochia quatenus spirituale ius ecclesiae se extendit, et in una determinatione plures baptismales esse non possunt... Plures baptismales imo diuidi debent, et limitatio a Dionysio initium habuit*.” Ibid., Livro III, col. 1080.

³⁶⁷ “... ut ipsas decimas etiam de terris cultis, in quibus olim domus constructae fuerant, praefatae ecclesiae cum ea integritate persolvant, qua prius, quam in eadem parochia morarentur, solebant persolvi, sine appellationis obstaculo nostra auctoritate cum omni districtione compellas.” **Liber Extra**. III.XXX.IV.

igreja batismal, mas os prediais poderiam ser negociados pelo bispo.³⁶⁸ *In aliquibus* é um trecho do cânone 53 do Quarto Concílio de Latrão que determinava a necessidade dos dízimos sobre as terras (*praedia*) serem pagos pelos donos da terra no caso em que aqueles que a cultivavam não pagassem. Solver os dízimos era uma questão de necessidade (da manutenção das igrejas locais), mas também era exigido porque o pagamento era instituído pela lei divina e aprovado pelo costume (“*Illae quippe decimae necessario solvendae sunt, quae debentur ex lege divina vel loci consuetudine approbata*”).³⁶⁹

Além da vasta comprovação pelos cânones já existentes, Hostiensis também criou uma nova categoria que pretendia lidar com conflitos possíveis na divisão entre dízimos pessoais e prediais. Diferentemente de seus predecessores, ele estabeleceu a noção de dízimos mistos, conceito que não aparece em outras obras. Hostiensis afirmou que o pagamento desse dízimo deveria ser feito preservando-se o costume do local (*Si apparet consuetudine seruanda est*). Se não houvesse regulamentação pelo costume, o dízimo deveria ser repartido entre a paróquia do pasto e a paróquia batismal (“*si non apparet, et pascuntur continue in praediis propriae parochiae, ipsi danda sunt, alias videtur, quod dividi debeant inter ecclesiae ubi pascuntur et propriam*”).³⁷⁰

Outros canonistas não utilizavam essa categoria de dízimo misto. Godofredo de Trano, por exemplo, classificava os animais entre os dízimos prediais que deveriam ser solvidos junto às igrejas situadas no território do pasto.³⁷¹ A mesma opinião foi sustentada por Raimundo de Peñafort na *Summa de paenitentia*.³⁷² Aqui temos, então, um exemplo de caso em que Henrique de Susa se afastou dos canonistas que lhe influenciaram para criar um novo conceito que parece melhor se adaptar aos conflitos sobre o local de pagamento dos dízimos.

A partir dessa divisão entre os tipos de dízimo e a igreja à qual pertenciam, Hostiensis nos apresentou um primeiro elemento formador do dízimo. O dízimo estava ligado

³⁶⁸ “... *aequum est, ut illi ecclesiae decimae personales reddantur ab eis, in qua ecclesiastica percipiunt sacramenta... Decimas vero messium vel fructuum arborum, si coluerint in alia parochia, quam in ea, in qua habitant, quoniam a diversis diversa consuetudo tenetur, tu eligas in hoc casu quod per consuetudinem diu obtentam ibidem noveris observatum.*”. Ibid. III.XXX.XX.

³⁶⁹ Ibid. III.XXX.XXXII.

³⁷⁰ HENRIQUE DE SUSAS. **Summa Aurea**. Veneza: 1574, Livro III, col. 1086

³⁷¹ “*Sed dubitatur de decimis animalium an inter prediales vel personales debeant numerari. Et videtur quod inter prediales. Nam ibi decime soluuntur animalium ubi ipsa pascuntur.*” GODOFREDO DE TRANO. **Summa super titulis Decretalium**. Lion, 1519, reimpressão, Giessen: Scientia Verlag Aalen, 1968, cols. 146 verso, 147 recto.

³⁷² “*Ad aliud dico, quod de lacte, fetu et lan detur decima illi ecclesiae, in cuius parochia pascua sita sunt, quia, cum inde suscipiant totum nutrimentum, tales decimae prediales censentur.*” RAIMUNDO DE PEÑAFORT. **Summa de Paenitentia**. OCHOA; DIEZ (Eds), Roma: Universia Bibliotheca Iuris, 1976, Livro I, título 15, capítulo 9, col. 422.

a uma igreja específica. Quem pagava o dízimo estava associado a essa igreja devido a sua filiação batismal e sacramental (que definia a paróquia) ou por onde suas terras se encontravam. A jurisdição espacial de posse do dízimo é bastante clara para esses dois casos, com precedentes no direito canônico. Já com o dízimo misto, Hostiensis propunha uma nova jurisdição, dessa vez compartilhada, como forma de garantir a justiça (*quia iustum est*). Era o discurso do dízimo agindo de forma a constituir uma nova esfera de ação relacional entre as diferentes paróquias.

Definida a questão do recebedor do dízimo, apresentava-se então o item que respondia sobre quais coisas dever-se-ia pagar o dízimo. A lista era bastante longa e incluía trigo, legumes, animais de pasto e os proventos de moinhos, da pesca, feno, lã, mel de abelhas, ovos, frutos de árvores, pedras retiradas de pedreiras, minas de prata, gado, metais, além de todo o lucro licitamente obtido através de negócios, serviço militar e outros (*lucro licite acquisito*).³⁷³ A lista de Hostiensis era uma combinação da decretal *Ex multiplici* (III.XXX.III), de onde ele tirou a citação “*de blado et universis leguminibus*”, da *Ex parte canonicorum* (III.XXX.XXI), que exigia os dízimos de todos os frutos da terra (*de omnibus praediorum fructibus*), assim como de capítulos da Causa 16 *Decretum* de Graciano: questão 1, capítulo 66, *Decimae*, sobre a obrigação de se pagar o dízimo sobre o serviço militar e os negócios (“*De milicia, de negocio et de artificio redde decimas*”).

Henrique de Susa se inspirou, também, na questão 7, capítulo 5, *Omnes decimae*, que determinava que como todos os animais e frutos pertenciam a Deus, o dízimo recaía sobre todos eles, além da questão 7, capítulo 30, *Quicumque*, que afirmava que o dízimo deveria ser pago sobre os grãos, o vinho, os frutos das árvores, o gado, sobre a horta e os negócios (“*de grano aut de vino, aut de fructibus arborum, aut de pecoribus, aut de horto, aut de negocio*”). Aos termos genéricos, como “*todos os frutos*” ou de “*toda a terra*”, Henrique de Susa deu especificidade, criando a lista quase exaustiva do início da questão, para que não houvesse dúvidas sobre quais produtos e serviços o dízimo deveria ser pago.

Além do detalhamento da enumeração dos itens, para o nosso objetivo, interessa particularmente a divisão que Hostiensis operou entre frutos de uma única semente e frutos de sementes múltiplas. Nesse caso, é possível interpretar os frutos como sendo um único tipo de produto ou vários diferentes. No caso de se ter mais de um tipo de semente (trigo e vinhas, por exemplo), não era possível oferecer o dízimo do trigo a uma igreja e o da vinha à outra, pois uma mesma igreja não podia ter leis diferentes (*diuerso iure*) por ser uma distorção do

³⁷³ HENRIQUE DE SUSA. *Summa Aurea*. Veneza: 1574, Livro III, col. 1087.

direito (*deprava corruptela*).³⁷⁴ Mais uma vez percebemos um cuidado em definir os limites de cada paróquia de forma a seguir o direito, assim como de assegurar uma uniformidade de práticas.

Portanto, até aqui, na definição básica do dízimo, poderíamos dizer que Henrique de Susa desenvolveu os primeiros níveis da jurisdição do dízimo. Para ele, seu lugar imediato de coleta era a paróquia. Essas primeiras questões estavam ainda profundamente ligadas ao título anterior da *Summa*, o *De parrochiis*, e funcionavam quase como uma extensão do título ao fixar ainda mais a autoridade paroquial, mas agora em função do pagamento e coleta do dízimo. A continuação do texto de Hostiensis ampliava o alcance jurisdicional para começar a discorrer mais particularmente a respeito da autoridade dos bispos e do papa.

A maioria dos historiadores concorda que as duas áreas em que Hostiensis teve uma contribuição importante para o pensamento jurídico foram na doutrina de autoridade episcopal e de autoridade papal. Ele foi um dos primeiros a usar o termo *potestas absoluta* para se referir ao papa. Exaltando o poder do pontífice, ele também argumentava em favor do direito de bispos e cardeais em compartilhar o governo da Igreja, reduzindo a relevância do monacato e conferindo um lugar central ao papa.³⁷⁵ Não é apenas na *Summa* ou em suas outras obras jurídicas que podemos observar essa posição, mas também pelo que conhecemos de sua atividade prática como bispo.

Em relação à defesa da autoridade episcopal é interessante fazermos paralelos com a própria carreira eclesiástica de Henrique de Susa, que culminou com o ofício de cardeal-bispo. Como demonstramos no capítulo 3, Hostiensis percorreu quase toda a hierarquia eclesiástica, destacando-se como um dos nomes mais importantes ligados à Sé Romana. Há inclusive historiadores que acreditam que ele teria tido chance de se tornar papa caso não tivesse morrido antes.³⁷⁶ Tal afirmação causa certo estranhamento, pois sabemos que Henrique faleceu já idoso. A não escolha dele como um possível papa ocorreu por outros fatores que desconhecemos e não por sua idade.

Em muitas situações, podemos afirmar que a defesa que Hostiensis fazia da jurisdição do bispo efetuava-se em causa própria, para garantir a sua autoridade. Sabemos, também, que ele colocou todo o conhecimento jurídico obtido em seus anos de estudo em

³⁷⁴ HENRIQUE DE SUSÁ. *Ibid.*, *De quibus rebus*, Livro III, cols. 1087-1088.

³⁷⁵ Ver, por exemplo, WATT, J. A. The use of the term 'Plenitudo Potestatis' by Hostiensis. In: KUTTNER, S.; RYAN, J. J. **Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law**. MIC, serie C, 1. Città del Vaticano, 1965, p. 161-187 e 178-187 e PENNINGTON, K. **The Prince and the Law, 1200-1600**. Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition. Berkeley and Los Angeles: Univeristy of California Press, 1993.

³⁷⁶ LEFEBVRE, C. Hostiensis. In: **Dictionnaire de Droit Canonique**. Paris : 1923, vol. 4, cols. 1211-1228.

Bolonha a serviço de suas igrejas, garantindo e até aumentando privilégios e direitos. Um exemplo de sua defesa da autoridade dos bispos e do papel dos dízimos nessa disputa pode ser dado a partir de uma controvérsia com a ordem dos Hospitalários, ocorrida durante o bispado de Henrique de Susa em Sisteron, Provença.

Os Hospitalários haviam adquirido igrejas paroquiais, como a igreja de São Pedro em Manosque, cujo cemitério tinha grande reputação com mortos de renome sendo enterrados nele. A cada enterro, os Hospitalários recebiam os dons legados pela família do morto, uma prática recorrente na Idade Média. Mas essa situação colocava os membros da ordem em conflito com o bispo diocesano, que tinha o direito de reclamar a *portio canonica*, a parte que caberia ao bispo sobre as doações. Foi exatamente sobre esse ponto que Hostiensis abriu processo contra os Hospitalários. Após a morte Guilherme II, conde de Forcalquier, em 1209, os Hospitalários de Manosque receberam uma série de propriedades para o cuidado da alma do conde. Henrique de Susa, então bispo de Sisteron, exigiu o pagamento da *portio canonica*, previsto pelo direito escrito. Além disso, ele reclamou uma estimativa do que foi recebido indevidamente com pagamento retroativo, pois o bispo teria direito sobre todas as coisas doadas. Os Hospitalários, ao receberem esses dons sem restituírem a porção do bispo, causaram-lhe grande prejuízo, de acordo com sua visão.³⁷⁷ Após muitos anos de litígio, com interferência de juízes-delegados e do próprio papa, o caso terminou com uma composição amigável paga pelos Hospitalários, mas já sob o bispado do sucessor de Henrique de Susa, Imbert, em 22 de julho de 1251.³⁷⁸

A postura de Henrique de Susa pode ser mais bem compreendida a partir de sua exposição na *Summa*, onde ele multiplicou os argumentos a favor da porção devida ao bispo. A *portio canonica* não podia ser negada, pois sua obrigação era atestada no *Decretum*, nas *Decretais* e na razão natural (*per iura Decretorum, Decretalium et naturalium rationum*).³⁷⁹ Segundo Hostiensis, a *portio canonica* era a remuneração pelos trabalhos da diocese e marcava a sua superioridade sobre todas as igrejas. Ela era entendida como uma legitimação do pai espiritual que não podia, portanto, ser privado dela, pois a diocese era a paróquia do bispo. Da mesma forma, o padre, que é o pai carnal, representante do Pai espiritual, teria o

³⁷⁷ “*Que omnia et singula dictum Hospitale seu preceptor et fratres ejusdem hodie detinent in animarum suarum periculum et ejusdem episcopi prejudicium et gravamen. Unde, cum predictus episcopus de omnibus supradictis et singulis debeat habere et percipere canonicam portionem sibi de jure scripto debitam, Nec adhuc ipsam habuerit et dictum Hospitale sive preceptor et fratres dicti Hospitalis ipsam canonicam detinent et detinuerint contra jus.*” Libelo apresentado em nome de Henrique de Susa, bispo de Sisteron, contra os Hospitalários. Cópia do século XIII, Arch. Départ. Des Bouches-du-Rhône, H 630, n. 13. Citado em: DIDIER, N. Henri de Suse, évêque de Sisteron. In: **Revue Historique de Droit Français et Étranger**. Serie 4, vol. 31, 1953b, anexo 7.

³⁷⁸ Para mais detalhes do processo, ver Ibid. pp. 262-270.

³⁷⁹ HENRIQUE DE SUSAS. **Summa aurea**. Veneza: 1574, Livro III, *De sepulturis*, cols. 1073.

direito a sua porção. Assim, todas as igrejas deveriam ser submissas à diocese, mesmo aquelas que receberam isenções (como era o caso dos Hospitalários, mas também dos Cistercienses e dos Templários) uma vez que os privilégios diziam respeito apenas às propriedades e não aos lucros originários de doações. Essas deveriam ter a parte do bispo reduzida antes de serem incorporadas às igrejas.³⁸⁰

A *portio canonica* entrava também em jogo para tratar da divisão do dízimo. Nesse caso, Hostiensis se baseou em autoridades como, por exemplo, em Graciano e em duas decretais de Alexandre III. Também se inspirou no costume, na ideia de que a quantidade de partes em que o dízimo era dividido poderia variar segundo o costume do lugar (*secundum consuetudinem loci*) sendo duas, três ou quatro partes. Por fim, ele evocou a racionalização da primazia da autoridade episcopal. Porém, em todas as divisões, uma parte do dízimo sempre cabia ao bispo. Não havendo direito consuetudinário que a definisse, a divisão deveria ocorrer em quatro partes.

Como deve ser dividido o dízimo? Segundo o costume do lugar, se o bispo tem metade, um terço ou um quarto, os clérigos das igrejas de serviço têm a outra parte. Se não aparece no direito consuetudinário, deve ser dividido em quatro partes: das quais, uma para o bispo, outra para os sacerdotes, a terceira para a fábrica e a quarta deve ser designada aos pobres.³⁸¹

A jurisdição episcopal também se fez valer no caso dos dízimos novais, ou seja, a taxação sobre terras que nunca haviam sido cultivadas. Na décima segunda pergunta (*duodecimo quaero*), Hostiensis garantiu que o bispo tinha o direito de gratificar quem ele quisesse ou reter para si os dízimos advindos dessas terras, desde que elas estivessem dentro dos limites da paróquia (*intra limites alicuius parochiae*) e se isso estivesse dentro dos cânones (*salua canonica*). Portanto, mesmo não usando o termo, temos uma clara definição de uma jurisdição que é ao mesmo tempo territorial – a paróquia – e de exercício de função – do bispo.³⁸²

Hostiensis não estava criando algo completamente novo ao definir o pagamento do dízimo em relação ao espaço da paróquia. A delimitação da jurisdição do pagamento havia sido colocada também pelo papa Alexandre III na decretal *Quum sint homines*, que o próprio Henrique de Susa citou ao remeter o leitor à definição de paróquia e para ligar o pagamento

³⁸⁰ Ibid., cols. 1073-1074.

³⁸¹ “*Quomodo decima dividatur. Secundum consuetudinem loci, ut episcopus habeat dimidiam, tertia, vel quartam, clerici vero ecclesiae deservientes aliam habeant... si non apparet consuetudo, dividatur in quatuor partes: quarum une episcopo, alia sacerdoti, tertia fabricae, quarta pauperibus assignetur.*” Ibid., Livro III, col. 1092.

³⁸² Ibid., Livro III, *Duodecimo quaero*, col. 1104.

do dízimo a essa paróquia.³⁸³ Mas a decretal de Alexandre III foi além da paróquia para incluir também a diocese.

Ao tentar resolver a questão se os homens deveriam pagar o dízimo junto à paróquia à qual estavam associados ou àquela onde se encontravam suas terras, o papa afirmou que: “(...) essa questão já foi colocada frequentemente ao longo do tempo a nossos predecessores e jamais resolvida, uns afirmando que seria necessário pagar segundo o território e outros segundo as pessoas (...)”. A solução proposta pelo papa implicou na limitação do território do episcopado. Ele afirmou que era preciso considerar se as duas igrejas se encontravam em um único ou em dois bispados, pois “(...) me parece difícil que uma igreja receba dízimos de um outro bispado sob o risco de confundir injustamente os limites episcopais”.³⁸⁴

A defesa da autoridade episcopal era um tema caro a Henrique de Susa, como demonstra sua escolha da decretal *Quum sint homines*. Há outros momentos na obra de Hostiensis em que podemos compreender suas formulações sobre a posição privilegiada do bispo. Um bom exemplo sobre essa posição pode ser encontrado nos estatutos sinodais de Sisteron, de 1249. Enquanto bispo dessa diocese, Henrique de Susa convocou e comandou um sínodo sobre o qual temos apenas seus estatutos, que tornaram-se uma fonte bastante interessante sobre como ele via as funções e a autoridade do bispado.

Recapitulemos as circunstâncias em que Henrique de Susa foi escolhido para ser bispo de Sisteron para melhor contextualizar o sínodo. Hostiensis chegou ao episcopado em meio a disputas entre os capítulos de Forcalquier e Sisteron. A disputa entre os dois capítulos remontava pelo menos a 1214, quando o arcebispo de Aix precisou intervir para designar um novo bispo que agradasse as duas partes. Forcalquier reivindicava inúmeras prerrogativas exclusivas de uma igreja catedral, com base no fato de que, por volta de 1060, o bispo teria tido que deixar Sisteron devido a uma forte oposição do capítulo e teria se refugiado em Forcalquier. Esta teria, assim, se transformado em capítulo catedral. Em 1241, mais uma vez Forcalquier exigiu participação na eleição episcopal e Sisteron recusou. Diante desse impasse, a responsabilidade de escolher o bispo recaiu sobre Zoen Tencarius, arcebispo de Avignon e legado papal, que escolheu Henrique de Susa para ocupar o episcopado.

³⁸³ Ibid., Livro III, *Cui danda sit personalis?*, col. 1085-86.

³⁸⁴ “... *si illae ecclesiae in uno sint vel in diversis episcopatibus constitutae; quia difficile nimis videtur, ut una ecclesia in episcopatu alterius recipiat decimas, quum ex hoc episcopatum fines confundi non immerito viderentur.*” **Liber Extra**. III.XXX.XVIII, a partir da tradução para o francês de ARNOUX, M., *Pour une économie de la dîme ...*, p. 148.

Foi em meio a essa disputa de concatedralidade, onde duas igrejas diferentes reivindicavam para si o privilégio de ser a catedral, que Hostiensis exerceu seu governo no episcopado. A disputa só foi resolvida em definitivo com uma arbitragem datada de 2 de dezembro de 1249, portanto, já no final de seu episcopado.³⁸⁵

Os estatutos não estão precisamente datados, mas acreditando que eles tenham sido produzidos em 1249, eles são contemporâneos a essa regulação. Dessa forma, é natural que reflitam as disputas pelas prerrogativas episcopais. Na introdução dos estatutos, Hostiensis admitiu que a obra não era uma criação original. Ele afirmou se apropriar de um “*manuale*” redigido anteriormente por dois irmãos pregadores, Chabert e Pierre de Rosset.³⁸⁶ Na Idade Média, o termo *manuale* designava um pequeno livro destinado aos padres que continha regras práticas para a administração dos sacramentos.³⁸⁷ O bispo de Sisteron afirmou que efetuou apenas retoques, desenvolvendo alguns capítulos e acrescentando outros. O “manual” de Henrique é composto por 104 capítulos com grande variedade de assuntos. Ele segue um pouco o modelo do chamado “Estatuto de Paris”, do início do século XIII,³⁸⁸ mas tem também uma característica comum aos demais estatutos desse tempo: uma infinidade de assuntos jurídicos que quebram a divisão em duas partes.

Em termos de organização geral do estatuto, os primeiros 26 capítulos tratam de questões de liturgia e ritos. São precisadas, por exemplo, as palavras que devem ser utilizadas no ato do batismo, qual o trecho do evangelho que deve ser lido, como o bispo deve estar vestido e como ele deve se preparar (realizando jejuns, por exemplo). Nesses primeiros capítulos também são discutidas a hospedagem de bispos visitantes, a verificação da integridade e qualidade da hóstia e do vinho e a frequência das missas. Na sequência, ainda seguindo uma lógica próxima ao estatuto parisiense, o *Manuale* regulava o procedimento para

³⁸⁵ O texto completo da arbitragem encontra-se como anexo no artigo de Noel Didier sobre o episcopado de Henrique de Susa em Sisteron. DIDIER, N. Henri de Suse, évêque de Sisteron Henri de Suse, évêque de Sisteron. In: **Revue Historique de Droit Français et Étranger**. 1953, Serie 4, vol. 31, pp. 425-429.

³⁸⁶ “*Manuale quondam effectum per fratres Cabertum et P. de Rosset de ordine Praedicatorum aliquibus capitulis additis aliquibus declaratis approbavimus (...)*”. *Manuale Henrici*, introdução. In: MARTÈNE; DURAND. **Thesaurus novus anecdotorum**. T. IV, 1711, col. 1079.

³⁸⁷ DIDIER, N. Henri de Suse, évêque de Sisteron (...), p. 415.

³⁸⁸ Um sínodo de Paris, anterior a Latrão IV, é tido como o responsável pela criação de um modelo de estatuto que seria seguido por quase todos os outros estatutos ao longo do século XIII. Os estatutos de Paris eram compostos por duas partes. Na primeira eram precisados os ritos do batismo, as regras para a celebração de uma eucaristia digna, as normas da disciplina penitencial e da necessidade do casamento público. A segunda parte tratava da administração geral das paróquias e da moral dos clérigos. Nos estatutos posteriores, essa subdivisão levou à criação de livros sinodais (*libri synodales*) mais bem elaborados. Dessa forma, os estatutos de Paris geraram vários tipos – ou famílias – de manuais ao longo do século XIII. Em meados do século XIII e início do XIV, as decisões de ordem jurídica como casos de excomunhão e de testamentos aumentaram consideravelmente, levando a uma ruptura da harmonia dos livros sinodais. AVRIL, J. Synode. In: GAUVARD, LIBERA ET ZINK (dir), **Dictionnaire du Moyen Âge**. Paris: PUF, 2006 (1ere ed. 2002), pp. 1363-64.

o processo inquisitorial com base nos sete pecados. Cada capítulo seguinte tratava, portanto, de um dos pecados (soberba, inveja, ira, preguiça, avareza, gula e luxúria) informando o que se deve perguntar a fim de saber se alguém é vítima de um deles. O último pecado – a luxúria – abria caminho para uma série sobre o casamento, incluindo questões de consanguinidade, bigamia, proibições etc. Após discorrer sobre o casamento, o manual entrava nas questões de administração e organização da diocese. Em capítulos ligados, Hostiensis tratou da ordenação de padres e bispos e mais claramente do espaço de jurisdição da paróquia, da diocese, do bispo e do arcebispo.

Vários cânones dão provas do esforço em determinar com clareza a primazia do bispo. Possivelmente temendo a recorrência dos problemas que ele tivera com os Hospitalários algum tempo antes, Henrique de Susa determinou, no capítulo 65, que os *mortuaria* (o que era oferecido à igreja no momento do funeral), os dízimos e as procurações eram benefícios e prerrogativas do bispo.³⁸⁹ Há também delimitações da jurisdição sobre os cemitérios (capítulos 82 e 83) que novamente nos lembram das disputas dos anos precedentes com os Hospitalários.³⁹⁰

No capítulo 8 dos estatutos, Henrique de Susa garantiu a exclusividade do altar do bispo, que não pode ser utilizado por um clérigo de nível inferior: “*in altari in quo episcopus celebravit, nullus inferior eodem die celebrare praesumat, nisi de licentia sua*”.³⁹¹ O capítulo 29 tratava da usurpação de decisões em casos reservados ao bispo, como incêndios, homicídios, abortos, incestos, entre outros.³⁹² Nos capítulos 53 a 58, encontramos a delimitação da ação de cada nível eclesiástico (diáconos, arquidiáconos, padres, bispos) e a necessidade de se obter a licença do bispo para exercer funções excepcionais. Esses exemplos

³⁸⁹ “*Item praecipimus quod nullus jura episcopalia, sicut ecclesias nostrae diocesis, mortuaria, procuraciones, decimas, aut similia ad nos jure communi vel ratione consuetudinis vel compositionis spectantia, in totum vel in parte, contra conscientiam occupet, vel retineat, vel nobis deneget, vel per se, vel per alium impediatur quomius ipsa possimus percipere et habere. Quod si contra jus nostrum et conscientiam suam in hac parte venerit et infra mensem nobis non revelaverit, ipsum excommunicationis vinculo innodamus.*” Manuale Henrici, capítulo 65. In : MARTÈNE; DURAND. **Thesaurus novus anecdotorum**. T. IV, 1711, col. 1081.

³⁹⁰ “*Item prohibeant sacerdotes sub poena excommunicationis choreas in cimeteriis vel ecclesiis duci, moneant etiam ne alibi fiant, quia sicut dicit beatus Augustinus, melius est in diebus doiniciis arare et fodere, quam choreas ducere.*” e “*Nullos de novo aedificare in cemeterio permittatur, Nec domus diruta, durante per annum ruína, aedificare iterum sine speciali mandato vel licentia episcopi permittatur.*” Manuale Henrici, capítulos 82, 83. Ibid., col. 1093.

³⁹¹ Manuale Henrici, capítulo 8. In: Ibid., col. 1081.

³⁹² “*Casus autem qui reservantur episcopo, aut suo poenitentiario, sunt isti: de incendio, de votis fractis, de injectione manuum in clericos, vel in parentes, de homicidiis, de mulieribus quae pueros necant, vel abortum procurant, vel dormiendo opprimunt, de corruptoribus sanctimonialium, de incestu cum aliqua de parentela in primo vel secundo gradu, de peccato contra naturam, et maxime de abusu Cosporis Christi, et aliorum sacramentorum, de injectione manuum in viros religiosos, exceptis quibusdam quae in versibus continentur.*” Manuale Henrici, capítulo 29. In : Ibid., col. 1085.

nos mostram que a afirmação da autoridade episcopal era um tema recorrente do discurso de Henrique de Susa, tema esse que ele centralizou na discussão sobre os dízimos.

Se a autoridade episcopal estava no centro das preocupações de Henrique de Susa não apenas por uma questão de doutrina, mas também por sua própria realidade enquanto bispo imerso nas disputas jurisdicionais, a afirmação da autoridade papal também tinha um lugar de destaque. Mais uma vez o dízimo apareceu como um espaço onde o papa poderia exercer sua autoridade, através de determinadas prerrogativas, pela imposição de penas e pela concessão de benefícios.

As decretais de Alexandre III são um exemplo interessante desse uso, que pode ser observado nas penas impostas pelo papa, particularmente nos casos de usurpação ou uso inadequado do dízimo pelos laicos. Já vimos o caso do capítulo XIX, que é o trecho do cânone 14 do Concílio de Latrão, no qual os laicos que possuíam o controle do dízimo e o transferiam para outros laicos sem o devolverem à Igreja não teriam direito a um sepultamento cristão. No capítulo VII, o papa recomendava a condenação ao anátema no caso de laicos que calculavam o valor do pagamento após extraírem seus gastos ao invés de o fazerem sobre o total da colheita.³⁹³ A pena mais radical, a excomunhão, foi sugerida por duas vezes, primeiro no capítulo V para aqueles que se recusavam a pagar o dízimo sobre a produção de moinhos, da pesca e da lã³⁹⁴ e novamente no capítulo XV, para aqueles que acreditavam ter um direito hereditário sobre a coleta do dízimo.³⁹⁵ Desse modo, o papa procurou estabelecer a exclusividade da autoridade eclesiástica sobre o dízimo, principalmente pelo exercício de seu *dominium* através de seu poder de julgar e sentenciar, ou seja, de *iudicare*.

Para estabelecer essa autoridade, as decretais utilizaram o argumento bíblico de um imposto que é devido a Deus. Ao mesmo tempo, todavia, estabeleceram um tom jurídico numa tentativa de criar um tipo de legislação. A fórmula “*per apostolica scripta mandamus*” (comandamos por decreto apostólico), que é recorrente nas decretais, aparece em seis casos diferentes (nos capítulos IV, V, VI, VII, IX e XII), enfatizando o tom legislativo das

³⁹³ “(...) *tunc demum de residuo decimam persolventes, discretioni vestrae per apostolica scripta praecipiendo mandamus, quatenus sub anathematis districtione eos cogatis ut decimam tam de frugibus quam de nutrimentis animalium suorum sine fraude et diminutione aliqua in auctumno, sicut moris est, statim fructibus collectis, et aliis temporibus, prout debentur, persolvant, atque de subtractis et retentis dignam satisfactionem exhibere procurent.*” **Liber Extra**. III. XXX. VII.

³⁹⁴ “*Mandamus, quatenus parochianos vestros monere curetis, et, si opus fuerit, sub excommunicationis districtione compellere (...).*” Ibid. III. XXX. V

³⁹⁵ “*Ad haec donationem decimae, quam abbas sancti S. de Monstrali cuidam laico concessit per successionem tenendam, quoniam sanctuarium Dei iure hereditario possideri non debet, in irritum penitus revoces et viribus carere decernas, et laicum, nisi decimam ipsam ipsi ecclesiae libere et absolute resignaverit, vinculo excommunicationis adstringas.*” Ibid. III. XXX. XV.

prescrições. As diferentes formas do verbo *compellere* e *compellare* (tanto no sentido de compelir quanto de apelar) aparecem sete vezes. Outras formas verbais, normalmente utilizadas na primeira pessoa do plural, têm um propósito parecido, como *mandamus*, *statuimus*, *prohibemus*, *dedimus*, *diligimus*. Assim, temos o papa usando a forma plural para indicar que ele era o representante da Santa Sé (ou da Igreja como um todo), determinando as ações a serem seguidas por aqueles que solicitavam assistência e as penas que incorreriam caso essas determinações não fossem cumpridas.

A defesa da autoridade papal em Hostiensis aparece sempre ligada à noção de *plenitudo potestatis* e de *auctoritas divina* que se manifestava no poder que o papa tinha de conceder privilégios e benefícios, ou seja, de atuar numa jurisdição própria. Essa jurisdição poderia ser compartilhada pelos cardeais que agiriam como conselheiros do papa.

Hostiensis chegou a colocar os cardeais como detentores de *plenitudo potestatis* junto com o papa, “*cardinales includerentur in expressione plenitudinis potestatis*”.³⁹⁶ O contexto dessa afirmação foi uma *sede vacante* de dois anos e nove meses após a morte do papa Clemente VI. Henrique de Susa, que já era cardeal nessa época, defendeu que num caso extremo como esse, o Colégio Cardinalício poderia até assumir a Sé. A ideia era bastante radical para o período e parecia representar mais a defesa de um interesse pessoal do que uma noção compartilhada.³⁹⁷

De toda forma, para Henrique de Susa, o papa exercia sua autoridade de forma máxima, inclusive no que diz respeito aos dízimos. Hostiensis perguntou: “De quem vem o dízimo?” ou em outras palavras, quem deve pagar o dízimo? A resposta inicial foi direta: os laicos – segundo o *Decretum* de Graciano, Causa XVI, questão VII. Só seria possível ter isenção através de privilégio especial concedido pelo papa.³⁹⁸ A causa segue com as explicações do que seriam esses privilégios e completa com seis exemplos de casos em que os privilégios eram retirados. Os argumentos foram sustentados por decretais de Adriano IV (capítulo III), Alexandre III (capítulos VIII, IX e XI), Clemente III (capítulo XXI) e Inocêncio III (capítulos XXIV, XXVI, XXVII, XXXII e XXXIV).

³⁹⁶ TIERNEY, B. **The foundations of the conciliar theory: the contribution from the medieval canonists from Gratian to the Great Schism.** BRILL, 1998, p. 138.

³⁹⁷ Essa afirmação não aparece formulada da mesma maneira em outros canonistas, daí a conclusão de J. A. Watt de que se tratava mais de uma posição particular de um cardeal desejoso de maiores poderes. WATT, J. A. Hostiensis o *Per Venerabilem*. The Role of the College of Cardinals. In: TIERNEY, B.; LINEHAN, P. **Authority and Power.** Studies on Medieval Law and Government Presented to Walter Ullman on his seventieth birthday. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, pp. 99-114.

³⁹⁸ “(...) *nisi speciali privilegio domini Papae exemptus sit.*” HENRIQUE DE SUSA. **Summa Aurea**, Livro III, col. 1088.

Na terceira questão da *Summa (Tertio quaeritur)*, Hostiensis perguntou se um laico poderia receber permissão para coletar os dízimos devidos à Igreja.³⁹⁹ Ele listou os argumentos de alguns autores (especialmente Graciano, parte II, causa 16) que afirmaram que isso não era possível, uma vez que era por lei divina, e não apenas humana, que os dízimos deveriam ser pagos à Igreja. Hostiensis, no entanto, não concordava com essa argumentação. Para ele, o papa, enquanto vigário universal de Deus (*et Deus, cuius vicarius universalis est papa*), tinha o poder de conceder tais privilégios a laicos, desde que isso não causasse prejuízo a outros (*praeiudicium alterius*) e que o papa tivesse bons motivos, para além de um simples favor a um fiel (*sed non debet hoc facere nisi ex causa, puta favore fidei*). Essa autoridade era exclusiva do papa, nem mesmo bispos poderiam exercê-la. Para defender sua posição, Henrique de Susa usou decretais de Inocêncio III, particularmente os capítulos XXVI (*Tua nobis*) e XXXI (*Dudum adversus*) do *Liber Extra*.⁴⁰⁰

A excomunhão também era tida como uma arma de poder pontifical para Henrique de Susa. Ao explicar a natureza divina do dízimo demonstrando o porquê de pagá-lo, o autor tratou das consequências para quem não pagasse o imposto. Nesse ponto, ele claramente adotou uma postura semelhante à de Alexandre III, que estabeleceu a autoridade do papa em impor penas para aqueles que contrariassem os preceitos canônicos. Citando Graciano, C. 16, q. 1, c. 60, Hostiensis acusou de infâmia aqueles que se recusassem a pagar o dízimo e ameaçou com o *bannuum* do papa que levaria à excomunhão.⁴⁰¹

As relações entre casas monásticas e as cobranças de dízimos também oferecem um exemplo interessante de reforço e construção de jurisdições do papado, principalmente no que diz respeito à concessão de privilégios e benefícios. Em 1964, Giles Constable já atentava para a questão da posse monástica dos dízimos identificando que, a partir do século XII, a maioria dos monges coletava o dízimo e era dispensada de seu pagamento, apesar da proibição dessa prática segundo a teoria que havia se desenvolvido nos séculos anteriores.⁴⁰²

No período que nos interessa particularmente, destacamos dois trechos de uma carta do papa Pascoal II que continha a defesa da isenção monástica e foi posteriormente separada em duas decretais: *Decimas a populo*, que foi reproduzida por Graciano, C. 16, q. 1, c. 47, e *Novum genus* incorporada ao *Liber Extra* (cap. II do título sobre dízimos). A base de argumentação na primeira era de que não havia evidência nas leis divinas de que religiosos

³⁹⁹ “*Utrum laicus possit sine peccato decimas percipere?*” Ibid., Livro III, col. 1094.

⁴⁰⁰ Ibid., Livro III, cols. 1094-1095.

⁴⁰¹ “*Infamis est qui non solvit et bannum domini Papae incurrit.*” Ibid., Livro III, col. 1092.

⁴⁰² CONSTABLE, G., **Monastic Tithes from their Origin to the Twelfth Century**. Cambridge: Cambridge University Press, 1964, p. 1.

devessem cobrar dízimo de outros religiosos. Por exemplo, os Levitas não recebiam ou cobravam dízimos dos próprios Levitas; portanto, monges não poderiam ser cobrados.

Em *Decimas a populo*, o pontífice Pascoal II argumentava que como dízimos deveriam ser utilizados para obras caritativas, os monges, sendo os verdadeiros pobres (*paupere*), poderiam então receber os proventos do dízimo. No entanto, Pascoal II aplicou poucas vezes a concessão dos privilégios, somente a mosteiros específicos, e sua política não teve um alcance muito amplo. Os seus sucessores imediatos também não ampliaram a aplicação dessa teoria e, até 1130, o número de privilégios concedidos ainda era pequeno.

Nos anos seguintes, o número de mosteiros liberados do pagamento foi crescendo continuamente. A atitude papal indicava que o que antes era uma prática ocasional, tornava-se cada vez mais uma política bem estabelecida e mais centrada na ação papal. Graciano, na causa 25 do seu *Decreto*, por exemplo, definia que o papado tinha o direito de conceder privilégios especiais, mesmo que eles parecessem ferir as leis gerais. O mesmo princípio garantia que o privilégio poderia em seguida ser retirado.⁴⁰³

No entanto, a expansão dos privilégios gerou também uma série de protestos que aumentaram ao longo de todo o século XII. As reclamações vinham tanto de bispos e outros clérigos quanto de grandes senhores laicos. Eles reclamavam ao mesmo tempo da perda econômica ocasionada pela liberação do pagamento de certas ordens (principalmente os Cistercienses e os Hospitalários em Jerusalém), quanto da perda da autoridade sobre esses grupos, espaços e proventos.

Nesse contexto de crescentes protestos, o papa Adriano IV alterou, então, o princípio da liberação do pagamento, ao trocar a expressão *sane laborum* por *sane novalium*. Com isso, o papa restringiu o benefício apenas às terras recém cultivadas (as novais), obrigando os monges a pagarem o dízimo relativo às terras que já eram sujeitas ao pagamento (por exemplo, uma terra adquirida de outro proprietário que antes recolhia o dízimo dessa mesma terra). Assim, Adriano IV buscava resolver um descontentamento ao restringir, mas não abolir, a concessão de isenções.⁴⁰⁴

Alexandre III, por sua vez, decidiu manter algumas das novas proposições de Adriano IV, como a liberação das terras novais, mas definiu com maior precisão as isenções para os Cistercienses, Hospitalários e Templários. Sua teoria foi incorporada ao *Liber Extra* e

⁴⁰³ GRACIANO, *Decretum*. C. XXV, q. II, c. XXI.

⁴⁰⁴ Citado por CONSTABLE, G., *Monastic Tithes from their Origin to the Twelfth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964, pp. 278-279.

retomada por todos os canonistas posteriores, como, por exemplo, Henrique de Susa. Na decretal *Ex parte tua*, Alexandre III escreveu:

Chegou ao nosso conhecimento através de você [bispo de Terragona] que monges brancos, negros e alguns outros homens religiosos, devido aos privilégios a eles concedidos pela Igreja romana, supuseram ter o direito de coletar os proventos de dízimos em terras que estão sob sua jurisdição. Não desejamos que você esqueça que nossos predecessores de santa memória concederam a quase todos os homens religiosos os dízimos de seu próprio trabalho. Mas nosso predecessor, Adriano, em boa memória concedeu apenas aos Cistercienses, Templários e Hospitalários o dízimo daquilo que eles produziam com suas próprias mãos e para o próprio uso; ele permitia aos outros monges, porém, não pagar dízimo sobre suas novas terras e que eram cultivadas por suas próprias mãos, para o próprio uso, advindas da alimentação de seus animais e de seus jardins. Nisso nós o imitamos.⁴⁰⁵

Ao final do pontificado de Alexandre III estava relativamente estabelecido que os Cistercienses e ordens militares como os Templários e os Hospitalários estavam totalmente isentos do pagamento de dízimo e que outros monges estariam liberados apenas do pagamento dos dízimos novais. O compromisso proposto por Alexandre III em *Ex parte tua* tornou-se a grande referência canônica para a Igreja e esse compromisso se expressava exatamente em termos de definição dos alcances das jurisdições (*iurisdictionis*).

Na *Summa* de Henrique de Susa, a explicação sobre quem deveria pagar o dízimo utilizou exatamente a decretal *Ex parte tua* como referência para dizer que Cistercienses, Hospitalários e Templários estavam isentos no que tangia à produção obtida por suas próprias mãos, mas que outros religiosos só teriam essa isenção sobre as terras novais.⁴⁰⁶ Hostiensis deixava claro em sua colocação que o dízimo deveria recair sobre todos. Porém, ele constatava que havia possibilidade de isenção, mesmo para os laicos. No entanto, essa isenção seria uma prerrogativa exclusiva do papa, “(...) *nisi speciali privilegio domini Papae exemptus sit*.”⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ “*Ex parte tua ad nos noveris pervenisse, quod albi monachi et nigri, et quidam alii religiosi viri ecclesias tuae iurisdictionis redditibus decimarum, occasione privilegiorum, quae sibi Romana indulgit ecclesia, spoliare praesumunt. Sane nolumus te latere, quod sanctae memoriae praedecessores nostri fere omnibus religiosis decimas laborum suorum concesserant. Sed bonae memoriae praedecessor noster Hadrianus solis fratribus Cisterciensis ordinis, et templariis et hospitalariis decimas laborum suorum, quos propriis manibus vel sumptibus colunt, indulgit; ceteris vero, ut de novalibus suis, quae propriis manibus vel sumptibus excolunt, et de nutrimentis animalium suorum, et de hortis suis decimas non persolvant, concessit; quem sumus super his imitati. Quare hi quibus hoc indultum est, hac occasione decimas de aliis rebus ecclesiae suae non debent, nec possunt subtrahere, vel sibi aliquid ulterius vindicare.*” **Liber Extra. III.XXX.X.**

⁴⁰⁶ “... *sed quae pro beneficio aliquibus concedit secundum T. Cisterciensis, hospitalariis et templariis teneantur dare decimas de laboribus quos propriis manibus excolunt de pos ante concilium acquisitis: de his vero quae post concilium eis collata sunt et emerunt pro monasterio de novo fundando tenentur dare decima... aliis autem religiosis hoc conceditur de de novalibus quae propriis manibus excolunt, hortis et nutrimentis animalium solvere decimas similiter teneantur.*” HENRIQUE DE SUSA. **Summa Aurea**, Livro III, col. 1088

⁴⁰⁷ *Ibid.*, Livro III, col. 1088.

A interpretação que se apresenta para explicar a concessão de isenções às ordens está claramente ligada ao estabelecimento de jurisdições e da autoridade papal através dos benefícios. As cartas decretais respondiam ao descontentamento de bispos e outros clérigos diante do que eles consideravam ser avanços sobre seus direitos e prerrogativas, ou seja, sobre suas jurisdições. A Cúria procurava resolver esses problemas de forma a minimizar os conflitos (impondo limites, como no caso das novais) e, ao mesmo tempo, mantendo as relações políticas e de interesse com as ordens religiosas. A concessão de privilégios também surgia como o espaço da autoridade do papa, ou seja, a área em que sua jurisdição agia concretamente.

Nas relações de apoio mútuo entre o novo monaquismo e o papado, nas quais as ordens buscavam legitimidade papal e o papado se apoiava nessas mesmas ordens para garantir sua legitimidade e soberania, as isenções representavam um espaço privilegiado da intervenção papal sobre o monaquismo. Por outro lado, as isenções também indicavam a força que algumas dessas ordens tinham na manutenção das relações de poder, criando novas jurisdições e novos espaços de autoridade.

Até esse momento, observamos três dos elementos importantes da constituição das jurisdições que mencionamos no início deste capítulo. Primeiramente, temos o elemento espacial/territorial, representado, principalmente, pelo exercício de definição dos espaços da paróquia e da diocese através da determinação da área de pagamento do dízimo, da divisão da *portio canonica* e da definição dos dízimos mistos. Também vimos como a linguagem de resolução de conflitos e instituição de penas, especialmente pelo uso de fórmulas normativas por parte do papado, surgiu como um componente importante de definição dos limites impostos pelos dízimos. Por fim, analisamos como o processo de concessão de benefícios e privilégios em relação a isenções de cobrança do dízimo, retenção de pagamentos e afins, representava uma área de atuação importante para a definição das prerrogativas episcopais e papais, contribuindo para jurisdições mais bem definidas. Cabe, então, discutirmos o último elemento dessas jurisdições compósitas: os casos-limite.

O primeiro caso que nos chama a atenção lida com o pagamento de dízimos pelos judeus. Sabemos que, tradicionalmente, o dízimo recaía sobre os membros laicos da Cristandade. Ele foi entendido como instituído por Deus e servia para o sustento de clérigos, bispos, igrejas e dos pobres. Logo, os judeus, não partilhando da comunidade cristã, a princípio não teriam necessidade de solver o dízimo. No entanto, desde meados do século XII, encontramos cartas papais que procuravam identificar as transações econômicas de judeus, de

forma a garantir que eles continuassem a pagar dízimos sobre terras adquiridas que tivessem pertencido a cristãos no passado.⁴⁰⁸

É com o papado de Alexandre III que a discussão sobre o pagamento de dízimos por judeus ganha força. A decretal *De terris* (X. III. XXX. XVI), parte de uma outra decretal, *Quia super his* (X. V. VI. IV), endereçada ao bispo de Marselha, afirmava que os judeus deveriam pagar dízimos sobre qualquer propriedade que possuísem. Caso contrário, deveriam renunciar as suas posses.⁴⁰⁹ Em outra decretal, que não perdurou no *Liber Extra*, mas que foi integrada ao *Appendix Lateranensis*, à *Bambergensis*, à *Brugensis*, à *Casselana* e à *Lipsiensis*, o papa Alexandre III ordenava ao bispo de Canterbury que forçasse os judeus em sua jurisdição a pagarem o dízimo sobre as propriedades que ocupavam.⁴¹⁰ No cânone 67 do Quarto Concílio de Latrão, de 1215, o papado decretou que “os judeus devem ser compelidos a satisfazerem as igrejas em relação aos dízimos e oblações sobre casas ou posses que são devidas a essas igrejas que estavam acostumadas a receberem dos cristãos antes de terem sido passadas aos judeus, para que assim essas igrejas sejam poupadas de perdas”.⁴¹¹

Uma primeira pista sobre a motivação dessa obrigatoriedade é dada pela justificativa apresentada no cânone de Latrão IV: garantir que as igrejas não ficassem desamparadas financeiramente com a perda dos proventos de dízimos. O problema que se impunha, no entanto, era como exigir dos judeus o dízimo se eles não recebiam os sacramentos ou a *cura animarum*? Henrique de Susa resolveu essa questão ao definir que os judeus deveriam pagar os dízimos prediais, mas não os pessoais. Em outras palavras, no caso

⁴⁰⁸ Um exemplo é uma carta, *In eminenti*, sem datação precisa, na qual o papa Lúcio II (1144-1145) confirmava os privilégios sobre a igreja de Rimini para o bispo Rainer e seus sucessores, privilégios esses que incluíam rendas de cristãos e judeus. Ver, RIST, R. **Popes and Jews, 1095-1291**. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 136.

⁴⁰⁹ “*De terris vero, quas Iudaei colunt, tuae prudentiae respondemus, ut eos ad decimas persolvendas, vel ad possessiones penitus renunciandas cum omni distractione compellas, ne forte occasione illa ecclesiae valeant suo iure fraudari.*” **Liber Extra**. X.III.XXX.XVI.

⁴¹⁰ “*Decimas, quas populus dare non uult, nisi quolibet munere ab eo redimantur, ab episcopis prohibendum est, ne fiat. Episcopo cuidam mandat, ut Iudaeos, qui parochias ecclesiarum emptionis sive conductionis aut etiam pignoris titulo detineant occupatas, ad eas dimittendas, requisito prius et habito consensu Henrici, illustris Anglorum regis, arctius compellat, prohibens omnibus fidelibus sub interminatione anathematis, ne quis Iudaeishominia vel fidelitates facere audeat, ac ne quis Christianorum alicuius Iudaei mancipium effieiatur.*” J.L. 13976, in: JAFFE, P. **Regesta Pontificum Romanorum**. Graz: Akademische Druck – U. Verlagsanstalt, 1956.

⁴¹¹ “*Ac eadem poena Iudaeos discernimus compellendos ad satisfaciendum ecclesiis pro decimis et oblationibus debitis, quas a christianis de domibus et possessionibus aliis percipere consuerverant, antequam ad Iudaeos quocumque titulo devenissent, ut sic ecclesiae conserventur indemnes.*”. Cânone 67, Latão IV, in: TANNER, N. T. (ed). **Decrees of the Ecumenical Councils**. Nicea I to Lateran V. Washington D.C.: Sheed and Ward/Georgetown University Press, 1990, pp. 265-66.

dos judeus, o dízimo recaía sobre a terra e não sobre a pessoa. Uma vez que as terras estavam dentro do território – ou da jurisdição – da diocese, o dízimo deveria ser pago sobre elas.⁴¹²

Observamos, então, mais um elemento da constituição da jurisdição episcopal que dizia respeito a um território específico, mas que acabava, por fim, englobando também um grupo de pessoas que participavam desse território. A jurisdição episcopal expandia-se, nesse caso, para além da comunidade cristã, a fim de incluir também os judeus. No limite, na concepção de Hostiensis, podemos vislumbrar uma jurisdição que abrangia tudo aquilo que se localizava dentro de um determinado espaço, configurando mais uma noção de espaço de autoridade.

Outro exemplo de caso-limite que suscitou muito debate entre os canonistas dizia respeito a como lidar com rendas advindas de profissões ilícitas ou obtidas de forma “torpe”. Um dos principais exemplos dessa discussão estava no dízimo sobre a prostituição. Era preciso primeiramente definir o que caracterizava a prostituta. Segundo Henrique de Susa, a prostituta (*meretrix*) era não apenas promíscua sexualmente, como também aberta e publicamente promíscua.⁴¹³ A prática da prostituição, portanto, encontrava-se no campo da moral, mas sua condenação podia ser justificada também pelo campo jurídico, tanto pelas Escrituras, pela lei natural e pelo direito romano.⁴¹⁴

No entanto, a posição dos canonistas era bastante conflituosa em relação à questão financeira, ou seja, quanto ao direito da prostituta em cobrar pelos seus serviços e, em seguida, sobre sua obrigação em pagar dízimos sobre esse pagamento recebido. Em relação ao direito de posse do dinheiro recebido, canonistas como Huguccio – e, posteriormente, o próprio Hostiensis – acreditavam que, embora fosse errado um cliente pagar dinheiro a uma prostituta, não era errado ela receber esse dinheiro.⁴¹⁵

Mas em relação ao pagamento dos dízimos, não havia consenso entre os canonistas. Henrique de Susa apresentava duas posturas diferentes. Na *Lectura*, comentando a decretal *Ex transmissa* de Celestino III, ele defendeu que, sendo essa uma renda oriunda do pecado, não era possível cobrar legalmente o dízimo sobre ela (“*Ergo videtur quod de illicite*

⁴¹² HENRIQUE DE SUSA. *Summa aurea*. Veneza: 1574, Livro III, *A quibus*, col. 1089.

⁴¹³ “*Publicas id est meretrices, que multorum libidini patent, (...) vel quarum publice venalis est turpitude.*” Comentário a X.IV.IXX in: HENRIQUE DE SUSA. *Lectura in Decretales Gregorii IX*. Paris: 1512, vol. 4.

⁴¹⁴ BRUNDAGE, J. Prostitution in Medieval Canon Law. In: *Signs*. Vol. 1, n. 4, 1976, p. 830.

⁴¹⁵ “*Unde dicit lex meretrix turpiter facere in eo quod est meretrix, sed nec turpiter accipit cum sit meretrix.*” HUGUCCIO, comentário sobre D. 86, c. 7; e também HENRIQUE DE SUSA, Comentário a X.III.XXX.XXII, in: Id. *Lectura in Decretales Gregorii IX*. Paris: 1512, vol. 3. Ambos citados em: BRUNDAGE, J. Prostitution in Medieval Canon Law. In: *Signs*. Vol. 1, n. 4, 1976, p. 837.

acquisitis non tenetur quis solvere decimam”).⁴¹⁶ No entanto, na *Summa*, Hostiensis afirmou que as meretrizes deveriam dar o dízimo sobre seus lucros (“*meretrix de lucro suo tenetur dare decimam*”), mas que a Igreja não deveria aceitá-lo (“*sed ecclesia non debet recipere*”).⁴¹⁷ Raimundo de Peñafort, na sua *Summa de Paenitentia*, indicou que a Igreja deveria aceitar os dízimos pessoais de origem ilícita, o que incluía a renda advinda da prostituição, após receberem a penitência do pecador: “*Sed postquam paenitentiam acceperit, potest etiam Ecclesia decimas praeteritas accipere (...)*”.⁴¹⁸ Posteriormente, o teólogo Tomás de Aquino adotou, então, uma solução que, de certa forma, reunia essas duas posturas: “a prostituta deveria pagar o dízimo sobre aquilo que recebia – mas a igreja não deveria aceitar o pagamento até que ela tivesse se reformado”.⁴¹⁹

Tanto Raimundo de Peñafort quanto Tomás de Aquino utilizaram em suas postulações a distinção entre dízimos pessoais e prediais para justificar a cobrança do dízimo sobre o meretrício. Para Tomás de Aquino, como o dinheiro pago à prostituta não recaía sobre coisas que poderiam ser restituídas, entravam na categoria de dízimos pessoais e deveriam ser pagos. Era a mesma justificativa que apresentava Raimundo de Peñafort. Os dois estudiosos discordavam, no entanto, quanto aos dízimos prediais: para Aquino, os dízimos de atividades ilícitas que recaíam sobre frutos das terras não deveriam ser cobrados, pois esses frutos tinham que ser restituídos. Já para Raimundo de Peñafort, no caso de dízimos prediais, a cobrança deveria ser indistinta, sendo lícito receber o dízimo independentemente da atividade que o originara.⁴²⁰

A distinção entre os dízimos prediais e pessoais, mesmo que sem consenso dos canonistas, servia mais uma vez para resolver questões sobre a cobrança decimal em relação a esses casos-limite, particularmente nessas situações em que os dízimos advêm de rendas ilícitas. Além da prostituição era também aplicável a casos de roubo, simonia ou usura (esse último, no caso, também toca, ainda que indiretamente, aos judeus).

⁴¹⁶ HENRIQUE DE SUSA, Comentário a X.III.XXX.XXII, in: **Lectura in Decretales Gregorii IX**. Paris: 1512, vol. 3.

⁴¹⁷ HENRIQUE DE SUSA, **Summa aurea**. Livro III, cols. 1087-1088.

⁴¹⁸ RAIMUNDO DE PEÑAFORT, **Summa de Paenitentia**. OCHOA, X.; DIEZ, A. (Eds), Roma: Universia Bibliotheca Iuris, 1976, col. 416.

⁴¹⁹ “*Quaedam vero dicuntur male acquisita quia acquiruntur ex turpi causa, sicut de meretricio, de histrionatu, et aliis huiusmodi, quae non tenentur restituere. Unde de talibus tenentur decimas dare secundum modum aliarum personalium decimarum. Tamen Ecclesia non debet eas recipere quandiu sunt in peccato, ne videatur eorum peccatis communicare, sed postquam poenituerint, possunt ab eis de his recipi decimae.*” TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologica**. II-II, q. 87, a. 2, ad. 2.

⁴²⁰ “*Ad praediales autem solvendas tenetur quilibet indistincte (...) et Ecclesia potest licite recipere.*” RAIMUNDO DE PEÑAFORT. **Summa de Paenitentia**. OCHOA, X.; DIEZ, A. (Eds), Roma: Universia Bibliotheca Iuris, 1976, col. 417.

Ainda que não existisse uma real definição sobre como proceder nesses casos, o exercício discursivo-jurídico dos autores pode ser compreendido na busca pela expansão dos limites das jurisdições da igreja, seja em relação ao episcopado ou ao papado. Até onde era possível estender a obrigação de pagamento do dízimo? Onde estava o limite do alcance da autoridade sobre essa cobrança? A origem da renda podia comprometer moralmente a autoridade eclesiástica? Os canonistas claramente não tinham uma resposta pronta. O objetivo desses casos-limites parecia ser muito mais a criação de um espaço de reflexão hipotética do que uma proposta concreta de solução. Vemos aí mais um indicativo do quanto as jurisdições e os espaços de autoridade não eram fixos ou pré-definidos, encontrando-se em contínua construção.

4.3 Espaços de autoridade como conceito para compreender as jurisdições

Até aqui temos demonstrado como o discurso jurídico sobre o dízimo funciona dentro de uma lógica de criação e definição de jurisdições. No entanto, como podemos pensar essas jurisdições dentro de uma atuação mais direta dentro da sociedade? Em outras palavras, como se aplicava efetivamente o poder ou a autoridade dessas jurisdições? Para propormos uma análise interpretativa, vamos refletir a partir de uma noção que conceituaremos como “espaços de autoridade”.

Para compreendermos o que seriam esses espaços de autoridade duas referências são fundamentais. Primeiro, a afirmação de Koselleck que “A história sempre tem a ver com o tempo, com tempos que permanecem vinculados a uma condição espacial, não só metafórica, mas empiricamente”.⁴²¹ Em segundo lugar, as pesquisas de Michel Lauwers, Dominique Iogna-Prat, Florian Mazel, entre outros, sobre o processo de espacialização da Idade Média. Essa nova historiografia entende a espacialização como um processo que inclui a monumentalização da Igreja, a definição das dioceses, a criação dos cemitérios, a organização das paróquias e a chamada “invenção” do dízimo.⁴²² O espaço é, portanto, uma construção

⁴²¹ KOSELLECK, R. **Estratos do Tempo**. Estudos sobre História. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, p. 9. O autor também desenvolve essa noção de impossibilidade de separar as categorias históricas das noções espaciais em **The Practice of Conceptual History**. Timing History, Spacing Contexts. Stanford: Stanford University Press, 2002: “(...) a história, na medida em que lida com o tempo, deve tomar emprestado seus conceitos do campo espacial como um princípio por natureza (...) Todas as categorias históricas, incluindo o progresso, que é a primeira categoria especificamente moderna de tempo histórico, são expressões espaciais na sua origem e nossa disciplina triunfa porque elas podem ser traduzidas.”, p. 7.

⁴²² No capítulo 1 desenvolvemos a questão da espacialização em relação ao dízimo na discussão historiográfica. Para a questão do cemitério: LAUWERS, M. **Naissance du cimetière: lieux sacré et terre des morts** dans

física – ou geográfica –, mas é também uma construção conceitual e abstrata que tem implicações para a visão da História, como um todo, e para a Idade Média, em particular.

A partir dessas duas visões pareceu-nos importante associar o espaço ao conceito de jurisdição que tratamos, até o momento, como um exercício da autoridade. Assim, definimos que o “espaço de autoridade” é o local de manifestação concreta da jurisdição. O termo “espaço de autoridade” pretende englobar uma série de definições. Em um primeiro momento, ele inclui uma noção de espaço geográfico, no caso, visto na questão dos limites físicos territoriais das dioceses e paróquias. Além disso, o conceito pressupõe a construção da legislação canônica desenvolvida no período medieval, particularmente a partir do século XII. Essa legislação, tanto a criação de leis como sua aplicação, estava nas mãos de bispos e papas que precisavam criar, e fazer valer, normatizações sobre o mundo espiritual e temporal. Por fim, o conceito “espaço de autoridade” abarca, também, todas as formas de administração dos bens da Igreja, incluindo, nesse caso, o dízimo como um dos eixos centrais. O espaço de autoridade é, portanto, para além da abstração da tinta, o lado visível da jurisdição.

Como podemos, então, “enxergar” essa jurisdição, ou melhor, identificar os espaços de autoridade, a partir da documentação jurídica? No caso do dízimo, a chave explicativa encontra-se na forma como ele foi construído, bem como no seu papel definidor de práticas e limites como, por exemplo, na distribuição de riquezas no seio da própria Igreja e na sociedade como um todo.

O primeiro exemplo dessa função do dízimo é dado pela discussão da divisão dos proventos. O princípio para a divisão do dízimo era defendido pelos canonistas a partir de Graciano, C. 12, q. 2, c. 27 (*quattuor*), no qual ele indicava a correta divisão das oblações ofertadas pelos fiéis em quatro porções: uma para o bispo, outra para os clérigos, a terceira para os pobres e a quarta para a fábrica.⁴²³ Raimundo de Peñafort citou a causa do *Decretum* e também a decretal *Requisisti* do *Liber Extra* (III. XXVI. XV) na *Summa de Paenitentia*, definindo que esta deveria ser a divisão canônica, “*Divisionem canonicam habes: 12 q. 2*

l'Occident medieval. Paris: Aubier, 2005. Para a monumentalização da Igreja, IOGNA-PRAT, D. **La Maison Dieu**. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v.1200). Paris: Seuil, 2006. Para o desenvolvimento das dioceses, MAZEL, F. **De la Cité au Diocèse**. Eglise pouvoir et territoire dans l'occident médiéval. Ve-XIIIe siècle. Rennes : HDR, 2009; MAZEL, F. (dir.). **L'espace du diocèse**: Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval (Ve-XIIIe siècle). Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008. Para a formação das paróquias Paroisse, paroissiens et territoire. Remarques sur *parochia* dans les textes latins du Moyen Âge. in : IOGNA-PRAT, D. et ZADORA-RIO, E., (DIR.) **Médiévaux**, n° 49, 2005, p. 11-32; IOGNA-PRAT, D. ; ZADORA-RIO, I. Formation et transformations des territoires paroissiaux. In: **Médiévaux**. N. 49, p. 5-10, 2005.

⁴²³ “(...) *conuenit fieri portiones: quarum sit una pontificus, altera clericorum, tertia pauperum, quarta fabricis applicanda*.”. In: GRACIANO. **Decretum**. Causa 12, questão 2, capítulo 27.

Quattuor; Extra de testamentis, 'Requisisti'".⁴²⁴ Henrique de Susa – como já indicamos – seguiu, também, a mesma divisão, adicionando apenas a possibilidade dessa divisão ser modificada pelo costume, desde que se mantivesse a parte do bispo. Uma das decretais que Hostiensis utilizou para justificar a divisão foi *Quoniam a nobis*, que recomendava ao bispo de Brescia que ele deveria reter a sua parte do dízimo antes de distribuir as demais (*tu decimas earum, tua parte retenta*).⁴²⁵

Em todos esses canonistas a ênfase da divisão está na porção do bispo, primeiro pela afirmação explícita de Hostiensis sobre a necessidade de se manter a porção do bispo em todos os casos sem exceção. Além disso, podemos depreender a preeminência do bispo pela maneira como Graciano ordenou as partes e escolheu o vocabulário quando tratou do tema. O autor do *Decretum* enumerou cada parte iniciando com o bispo e, posteriormente, indicou as demais porções como *altera, tertia, quarta*.

Como já indicamos, o dízimo foi um elemento importante da composição da jurisdição episcopal. Mas ele também estava ligado à questão da posse de bens, da imagem do bispo e de sua utilidade na sociedade. A questão foi amplamente debatida no século XIII e pode ser vista num exemplo que sai do âmbito jurídico e entra na discussão teológica, com Tomás de Aquino (1225-1274).

Na *Summa Theologica*, Aquino tratou dos estados e formas de vida e, nas questões 179 a 189, discutiu especificamente “as características das formas de vida religiosa e considera que o bispo ocuparia o principal e mais perfeito posto dentre os cristãos”.⁴²⁶ Nessa discussão, ele associou a posse de bens temporais ao ministério episcopal implicando que essa posse era uma condição necessária para o episcopado, pois era através dela que o bispo poderia exercer sua função de utilidade ao próximo e se colocar acima dos demais, merecendo a honra e abundância dos bens temporais.⁴²⁷

Tomás de Aquino seguiu afirmando que, em relação aos bens pessoais, os bispos não tinham obrigação de distribuí-los. Os bens eclesiais, por sua vez, “são destinados não só ao socorro dos pobres, mas também ao culto divino e a prover às necessidades dos ministros”.⁴²⁸

⁴²⁴ RAIMUNDO DE PEÑAFORT, *Summa de Paenitentia*. OCHOA; DIEZ (Eds), Roma: Universia Bibliotheca Iuris, 1976, item 5, col. 415.

⁴²⁵ RAIMUNDO DE PEÑAFORT. *Liber Extra*. Livro III, título XXX, capítulo XIII.

⁴²⁶ TEIXEIRA, I. S. *Como se constrói um santo*. A canonização de Tomás de Aquino. Curitiba: Prismas, 2014, p. 183.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 184.

⁴²⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Summa Teológica*. GALACHE, G. C.; RODRIGUEZ, F. G. (dir.). São Paulo: Loyola, 2001-2006, II-II, Q. 185, a. 7, resp., p. 670. Apud TEIXEIRA, I. S. op. cit., p. 185.

Observamos, assim, que a posse de bens materiais foi interpretada, tanto na teologia, quanto no direito, como um dos elementos visíveis da autoridade do bispo, uma vez que ela lhe conferia a dignidade da posição que ocupava, assim como tinha uma consequência material no que dizia respeito ao sustento do bispo. Tomás de Aquino ressaltou que a manutenção dos bens pelos bispos não era pecado, “(...) contanto que o fizessem com moderação, isto é, para socorrer às suas necessidades e não para enriquecê-los”.⁴²⁹ Essa foi a mesma argumentação utilizada para justificar o direito do bispo a uma parte do dízimo, a prerrogativa da *portio canonica*.

O Quarto Concílio de Latrão (1215), sob a autoridade do papa Inocêncio III, deixou bastante clara a associação entre a necessidade material dos clérigos e bispos e o pagamento correto dos dízimos ao demonstrar preocupação com casos em que os presbíteros recebiam apenas a décima sexta parte do dízimo. O cânone 32 afirmava:

Em algumas localidades cresceu um vício que deve ser erradicado, no qual os patronos de igrejas paroquiais e algumas outras pessoas arrogam-se os proventos daquelas igrejas, deixando para os clérigos uma porção tão exígua por seus serviços que eles não conseguem viver adequadamente. Pois ouvimos de uma fonte, cuja autoridade é inquestionável, que em alguns locais o clero paroquial recebe para seu sustento apenas um quarto de um quarto, ou seja, a décima sexta parte dos dízimos. Ocorre que nessas regiões é raro encontrar um padre que tenha conhecimento de letras. Como a boca do boi não deve ser amordaçada quando ele debulha o trigo⁴³⁰ e aquele que serve o altar deveria viver do altar,⁴³¹ instituímos que, mesmo que haja algum costume do bispo ou do patrono ou qualquer outra pessoa, que seja diferente, uma porção suficiente deverá ser designada aos presbíteros.⁴³²

Mas não era apenas o sustento e a dignidade do bispo e dos clérigos que estavam em jogo. Como Tomás de Aquino deixou claro, parte da prerrogativa do bispo estava na distribuição dessa riqueza. Era através dela que o bispo atuava diretamente na sociedade e confirmava a sua *utilitas* para além do plano espiritual.

O dízimo sempre esteve ligado a uma noção de *caritas* e de assistência. Os primeiros concílios (como Tours e Mâcon) determinavam a obrigatoriedade do pagamento do dízimo. Faziam-no diante da ameaça de uma catástrofe e como garantia de sustento da população: o dízimo pago à Igreja seria armazenado e redistribuído conforme a necessidade.

⁴³³ Uma parte dos dízimos deveria ser destinada aos pobres, já deixara claro Graciano na sua

⁴²⁹ II-II, Q. 185, a. 7, resp. 2, Ibid., p. 670.

⁴³⁰ Essa passagem bíblica é utilizada para se referir ao direito de quem trabalha/serve de receber seu devido pagamento. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002, Dt 25,4, 1Cor 9,9, 1Tm 5,18.

⁴³¹ Ibid., 1Cor 9, 13.

⁴³² Cânone 32, Latrão IV, TANNER, N. T. (ed). **Decrees of the Ecumenical Councils**. Nicea I to Lateran V. Washington D.C.: Sheed and Ward/Georgetown University Press, 1990, p. 249-250.

⁴³³ Ver *supra*, p. 41.

divisão canônica. Todos os canonistas estavam de acordo com essa determinação. Quem controlava o dízimo era o bispo; logo, era sua função redistribuí-lo de forma a auxiliar aqueles que necessitavam.

Assim, Raimundo de Peñafort afirmou que os dízimos deveriam ser pagos às igrejas e aos clérigos da paróquia onde se encontravam as terras, “salvo no caso dos clérigos levarem uma vida ruim e dispensarem erradamente de seus dízimos”.⁴³⁴ Henrique de Susa perguntou se era lícito que clérigos que tinham patrimônio suficiente recebessem dízimos. A questão se colocava, obviamente, pois esses clérigos não teriam necessidade de se manter através dos dízimos.

Henrique de Susa citou a passagem de Raimundo de Peñafort sobre os maus usos do dízimo por clérigos, como exemplo de argumento que alguns canonistas utilizavam para justificar o não pagamento do dízimo a esses clérigos ricos. No entanto, ele refutou esse argumento, afirmando que a questão dizia respeito apenas ao uso. O dízimo era devido a e instituído por Deus, portanto nada isentava o seu pagamento. O recebimento do dízimo por parte desses bispos ricos só seria ilícito se eles não o distribuíssem aos pobres. A solução proposta por Hostiensis foi que o pagamento do dízimo deveria ser feito ao superior desses clérigos na escala hierárquica que, por sua vez, o repassaria adequadamente para a utilidade da igreja.⁴³⁵

A associação entre coleta do dízimo e distribuição de riqueza foi levada ao limite por Henrique de Susa quando ele elaborou a resposta para a pergunta “por que pagar o dízimo?”. Ele respondeu, em primeiro lugar, que pagava-se o dízimo porque ele era retido em sinal do domínio universal do Senhor, que assim o desejou para que os clérigos recebessem pelo serviço que faziam em nome de Deus (ou como intermediários da ação divina). Nesse ponto, ele mais uma vez ligava o pagamento do dízimo ao sustento material dos clérigos. Em seguida, Hostiensis enumerou as nove ofensas que cometiam aqueles que subtraíam o dízimo de seu verdadeiro receptor:

Primeiro, prevaricação contra um legado de Deus -; (...) segundo, ofensa a quem o dízimo deveria retornar (...); terceiro, rapina (...); quarto, homicídio, pois os pobres que não receberem o dízimo podem morrer de fome (...); quinto, sacrilégio, pois é fraudar a Igreja ou furtar (...); sexto, Deus não afastará os gafanhotos nem evitará as pragas (...); sétimo, o que não é recebido por Cristo é retirado de seu fisco/tesouro

⁴³⁴ “(...) *etiam si clericus sint malae vitae, et male dispensantes ipsas decimas.*” RAIMUNDO DE PEÑAFORT, **Summa de Paenitentia**. OCHOA, X.; DIEZ, A. (Eds), Roma: Universia Bibliotheca Iuris, 1976, item 1, col. 412.

⁴³⁵ HENRIQUE DE SUSAS. **Summa Aurea**, Livro III, cols. 1096-1097.

(...); oitavo, incorre em infâmia (...); nono, pois ele faz parte do poder de *bannum* do papa.⁴³⁶

O papel do dízimo na distribuição de riqueza ficava evidente na associação ao furto, rapina, recompensa pelos serviços do clero – que era responsável pelo retorno espiritual a quem pagava o dízimo – e na dilapidação do fisco da Igreja. Ele era retoricamente enfatizado pela acusação de homicídio. Aquele que não pagava o dízimo corretamente poderia ser acusado de contribuir com a morte de pobres que dependiam da distribuição para não morrerem de fome. As referências eram bíblicas devido ao caráter divino do dízimo. Mas elas eram também um recurso retórico de força e eram facilmente reconhecíveis, não necessitando um conhecimento jurídico específico para compreensão da gravidade do delito.

O papa também atuava nesse espaço de autoridade através de sua prerrogativa de dar privilégios e benefícios. Ele detinha o poder de isentar do pagamento ou autorizar a coleta do dízimo. Isso trazia um impacto que era também material. Um grupo considerado muito pobre poderia receber o benefício de não pagar o dízimo. No entanto, Henrique de Susa deixava claro que esse benefício seria imediatamente revogado, caso esse grupo deixasse de ter a condição de miserável.⁴³⁷ Ter o direito de coletar o dízimo ou o benefício de não pagá-lo podia garantir a sobrevivência de uma casa monástica, e esse poder estava todo colocado na autoridade papal.

Por essa autoridade, também era possível designar usos diferentes aos dízimos, como, por exemplo, na manutenção das universidades. O historiador francês Alain Boureau discute a importância dos dízimos para a garantia da autonomia e independência das universidades ao longo do século XIII, “As universidades sobrevivem de prebendas (...). É, portanto, a Igreja, os dízimos e a coletividade que financiam esses estudos”.⁴³⁸

Fica claro, portanto, que o dízimo, sendo um dos principais meios de obtenção de bens, agia diretamente sobre a realidade social na sua materialidade. Ora, como já deixamos claro, a responsabilidade pela coleta e distribuição do dízimo é do bispo. Cabe a ele determinar como e de que forma distribuir os proventos decidindo, inclusive, pela retenção desses dízimos, como indica a decretal *Quoniam a nobis*.⁴³⁹ Assim, é através do dízimo, na sua função de distribuidor de riquezas, que se encontram os espaços de autoridade, ou seja, a

⁴³⁶ Ibid. Livro III, col. 1092.

⁴³⁷ “*Cessat etiam privilegium concessum de non dandis decimis in casibus.*” Ibid., Livro III, cols. 1088.

⁴³⁸ BOUREAU, A. **En somme:** Pour une usage analytique de la scolastique médiévale. Lagrasse : Verdier, 2011, p. 69.

⁴³⁹ “(...) *tu decimas earum, tua parte retenta, eidem ecclesiae facias assignari; alioquin ipsas secundum discretionem a Deo tibi datam alii ecclesiae deputare, vel ad opus tuum poteris retinere, ita quidem, quod, si quis in his contraire praesumpserit, tu eum ecclesiastica censura usque ad dignam satisfactionem percillas.*” **Liber Extra.** III.XXX.XIII.

ação concreta dos bispos e do papa na sua espacialidade, em sua legislação e na administração dos bens eclesiásticos.

Por esse poder que lhes é garantido pela jurisdição, o bispo e o papa também se fazem visíveis. Através do dízimo, o bispo garante a boa administração da fábrica, com a manutenção material das igrejas. Através do dízimo, o bispo se distingue dos outros clérigos em dignidade e em riqueza. Através do dízimo, o papa pode garantir ou condenar a sobrevivência de um grupo. Através do dízimo, os pobres e necessitados são atendidos. Portanto, é através do controle da distribuição da riqueza criada pelo dízimo e garantido pela jurisdição episcopal e papal que a Igreja age nos espaços, administra, legisla e, assim, cria seus espaços de autoridade.

5. Da pluralidade medieval: relações entre direitos, costumes e teologia

Um dos grandes desafios do trabalho com as fontes jurídicas medievais está na dificuldade de compreensão de um sistema jurídico que, embora guarde certas semelhanças com a nossa concepção atual de direito, foi concebido de maneira bastante distinta. É preciso ter uma série de cuidados com terminologias que parecem ser equivalentes, por exemplo. O fato de alguns procedimentos ou vocabulários terem passado para a tradição moderna do direito pode fazer com que as particularidades do período sejam ofuscadas. A incessante busca de historiadores pela genealogia jurídica e pela procura das raízes medievais do mundo moderno pode facilmente levar-nos a descartar tudo aquilo que não parece se encaixar num modelo de evolução linear. Acreditar que os princípios que guiavam o direito medieval são equivalentes aos atuais é um equívoco, pois poderíamos enxergar contradições e inconsistências em formas que, de fato, seriam o verdadeiro centro do pensamento jurídico medieval.

Nesse capítulo, partiremos da ideia de que o princípio orientador do direito medieval é um pluralismo que “(...) formava, com distintos segmentos jurídicos, um todo harmônico”.⁴⁴⁰ Esse pluralismo passava pelas relações intrínsecas entre o direito canônico, o direito romano, o direito consuetudinário e a teologia. É exatamente a constatação da existência desse pluralismo que muitas vezes deixou historiadores perplexos diante da documentação jurídica medieval, afetando a maneira como eles enxergavam o direito.

O primeiro ponto que interfere nessa interpretação está bastante relacionado com a concepção de direito atual, entendido numa perspectiva nacionalista. Em países cujos sistemas jurídicos são provenientes de uma tradição romano-germânica, como é o caso da Europa Ocidental como um todo, do Brasil e do resto da América Latina, há uma tendência a transferir para a Idade Média o uso de categorias jurídicas específicas. Esses sistemas operam divisões entre direito público e direito privado que, por sua vez, são ramificados para conter outras categorias como o direito constitucional, administrativo, internacional, penal, civil, comercial, etc. Tende-se, então, a procurar no direito medieval as mesmas categorias ou pelo menos seus equivalentes, o que resulta numa análise equivocada das diferentes formas e usos desse direito.

⁴⁴⁰ MASSAÚ, G. C. *Ius Commune*: uma manifestação pluralista na idade média? In: **Revista Sociologia Jurídica**. N. 06 - Janeiro-Junho/2008.

Outra característica importante dessa lógica do direito romano-germânico é a noção de regra de direito. Essa doutrina se encarregou de organizar e sistematizar as decisões proferidas na ocasião de casos concretos. A regra de direito não é, portanto, apenas um meio de solucionar um caso concreto. Ela se torna, através desse esforço de sistematização, uma regra de conduta geral. A manifestação mais marcante dessa concepção de regra de direito encontra-se no movimento de codificação que esses países tiveram. Assim, nos países de tradição romano-germânica, o método casuístico é considerado como sendo pouco científico. Isso leva historiadores muitas vezes a descartarem o elemento casuístico do direito medieval em suas análises, interpretando-o como uma mera manifestação do caso particular ou, simplesmente, uma demonstração anódina de conhecimento do jurista.

Em relação às fontes do direito, o sistema romano-germânico baseia-se na escrita, sendo a lei uma fonte primordial do direito. Os juristas buscam a solução de seus problemas de direito nos textos legislativos ou regulamentares. Outras fontes, como o costume, a jurisprudência ou até mesmo a doutrina, aparecem como tendo importância reduzida.⁴⁴¹ Esse “desprezo” pela jurisprudência vem em parte do período da Revolução Francesa. No sentido formal, a jurisprudência designa o conjunto de decisões tomadas pelas cortes nos tribunais. Ela pode também ser entendida como a solução geralmente encontrada pelos tribunais para uma questão de direito, um hábito dos tribunais em julgar um litígio de tal ou tal maneira.

Na concepção revolucionária do final do século XVIII, a função legislativa pertencia exclusivamente ao poder legislativo, representante da vontade do povo. O juiz só poderia aplicar as regras, conformando-se a elas de forma rígida. Ele seria, portanto, um instrumento a serviço da lei e deveria abster-se de qualquer arbítrio. Robespierre, particularmente hostil aos juízes, escreveu: “essa palavra jurisprudência... deve ser apagada de nossa língua”.⁴⁴²

Um dos efeitos dessa visão afetada pela concepção de direito moderno é a criação de escalas de valores entre as diferentes formas jurídicas que colocam a jurisprudência numa categoria inferior ao direito codificado. Gérard Fransen, por exemplo, ao analisar as decretais papais em compilações dos séculos XII e XIII classificou-as como obras jurisprudenciais e não legislativas. Assim, Fransen afirmou que as coleções de decretais não eram “nada além de

⁴⁴¹ Discussão apresentada no conjunto de textos organizados por FONSECA, R. M.; PEREIRA, L. F. L.; FURMAN, I. **Anais dos Grupos de Trabalho do V Congresso Nacional de História do Direito**. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2013.

⁴⁴² MOLFESSIS, N. *Loi et Jurisprudene*. In: **Pouvoirs**. vol. 3, n. 126, 2008, p. 88. A frase célebre de Robespierre foi pronunciada na Sessão de 18 novembre 1870, *Archives parlementaires*, 1^{re} série, t. XX, p. 516.

coletâneas de jurisprudência escolhida”⁴⁴³. O historiador francês, no entanto, não levou em conta que a própria natureza do estudo e desenvolvimento do direito nos séculos XII dependia da jurisprudência. Por se tratar de um direito ainda em construção era exatamente a partir de casos particulares e de resoluções específicas de tribunais que a legislação se formava, lentamente, criando conceitos que seriam usados ou questionados *a posteriori*.

Consolidada como modelo do centralismo do Estado Moderno e intensificada pelo nacionalismo e pelo racionalismo científico do século XIX, um dos efeitos dessa concepção romano-germânica de direito foi a dificuldade em lidar com os usos das diferentes formas jurídicas existentes ao longo da Idade Média. O medieval não deixou de ser um momento histórico de intensa escrita e codificação do direito. Entretanto, o princípio orientador das compilações, *summae* e comentários não era estático, centrado apenas nas leis escritas, mas baseado sim na pluralidade de soluções e fontes, que passavam pelo direito canônico, romano, feudal, pelos costumes e até mesmo pela teologia.

No lado oposto dessa corrente historiográfica, entre os países anglo-saxônicos de tradição da Common Law,⁴⁴⁴ os historiadores hesitaram em enxergar as contribuições do direito medieval em relação ao direito romano, visto como excessivamente acadêmico e desconectado da realidade. O historiador norte-americano Ken Pennington apresenta as limitações da historiografia britânica ao recusar a influência do direito romano na composição da *Magna Carta*, por exemplo. Isso os levaria a não perceber que as normas do direito romano medieval “(...) tinham sido adotadas, adaptadas e assimiladas a todos os sistemas legais europeus. Nenhum sistema legal ‘recebeu’ essas normas formalmente, mas todo jurista que havia sido treinado nas escolas de direito havia sido moldado por elas”.

Pennington também nos chama a atenção para uma “balcanização dos estudos”, ou seja, uma dramática separação entre as diferentes formas de se pensar o direito. Historiadores “(...) estudam, explicam, e traçam a história de seus sistemas legais apenas com uma preocupação superficial” em relação ao direito medieval. Ele segue criticando esses historiadores que ainda “(...) abordam o tema como se as diferentes partes pudessem ser estudadas isoladamente. Um Romanista estudará a doutrina do direito romano como se o direito canônico e feudal tivessem apenas uma influência tangencial no desenvolvimento do

⁴⁴³ FRANSEN, G. *Les Décrétales et les collections de décrétales*. Turnhout: Brepols, 1972, p. 35 [Typologie des sources du Moyen Âge occidental, fasc. 2].

⁴⁴⁴ Chama-se de *common law* o direito que se desenvolveu, principalmente, em países anglo-saxônicos e que se baseava em normas e regras frequentemente não escritas, determinadas pelo costume e pela jurisprudência.

pensamento dos civilistas”.⁴⁴⁵ O historiador norte-americano está se referindo, particularmente, à concepção do direito medieval como *Ius Commune*, nome dado para se referir às formas de direito surgidas no século XIII como fruto de uma jurisprudência comum vinda da união do direito romano e do direito canônico.⁴⁴⁶

Isso nos leva ao segundo ponto que obscurece nossa visão sobre o direito medieval e que está diretamente ligado à proposta metodológica aqui apresentada. A transposição dos significados dos conceitos modernos para a Idade Média negligencia as especificidades do sistema medieval. Além disso, essa transposição simplista pode levar a anacronismos ou analogias inadequadas para a compreensão da lógica de funcionamento desse sistema. Cabe, portanto, mais uma vez historicizar e precisar os conceitos que nos parecem importantes para a interpretação que fazemos dos escritos dos juristas medievais sobre o dízimo. Começaremos pelo conceito de *ius commune*.

5.1 O *ius commune* como categoria de análise

Não há palavra adequada que traduza o conceito de *ius commune* sem deixar uma série de mal-entendidos. Na concepção atual do direito, os termos *direito comum*, em português, e *droit commun*, em francês, referem-se ao direito que se aplica a toda a coletividade e envolve quaisquer relações jurídicas. Ele existe em oposição à noção de “direito especial”, que se concentra nas questões pertinentes a um único grupo social. O termo em inglês, *common law*, carrega ainda mais especificidade, pois é associado ao sistema jurídico específico dos países anglo-saxônicos, um sistema que se desenvolve a partir das decisões dos juízes nas cortes.

O *ius commune* medieval, por sua vez, tinha um sentido próprio. Ele estava relacionado à compreensão do período sobre a natureza e as funções do direito. Utilizar os termos atuais pode levar a transposições de sentidos inadequados ou criar simplificações que levam a compreensões estranhas ao mundo da legislação medieval. Portanto, para que não ocorram nesses equívocos, optamos por manter *ius commune* em nossa explanação.

⁴⁴⁵ PENNINGTON, K. Learner Law, Droit Savant, Gelehrtes Recht: The Tyranny of a Concept. In: **Syracuse Journal of International Law and Commerce**. n. 20, 1994, p. 205.

⁴⁴⁶ HARTMANN, W.; PENNINGTON, K. (eds). **The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX**. Washington DC: The Catholic University of America Press, 2008, p.VII. Essa é uma das definições possíveis do *ius commune*. Procuraremos demonstrar que o conceito de *ius commune* também é múltiplo e variável.

O termo *ius commune* já aparecia na documentação jurídica medieval e era interpretado a partir das glosas de Irnério e Acúrsio ao *Digesto*. Em um sentido restrito, o *ius commune* era o direito romano a partir de Justiniano, comentado e aplicável ao conjunto da sociedade.⁴⁴⁷ A partir do desenvolvimento do direito canônico e dos estudos jurídicos no contexto das universidades, o termo *ius commune* passou a ser utilizado para significar o “amálgama do direito canônico com o direito civil romano”.⁴⁴⁸

Desde meados do século XII, muitas vezes optou-se por chamar os juristas de *doctores utriusque iuris*, “doutores em ambos os direitos”. Grandes civilistas – comentadores do direito romano – também escreveram comentários sobre direito canônico, como era o caso de Baldo de Ubaldo (1327-1400). Os canonistas também precisavam conhecer o direito romano, uma vez que ele era aplicado nas cortes eclesiásticas quando as fontes de direito canônico não ofereciam uma solução.

Entretanto, assim como no caso do conceito de *iurisdictio*, não havia grande definição entre os juristas sobre o escopo desse conceito. O historiador James Brundage identifica ao menos cinco sentidos atribuídos ao termo *ius commune* a partir das fontes: direito natural, *ius gentium*, o *Corpus* de Justiniano, os cânones da Igreja e, a partir do século XIII, o direito romano-canônico das universidades.⁴⁴⁹ Com o desenvolvimento acelerado das escolas de direito, uma possível compreensão de divisão entre os dois direitos – o romano e o canônico – tornou-se cada vez menos clara, com um sistema alimentando o outro e vice-versa.

A associação do *ius commune* com o direito das universidades foi adotada amplamente pela historiografia. Buscou-se, dessa forma, traduzir o conceito equivalendo-o a um direito simplesmente acadêmico: *learned law*, *droit-savant*, *gelehrts Recht*. A escolha dos termos traz um problema sério que é a interpretação de que o *ius commune* é um direito utilizado apenas nas escolas, como uma abstração de mestres que pouco ou nada tinham a ver com a prática do direito nas cortes. A consequência imediata dessa visão foi que o direito medieval, visto de forma apenas acadêmica, seria irrelevante para a compreensão da história medieval em seus aspectos sociais, políticos ou culturais.⁴⁵⁰ Acreditar nessa interpretação

⁴⁴⁷ MASSAÚ, G. C. *Ius Commune*: uma manifestação pluralista na idade média? In: **Revista Sociologia Jurídica**. N. 06 - Janeiro-Junho/2008.

⁴⁴⁸ BRUNDAGE, J. **The medieval origins of the legal profession**: canonists, civilians, and courts. Chicago: Chicago University Press, 2008, p. 76.

⁴⁴⁹ Id. **The profession and practice of medieval Canon Law**. Aldershot: Ashgate, 2008, pp. 238-239.

⁴⁵⁰ Para uma análise detalhada dos problemas em torno do conceito de *learned law*, ver PENNINGTON. K. *Learner Law, Droit Savant, Gelehrtes Recht: The Tyranny of a Concept*. In: **Syracuse Journal of International Law and Commerce**. n. 20, 1994, p. 105-120.

significa desconsiderar a compreensão medieval do *ius commune* e, por conseguinte, perder de vista os princípios orientadores do direito medieval.

O *ius commune* e suas normas não eram exercícios acadêmicos e intelectuais estéreis confinados às salas de aulas. Suas normas formaram a base da jurisprudência medieval e podem ser consideradas “os equivalentes medievais dos preceitos de ética e moral Cristã que os teólogos medievais desenvolveram durante a Idade Média”.⁴⁵¹ Como demonstramos anteriormente, a *Summa* de Hostiensis parece ter sido pensada ao mesmo tempo como um manual de estudo e em sua aplicação prática. A profissionalização dos juristas a partir das universidades, a integração desses juristas às cortes laicas e à Cúria papal significava que os homens à frente das decisões legislativas haviam sido formados com base no *ius commune*.

O *ius commune* também se desenvolveu numa relação profunda com o *ius proprium*, muitas vezes interpretado como “costumes locais”. Esses não eram ensinados nas universidades, uma vez que seria impossível abarcar todas as variações regionais. Mesmo assim, o *ius proprium* era visto como mais um elemento do exercício da justiça. As ferramentas intelectuais utilizadas para lidar com os problemas legais nas cortes locais vinham também do direito aprendido nas universidades. Além disso, o conhecimento bíblico e teológico era parte integrante das justificativas de direito, pois na concepção medieval o direito emanava, antes de tudo, de Deus. O direito medieval se constituía também como um sistema religioso e, segundo Levy-Bruhl

Além disso, é preciso lembrar que as prescrições desses sistemas religiosos têm um caráter jurídico inegável. Basta ler o Corão ou a Bíblia, por exemplo, para constatar que esses textos não se restringem ao domínio religioso – entendo por domínio religioso as relações entre o homem e o divino –, mas são repletos de regulamentações, frequentemente minuciosas, relativas a problemas estritamente humanos como a família, a propriedade, as sucessões, as obrigações etc.⁴⁵²

Para um jurista medieval não havia qualquer contradição na pluralidade, ela era parte natural do sistema de pensamento. As diferentes formas do direito poderiam ser colocadas em escalas de valores e importâncias ou utilizadas de acordo com as necessidades específicas. Elas compunham um sistema. Segundo o historiador do direito, Manlio Bellomo,

⁴⁵¹ PENNINGTON, K. Innocent III and the *Ius Commune*. In: HELMHOLZ, R.; MIKAT, P.; MÜLLER, J.; STOLLEIS, M. (org). **Grundlagen des Rechts**: Festschrift für Peter Landau zum 65. Geburtstag. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 2000, p. 351.

⁴⁵² LÉVY-BRUHL, H. **Sociologie du Droit**. Paris: PUF, 1967, pp. 26-27.

A pluralidade era, portanto, parte do ‘sistema’, e o sistema em si era inconcebível e jamais teria existido sem os incontornáveis *iura propria* ligados à unidade do *ius commune*. A maior imperfeição das leis dos homens (o *ius proprium*) estava relacionada à menor imperfeição das leis dos governantes da terra (o *ius commune*), mas ambas as leis, em medidas variáveis, continham e divulgavam apenas uma tênue imagem da Justiça que era absoluta, divina e, portanto, eterna.⁴⁵³

Alguns historiadores, ao analisarem as obras jurídicas dos séculos XII-XIII, desmereceram seu impacto ou significado por não atentarem para essa relação fundamental entre as diferentes formas de direito. Ainda que aceitem de mais livre grado a relação entre direito canônico e direito romano, o costume e a teologia ainda têm espaço reduzido nas análises. O uso do costume, por exemplo, muitas vezes é visto como um sinal de ausência de esforço sistematizador ou legislativo. Longe de pretendermos esgotar o assunto, apresentaremos a seguir como esse *ius commune*, entendido como a pluralidade de formas de direito, atuava nos casos do dízimo e como esse princípio de direito estava também ligado à construção dos espaços de autoridade.

5.2 O dízimo e o *ius commune*

O direito canônico já nasceu dentro de um ambiente de pluralidade e adaptabilidade. Apesar de a autoridade máxima ser a Bíblia, os escritos normativos desde o início eram oriundos de uma série de contextos diferentes. Uma primeira indicação disso é que, diferentemente dos comentadores do direito romano que estavam lidando com textos escritos por juristas e produzidos como textos legais, os primeiros canonistas precisavam muitas vezes tirar conclusões jurídicas a partir de textos que não o eram. O caráter normativo das fontes vinha do fato de que elas eram pensadas para propor soluções para perguntas sobre como os assuntos da Igreja deveriam ser conduzidos. No entanto, no geral, os autores não estavam preocupados em formular padrões da mesma maneira que um jurista o faria. Essas fontes poderiam ser sermões que refletiam um problema moral, a partir do qual, os canonistas precisavam fazer inferências para chegar às prescrições.

Além disso, os textos se estendiam ao longo de séculos, representando diferentes universos culturais, o que fazia com que os comentadores tivessem que adaptar e interpretar as situações específicas. O fato de que o direito canônico nascera já nesse contexto de interpretações e adaptações de textos que não eram necessariamente jurídicos também ajuda a

⁴⁵³ BELLOMO, M. **The Common Legal Past of Europe, 1000-1800**. Washington D.C.: Catholic University of America, 1995, p. xii.

explicar a naturalidade com que ele incorporava os costumes e a teologia. Por fim, os textos do direito canônico estavam em contínua transformação e seu número só aumentava, como no caso da emissão de decretais e no surgimento de novas compilações e comentários. Isso fazia com que a mentalidade jurídica estivesse sempre aberta às novas formulações.

Uma das características mais interessantes da *Summa* de Henrique de Susa é o esforço de síntese no que diz respeito às questões eclesiais do direito canônico e do direito civil ou romano. O trabalho de Hostiensis apresentava e utilizava o direito romano-canônico de maneira a criar uma legislação canônica e, ao mesmo tempo, de uma forma mais ampla, uma doutrina canônica.

Para alguns autores, a obra de Henrique de Susa representa um primeiro impulso em direção ao *ius commune* que seria definido por Bartolo no século seguinte.⁴⁵⁴ Seu conhecimento das obras de Justiniano (Código, Instituições e Digesto) fica evidente pelas inúmeras referências e citações ao longo de toda a *Summa* e, particularmente, no título sobre o dízimo. O direito romano é utilizado por Hostiensis para definição de princípios com grande precisão, como a noção de usufruto, de exceções à lei,⁴⁵⁵ da função de legados,⁴⁵⁶ entre outros.

Apesar de toda essa erudição e da exposição quase exaustiva de autoridades, Henrique de Susa não hesitou em indicar também a prática corrente e a precisar os costumes, tanto locais quanto regionais. Exemplos práticos, possivelmente de casos dos quais ele próprio participou, foram utilizados para ajudar na compreensão de várias situações.

A partir desse método de trabalho, o direito que o cardeal de Óstia apresentava encontrava-se completamente ligado à realidade em que ele vivia e que alimentava suas reflexões. Hostiensis desenvolveu uma espécie de casuística argumentativa que lembra, em muitos aspectos, o desenvolvimento da *common law*. Assim, soluções eram propostas não a partir de atos legislativos, mas de acordo com uma combinação de decisões práticas, resultados de tribunais e recomendações de autoridades (o papa, seus legados e os vários canonistas tidos como referência).

No entanto, o uso de diferentes formas de direito leva a uma série de problemas e/ou incompreensões. Devido a uma concepção de direito baseada quase que exclusivamente na noção de “lei” e de “código”, há uma dificuldade da parte de estudiosos em lidar com os usos de diferentes formas jurídicas ao longo da Idade Média. Mesmo no período de

⁴⁵⁴ LEBFEVRE, C. Hostiensis. In: NAZ. **Dictionnaire de Droit Canonique**. Paris: 1923, vol. 4, col. 1219.

⁴⁵⁵ HENRIQUE DE SUSA, **Summa Aurea**. Livro III, col. 1092. Os dois casos baseados no Digesto, para o usufruto: 7.6.5 e para os casos fora da lei 13.2.1.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, Livro III, col. 1086. A partir do Digesto 32.1.67.

codificações e de escrita intensa do direito, as compilações de decretais, as *summae* e os comentários de doutrina ao longo dos séculos XII e XIII apresentaram uma grande variedade de soluções e fontes que passavam pelo direito canônico, romano e pelos costumes.

O processo de codificação do direito canônico nos séculos XII e XIII também abriu a possibilidade de criação de novas abstrações, novos conceitos e novas formas de se pensar juridicamente. No entanto, esse processo não excluiu o “pluralismo jurídico”, ou seja, a existência de múltiplas ordens jurídicas e múltiplos direitos originários do Estado que muitas vezes se cruzam no interior da sociedade. Ao mesmo tempo, existe, também, uma multiplicidade de grupos sociais cujos direitos podem coincidir ou divergir dentro de uma mesma sociedade, como aponta Norbert Rouland.⁴⁵⁷ Ao longo de toda a Idade Média, o pluralismo aumentou, não apenas territorialmente, mas também sociologicamente: direito canônico, direito do Estado, direito dos nobres, direito dos comerciantes, dos servos; direitos que não necessariamente abordavam a mesma temática ou funcionavam dentro da mesma lógica, podendo inclusive se opor uns aos outros.

Os juristas medievais reconheciam e refletiam sobre essa pluralidade. Hostiensis, por exemplo, admitiu a existência de diferentes foros, um eclesiástico e outro civil e constantemente os colocava em diálogo, seja para confrontá-los ou para que um complementasse o outro. Em alguns casos, as referências ao direito romano eram explícitas e serviam como autoridade para apoiar as decisões não contempladas pelo direito canônico. Era o caso, por exemplo, da categoria de dízimo misto, com a criação de uma jurisdição compartilhada entre duas paróquias; caso que Hostiensis defendeu a partir do Digesto, *De publicanis et vectigalibus et commissis* (39. 4. 7), *De censibus* (50. 15. 4), *De legatis et fideicommissis* (32. 1. 67), *De usuris et fructibus et causis et omnibus accessionibus et mora* (22.1.28) e *Pro socio* (17. 2.29).⁴⁵⁸ O uso do direito romano, nessa situação, pode ser associado ao fato de que Henrique de Susa estava propondo uma jurisdição mista que não encontrava precedentes em outros canonistas.

Em outros momentos, o direito romano era colocado como um aliado do direito canônico ou até mesmo da teologia, como na discussão sobre as punições para os laicos que não pagavam o dízimo, no item 9, *et quare*. Nesse caso, a menção a decretos do Digesto (7.6.5; 50.12.2; 13.2.1) e do Código (1.2.23) ajudava a reforçar o caráter de *utilitas* pública do pagamento do dízimo e a exclusividade da autoridade papal através do poder do *bannum*.

⁴⁵⁷ ROULAND, N. **Nos Confins do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 155-222.

⁴⁵⁸ HENRIQUE DE SUSÁ, **Summa Aurea**. Veneza: 1574, Livro III, col. 1085.

Entretanto, o direito romano não aparecia apenas como referência direta de suporte às determinações e definições canônicas. Em diversas situações são os próprios princípios romanos que permeavam a discussão. Um caso comum que cruzava os temas entre o direito romano e canônico dizia respeito à noção de prescrição tomada a partir do direito romano. *Praescriptio* era o princípio que garantia, por lei, um título de propriedade incontestável devido a uma posse contínua por um determinado período de tempo.

No direito de Justiniano esse princípio aparecia frequentemente confundido com o de usucapião (*usocapio*) que significava, literalmente, “tomar pelo uso”. No entanto, de maneira geral usucapião referia-se a uma propriedade móvel, enquanto a prescrição estava ligada à aquisição de uma propriedade imóvel. No direito romano, admitia-se a possibilidade de alguém obter o título da propriedade de outro sem a permissão do proprietário através da posse durante um longo período. A condição era que aquele que detivesse a posse o fizesse de boa fé, ou seja, sem ter o conhecimento que a terra pertencia a outro no momento da posse inicial.⁴⁵⁹ Alguns canonistas concordavam com esse princípio, mas outros, como Estêvão de Tournai, não. Ele afirmava que a prescrição era pecado, mesmo quando havia ignorância, pois pelo direito natural a ignorância não eliminaria o pecado.⁴⁶⁰

No Quarto Concílio de Latrão, o papa Inocêncio III promulgou um cânone (incluído no *Liber Extra* no título dedicado à questão das prescrições, II. XXVI. XX) que reforçava a necessidade da boa fé para o efeito de prescrição:

Como tudo que está fora da fé é pecado, decretamos que nenhuma prescrição, seja canônica ou civil, é válida a não ser que se apoie na boa fé; porque de forma geral, uma prescrição que não pode ser mantida sem incorrer em pecado mortal está em conflito com toda a lei e o costume. Portanto, é essencial que aquele que possui uma prescrição não pode estar consciente do fato que o objeto pertence a outro.⁴⁶¹

Na posição da Cúria já podemos perceber uma união entre o conceito romano e os ideais cristãos na transposição do princípio legal de “boa fé” para a noção cristã de fé em oposição a pecado.⁴⁶² A citação “*Quoniam omne quod non est ex fide, peccatum est*” foi retirada da Bíblia, Romanos 14, 23. A glosa de Bernardo de Brescia à causa 14, questão 6,

⁴⁵⁹ JUSTINIANO. *Institutiones*. 2.6.pr. **Corpus iuris civilis... commentariis Accursii, scholiis Contii, paratitlis Cuiacii ... novae accesserunt ad ipsum Accursium Dionysii Gothofredi, I. C. notae, ...** Lyon: Sumptibus Horatius Cardon, 1604.

⁴⁶⁰ Estêvão de Tournai afirma que: “*Sed quomodo a peccatur excusetur non video, cum hoc sit ignorare ius naturale, cuius ignorantia nullum excusat;*” **Die Summa über das Decretum Gratiani**. Giesse: Scientia Verlag Aalen, 1891, reedição 1965, glosa de C. 14, q. 6, p. 220.

⁴⁶¹ Cânone 41 do IV Concílio de Latrão, a partir da tradução de TANNER, N. T. (ed). **Decrees of the Ecumenical Councils**. Nicea I to Lateran V. Washington D.C.: Sheed and Ward/Georgetown University Press, 1990.

⁴⁶² GORDLEY, J, **The Jurists : A Critical History**. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 56.

capítulo 1 do *Decretum* de Graciano já havia estabelecido essa relação, que afirmava que, na prescrição, a “boa fé é exigida no começo no meio e no final e durante todo o tempo da prescrição”.⁴⁶³

Hostiensis dedicou uma questão separada para responder à indagação se a prescrição seria possível no caso do dízimo.⁴⁶⁴ Para os laicos, a prescrição não era permitida, independentemente dos costumes, pois ia contra o direito divino (*ius divinum*). Clérigos, por outro lado, poderiam exigir o dízimo por prescrição se ele fizesse parte de suas paróquias; a prescrição era proibida para religiosos que não possuíssem uma paróquia. É, dessa forma, mais um elemento que atrela o controle do dízimo à criação de um espaço de autoridade da paróquia.

Outro princípio do direito romano discutido por Henrique de Susa foi a noção de “penhor”. Na concepção romana, o penhor era a entrega de algo – como um bem – a um credor como segurança por dinheiro devido, sob a condição de que esse bem fosse devolvido ao proprietário após o pagamento da dívida.⁴⁶⁵ Henrique de Susa, no *sexto quaero*, pergunta “se é permitido a um prelado receber os dízimos em penhor de uma prescrição”. Sua resposta remeteu a várias decretais e a Raimundo de Peñafort para concluir que, em não sendo possível recuperar as terras em prescrição, dever-se-ia receber em penhor os dízimos dessas terras.⁴⁶⁶ Mas, para ele, o ideal seria seguir a decretal *Ad audientiam* de Celestino III (X. III. XIII. IX), que proibiu que terras da igreja fossem locadas (*locare*) perpetuamente, o mesmo valendo para os dízimos.⁴⁶⁷ Dessa forma, seriam recuperados os dízimos devidos por essas terras.⁴⁶⁸

Nesses dois casos citados (da prescrição e do penhor), Henrique de Susa não faz qualquer referência direta a Justiniano. Isso indica que esses conceitos eram suficientemente

⁴⁶³ “Unde in praescriptione requiritur bona fides a principio et in medio et in fine, et ex omni tempore praescriptionis.” BERNARDO DE BRESCIA. *Glos. Ord.* a C.14, q, 6, c. 1, **Corpus juris canonici emendatum et notis illustratum**. Gregorii XIII. pont. max. iussu editum. Romae: In aedibus Populi Romani, 1582, *Decretum Gratiani*.

⁴⁶⁴ HENRIQUE DE SUSA. **Summa Aurea**, Veneza: 1574, Livro III, cols. 1092-1093.

⁴⁶⁵ O conceito de penhor (*pignore*) foi incorporado ao direito medieval através do Digesto e do Código de Justiniano. No Digesto, 20, 1, *De pignoribus et hypothecis et qualiter ea contrahantur et de pactis eorum*. No Código, 8, 13, *De pignoribus*.

⁴⁶⁶ “...quando aliter recuperari non potest, ut dixi non aliter, secundum Ray <nutius>... et melius facit... is autem ad quem non pertinent decimae, ipsas non potest neque debet in pignore recipere.” HENRIQUE DE SUSA. **Summa Aurea**, Veneza, 1574, col. 1097.

⁴⁶⁷ “Ad audientiam nostram noveris pervenisse, quod quidam de canonicis Exonensis ecclesiae, quaedam praedia eiusdem ecclesiae, inconsultis aliis fratribus, in damnum eius et detrimentum eorum, accepta inde pecunia, in perpetuum locaverunt. Ideoque fraternitati tuae per apostolica scripta mandamus, quatenus, si verum est quod asseritur, locationes illas legitime revocare procures, ita quidem, quod, si eadem praedia non aliter revocari potuerint, eos, quos noveris harum locationum auctores, ad susceptam inde pecuniam conductoribus refundendam appellatione remota compellas, ne, si huiusmodi locationes in sua contigerit stabilitate persistere, inde gravis eidem ecclesiae incommoditas possit provenire.” **Liber Extra**. III.XIII.IX.

⁴⁶⁸ HENRIQUE DE SUSA. **Summa Aurea**, Livro III, *De decimis et primitiis, sexto quaero*, col. 1097.

conhecidos e praticados de forma a não exigirem uma explicação mais avançada. São casos que demonstram a penetração dos princípios do direito romano no canônico com extrapolação dos usos originais, que se referiam à propriedade de bens materiais para aplicação às diferentes situações em que o dízimo, um bem ao mesmo tempo material e espiritual, aparecia.

Além do uso do direito romano combinado ao direito canônico, o *ius commune* também admitia o direito consuetudinário como formulação normativa, desde que ele se mantivesse de acordo com a fé católica. Assim, o costume, entendido como uso considerado obrigatório e aceito pela maioria dos membros de um grupo, podia ser admitido como fonte de direito.⁴⁶⁹ Graciano afirmou, no *Decretum*, que para que o costume fosse admitido, existia a necessidade de um consentimento tácito e comprovado do grupo, fórmula que ele retomava das Instituições de Justiniano.⁴⁷⁰ Hostiensis também utilizou a mesma fórmula, acrescentando a necessidade do uso correto e racional do costume.⁴⁷¹

Na retórica de Henrique de Susa, o costume ganhou espaço na discussão dos casos hipotéticos apresentados após a definição dos conceitos jurídicos básicos. A lógica que guiava esse uso era, muitas vezes, o fato de um caso proposto para discussão não ter ainda uma definição no direito canônico ou romano. Henrique de Susa reconheceu a existência de diferentes costumes e até mesmo aceitou que eles regulassem certos aspectos da cobrança do dízimo, desde que se mantivessem dentro de limites específicos. Por exemplo, na questão da divisão do dízimo, ele permitia as variações consuetudinárias de três ou quatro partes, desde que se resguardasse a *portio canonica* do bispo. Portanto, no princípio determinante da jurisdição do dízimo, isto é, na sua vinculação com o poder do bispo, o costume não poderia intervir. Mas, quanto ao resto, aceitava-se a variação dos locais.

Outro exemplo de uso do costume na *Summa* de Hostiensis diz respeito à obrigatoriedade em solver o dízimo. Ao discutir se o costume poderia livrar alguém desta regra, Hostiensis afirmava que não. Mas o método que ele utilizou para sua argumentação é muito interessante para compreendermos a relação entre o costume e o direito canônico. Hostiensis iniciou seu argumento mencionando que alguns teólogos acreditavam que o costume poderia modificar a obrigação.⁴⁷² Segundo ele, até mesmo um canonista respeitável,

⁴⁶⁹ GILISSEN, J. **La Coutume**. Turnhout : Brépols, 1982, p. 24-28 [Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, fasc. 41].

⁴⁷⁰ GRACIANO. **Decretum**. D. 1, c. 5. *Quid sit consuetudo*.

⁴⁷¹ HENRIQUE DE SUSA. **Summa Aurea**, Proemiun, 12. Col. 7-8.

⁴⁷² “*Utrum consuetudo excuset ad parestatione decimarum? Et dicunt aliqui Theologi quod sic a tanto.*” Ibid., Livro III, col. 1097.

como Raimundo de Peñafort, hesitava em resolver a questão de forma definitiva, embora aconselhasse que o dízimo devesse ser pago ou transferido como esmolas pela autoridade do bispo.

Henrique de Susa, no entanto, afirmou que o pagamento integral era uma obrigação séria, comprovada pela lei divina, pela autoridade dos Pais da Igreja e pelo direito canônico e romano.⁴⁷³ Para demonstrar a lei divina, ele retomou os exemplos tirados do Antigo Testamento, entre os quais Gênesis 14:18, onde Abrão oferta a Melquisedeque a décima parte de tudo o que recebeu (*de omnibus quae perceperat, dedit decimam Melchisedech*), além de Deuterônimo 14, Êxodo 22 e Segundo Crônicas 31 (sob o nome de Paralipomenon) e Malaquias 3: 7-9. Essas são as passagens mais tradicionalmente utilizadas para a defesa do caráter divino do dízimo, como já indicamos anteriormente. A novidade foi que Henrique de Susa também apresentou passagens do Novo Testamento para justificar que o dízimo deveria ser dado a Deus, por pertencer a Ele, sob a máxima “dai a César o que é de César” (*Reddit quae sunt Caesaris Caeseri*), tirada de Mateus 22: 20-22. Tratava-se de uma escolha interessante ao associar a autoridade de Deus ao poder de um imperador e delimitar com clareza aquilo que lhe pertencia por direito de autoridade ou jurisdição.

Hostiensis também utilizou Lucas 11: 42, Mateus 23: 23 e Lucas 18: 12 para enfatizar que o dízimo deveria ser pago sem que fossem preteridas a justiça e a caridade de Deus.⁴⁷⁴ Ele ainda ameaçou que, se existiam mestres que quisessem dar outra interpretação para esses textos, eles estariam em desacordo com os Pais da Igreja. Resolveu-se, assim, a questão, reforçando a impossibilidade do costume modificar a natureza do dízimo que era divino em sua concepção.

O costume estava, dessa forma, submetido às Sagradas Escrituras. Em uma escala de valores, a Bíblia era colocada como a lei máxima, palavra da lei divina. Essa posição estava em total acordo com a concepção de Hostiensis sobre a natureza do direito e as diferentes formas de lei que indicamos no capítulo 3. O costume era, portanto, definido por ele como sendo “o *usus rationalibus*, qualidade interna que ele coloca à frente das suas qualidades externas (confirmação pelo tempo sem que nenhum ato contrário venha a interrompê-lo, imemorialidade, aprovação pelo uso comum dos usuários). Um costume conforme a Verdade é aquele que não contradiz em nada a autoridade de Santa Escritura. Razoável é o costume ‘aprovado pelo direito e que a Igreja romana observa e prescreve a

⁴⁷³ “*Hanc opinionem tripliciter possumus comprobare: primo, autoritatibus divinae legis; secundo, autoritatibus sanctorum patrum; tertio, per ius canonicum et humanum.*” Ibid., Livro III, col. 1098.

⁴⁷⁴ “*Vobis Phariseis, qui decimatis mentam et rutam, et omne olus, et praeteritis iudicium et charitatem Dei.*” HENRIQUE DE SUSA. **Summa aurea**. Livro III, col. 1098-1099.

observação””.⁴⁷⁵ O conhecimento da lei divina fazia parte da compreensão do direito canônico que, sendo o mais recente, era composto por todo o conjunto de leis divinas e humanas e sua compreensão só seria possível a partir do conhecimento de todas as formas de direito.

Em seguida, Henrique de Susa chamou atenção para a distinção entre primícias e dízimos, argumentando que embora fosse possível interpretar mais livremente as leis relacionadas às primícias, o mesmo não ocorria com as leis sobre os dízimos. Citando Ambrósio, Gregório, o Grande, Agostinho e Jerônimo, ele reafirmou que os dízimos deveriam ser sempre recolhidos “sem débito, sem demora e integralmente, pois é pecado retê-los”.⁴⁷⁶ Retomando Raimundo de Peñafort e aconselhando todos que concordavam com suas interpretações, Hostiensis afirmou que eles deveriam ouvir a lei divina e os quatro mestres da Igreja e não aqueles que davam falsas interpretações sobre essas leis.⁴⁷⁷

Entretanto, não eram apenas as escrituras que impediam que o costume modificasse a cobrança do dízimo no que dizia respeito à obrigatoriedade ou à porcentagem paga. A legislação canônica também sustentava essa interpretação, assim como a autoridade dos concílios gerais. Mais uma vez, Henrique de Susa recorreu às decretais para confirmar e comprovar sua proposição: *Commissum nobis* (III.XXX.IV) e *Non est* (III.XXX.XXII), que falavam sobre a necessidade de recolher os dízimos prediais integralmente sem deduções; *Ex transmissa* (III.XXX.XXIII), sobre a integralidade dos dízimos advindos dos produtos dos moinhos; *Tua nobis* (III.XXX.XXVI), que condenava aqueles que subtraíam o dízimo por má-fé e ameaçava de excomunhão quem o fizesse. A pena de excomunhão por fraudar o dízimo era também atestada em Graciano, C. 16, q. 7, *Decimas* e *Omnes decimae*. A pena da excomunhão era reservada a casos extremos e isso nos leva a crer que a severidade da pena implicava que o pagamento do dízimo era uma obrigação muito séria.

Por fim, segundo Hostiensis, o Concílio Geral resolveria qualquer dúvida quanto ao questionamento do costume modificar a cobrança do dízimo. O cânone 53 do Quarto Concílio de Latrão estabeleceu que os dízimos deveriam ser pagos, pois de fato eram devidos

⁴⁷⁵ “ (...) *usus rationabilis, competenti tempore praescriptus vel firmatus nullo acto contrario interruptus (...) quod non extet memoria, usuque communi utentium comprobatus.* ” HENRIQUE DE SUSA, **Summa Aurea**. Apud KRYNEN, J. Entre science juridique et dirigisme : le glas médiéval de la coutume. In: **Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes**. n. 7 (Droits et Pouvoirs), 2000, p. 4.

⁴⁷⁶ “*Augustinus, Gregorius, Ambrosius et Hieronymus conveniunt, quod decimae solvendae sunt, et ex debito, et sine mora, et integraliter, et quod peccatum est retinere.*” HENRIQUE DE SUSA. **Summa aurea**. Livro III, col. 1099.

⁴⁷⁷ “(...) *quod magis credendum divina legi et quatuor principalibus doctoribus quam aliquibus qui sicut afferunt aliqui clerici seculares, vel in favorem laicorum, vel propter zelum clericorum perverse interpretantur (...).*” Ibid., Livro III, col. 1099.

em virtude da lei divina e do costume local aprovado.⁴⁷⁸ Logo, o próprio costume já havia incorporado o pagamento do dízimo; portanto, sendo um costume já estabelecido, não poderia ser modificado.

O cânone 54 do mesmo Concílio tratou mais uma vez da tentativa de alguns em fraudar o dízimo ao deduzir os gastos com sementes e arrendamentos antes de pagarem o dízimo. A noção reforçava uma proibição já instituída por Alexandre III na decretal *Quum homines*. O cânone dizia: “decretamos que, para evitar danos às igrejas e perigo às almas, em virtude da prerrogativa geral do *dominium*, o pagamento dos dízimos deve preceder a exação de tributos e censos”.⁴⁷⁹

Interpretando o uso desse cânone, não havia, para Hostiensis, qualquer dúvida: não existia costume que liberasse a obrigatoriedade que fazia parte da jurisdição eclesiástica, mais particularmente do papa que exercia seu *dominium* universal. E esse *dominium* era configurado através do Concílio Geral, expressão máxima da exclusividade da autoridade da Cúria.⁴⁸⁰ A escolha de fontes de Henrique de Susa não deixava dúvidas: no cruzamento entre a jurisdição consuetudinária e pontifícia, a prerrogativa seria sempre papal no que dizia respeito à natureza do dízimo, que era instituído por e devido a Deus.

Existiam, porém, casos em que o costume concorria com algumas autoridades, mas sobre os quais o próprio Hostiensis admitiu possibilidades de acordo. Em relação ao recolhimento de dízimos por laicos, por exemplo, ele mencionava as contradições que apareciam entre os cânones de Graciano e o costume em lugares como os reinos de Hispania, Francia, Burgúndia e Alemanha.⁴⁸¹ Nesse caso, a supremacia da autoridade papal resolvia o conflito: se os laicos possuíam dízimos segundo o costume local, mas com aprovação da Sé apostólica, eles tinham o direito de mantê-los.⁴⁸²

A possibilidade de laicos coletarem os dízimos baseava-se na separação que Hostiensis propunha entre o direito de coletar os dízimos – direito esse que poderia ser concedido pela autoridade eclesiástica – e o direito sobre os frutos do dízimo, direito que seria

⁴⁷⁸ “*Illae quippe decimae necessario sunt solvendae, quae debentur ex lege divina vel loci consuetudine approbata.*” Cânone 53, Latrão IV, in: N. T. (ed). **Decrees of the Ecumenical Councils**. Nicea I to Lateran V. Washington D.C.: Sheed and Ward/Georgetown University Press, 1990, p. 259.

⁴⁷⁹ “*Cum autem in signum universalis dominii, quae quodam titulo speciali, sibi Dominus decimas reservaverit, nos et ecclesiarum dispendiis et animarum periculis obviare volentes, statuimus ut in praerogativa dominii generalis exactionem tributorum et censuum praecedat solutio decimarum...*”. Cânone 54, Latrão IV, in: N. T. (ed). **Decrees of the Ecumenical Councils**. Nicea I to Lateran V. Washington D.C.: Sheed and Ward/Georgetown University Press, 1990, p. 260.

⁴⁸⁰ HENRIQUE DE SUSA. **Summa aurea**. Livro III, col. 1099-1100.

⁴⁸¹ Ibid., Livro III, col. 1094.

⁴⁸² “*Solutio: Aut laicus habet privilegium Romane sedis Apostolicae aut non. Si laicus habet privilegium Romanae sedis, sive ad tempus, sive ad in perpetuum, et licite exigit, et licite solvitur ei, sicut in privilegio continentur, quia hoc potest Romana sedes concedere (...).*” Ibid., Livro III, col. 1094.

inalienável.⁴⁸³ Caso não tivessem a autorização papal, os laicos eram obrigados a passarem a coleta para a paróquia à qual pertenciam. Reforçava-se, dessa forma, a autoridade e a primazia papal. Ao mesmo tempo, admitia-se a utilização de costumes locais submetidos à noção de que as leis não poderiam ir contra a fé cristã ou seus princípios. Retoricamente, o costume era mencionado como ferramenta para enfatizar o espaço de autoridade papal através do recurso às isenções e aos benefícios.

Muitas vezes historiadores associam o recurso ao costume com uma impossibilidade ou indisposição por parte de canonistas, e até do papado, em legislar sobre assuntos vistos como difíceis ou pouco importantes para a organização dos espaços de autoridade da Igreja. Um exemplo disso é a interpretação de Mathieu Arnoux para a decretal *Quum sint homines* de Alexandre III, que já analisamos parcialmente no capítulo anterior. Diante da complicada pergunta sobre o local de pagamento dos dízimos – na paróquia onde os homens recebiam os sacramentos ou na paróquia onde se encontravam as terras – o papa recorreu ao costume, uma vez que não havia respostas definitivas oferecidas pelas autoridades tradicionais. A decretal diz:

Há homens que pertencem à paróquia de uma igreja, como você afirma, e que cultivam terras em outra paróquia. Seu discernimento nos pergunta a qual das igrejas eles devem solver o dízimo dessas terras, à da paróquia onde ficam as terras ou àquela na qual eles vão à missa e recebem os outros sacramentos? Na realidade, como essa pergunta já foi feita frequentemente ao longo do tempo a nossos predecessores e nunca foi resolvida, já que uns afirmam que é preciso pagar segundo o território e outros segundo as pessoas, não nos é fácil responder de maneira exata, uma vez que as autoridades dos santos Pais também divergem sobre isso. Assim, pensamos que para uma dúvida dessa natureza convém recorrer ao costume, levando-se em consideração igualmente se as igrejas se encontram em um único bispado ou em dois bispados diferentes, pois nos parece difícil que uma igreja receba os dízimos de um outro bispado sob o risco de confundir injustamente os limites episcopais.⁴⁸⁴

Arnoux interpretou essa decretal como sendo uma indicação do quão reticente a Igreja era para julgar assuntos relacionados ao pagamento de dízimos, de forma a nunca elaborar uma verdadeira legislação sobre o assunto.⁴⁸⁵ Mas podemos ver essa decisão de outra maneira. É possível interpretá-la como um esforço de normatização por parte do papado,

⁴⁸³ Henrique de Susa apresenta essa distinção ao discorrer sobre os locais de recolhimento dos dízimos, cols.1097. Essa distinção havia sido introduzida por Huguccio na sua *Summa super Decretorum*, C. 16, q. 7. Citado em MARMURSZTEJN, E., Une contribution au débat scolastique sur la dîme au XIII^e siècle : six questions quodlibétiques de Gérard d'Abbeville. In: **Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge**, tomo 77, 2010, p. 115.

⁴⁸⁴ **Liber Extra**. III.XXX.XVIII, a partir da tradução para o francês de ARNOUX, M., Pour une économie de la dîme ..., p. 148.

⁴⁸⁵ ARNOUX, M., Pour une économie de la dîme ..., p. 148.

através de mecanismos de negociação entre as diferentes esferas legais existentes na sociedade. Na realidade, Alexandre III estabeleceu um limite preciso da aceitação dos costumes: o território dos episcopados.

Logo, mais uma vez, o limite estava na jurisdição aceita, ou seja, na autoridade episcopal. O costume poderia interferir onde não havia precisão, fosse por parte das autoridades patrísticas, Bíblicas ou legais. O papa deixava claro que não havia consenso entre as outras autoridades sobre o assunto do local de pagamento. Portanto, a maneira mais eficaz de criar a normatização necessária seria através do costume, desde que esse, como afirmamos anteriormente, não se sobrepusesse aos espaços de autoridade da diocese.

A aceitação do costume parece ser, portanto, não necessariamente uma ausência de autoridade ou um desinteresse em legislar, como propôs Arnoux, mas sim uma estratégia de ordenação num contexto em que se aceitavam diversas fontes legais e jurídicas. Desse modo, é necessário compreender que havia um amplo espectro de normas disponíveis para serem aplicadas e a aplicação dessas normas poderia ocorrer de forma combinatória ou excludente, dependendo do contexto e do espaço de atuação.

A mesma decretal que Arnoux utilizou como exemplo para desqualificar a ação normativa do papado era, para Hostiensis, um exemplo de como o costume podia modificar o recolhimento do dízimo com a anuência papal. Discutindo sobre os dois tipos de dízimo – os pessoais e os prediais – Hostiensis afirmou que os dízimos pessoais deveriam ser pagos às igrejas paroquiais, ou seja, àquelas onde se recebiam os sacramentos e se escutava a palavra divina. Já os dízimos prediais deveriam ser pagos às igrejas onde as terras estavam localizadas, a não ser nos casos em que o costume determinasse algo diferente.⁴⁸⁶ Para defender o uso do costume nesses casos, ele citou o exemplo da decretal de Alexandre III, além dos capítulos I, IV, XVIII, XX e XXXII do *Liber Extra*.

O diálogo entre o direito canônico e o costume acontecia no quadro de uma relação de interdependência. O costume era admitido desde que permanecesse dentro dos limites da jurisdição eclesiástica sob a figura do papa. Essa mesma jurisdição papal precisava do costume para se ancorar não apenas no plano espiritual das Escrituras, mas também no mundo secular. Isso demonstra o quanto as relações entre o papado e a sociedade eram dinâmicas e não necessariamente ordenadas de forma estática e hierárquica. O diálogo que se estabelecia entre os diferentes discursos demonstra a organicidade do direito.

⁴⁸⁶ HENRIQUE DE SUSA. *Summa Aurea*. Veneza: 1574. Livro III, col. 1086.

Além do entrelaçamento do direito canônico e romano como princípio fundamental do *ius commune* e do uso dos costumes na resolução de situações não previstas pelo direito instituído, as prescrições e discussões jurídicas estavam permeadas do uso da religião e da teologia. É preciso ter em mente que o cristianismo, concebido como religião da Lei por sua origem judaica, tem relações bastante complexas e originais com o direito. Assim, direito e teologia não podem ser totalmente desvinculados.

Desde Graciano, o direito da Igreja era visto como o sistema de governo da sociedade cristã. Para que isso fosse possível, o direito precisava se integrar a um sistema normativo onde a economia da salvação associava o desejo do indivíduo à formação da instituição. A obra de Graciano, portanto, procurava transpor para o direito uma unidade de fé, criando uma hierarquia normativa onde o direito natural de origem divina estava no topo.

487

Assim, o direito canônico nasceu imbuído do princípio religioso-teológico e, portanto, era indissociável dele. O campo religioso foi jurisdicizado, ao mesmo tempo em que a religião oferecia uma nova legitimidade no quadro de um modelo normativo em acordo com o plano divino. Vimos no capítulo 3 como Hostiensis concebeu o direito canônico como uma combinação do divino e do humano, sendo superior à teologia, mas nem por isso desvinculado dela. Ele afirmava que a Igreja era governada por um todo unificado composto pelo direito civil, o direito canônico e a teologia.⁴⁸⁸

No caso específico do dízimo, essas relações eram particularmente intensas. Como mostramos nas diversas definições jurídicas do dízimo e, em especial na de Henrique de Susa, para a Igreja o dízimo havia sido instituído por Deus; logo, sua natureza era de origem divina, o que o colocava no seio de discussões que cruzavam teologia e direito. Basta observar alguns exemplos já mencionados anteriormente para nos darmos conta de como o campo discursivo do dízimo estava intrinsecamente ligado ao discurso teológico, a começar pela própria escolha dos capítulos do título sobre o dízimo no *Liber Extra*.

Seguindo a justificativa tradicional dos dízimos a partir do Antigo Testamento, o título XXX abre não com um cânone de concílio ou decretal papal, mas com um trecho do comentário exegético de Jerônimo sobre Ezequiel 45, relativo à oferta de primícias aos Levitas que ele interpretou como significando a décima parte de todos os frutos. Disse Ezequiel: “Eis a oferta que deveis apresentar: Um sexto de um efa por homer de trigo e

⁴⁸⁷ MAYALI, L. De la raison à la loi: l'entrée du droit en religion. In: **Revue de l'histoire des religions**. vol. 228, fasc. 4, 2001, p. 475.

⁴⁸⁸ Ver *supra*, páginas 120-121.

um sexto de efá por homer de cevada. A norma para o óleo será: um bat de óleo por dez bat, isto é, por um coro de dez bat ou de um homer, porque dez bat equivalem a um homer”.⁴⁸⁹

São Jerônimo interpretou essas palavras como expressão da proporção que as pessoas deveriam pagar aos Levitas a partir de seus ganhos sobre a terra. Essa proporção, determinada pelos Levitas, deveria ser de no mínimo um sexto e, após a separação dos frutos, uma décima parte deveria ser ofertada em oblação. Jerônimo admitiu que o Pentateuco não trazia com exatidão a parte a ser deixada, mas concluiu que a partir das equivalências, “*Decimam partem omnium frugum Leviticae tribui populus ex lege debebat*”. Esse é um claro exemplo da exegese bíblica posta a serviço da determinação jurídica.⁴⁹⁰

O segundo capítulo do título sobre o dízimo no *Liber Extra*, uma decretal de Pascoal II, mais uma vez usou o argumento dos Levitas para ligar o pagamento dos dízimos à lei de Deus. Várias outras decretais fizeram menção à instituição divina do dízimo, como foi o caso da decretal *Parochianos*, na qual o papa Alexandre III afirmava que os dízimos haviam sido instituídos em proveito de Deus e não dos homens (*Quum decimae non ab homine, sed ab ipso Domino sint institutae*).⁴⁹¹ Nos cânones dos Concílios de Latrão as referências bíblicas eram abundantes, como demonstramos no caso dos cânones 41 e 61 de Latrão IV.

A *Summa* de Henrique de Susa também conferiu espaço para a Bíblia e as autoridades religiosas. Para explicar o motivo pelo qual se devia pagar o dízimo, Henrique de Susa, respondeu, em primeiro lugar, que pagava-se o dízimo porque ele era retido em sinal do domínio universal do Senhor, que assim o desejou para que os clérigos recebessem pelo serviço que faziam em nome de Deus ou como intermediários da ação divina. As consequências do não pagamento seriam duras: o autor afirmava que quando o dízimo não era pago ele seria revertido ao diabo, “*qui non solvit, ad decimam diaboli revertetur*”.⁴⁹²

Mencionamos acima essa explicação, contida no item 9 do quadro de perguntas do Sumário da *Summa* de Hostiensis, como mais uma maneira de reforçar a autoridade papal a partir do controle sobre o dízimo.⁴⁹³ Henrique de Susa também incluiu toda uma discussão de cunho religioso importante, pois aqueles que pagavam corretamente o dízimo, segundo ele, teriam quatro vezes mais recompensas; e essas recompensas seriam de ordem espiritual: a

⁴⁸⁹ **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002, Ez. 45.

⁴⁹⁰ **Liber Extra**. III. XXX. I.

⁴⁹¹ *Ibid.* III. XXX. XIV.

⁴⁹² HENRIQUE DE SUSA. **Summa Aurea**. Veneza: 1574, Livro III, col. 1092.

⁴⁹³ Ver capítulo 4, página 179.

abundância dos frutos, saúde do corpo, remissão de pecados, aquisição do reino dos céus.⁴⁹⁴ As ofensas incorridas do não pagamento eram todas colocadas em termos de ofensas a Deus e aos seus representantes na terra. Hostiensis utilizava, por exemplo, as referências bíblicas das pragas, como as dez pragas do Egito em Êxodo (“*quod Dominus non increpat locustas, nec plagas amovet*”). Logo, para defender o espaço de autoridade do papa e dos bispos, Henrique de Susa recorreu novamente a um argumento de cunho teológico.

Essa mesma questão em Hostiensis também demonstrava como a exegese bíblica e a análise teológica podiam ser analisadas a partir do direito justiniano. O canonista utilizou referências do Digesto para tratar da noção de usufruto e distinguir entre o direito de coletar os dízimos (*ius percipiendi decimas*) e o produto efetivo dos dízimos (*fructus*), sem que isso acarretasse prejuízo a Deus (7, 6, 5, *Si usus fructus petetur vel ad alium pertinere negetur. Uti frui ius*). O Digesto de Justiniano foi usado por ele como uma maneira de reforçar o caráter hereditário do dízimo (50, 12, 2, *De pollicitationibus. Si quis rem aliquam. Si decimam*). Outra obra de Justiniano, o Código, serviu como referência para condenar quem transferia, vendia ou legava as doações (1, 2, 23, *De sacrosanctis ecclesiis et rebus et privilegiis earum. Ut inter divinum*). Vemos, assim, que a exegese bíblica também podia ser feita à luz do direito civil, sem que isso representasse qualquer conflito entre direitos. Ao mesmo tempo, é possível perceber que a compreensão total dos temas tratados dependia da utilização de várias autoridades jurídicas e religiosas.

Se, como demonstramos, os juristas faziam uso do conhecimento teológico para argumentar seus casos, os teólogos muitas vezes também utilizavam as fórmulas jurídicas para compor suas obras. No contexto escolástico do século XIII, essa combinação de formas não causava qualquer estranhamento. Pelo contrário, como vimos acima, a escolástica formava o que o historiador francês Alain Boureau chamou de uma *épistémè*, “uma esfera de saberes e métodos organicamente ligados (...) que engloba, para o período considerado, a teologia, o direito, a medicina, a filosofia, entre outros saberes. A escolástica é o ser que quer tudo conhecer, tudo compreender, tudo explicar, tudo dizer”.⁴⁹⁵

Entre os principais teólogos do século XIII, o tratamento do dízimo também se dava por formas que reconhecemos como pertencendo a uma mesma lógica discursiva do direito. Foi o caso, por exemplo, da organização dos artigos na questão sobre o dízimo

⁴⁹⁴ “*Et quia solvens quadrupliciter remuneratur: primo, in abundantia fructum; secundo, in sanitate corporis; tertio, in remissione peccatorum; quarto, in acquisitione regni coelorum.*” HENRIQUE DE SUSA. **Summa Aurea**. Livro III, col. 1092.

⁴⁹⁵ BOUREAU, A. **En somme** : Pour une usage analytique de la scolastique médiévale. Lagrasse : Verdier, 2011, p. 73.

presente na *Summa Theologica* de Tomás de Aquino. A questão 87 da *Secunda secundae*, indagava sobre os dízimos e propunha quatro perguntas: “Primeiro, se os homens são obrigados a pagar dízimos por necessidade de preceito. Segundo, sobre quais coisas os dízimos devem ser dados. Terceiro, para quem devemos dar os dízimos. Quarto, quem deve pagar”.⁴⁹⁶

A construção era muito próxima da *Summa* de Hostiensis, que começava também com a definição dos princípios jurídicos básicos sobre os dízimos (o que é o dízimo, por que se chama dízimo, quantos tipos existem, a quem devem ser pagos, sobre quais produtos, quem deve pagar). O texto de Tomás de Aquino formava um pequeno tratado sobre o dízimo que, através do uso da dialética, apresentava as questões sobre o dízimo, as posições existentes de ambos os lados (a favor ou contra), resolvia as contradições e, por fim, propunha uma solução.

À primeira pergunta – se havia uma necessidade de preceito que obrigava ao pagamento do dízimo – Tomás de Aquino respondeu que sim, pois se tratava de um preceito jurídico e não cerimonial. Logo, “É evidente que devemos pagar os dízimos. É de direito natural, por um lado, e de direito eclesiástico por outro.”⁴⁹⁷ Na questão 2, Tomás de Aquino citou Agostinho através da Causa 16, q. 1, cap. *Decimae* do *Decretum* de Graciano para confirmar que os dízimos deveriam ser pagos não só sobre os produtos, mas também sobre os serviços.⁴⁹⁸ A questão 3 foi composta por uma série de casos que eram os mesmos que apareciam tanto nas decretais quanto na *Summa* de Henrique de Susa. Perguntava-se sobre a necessidade de pagar dízimos aos prelados que já possuíam posses ou eram ricos; sobre onde pagar dízimos quando se habitava em uma paróquia e se cultivava os campos em outra; sobre a possibilidade de coletar os dízimos por enfeudamento.⁴⁹⁹ A quarta questão apresentava a decretal do papa Pascoal II, *Novum genus*, para afirmar que clérigos deveriam pagar os

⁴⁹⁶ “*Primo, utrum homines teneantur ad solvendas décimas ex necessitate praecepti. Secundo, de quibus rebus sint decimae dandae. Tertio, quibus debeant dari. Quarto, quibus competat eas dare.*” TOMÁS DE AQUINO. **Summa teologica**. IIa-IIae, q. 87, pr.

⁴⁹⁷ “*Sic ergo patet quod ad solutionem decimarum homines tenentur, partim quidem ex ius naturali, parti metiam ex institutione Ecclesiae.*” TOMÁS DE AQUINO. **Summa teologica**. IIa-IIae, q. 87, a.1 co.

⁴⁹⁸ “*Unde Augustinus dicit, et habetur XVI qu. I, cap. Decimae, de militia, de negotio et artificio redde decimas.*” Ibid. IIa-IIae, q. 87, a.2 ad. 1.

⁴⁹⁹ A questão da riqueza dos bispos e padres, por exemplo, foi colocada por Henrique de Susa no *quarto quaeritur*: “*de clericis habentibus sufficiens patrimonium, vel alios redditus, utrum licet recipiant décimas?*”. Col. 1096. HENRIQUE DE SUSAS. **Summa aurea**. Veneza: 1574, col. 1096. A questão das paróquias diferentes aparece nas decretais, principalmente em *Quum sint homines* de Alexandre III In: **Liber Extra** III.XXX.XVIII.

dízimos apenas daquilo que estava em seu próprio nome para distinguir dos bens da Igreja, sobre os quais não era necessário pagar dízimos.⁵⁰⁰

Outros teólogos adotaram uma estrutura semelhante em um outro tipo de texto, os *quodlibet*. As questões *quodlibetas* constituíam um dos exercícios maiores do método escolástico. Duas vezes por ano os mestres deveriam responder qualquer questão colocada por qualquer membro da universidade sobre qualquer assunto. Um exemplo da contribuição da teologia para a discussão do dízimo estava presente no conjunto de seis questões *quodlibets*, escritas entre 1265 e 1269 por Geraldo de Abbeville, teólogo da Universidade de Paris no século XIII.⁵⁰¹ O primeiro desses *quodlibets* contém quatro questões sobre o dízimo (13, 14, 15, 16), claramente agrupadas tematicamente, e que formavam um pequeno tratado sobre o assunto. A sucessão de questões obedeceu à lógica progressiva semelhante à que encontramos em Henrique de Susa e Tomás de Aquino: “os laicos eram obrigados a pagar os dízimos no tempo da Graça revelada? Dever-se-ia seguir a fração de um décimo? O costume contrário poderia desculpar aqueles que, vivendo em certos países ou certas províncias, não pagavam os dízimos ou não o faziam na mesma fração? O papa poderia dispensar os laicos do dever de pagar dízimos?”.⁵⁰²

A obra de Geraldo de Abbeville é evidência de um tipo de relação entre o conhecimento, as autoridades e a norma que estavam presentes nas obras escolásticas do século XIII. Havia uma combinação de argumentos teológicos, exegese bíblica e autoridades jurídicas que estabeleciam diálogos para fora do próprio texto. O teólogo utilizou a *Glosa Ordinaria* de Bernardo de Parma e a *Summa super decretalibus Gregorii IX* de Godofredo de Trano para distinguir entre *administratio* e *possessio*; as autoridades patrísticas eram citadas a partir do *Decretum* de Graciano; para resolver a questão do pagamento de dízimos prediais

⁵⁰⁰ “*Sed contra est quod dicit decretalis paschalis Papae, novum genus exactionis est ut clerici a clericis decimas exigant.*” TOMÁS DE AQUINO. **Summa teologica**. IIa-IIae, q. 87, a. 4 s. c.

⁵⁰¹ Segundo Marmursztejn, Geraldo de Abbeville parece ter sido, junto com Tomás de Aquino, o único teólogo a manter o ritmo de duas disputas *quodlibetas* por ano. MARMURSZTEJN, E. Une contribution au débat scolastique sur la dîme au XIIIe siècle : six questions quodlibétiques de Gérard d’Abbeville. In : **Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge**. tomo 77, 2010, p. 109.

⁵⁰² “*Postremo de decimis quatuor quesita fuerunt. Primo utrum tempore revelate gratie laici teneantur ad solutionem decimarum ; secundo utrum teneantur ad solutionem earum a sub ratione decime, scilicet sub tali quota b ; tertio utrum consuetudo contraria c non solventium decimam nec in tali quota solventium, utpote in d XXXIIIam et XXXIIIam e partem f, in quacumque patria vel provincia, excuset non solventes; quarto utrum papa possit laicis dispensare quod non teneantur ad solutionem decimarum.*” GERALDO D’ABBEVILLES. **Quodlibet I**, 13, 14, 15, 16, Paris, BnF, lat. 16405, f. 30va-33vb. In: MARMURSZTEJN, E. Une contribution au débat scolastique sur la dîme au XIIIe siècle : six questions quodlibétiques de Gérard d’Abbeville. In : **Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge**. tomo 77, 2010, p. 111.

por judeus a base era a decretal *De terris* de Alexandre III, provavelmente a partir dos comentários de Raimundo de Peñafort, Hostiensis ou Inocêncio IV.⁵⁰³

Na teologia existiam, no entanto, questões que não faziam parte do universo de preocupações do direito canônico. Um exemplo disso estava na primeira pergunta colocada tanto por Tomás de Aquino quanto por Geraldo de Abbeville que dizia respeito à necessidade de explicar a perpetuação, na era da Graça revelada, de um preceito inscrito na Lei antiga (veterotestamentária). Outra questão que preocupou pouco Henrique de Susa dizia respeito à relação da fração que deveria ser paga, que não encontrava definição precisa no Antigo Testamento. Hostiensis explicou a origem da fração de dez por cento a partir do Antigo Testamento, sem maiores questionamentos.

Os teólogos, no entanto, propuseram uma solução para a inexatidão das Escrituras: pensar no dízimo enquanto uma exação mista, ou seja, ao mesmo tempo pertencente à Lei antiga, instituída pela lei natural (divina), mas definida em sua fração pela nova Lei. A vinculação veterotestamentária era utilizada como recurso que inscrevia a Igreja “numa relação de continuidade dialética com o Antigo Testamento”.⁵⁰⁴ Tomás de Aquino, por exemplo, justificava a variação de frações existentes pelo fato de que a Igreja, dotada do poder de legislar em matéria de culto divino, podia fixar livremente a quantidade daquilo que seria pago a seus ministros.⁵⁰⁵

A historiadora Elsa Marmursztein enxerga esse cruzamento entre teologia e direito a partir das discussões da escolástica no século XIII, com atenção especial para as diferentes concepções de espiritual e temporal.⁵⁰⁶ Assim, ela identifica dois interesses comuns por parte de canonistas e escolásticos em relação ao dízimo: o debate sobre as relações entre o espiritual e o temporal e a necessidade de elaboração de uma norma cristã. O discurso sobre o dízimo busca, dessa forma, o estabelecimento de normas que, segundo a autora, vêm de um processo lento e em constante transformação, “A norma teológica do dízimo é elaborada e precisada a partir da retomada de casos, referências e interpretações que vêm tanto da teologia quanto do direito, uma disciplina alimentando a outra”.⁵⁰⁷

⁵⁰³ MARMURSZTEJN, E. op. cit., p. 115.

⁵⁰⁴ MARMURSZTEJN, E. Loi ancienne, loi nouvelle et normes chrétiennes dans la théologie scolastique du XIIIe siècle. In: *Revue de l'histoire des religions*. Vol. 228, fasc. 4, 2011, p. 536.

⁵⁰⁵ Ibid., pp. 536-37.

⁵⁰⁶ Nesse caso, Marmursztein dialoga diretamente com o trabalho de Charles de Miramon, *Spiritualia et Temporalia*. Naissance d'un couple. In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*. 123/92, 2006, p. 224-287.

⁵⁰⁷ MARMURSZTEJN, E Débats scolastiques sur la dîme au XIIIe siècle. In: LAUWERS, M. (org), *La Dîme, l'Église et la Société Féodale*. Turnhout: Brépols, 2012, p. 526.

Para efeitos explicativos, as diferentes concepções de direito e da teologia foram apresentadas aqui de forma separada. No entanto, as conexões entre o direito canônico, romano, o costume e a teologia não são sempre evidentes ou apresentadas de forma tão esquemática. Nosso esforço foi por mostrar casos em que uma mesma decretal ou um mesmo cânone cruzavam autoridades diversas para compor o discurso. Assim, na discussão sobre o não pagamento de dízimo por Henrique de Susa, por exemplo, percebemos o uso do direito canônico nas referências às decretais e a Graciano para afirmar a autoridade máxima do papa; o uso do direito romano na constituição de uma noção de utilidade pública; o recurso à exegese bíblica como ferramenta retórica para criar o medo das punições espirituais e exortar ao pagamento.

O objetivo de canonistas como Hostiensis, mas também de teólogos como Tomás de Aquino e Geraldo de Abbeville era buscar a melhor argumentação para justificar a universalidade do pagamento do dízimo. Dessa forma, os autores lançaram mão de todas as ferramentas existentes para compor esse quadro complexo: direito canônico, teologia, direito romano, costumes. Encontramos discordâncias e alternâncias entre os usos e os diferentes autores. No entanto, não podemos dizer que haja incoerência. O uso das fórmulas teológicas em Hostiensis era apenas um exemplo de como o direito canônico dos séculos XII-XIII baseava-se na pluralidade de soluções para compor um *corpus* coerente para a sistematização e normatização da Igreja e de seus espaços de autoridade.

Quando abordamos as obras jurídicas nessa concepção das relações entre as diferentes áreas do conhecimento o que parece à primeira vista um pluralismo pouco compreensível transforma-se num conjunto explicativo original, principalmente no século XIII, com a consolidação das universidades e as conexões profundas entre escolástica, direito e teologia. O especialista em Direito Laurent Mayali afirma que “Nesse estágio, o pluralismo jurídico se apaga em nome de um sincretismo normativo que promove a estabilidade das leis dentro de uma sociedade onde a pessoa cristã toma seu lugar diante da bestialidade do animal e a loucura do não-crente”.⁵⁰⁸

A partir do momento, então, que entendemos que direito canônico, direito romano, costume e teologia formam esse sincretismo normativo, que é o princípio básico do direito medieval, as aparentes contradições passam a ser vistas como parte da lógica discursiva e retórica dos autores.

⁵⁰⁸ MAYALI, L. De la raison à la foi: l'entrée du droit en religion. In: **Revue de l'histoire des religions**. vol. 228, fasc. 4, 2001, p. 482.

5.3 *Aequitas* como unificadora de práticas

Compreendido o *ius commune* dentro da lógica de pluralidades e sincretismos, como interpretar as escolhas dos juristas por autoridades específicas ou a alternância entre as diferentes concepções de direito e normatividade? Em outras palavras, como se articulam essas diferentes esferas? Segundo o jurista italiano Paolo Napoli, há, no direito canônico, uma articulação permanente entre o rigor do direito e o relaxamento desse direito.⁵⁰⁹ O uso do costume ou da teologia, por exemplo, ocorria principalmente nos casos em que adaptações no direito canônico eram necessárias, como foi apresentado para o caso de *Quum sint homines* de Alexandre III. A necessidade dessas adaptações se articulava no conceito de equidade, *aequitas*, particularmente nesse caso da *aequitas canonica*.⁵¹⁰

O conceito de equidade é bastante antigo e tem diferentes significados em diferentes tempos. Começando com Aristóteles, com a noção de *epieikeia* – justiça individualizante (a justiça de um caso particular) – passando pela *aequitas* romana – como justiça igualitária ou moderadora – chegando à *miser cordia*, entendida como *humanitas*, para formar a noção de *aequitas* medieval que é um tipo de interpretação que vai “além do texto da norma para alcançar o espírito da mesma”.⁵¹¹ Todos esses conceitos se colocam no plano dos valores e da moral. Num sentido mais técnico e moderno, o conceito aristoteliano seria entendido como “o respeito pela justiça de um caso específico, como uma ratificação da justiça formal e legal e como a possibilidade de adaptar um parâmetro abstrato e objetivo a uma situação concreta”.⁵¹²

Entre os estudiosos modernos há grande debate sobre o princípio da *aequitas* medieval, a saber, se a *aequitas canonica* é proveniente do direito romano ou se ela é uma noção originariamente cristã. Alguns autores, como Pier Giovanni Caron, interpretam a *aequitas* como uma realidade fortemente ancorada no conceito de *iustitia* do direito romano. Outros historiadores do direito como Gabriel Le Bras afirmam que a *aequitas* dos decretalistas do século XIII estava ligada a noções tipicamente cristãs de misericórdia, caridade e bondade que, “inseridas em um quadro jurídico geraram algo de novo na compreensão do próprio direito, logo a equidade é especificamente canônica”.⁵¹³

⁵⁰⁹ NAPOLI, P. Théologie et Droit. In : **Séminaire du PRI Sciences Sociales du religieux** – 21 de maio, 2014. Registro áudio do seminário disponível em: <http://ssr.hypotheses.org/472> - acesso em 30 de março, 2015.

⁵¹⁰ Ibid. loc. cit.

⁵¹¹ FALCON Y TELLA, M. J. **Equity and Law**. Leiden: Martinus Nijhoff, 2008, p. 3.

⁵¹² Ibid., p. 20.

⁵¹³ BRUGNOTTO, G. L’ “**aequitas canonica**”, **studio e analisi del concetto negli scritti di Enrico di Susa (Cardinal Ostiense)**. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1999, p. 53.

De toda forma, parece que, num primeiro momento, os canonistas retomaram e desenvolveram o conceito romano de *aequitas*. Porém, com os decretistas e decretalistas, o termo recebeu um conteúdo novo. Assim, a *aequitas canonica* teria dois elementos fundamentais na sua formação no quadro do direito da Igreja: um conceito jurídico, significando a perfeita justiça e um conceito teológico-moral, ligado à noção de *miserericordia* e *benignitas*. O que havia sido o conceito romano recebeu, portanto, uma nova leitura cristã, transformando-se.

Entre outros fatores, essa mudança se deu porque entre os juristas medievais o conceito aparecia misturado às noções da teologia. No caso de Graciano, por exemplo, não encontramos no *Decretum* uma formulação precisa de *aequitas*, mas sim o uso de conceitos religiosos como *miserericordia*, seguindo a tradição dos teólogos.⁵¹⁴ Graciano se baseou na proposição de Gregório, o Grande que estabelecia um tipo de graduação da mansidão: “(...) a justiça dita a sentença; a *aequitas* a corrige (ainda permanecendo no quadro do direito); a misericórdia conduz a uma indulgência que ultrapassa o direito”.⁵¹⁵

No caso das decretais papais, o historiador Charles Duggan mostra como a equidade era um dos princípios norteadores das decisões, particularmente no caso do papa Alexandre III. O relaxamento da lei poderia se dar pela concessão de um benefício papal após a compreensão das particularidades de um caso. Assim, pode-se aceitar uma atitude que esteja fora dos cânones quando ela for um mal menor diante de um pecado mortal, ou por compaixão diante dos indivíduos envolvidos.⁵¹⁶ Em boa parte dos casos, o papa parecia buscar uma solução que fosse justa e factível e que combinasse o cuidado pastoral com o bem da sociedade cristã. Essa postura se encaixava com uma concepção de direito que, segundo o historiador alemão Peter Landau, “(...) era um sistema legal criado para promover o bem estar espiritual e que, portanto, estava especialmente dominado por princípios de equidade”.⁵¹⁷

Com Henrique de Susa temos uma definição bastante clara da relação entre direito e equidade. Numa formulação célebre que seria repetida posteriormente por Bartolo, Hostiensis afirmou: “a equidade é a justiça temperada de misericórdia” (*aequitas est iustitia dulcore misericordiae temperata*). Mais do que isso, *aequitas* era também o caminho do meio entre o rigor da aplicação das regras canônicas e o desvio benigno de sua aplicação rígida

⁵¹⁴ GAUDEMET, Équité et droit chez Gratien et les premiers décretistes. In **La Formation du Droit Canonique**. p. 282-283.

⁵¹⁵ Ibid., p. 284.

⁵¹⁶ DUGGAN, C. **Decretals and the creation of ‘New Law’ in the twelfth century**. Aldershot: Variorum, 1998, p. 61-69.

⁵¹⁷ LANDAU, P. “Aequitas” in the Corpus Iuris Canonici. In: **Syracuse Journal of International Law and Commerce**. n. 20, 1994, p. 98.

(*Aequitas vero est media inter rigorem et dispensationem sive misericordiam*). Por fim, *aequitas* era o uso racional das leis, excluindo qualquer jurisprudência arbitrária na prática das cortes eclesiásticas (*Aequitas est modus rationabilis, regens sententiam et rigorem, haec enim est aequitas, quam iudex, qui minister iuris est, semper debet habere pro oculis*). Para Henrique de Susa, o extremo rigor da lei (*rigor iuris*) sem a equidade era apenas excesso de lei (*excessibus iuris*). Além disso, outra função essencial da *aequitas* no direito canônico era evitar qualquer perigo para as almas dos cristãos (*periculum animarum*).⁵¹⁸

A aplicação da noção de equidade em Hostiensis pode ser percebida na sua análise das decretais na *Lectura in Decretales Gregorii IX*. Ao discutir a distribuição de benefícios por vontade testamentária, comentando a decretal *Requisisti de his* (X.III.XXVI.XV), Henrique de Susa seguiu o papa Inocêncio III, o autor da decretal, que afirmou que, no caso de um testador deixar seus bens sem definir se eles seriam entregues ao bispo ou à igreja, dever-se-ia operar uma divisão canônica. Mas se, ao contrário, o testador tivesse expressado sua vontade, essa deveria ser seguida para evitar a fraude e o prejuízo e para garantir que a “*portio canonica*” não fosse excessivamente debitada.

A intervenção do bispo nesses casos, para Hostiensis, visava a garantir a *aequitas*, que ele expressava em termos de igualdade e que era a via média para resolução dos conflitos (*Notatur etiam quod aequitas, sive aequalitas, et media via approbatur...*).⁵¹⁹ A interpretação de Hostiensis, portanto, foi que “A equidade exige igualdade e quando a igualdade é violada, deve-se tutelar a justa compensação para garantir um equilíbrio entre aquele que possui muitos bens e aquele que deles é privado”.⁵²⁰

No caso especificamente do dízimo, um bom exemplo decorreu do comentário sobre a decretal *Quum contingat*, também de Inocêncio III (X.III.XXX.XXIX). A carta decretal tratava das pessoas que receberam dons iniquamente e, sendo as terras ilicitamente transferidas, não poderiam receber os dízimos sobre essas terras. Isso representaria uma iniquidade ainda maior, partindo do princípio de boa fé daqueles que recebiam os bens sem saber que o estavam fazendo de forma ilícita. A solução do pontífice Inocêncio para resolver esse conflito foi bastante rígida, seguindo a letra da lei. Ele determinava que, quem prescrevia os dízimos a outra paróquia que não a sua própria, não poderia receber os frutos maduros

⁵¹⁸ **Summa Aurea**. Livro V, De dispensationibus, no. 1, cols. 1874-1875.

⁵¹⁹ HENRIQUE DE SUSAS. *Lectura in Decretales Gregorii IX*. X. 3.26.15, n. 7, v. *nesque quisque*.

⁵²⁰ BRUGNOTTO, G. L’ “*aequitas canonica*”, *studio e analisi del concetto negli scritti di Enrico di Susa (Cardinal Ostiense)*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1999, p. 224.

advindos dessas terras.⁵²¹ Hostiensis temperou de equidade a decisão da decretal ao abrir uma exceção à decisão do pontífice permitindo que os dízimos novais fossem coletados para que a igreja paroquial não fosse demasiadamente prejudicada.⁵²²

Se um dos princípios que guiava a própria concepção do direito nos séculos XII-XIII era, portanto, a *aequitas*, o equilíbrio que os juristas buscavam na utilização do *ius commune* em relação ao dízimo podia ser interpretado como uma busca por uma definição jurídica que se enquadrasse no que era considerado justo e útil à sociedade. Mas a *aequitas* também tinha limites. Do contrário, ela poderia se sobrepor a todo o direito. O limite estava na lei divina, à qual até mesmo o papa deveria se submeter. No caso da concessão de privilégios e de isenção do pagamento do dízimo, por exemplo, o papa estava limitado em suas ações, pois elas não podiam causar prejuízo a outros (*praeiudicium alterius*) ou serem um simples favor a um fiel (*sed non debet hoc facere nisi ex causa, puta favore fidei*).⁵²³ Nesse caso a *aequitas* se manifestava como garantia de uma *utilitas commune*. Em outras palavras, era preciso dosar o rigor do direito para que ele tivesse uma manifestação justa na sociedade.

A equidade, então, atuava como determinante na escolha das fontes de direito que eram utilizadas, pois a intenção do jurista era buscar a solução ou justificativa mais pertinente e adequada para cada contexto. A função equilibradora da equidade seria ainda mais fundamental no contexto do dízimo porque ela tornar-se-ia mais aparente em momentos de crise e conflito. O equilíbrio era primordial também no contexto de um direito em formação, no qual havia lacunas significativas nos sistemas legais. Como exemplo, podemos interpretar a proposta do papa Alexandre III sobre o uso do costume para resolução do pagamento do dízimo baseado na terra ou na pessoa como uma decisão temperada pela equidade para completar uma lacuna jurídica.

⁵²¹ “*Quum contingat interdum in tua dioecesi. Praeterea requisisti, quum aliqua praedia, de quibus ecclesiis aut personis ecclesiasticis decimae solvebantur, ad Cisterciensem ordinem donationis vel emptionis aut alio titulo devolvuntur, an iidem fratres de talibus praediis ipsis ecclesiis vel personis decimasolvere teneantur. Super quo tibi tale damus responsum, quod, quum praedictis fratribus a sede apostolica sit indultum, ut de laboribus suis, quos propriis manibus aut sumptibus excolunt, decimas nulli prorsus persolvere teneantur, de praediis taliter acquisitis, ecclesiis vel personis ecclesiasticis decimasolvere non tenentur; dummodo propriis manibus eorum seu sumptibus excolantur. Quum autem in quibusdam parochiis ad quasdam ecclesias vel personas ecclesiasticas ab antiquo pertineat perceptio decimarum, et de novo fiant novalia in eisdem: quaeris a nobis, ad quem huiusmodi novalium decima incipiat pertinere. Unde inquisitioni tuae taliter respondemus, quod, quum perceptio decimarum ad parochiales ecclesias de iure communi pertineat, decimae quoque novalium, quae fiunt in parochiis earundem, ad ipsas procul dubio pertinere noscuntur, nisi ab his, qui alias percipiunt decimas, rationabilis causa ostendatur, per quam appareat, novalium ad eos decimas pertinere.”* **Liber Extra. III.XXX.XXIX.**

⁵²² “*Sed et aequum est, quod non obstante tal consuetudine, ecclesia parochialis, quae aliis nihil percipit, et forsam tenuis est, saltem decimam de novalibus percipiat.*” HENRIQUE DE SUSA. **Lectura in Decretales Gregorii IX.** X. 3.30.29, n. 4, v. *causa rationabilis*.

⁵²³ HENRIQUE DE SUSA, **Summa.** Livro III, cols. 1094-1095.

A *aequitas*, portanto, tinha uma importante atuação na articulação entre os direitos e a teologia. Particularmente no caso do dízimo, ela era essencial para responder às situações de indefinição e garantir a atuação das diferentes esferas envolvidas no processo. Ela também atuava diretamente na definição da jurisdição ao criar novos limites, possibilitar exceções e guiar a escolha por diferentes discursos que fossem adequados às várias circunstâncias. O espaço de autoridade de bispos e papas era também articulado pela *aequitas*, que obrigava a uma atuação direta na sociedade, definida em termos de utilidade coletiva e limitada por um princípio que era, ao mesmo tempo, moral e jurídico.

A *aequitas* podia agir como a possibilidade de criar casos de exceção e de privilégios. Ela mesclava os elementos jurídicos e morais que eram a base do direito canônico medieval, podendo servir para a garantia da justiça ou para temperar o rigor. Era mais um conceito construído ao longo do tempo a partir da combinação de diferentes fontes e realidades e que se definia exatamente na união do direito romano, da teologia, do direito canônico e dos costumes. A *aequitas* é o cerne do *ius commune*.

A *aequitas canonica* ajudava, também, a compreender como os juristas do século XIII podiam utilizar conceitos e preceitos que pareciam ser contraditórios, ou mesmo excludentes, à primeira vista. Na realidade, eles funcionavam de forma conjunta criando relações de interdependência que foram essenciais para a constituição de jurisdições e de espaços de autoridade. É importante interpretar esse discurso dentro do contexto mais amplo de uma sociedade que se pensava e buscava se constituir ao mesmo tempo como civil e cristã o que gerava tensões, mas também produzia pluralidades que as harmonizavam. A *Summa* de Henrique de Susa e sua pluralidade jurídica podem ser vistas como expressões dessa “tensão harmônica”⁵²⁴ e a teorização sobre os dízimos configurou-se como um elemento fundamental desse contexto histórico.

⁵²⁴ BRUGNOTTO, G. L’ “*aequitas canonica*”, *studio e analisi del concetto negli scritti di Enrico di Susa (Cardinal Ostiense)*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1999, p. 54.

Conclusão: ou da especificidade do dízimo

Na introdução de nosso texto, apresentamos alguns dos problemas relacionados ao dízimo levantados pelo cânone 9 do Terceiro Concílio de Latrão, em 1179. Passados quase quarenta anos, o Quarto Concílio de Latrão, realizado em 1215, revisitou o mesmo cânone:

Foi proibido no Concílio de Latrão,⁵²⁵ como todos sabem, que quaisquer regulares ousassem receber igrejas ou dízimos das mãos de laicos sem o consentimento dos bispos ou admitirem de qualquer forma os serviços divinos daqueles atingidos por excomunhão ou nominalmente sob interdito. Nós agora proibimos de forma ainda mais forte e nos certificaremos que os ofensores serão punidos com punição condizente. Mesmo assim, nós decretamos que naquelas igrejas que não lhes pertençam em pleno direito, os regulares, em justo acordo com os estatutos daquele concílio, apresentem ao bispo os padres que deverão ser instituídos para serem examinados, pois o bispo responde pelo cuidado (*cura*) da população; em relação aos assuntos temporais, os regulares devem prestar contas ao próprio mosteiro. Que eles não ousem remover, sem consulta ao bispo, alguém que tenha sido instituído. Acrescentamos, ainda, que se cuide para que sejam apresentados padres que sejam conhecidos por sua correção de vida ou que tenham sido recomendados pelo testemunho de prelados com bases prováveis.⁵²⁶

Percebemos, nesse cânone, o reforço contínuo de definição de jurisdições. Primeiro, da jurisdição episcopal, a partir da prerrogativa do bispo em autorizar a concessão de igrejas ou dízimos, examinar e instituir os presbíteros e ter a responsabilidade do cuidado (*cura*) da população. Por outro lado, cabia à jurisdição papal punir aqueles que desobedecerem as leis instituídas pelos concílios, ou seja, o direito da Igreja. Todas essas preocupações já estavam presentes em Latrão III.

Entretanto, na retomada das prescrições do cânone de Latrão III, algumas questões foram deixadas de lado, como a pluralidade de igrejas, a cobrança de taxas e exações sobre os clérigos e a questão de clérigos julgados por cortes laicas. Manteve-se, no entanto, a ideia de que existia uma esfera de atuação direta – ou um espaço de autoridade – dos bispos que estava ligada aos limites de sua jurisdição. Mais ainda, o Quarto Concílio agora previa uma proibição ainda mais forte (*fortius inhibentes*) e punições condizentes (*condigna punire*). E, novamente, o dízimo aparecia como participante ativo dessas definições.

Os cânones conciliares foram apenas um exemplo da crescente jurisdicização da sociedade medieval entre os séculos XII-XIII, particularmente no Ocidente europeu nos

⁵²⁵ Referência ao cânone 14 do terceiro Concílio de Latrão.

⁵²⁶ Cânone 61, Latrão IV, TANNER, N. T. (ed). **Decrees of the Ecumenical Councils**. Nicea I to Lateran V. Washington D.C.: Sheed and Ward/Georgetown University Press, 1990. O cânone está present no *Liber Extra*, Livro III, título V, capítulo XXXI (*De praebendis ey dignitatibus*).

territórios que constituem hoje Itália, Alemanha, França, Inglaterra, Espanha e Portugal. Como pudemos observar ao longo dessa pesquisa, é possível identificar uma importante virada documental nesse período. Essa virada documental consistiu no aparecimento e na proliferação de obras de cunho jurídico que coletavam e organizavam as decisões tomadas pela alta hierarquia da Igreja romana em concílios, bulas e cartas decretais. Essas obras, como a *Concordia canonum discordantium*, ou *Decretum*, do jurista Graciano (ca. 1140), junto com a retomada de obras de direito romano como o *Código*, o *Digesto* e as *Instituições* de Justiniano (483-565), começaram a formar o corpo de fontes de estudo sobre o direito na Idade Média, apresentando uma nova organização, novas funções e ajudando a criar um novo universo discursivo e conceitual.

Com o passar do tempo, o estudo e a escrita do direito se intensificaram e se sistematizaram com o desenvolvimento das escolas de direito nas universidades, principalmente em Bolonha, na Itália desde a década de 1190, e em Paris, na França (desde 1215). Surgiram os primeiros decretistas que, ao comentarem o *Decretum*, também contribuía para o desenvolvimento de novas abstrações e conceitos.

É importante ressaltar que o direito canônico – entendido como o conjunto de leis, decisões e discussões sobre a composição jurídica da Igreja Cristã – não se desenvolveu a partir de um processo pensado e articulado de cima para baixo. Pelo contrário, foram as iniciativas particulares e muitas vezes locais que iniciaram o processo e ajudaram a criar esse “direito”. Nesse sentido, foi fundamental o trabalho de mosteiros, igrejas locais e abadias que começaram a compilar e organizar em volumes as cartas, bulas, privilégios, biografias, crônicas. Originalmente esses volumes eram destinados ao uso local, fosse como forma de comprovação de um privilégio obtido, por exemplo, ou para a manutenção da memória local. Com o tempo, no entanto, essas coleções começaram a circular para além dos limites regionais, inspirando a elaboração de outras obras que incorporavam novas decisões e ampliavam o escopo.

A partir de meados do século XII, principalmente com o pontificado de Alexandre III, houve um aumento significativo na produção e envio de cartas decretais. Os documentos eram cartas que a Cúria produzia em resposta a demandas específicas que lhes eram endereçadas. Constituindo-se como uma nova forma de direito – o *ius novum* –, as decretais propunham soluções para as lacunas deixadas pelo *Decretum* de Graciano e também por seus comentadores. Não demorou muito para que as compilações de decretais começassem a se proliferar em toda a Cristandade.

As primeiras compilações dedicadas ao *ius novum* surgiram ainda durante o pontificado de Alexandre III, como a *Parisiensis II* (1177-79), o *Appendix Lateranensis* (1179-85), a *Bambergensis* (1180), a *Lispiensis* (1180) e a *Casselana* (1180). Em seguida, vieram a *Francofurtana* (1183) e a *Brugensis* (1187). O parentesco entre essas compilações foi demonstrado por Charles Duggan, ainda que não se tenha dados precisos para sabermos exatamente como essas coleções realmente circulavam.⁵²⁷ De toda forma, essas coleções agrupavam as mais recentes decretais, ainda sem uma organização muito sistemática, e começavam a ser utilizadas como fonte de direito.

A partir do final do século XII mais uma transformação se operou em termos de organização das coleções. Com a elaboração do *Breviarum Extravagantes* (1189-1192), também conhecido como *Compilatio Prima*, Bernardo de Pávia introduziu a divisão em cinco livros (*iudex, iudicium, clerus, connubia, crimen*), que viria a se transformar no modelo para todas as compilações subsequentes. Além disso, cada livro, ou volume, trazia uma divisão mais clara e organizada em títulos que se dividiam por temas afins. É o que se convencionou chamar de organização sistemática. As outras compilações que se seguiram formaram um conjunto que ficou conhecido como as *Quinque compilationes antiquae*.

A Sé Romana, por fim, tomou as rédeas do processo de organização do direito canônico, encomendando compilações que ganharam progressivamente um caráter oficial, como no caso do *Liber Extra* (1234), compilação feita por Raimundo de Peñafort sob a ordem do papa Gregório IX. O *Liber Extra* ocasionou uma nova onda de comentários feitos pelos chamados decretalistas. Também foram produzidas cada vez mais *summae*, obras complexas destinadas a comentar, explicar e elucidar as diferentes coleções canônicas.

Assim, o direito canônico que se desenvolveu principalmente entre os séculos XII e XIII apresentava características particulares, com a formação de uma série de redes de relações entre as diferentes compilações de cânones que não se definiam necessariamente por um ordenamento hierárquico. De certa forma, esse direito se desenvolveu numa relação de circularidade, não linear, e que não implicava necessariamente uma imposição do papado.

O desenvolvimento das coleções também indicou uma presença diferente do dízimo nas preocupações dos canonistas. O lugar do dízimo tendeu a crescer, tanto em termos de produção de decretais papais dedicadas ao assunto, quanto em relação ao tamanho dos

⁵²⁷ DUGGAN, C. *Twelfth-century Decretal Collections and their importance in English History*. London: Athlone Press, 1963.

títulos sobre dízimos nas compilações e *summae*. Esse aumento pode ser compreendido como uma demonstração da importância do tema para o período.

O discurso jurídico sobre o dízimo se desenvolveu junto com as compilações e os comentários de direito canônico. Um dos principais juristas a colocar em uso todas essas dimensões do direito para criar um discurso coerente sobre o dízimo e seu caráter jurídico – que incluía os aspectos espirituais e seculares da cobrança, sua justificativa, as modalidades de cobrança, os casos de exceção e as punições previstas unindo as discussões de toda a produção jurídica anterior – foi o cardeal-bispo de Óstia, Henrique de Susa (1200-1271), conhecido por Hostiensis. Suas duas principais obras, a *Summa Aurea* e a *Lectura in Decretales Gregorii IX* tiveram grande influência no período e continuaram sendo referência para a aplicação e estudo do direito canônico por pelo menos mais dois séculos. Os diálogos que os escritos de Henrique de Susa estabeleceram com outros juristas, como Graciano, Raimundo de Peñafort, Godofredo de Trano e Sinibaldo Fieschi, fazem de sua obra uma fonte valiosa para observarmos como se construiu o discurso sobre o dízimo no período, no contexto da pluralidade jurídica e da definição das jurisdições a partir do cruzamento entre os elementos religiosos e seculares.

Os limites da atuação episcopal eram definidos pelo exercício de direitos específicos sobre o controle da coleta e distribuição do dízimo. Os dízimos participavam assim da constituição do espaço da paróquia e da diocese ao mesmo tempo em que eram influenciados pelas constantes transformações desses espaços. Os dízimos também eram um elemento importante na separação das jurisdições eclesiásticas e laicas, com a denúncia dos supostos “abusos” de laicos que desconsideravam a autoridade episcopal.

A discussão canônica sobre o dízimo por parte dos juristas também propiciou uma maior teorização sobre a natureza da autoridade papal, principalmente através do direito absoluto de concessão (ou anulação) de benefícios e privilégios. Henrique de Susa, como indicamos, foi um feroz defensor da *potestas absoluta* do papado e os conflitos ocasionados pela cobrança do dízimo se constituíam como espaço privilegiado de manifestação desse poder.

A discussão do dízimo nessas fontes canônicas abriu caminho para uma reflexão sobre a natureza do direito como um todo e do direito medieval, em particular. Enfatizamos que o que chamamos de “direito medieval” tinha um caráter ao mesmo tempo plural e sincrético que possibilitava o diálogo entre o direito canônico, o direito civil romano, o costume e a teologia. Mas, mais que isso, acreditamos que estes elementos eram, no fundo,

definidores da configuração deste “direito medieval”. Esse amálgama de concepções formou o que se convencionou chamar de *ius commune*. A pluralidade jurídica medieval pode ser explicada através da interpretação jurídica do conceito de equidade (*aequitas*), que determinava qual deveria ser a decisão mais adequada a cada situação, de forma a garantir a justiça e a moderação das decisões, sem, no entanto, ultrapassar os limites da hierarquia divina.

Como discutimos anteriormente, porém, trabalhar com a documentação jurídica exige uma série de cuidados. Além de dar conta da pluralidade, é preciso ter claro o que se entende por “direito”. Para boa parte dos juristas contemporâneos, o direito é visto como “(...) o sistema de normas de conduta criado e imposto por um conjunto e instituições para regular as relações sociais”.⁵²⁸ O problema dessa concepção de direito é que ela se limita a enxergar a ordenação jurídica apenas a partir de códigos de leis criados dentro de uma noção de Estado. Nós acreditamos, no entanto, que o direito é algo muito mais amplo e fluído.

Como o desenvolvimento do direito canônico medieval nos mostrou, o “direito” pode se desenvolver sem que haja, necessariamente, a imposição por parte de uma instituição. Mais do que isso, o “direito” está em constante formulação e adaptação, pois é uma criação de homens e mulheres em lugares e tempos específicos para lidar com necessidades próprias. O discurso jurídico não é, tampouco, meramente normativo: ele é também constituidor de realidades através de abstrações e ações diretas sobre a sociedade que o criou. Por essa constatação, percebemos que não é possível fiar-se na interpretação direta e literal dos termos utilizados nas obras legais, pois como explicita Antonio Manuel Hespanha,

Essa hipótese ousada ignora o abismo que existe entre a aparente permanência das palavras e as mudanças mais profundas de seus significados. Palavras como família, pessoa, democracia, liberdade, obrigação, contrato, propriedade, roubo ou assassinato certamente são bastante antigas na tradição legal ocidental, frequentemente com uma forte continuidade literal. No entanto, se olharmos com mais profundidade para a hermenêutica dessas palavras, logo perceberemos que, sob a semelhança literal da forma, há uma contínua mudança de sentido, de forma e que qualquer consenso transtemporal torna-se produto de equívocos sucessivos entre as camadas temporais dos interlocutores, cada um se apoiando em um sentido local ou relacional das palavras. Conceitos legais integram campos semânticos estruturados que produzem seus sentidos, recebem influências semânticas e conotações de diferentes níveis de linguagem (linguagem comum ou discursos éticos, religiosos, políticos, médicos), são apropriados pelos *strata* sociais e culturais, servem como estratégias argumentativas etc..⁵²⁹

⁵²⁸ LIMA, H. **Introdução à ciência do direito**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1996, cap. XII.

⁵²⁹ HESPANHA, A.M. Legal History, Legal Education. In: **Rechtsgeschichte: Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für Europäische Rechtsgeschichte**, 2004, p. 43. online: <http://dx.doi.org/10.12946/rg04/041-056>

Logo, optamos por acessar esse universo documental pela perspectiva da História Conceitual proposta por Reinhart Koselleck. O objetivo dessa escolha era compreender e contextualizar os conceitos que participaram da construção do dízimo. Pela leitura da documentação, os conceitos que nos pareceram mais importantes, no caso específico do dízimo, foram jurisdição, espaço de autoridade, *ius commune*, *aequitas*, *temporalia* e *spiritualia*. Como demonstramos, alguns desses conceitos foram formulados nos séculos XII-XIII (caso de *aequitas*, *spiritualia*, *temporalia*, *ius commune*) e não possuem equivalentes exatos nas nossas concepções de direito atuais. Outros, como jurisdição, permanecem ativos no direito atual, mas com significados diferentes em relação aos autores medievais.

A novidade da produção documental jurídica é testemunha de uma preocupação, por parte principalmente de bispos e do papado, com a definição de jurisdições, ou seja, com a delimitação dos limites jurídicos, sociais, políticos e espaciais das paróquias, das dioceses e do papado. O direito desempenhava, assim, uma função fundamental na reflexão e na produção da autoridade e da atuação das diferentes esferas da hierarquia eclesiástica. E, mais uma vez, a presença crescente das discussões sobre dízimos denota sua articulação com essas novas preocupações. Na busca por definir as jurisdições, elementos religiosos como o dízimo foram juridicizados, tendo como objetivo criar as esferas de atuação direta da Igreja na sociedade.

Chamamos essa atuação direta e visível dentro dos limites das jurisdições da Igreja de “espaços de autoridade”. Para criar esses espaços de autoridade, o dízimo e seus usos (a coleta, o pagamento, a distribuição) desempenharam um papel fundamental. Eles participaram ativamente da constituição das jurisdições através da definição de territórios, das concessões de benefícios, da resolução de conflitos, da distribuição de riquezas e da definição dos limites de atuação do episcopado e do papado.

Começamos nosso trabalho sobre o dízimo a partir da constatação da aparente importância deste na documentação de cunho jurídico dos séculos XII-XIII, dentro da noção de um discurso de direito em constante formulação e transformação. Procuramos demonstrar ao longo desse trabalho, no entanto, que o dízimo superava essa constatação inicial. Percebemos que a configuração do dízimo foi um dos elementos mais importantes num processo que denominamos de construção de jurisdições e definição de espaços de autoridade. Entendemos a jurisdição como o poder ou autoridade que são conferidos a determinadas funções eclesiásticas (o bispo e o papa especificamente) e que estão relacionados a territórios em construção, como a paróquia e a diocese. A jurisdição é um conceito abstrato e construído

juridicamente. Portanto, chamamos de espaços de autoridade o local de manifestação da jurisdição, ou seja, o lado visível da jurisdição, a atuação concreta do bispo e do papa através de suas prerrogativas jurisdicionais. Dessa forma, o espaço de autoridade se relaciona com a atuação social, política e administrativa da jurisdição.

Mas o discurso sobre o dízimo e o seu controle e uso efetivo não era o único que participava da constituição de jurisdições e espaços de autoridade. Muitos outros fatores atuaram nesse processo, como a criação e consagração dos cemitérios, a definição dos territórios eclesiásticos, o controle do direito e do poder de julgar e proclamar penas, a dispensa de sacramentos, o cuidado das almas etc. É a combinação de todos esses elementos que ajudou a compor a autoridade abstrata e a atuação concreta da *Ecclesia* na sociedade medieval. Qual seria, então, a especificidade do dízimo nesse processo?

A primeira característica específica do dízimo na criação de espaços de autoridade está presente na sua função material de distribuição de riquezas. Como discutimos no capítulo 4, o dízimo ajudava a constituir os espaços de autoridades de bispos e papas, fosse pelo sustento material do clero e das igrejas, pela distinção conferida pela riqueza advinda da coleta, pelo auxílio aos pobres e necessitados ou pela concessão de benefícios papais que poderiam assegurar a sobrevivência ou garantir o enriquecimento de grupos sociais ou religiosos, como as casas monásticas. Esse uso material do dízimo assegurava a presença eclesiástica na sociedade de forma visível, além de garantir a atuação concreta dentro dos limites das jurisdições.

A segunda, e talvez mais importante, característica do dízimo está na sua natureza dupla, ao mesmo tempo espiritual e temporal. Por ser um débito divino, ou seja, instituído por Deus e devido a ele em sinal de sua dignidade, o dízimo age no plano das *spiritualia*. A partir da descrição de Rufino, há quatro definições para *spiritualia*.

Primeiramente, chamamos de *spiritualia* aquilo através do qual se atinge, ou se supõe atingir, o Espírito Santo, como as virtudes ou as manifestações miraculosas. Em segundo lugar, chamamos de *spiritualia* as representações de certas virtudes espirituais, como as ordens e os ofícios das ordens. Em terceiro lugar, chamamos de *spiritualia*, aquilo que é próprio somente das pessoas espirituais – quer dizer dos clérigos – por exemplo, o direito às funções administrativas na Igreja, às prebendas, às primícias, aos dízimos, às oblações ou a outros direitos semelhantes. Em quarto lugar, chamamos de *spiritualia* as coisas nas quais se cumprem os sacramentos espirituais como a igreja, os vasos sagrados e outros utensílios de igreja.⁵³⁰

⁵³⁰ RUFINO. *Summa decretorum*. Edition by Heinrich Singer, Aalen: Scientia Verl. 1963, ad. C. 1, q. 1. Apud MIRAMON, C. *Spiritualia et Temporalia: naissance d'un couple*. In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 123, 92, 2006b, p. 227.

Portanto, de forma geral, podemos dizer que as *spiritualia* dizem respeito a tudo aquilo que liga o homem a Deus, tanto diretamente, quanto pelo intermédio dos homens da Igreja. Rufino é um dos primeiros canonistas a colocarem o dízimo entre os bens espirituais, o que é perfeitamente coerente com a justificativa de origem divina do dízimo: tendo sido instituído por Deus e sendo devido diretamente a Ele representado por seus vicários, o dízimo participa da comunhão com o espiritual. Essa concepção foi mantida na documentação que investigamos. O cânone de Latrão IV, que apresentamos anteriormente, reforça a associação do dízimo com o cuidado das almas ao colocar o bispo como o responsável pela *cura* da população. O cânone 14 de Latrão III já alertava para o *periculo animarum* que incorriam aqueles que violavam o direito dos clérigos ao dízimo.⁵³¹

A recomendação de excomunhão nas decretais papais para os casos de usurpação laica do dízimo – ou de tentativa de burlar o pagamento de alguma forma – é uma das penas mais rígidas existentes até então e estava associada ao rompimento da lei divina. Raimundo de Peñafort usou a classificação do dízimo como *spiritualia* para justificar a proibição de que laicos detenham dízimos (*cum sit mere spirituale, non possunt a laico detineri*).⁵³² Henrique de Susa também previu que os dízimos deveriam ser dados aos clérigos porque os laicos recebiam a *cura animarum* através do trabalho dos ministros das *spiritualia*.⁵³³

O dízimo, todavia, não dizia respeito apenas aos bens espirituais. Ele lidava diretamente com as questões temporais também. O pagamento do dízimo se dava em produtos (agrícolas e animais) ou na forma de dinheiro (para os dízimos vindos do trabalho pessoal). Logo, o dízimo era utilizado para construção e reparo de igrejas, assim como também representava uma transferência de bens, sendo cada vez mais temporalizado. Dízimos eram “Vendidos, comprados, penhorados, concedidos em usufruto ou sob a forma de rendas, transmitidos como herança, se encontrando progressivamente assimiladas aos bens temporais”.⁵³⁴ A reação da documentação jurídica à posse laica de dízimos pode ser interpretada como uma demonstração do poder de circulação desse imposto para além dos limites eclesiásticos.

O dízimo, portanto, exercia uma natureza dupla: ele pertencia ao mesmo tempo às *spiritualia* e às *temporalia*. O lado de *spiritualia* é o invisível que se manifesta nos dons do

⁵³¹ Cânone 14 de Latrão III e cânone 19, *Prohibemus*, do *Liber Extra* (III.XXX.IX), já citados anteriormente.

⁵³² RAIMUNDO DE PEÑAFORT, *Summa de Paenitentia*. OCHOA, X.; DIEZ, A. (Eds), Roma: Universia Bibliotheca Iuris, 1976, col. 418.

⁵³³ HENRIQUE DE SUSA. *Summa Aurea*. Veneza: 1574, Livro III, col. 1089.

⁵³⁴ MARMURSZTEJN, E. *L'autorité des maîtres*. Scolastique, normes et société au XIIIe siècle. Paris: Les Belles Lettres, 2007, p. 156.

Espírito Santo e está ligado ao desenvolvimento de uma teologia sacramental.⁵³⁵ Aqui se encontrava a jurisdição do dízimo que se manifestava na autoridade abstrata do bispo e do papa, jurisdição que estava diretamente ligada às funções do ofício. A natureza *temporalia* aparecia na concretude e visibilidade da terra trabalhada, do dinheiro que era arrecadado, do trigo que entrava nos silos de dízimos.

Esse caráter duplo do dízimo fez com que ele pudesse agir de forma particularmente eficaz na definição das jurisdições e dos espaços de autoridade eclesiásticas. O dízimo contemplava todos os aspectos da definição da *Ecclesia* e de seu *dominium* na sociedade medieval. A justificativa da obrigatoriedade do pagamento do dízimo, segundo Geraldo de Abbeville, vem exatamente dessa união entre o temporal e o espiritual, pois ela

(...) procede da equidade segundo a qual a administração das *spiritualia* pelos ministros do serviço divino deve ser retribuída pelas *temporalia*; ela é eficaz no plano temporal (produzindo abundância de frutos e saúde corporal) e no plano espiritual (suscitando a indulgência em relação aos pecadores e facilitando sua progressão no caminho da vida eterna).⁵³⁶

Sendo assim, o dízimo nos interessou na medida em que ele nos abriu uma janela para a compreensão de relações religiosas, sociais, políticas e jurídicas na Idade Média. O quadro que se desenhou a partir de nossa pesquisa mostra que o dízimo estava no centro de uma série de transformações que atingiam a Igreja, tanto enquanto instituição como enquanto polo organizador e normatizador da sociedade medieval nos séculos XII-XIII. As relações entre os diferentes atores sociais e políticos – padres, monges, bispos, papas, laicos – nesse período estavam sendo pensadas juridicamente com a definição de estatutos específicos e de jurisdições próprias. Essas, por sua vez, eram atravessadas pelas discussões sobre os limites ou as intercessões do temporal e do espiritual. Atuando simultaneamente nessas duas esferas, o dízimo participava das definições das jurisdições ao clarificar a extensão e os limites das ações de cada grupo em termos do controle que exerciam sobre os proventos, dos benefícios e privilégios que recebiam ou concediam e do uso da riqueza recebida.

Ao mesmo tempo, a reflexão do direito sobre o dízimo era influenciada pelas situações práticas e concretas que explicitavam os conflitos e impunham desafios. As formulações dos canonistas agiam na sistematização do direito existente, na tentativa de compreensão e aperfeiçoamento desse direito, na sua aplicação prática e na criação de novos

⁵³⁵ MIRAMON, C. *Spiritualia et Temporalia*: naissance d'un couple. In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 123, 92, 2006b, p. 282.

⁵³⁶ MARMURSZTEJN, E., Une contribution au débat scolastique sur la dîme au XIIIe siècle : six questions quodlibétiques de Gérard d'Abbeville. In : *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*. tomo 77, 2010, p. 114.

conceitos e categorias tanto para a resolução de conflitos quanto para a formação de jurisdições e espaços de autoridade. Essa construção do direito, que é fruto da e age sobre a sociedade, coincide também com o momento de construção da própria *Ecclesia*, no sentido de mudanças institucionais, administrativas e legislativas.⁵³⁷

A definição do papel da *Ecclesia* e, principalmente de seus representantes superiores (primeiro o papa e, em seguida, os bispos) passava, necessariamente, pelas elaborações jurídicas. Uma das explicações para a variação de leis e códigos era exatamente o fato de o direito estar em processo de construção. Logo, encontramos visões diferentes que podem inclusive parecer contraditórias, uma vez que o que ainda não está definido é passível de interpretações múltiplas. A outra explicação vem da pluralidade que era a própria natureza do discurso escolástico, tanto no direito quanto na teologia, numa tentativa de compreensão total dos assuntos. O que une e articula todas essas pluralidades são as construções conceituais.

A leitura do título sobre os dízimos em Henrique de Susa e seus pares nos informa que a construção do direito medieval apresentava uma característica plural que incorporava diferentes áreas de estudo. Essas áreas (direito canônico, direito romano, costumes, teologia) estavam em constante diálogo e conflito. As incontáveis referências dos autores uns aos outros mostram como esse direito era uma ciência viva, orgânica. Também compreendemos que a Igreja dos séculos XII-XIII ainda lutava pela definição de suas jurisdições. A necessidade de retomar o cânone do Terceiro Concílio de Latrão no Quarto Concílio era uma indicação interessante do quanto esse processo era lento e complicado.

Dentro desse processo, inúmeras questões tiveram peso importante para os juristas na definição dos espaços de autoridade como, por exemplo, a administração dos sacramentos, a soberania papal, a definição dos limites da paróquia. O dízimo participou ativamente desse contexto como uma das questões que atravessava inúmeros temas e, por isso mesmo, desempenhava um papel fundamental no estabelecimento dessas jurisdições e desses espaços de autoridade eclesiástico.

O dízimo não era simplesmente uma doação de um décimo sobre a produção. Ele está ligado à definição da paróquia e da diocese; ele age no fortalecimento da autoridade episcopal e na consolidação da *plenitudo potestatis*; ele lança luz sobre a natureza do direito medieval em sua pluralidade; ele ajuda a desenvolver a escolástica, influenciando a

⁵³⁷ Referimo-nos aqui à construção da *Ecclesia* enquanto *dominium* e enquanto monumento, ao mesmo tempo continente e conteúdo da Cristandade. Ver: IOGNA-PRAT, D. **La Maison Dieu**. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v.1200). Paris : Seuil, 2006.

construção do conhecimento universitário; acima de tudo, ele articula a esfera temporal e a esfera espiritual.

Podemos dizer, portanto, que o dízimo se encontrava no centro de algumas das discussões mais importantes para a história política, social e cultural dos séculos XII-XIII. No encontro entre jurisdições, espaço de autoridade, *ius commune* e *aequitas* o discurso sobre o dízimo se desenvolveu e atuou sobre a sociedade medieval. Para retomar a expressão cunhada por Mathieu Arnoux, muito mais do que um débito divino, o dízimo tornou-se, definitivamente, um problema histórico.

BIBLIOGRAFIA:

Documentos:

ALEXANDRE III. Epistolae. In: MIGNE, J.P. (ed.). **Patrologiae Cursus Completus**: series latinae, Paris: Garnier, 1890, tomo 200.

BAGLIANI, A. P. **I Testamenti dei Cardinale del Duocento**. Roma: Biblioteca Vallicelliana, 1980.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BOSO. **Life of Alexandre III**. traduzido por G.M. Ellis. Oxford: Basil Blackwell, 1973.

COCQUELINES, C. (ed.). **Bullarum Privilegiorum ac Diplomatum Romanorum Pontificum**. Rome: 1739, tomo II.

BURCARDO DE WORMS. Decretum. In: MIGNE, J.P. (ed.). **Patrologiae Cursus Completus**: series latinae, Paris: Garnier, 1890, tomo 140.

CHENEY, C.R.; JOHN, E. (eds). **English Episcopal Acta II – Canterbury 1162-1190**. Oxford: Oxford University Press, 1991.

____. **English Episcopal Acta III – Canterbury 1193-1205**. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Corpus iuris canonici emendatum et notis illustratum. Gregorii XIII. pont. max. iussu editum. Romae: In aedibus Populi Romani, 1582. 4 volumes. Documento digital disponível em <http://digidev.library.ucla.edu/canonlaw/> - Acesso em 20 de janeiro de 2013.

Corpus iuris civilis... commentariis Accursii, scholiis Contii, paratitlis Cuiacii ... novae accesserunt ad ipsum Accursium Dionysii Gothofredi, I. C. notae, ... Lugduni: Sumptibus Horatii Cardon, 1604. <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HLS.Lib:3491083>

DANTE ALIGHIERI. **Divina Comédia**. Tradução e notas João Trentino Ziller. Campinas: Ateliê Editorial/Editora Unicamp, 2011.

Decretales Ineditae Saeculi XII: from the papers of the late Walter Holtzmann edited and revised by Stanley Chodorow and Charles Duggan. Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1982.

DUSCHESNE, L. (Ed.). **Le Liber Pontificalis : texte introduction et commentaire**. Paris 1892, reedição 1981, 3 tomos.

ESTÊVÃO DE TOURNAI. **Die Summa über das Decretum Gratiani**. Giesse: Scientia Verlag Aalen, 1891, reedição 1965.

- FRIEDBERG, E. (ed.). **Die Canones-sammlungen zwischen Gratian und Bernhard von Pavia**. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1958.
- FRIEDBERG, E. (Ed.). **Quinque Compilationes Antiquae**. Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1956.
- GODOFREDO DE TRANO. **Summa super titulis Decretalium**. Lion, 1519, reimpressão, Giessen: Scientia Verlag Aalen, 1968.
- GRACIANO. **Concordia Canonum Discordantium**, ed. E. Friedberg (1959). Disp. em http://mdz.bib-bvb.de/digbib/gratian/text/@Generic__BookView;cs=default;ts=default;lang=pt. Acesso em 20 de janeiro de 2015.
- _____. **Treatise on Laws**. Washington: Catholic University of America, 1993.
- HEFELE, J. & LECLERC, H. **Histoire des conciles d'après les documents originaux**, tomo V, Paris : 1912-13.
- HENRIQUE DE SUSA. **Summa Aurea**. Veneza: 1574. Documento digital disponível em: http://works.bepress.com/david_freidenreich/35/ - Acesso em 01 de fevereiro de 2013.
- _____. **Summa Aurea**. Bayern: 1570
- _____. **Summa Aurea**. Veneza: 1588.
- _____. **Summa Aurea**. Colônia : 1612.
- _____. **Lectura in Decretales Gregorii IX**. Paris: 1512.
- _____. **Manuale Henrici : Statuts synodaux de Sisteron**. in : MARTENE ; DURAND (eds), **Thesaurus novus anecdotorum**. T. IV, 1711, cols. 1079-1095.
- INOCÊNCIO IV. **Apparatus in Quinque Libros Decretalium**. Frankfurt, 1570.
- LANDAU, P. e DROSSBACH, G. (eds). **Die Collectio Francofurtana: Eine französische Decretalensammlung. Analyse beruhend auf Vorarbeiten von Walther Holtzmann**. Città del Vaticano: Monumenta Iuris Canonici, Series B, vol. 9, 2007.
- MIGNE, J.P. (ed.). **Patrologiae Cursus Completus: series latinae**, Paris: Garnier, 1890.
- OTO DE FREISING. **The deeds of Frederick Barbarossa**. Tradução e comentários de Charles Christopher Mierow, New York: Columbia University Press, 2004.
- RAIMUNDO DE PEÑAFORT. **Liber Extra**. Documento digital disponível em <http://www.lex.unict.it/liber/accedi.asp> - Último acesso em 10 de janeiro de 2015.
- _____. **Summa de Paenitentia**. OCHOA; DIEZ (Eds), Roma: Universia Bibliotheca Iuris, 1976.
- RUFINO DE BOLONHA. **Summa Decretorum**. Edition by Heinrich Singer, Aalen: Scientia Verl. 1963.

TANNER, N. T. (ed). **Decrees of the Ecumenical Councils**. Nicea I to Lateran V. Washington D.C.: Sheed and Ward/Georgetown University Press, 1990.

Vulgata. Edição de São Jerônimo. disponível online:

<http://www.latinvulgate.com/lv/verse.aspx?t=1&b=7&c=9>. Acesso março, 2014.

OBRAS GERAIS DE REFERÊNCIA

BAUDRILLART, A. ; et alli. **Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques**. Paris : Letouzey et Ane, 1912.

BERTRAM. M. **Signaturenlistedes Handschriften der Dekretalen Gregors IX (Liber Extra)**. Online-Publikationen des Deutschen Historischen Instituts in Rom. April 2014. Disponível em http://www.dhi-roma.it/bertram_extrahss.html?&L=0. Consultado em 20 de setembro 2015.

BRYSON, W. H. **Dictionary of Sigla and Abbreviations to and in Law Books before 1607**. Charlottesville: University Press of Virginia, 1975.

CAPPELLI, A. **Dizionario di abbreviature latine ed italiane**. Milão: Ulrico Hoepli, 2005.

GAUVARD, G.; DE LIBERA, A.; ZINK, M. **Dictionnaire du Moyen Âge**. Paris: PUF, 2006.

GERMOVNIK, F. **Index Analytico-Alphabeticus ad Primam Partem Corporis Iuris Canonici (Decretum Gratiani)**. Lemont, Illinois: De Andreis Seminary, 1978.

_____. **Index Analytico-Alphabeticus ad Secundam Partem Corporis Iuris Canonici**. Lemont, Illinois: De Andreis Seminary, 1975.

HOLTZMANN, W. **Kartei – Jaffé-Loewenfeld-Nummer** . Stephan Kuttner Institute of Medieval Canon Law. Disponível em: [http://w2ksrv13.lrz-muenchen.de/Walther-Holtzmann-Nummer.IDC?%5BW+Holtzmann+Nummer%5D= \(1 von 41\) \[27.09.2011 13:51:49\]](http://w2ksrv13.lrz-muenchen.de/Walther-Holtzmann-Nummer.IDC?%5BW+Holtzmann+Nummer%5D= (1 von 41) [27.09.2011 13:51:49]). Consultado em novembro de 2015.

JAFFE, P. **Regesta Pontificum Romanorum**. Graz: Akademische Druck – U. Verlagsanstalt, 1956.

LE GOFF, J.; SCHMITT, C. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. SP: EDUSC/Imprensa Oficial, 2002, 2 vols.

NAZ, R. **Dictionnaire de Droit Canonique**. Paris: 1935-1965.

OCHOA, X. et DIEZ, A. **Indices Canonum, Titulorum et Capitulorum Corpus Iuris Canonici**. Roma: Universia Bibliotheca Iuris, 1964.

____. **Indices Titulorum et Legum Corpus Iuris Civilis**. Roma: Universia Bibliotheca Iuris, 1965.

ESTUDOS

ALMEIDA, C. C.; PEREIRA, N. M.; TEIXEIRA, I. S. (orgs.) **Reflexões sobre o Medievo**. São Leopoldo/RS: Oikos, 2009.

AUSTIN, G. **Shaping Church Law around the year 1000: the *Decretum* of Burchard of Worms**. Surrey: Ashgate, 2009.

AZZARA, C. **Il Papato nel Medioevo**. Bolonha: Il Mulino, 2006.

AZZARA, C.; RAPETTI, A.M. **La Chiesa nel Medioevo**. Bolonha: Il Mulino, 2009.

BARTHELEMY, D. La mutation féodale a-t-elle eu lieu ? (Note critique). In : **Annales ESC**. maio-junho 1992, n. 3, p. 767-777.

BASDEVANT-GAUDEMET, B. **Église et Autorités : Études d'histoire de droit canonique médiéval**. Limoges: Pulim, 2006.

BELLOMO, M. **The Common Legal Past of Europe, 1000-1800**. Washington D.C.: Catholic University of America, 1995.

BENSON, R. L. *Plenitudo potestatis* : evolution of a formula. In: **Studia Gratiana**. 1967, vol. 14, p. 193-217.

BENSON, R. L.; CONSTABLE, G. (eds.). **Renaissance and Renewal in the Twelfth Century**. Toronto: University of Toronto Press, 1991.

BENTIVOGLIO, J. A História Conceitual de Reinhart Koselleck. In: **Dimensões**. 2010, n. 24, p. 114-134.

BERMAN, H. J. **Law and Revolution**. The Formation of Western Legal Tradition. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

BERTRAM, M. Handschriften und Drucke des Dekretalenkommentars (sog. Lectura) des Hostiensis. In: **Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung**. 1989, n. 75, 177-201.

BERTRAND, P. À propos de la révolution de l'écrit (Xe-XIIIe siècles). Considérations inactuelles. In : **Médiévales**. 2009, n. 56, p. 2-14.

BLOCH, M. **Apologia da História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

____. **A Sociedade Feudal**. Lisboa: Edições 70, 1987.

- BLUMENTHAL, U-R. **Papal Reform and Canon Law in the 11th and 12th Centuries**. Aldershot: Variorum, 1998.
- BOURDIEU, P. La force du droit : éléments pour une sociologie du champ juridique. In : **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**. 1986, n. 64, p. 3-19.
- BOUREAU, A. Droit et théologie au XIII^e siècle. In: **Annales – Histoire, Sciences Sociales**. 1992, n. 6, p. 1113-1125.
- _____. **La Loi du royaume. Les moines, le droit et la construction de la nation anglaise, (XI^e-XIII^e siècles)**, Paris : Les Belles Lettres, 2001.
- _____. Droit naturel et abstraction judiciaire. Hypothèses sur la nature du droit médiéval. In: **Annales – Histoire, Sciences Sociales**. 2002, ano 57, n. 6, p. 1463-1488.
- _____. **En somme: Pour un usage analytique de la scolastique médiévale**. Lagrasse: Verdier, 2011.
- _____. Le vœu, la dette et le contrôle pontifical des échanges au début du XIII^e siècle. In: **Annales. Histoire, Sciences Sociales**. 2012, n. 2, p. 417-449.
- BOUZA, F., **Corre Manuscrito: una historia cultural del Siglo de Oro**. Madrid: Marcial Pons, 2001.
- BOVO, C. **Em busca da Renovatio cristã: simonia e institucionalidade na correspondência de Pedro Damiano (1041-1072)**. Tese de doutorado. Campinas: Unicamp, 2012. Disponível em:
<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000868673&fd=y>. acessado em dezembro 2015.
- BOYD, C. **Tithes and Parishes in Medieval Italy**. The Historical Roots of a Modern Problem. Ithaca: Cornell University Press, 1952.
- BRASINGTON, B.C.; CUSHING, K.G. (eds). **Bishops, texts, and the use of Canon Law around 1100: essays in honor of Martin Brett**. Surrey: Ashgate, 2008.
- BRETT, M.; CUSHING, K.G. (eds). **Readers, texts and compilers in the earlier Middle Ages. Studies in Medieval Canon Law in Honor of Linda Fowler-Magerl**. Surrey: Ashgate, 2009.
- BRUGNOTTO, G. **L' "aequitas canonica", studio e analisi del concetto negli scritti di Enrico di Susa (Cardinal Ostiense)**. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1999.
- BRUNDAGE, J. Prostitution in Medieval Canon Law. In: **Signs**. 1976, vol. 1, n. 4, p. 825-845.

- ____. **Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe**. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- ____. **Medieval Canon Law**. London and New York: Longman, 1995.
- ____. The rise of professional canonists and the development of *Ius Commune*. In: **Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung**. 1995, n. 81, p. 26-63.
- ____. **The profession and practice of medieval canon law**. Aldershot: Variorum, 2004.
- ____. **The medieval origins of the legal profession: canonists, civilians, and courts**. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.
- CAIRNS, J. W.; DU PLESSIS, P. J. **The Creation of the *Ius Commune***. From *Casus* to *Regula*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- CANTARELLA, G.M.; POLONIO, V.; RUSCONI, R. (org). **Chiesa, chiese, movimenti religiosi**. Roma: Editori Laterza, 2001.
- CASSARD, J-C. **L'Âge d'Or Capétien**. 1180-1328. Paris : Belin, 2011.
- CHIFFOLEAU, J. Pour une économie de l'institution ecclésiastique à la fin du Moyen Âge. In : **Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge**. 1984, vol. 96, no. 1, p. 247-279.
- ____. Direito. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, C. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. SP: EDUSC/Imprensa Oficial, 2002, p. 333-349, vol. 1.
- ____. *Ecclesia de occultis non iudicat*. L'Église, le secret, l'occulte du XIIe au XVe siècle. In: **Micrologus, Nature, Sciences and Medieval Societies**. Brepols/SISMEL, 2006, XIII, p.359-481.
- CLARKE, P. D.; DUGGAN, A. J. (eds). **Pope Alexander III (1159-81): the art of survival**. Surrey and Burlington, 2012.
- CLAVERO, B. **Historia del Derecho: derecho común**. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 1994.
- COELHO, M. F. Instituições, normas e monacato em Leão e Castela (séc. XIII). In: **Anos 90**. Porto Alegre, dez. 2013, vol. 20, n. 38, p. 127-149.
- ____. ***Iurisdictio: a construção do poder da aristocracia cristã (Leão, séc. XII-XIII)***. Comunicação oral apresentada no III Encontro ABREM Centro-Oeste e I Seminário Internacional de História Medieval - História, Política e Poder – Cidade de Goiás, GO – UEG, UFG, abril 2014. Não publicada.
- CONGAR, Y. **L'Église de Saint Augustin à l'Époque Moderne**. Paris: Cerf, 2009.

- CONSTABLE, G. Cluniac Tithes and the Controversy between Gigny et Le Miroir. in: **The Abbey of Cluny – A Collection of Essays to Mark the Eleven-Hundredth Anniversary of Its Foundation**. Berlin: LIT, 2010, p. 437-469. (First published in *Révue bénédictin*, 70, 1960).
- _____. *Nona et Decima: an Aspect of Carolingian Economy*. In: **Speculum**, 1960, n. 35, vol. 1, p. 224-250.
- _____. **Monastic tithes from their origins to the twelfth century**. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- _____. **The Reformation in the twelfth century**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- CONTE, E. Droit médiéval. Un débat historiographique italien. In: **Annales – Histoire, Sciences Sociales**. 2002, ano 57, n. 6, p.1593-1613.
- _____. **Diritto comune**. Storia e storiografia di un sistema dinamico. Bolonha: Il Mulino, 2009.
- _____. **Roman Law vs Custom in a Changing Society: Italy in the twelfth and thirteenth centuries**. Texto disponibilizado pelo autor via academia.edu: https://www.academia.edu/3157177/Roman_Law_vs_Custom_in_a_Changing_Society - acesso em 30 de abril, 2015.
- CONTE, E.; NAPOLI, P. Théologie et Droit. In: **Séminaire du PRI Sciences Sociales du religieux**. 21 de maio, 2014. Registro áudio do seminário disponível em: <http://ssr.hypotheses.org/472> - acesso em 30 de março, 2015.
- CORDANI, A. La politica patrimoniale della Chiesa nella dottrina canonistica tra Due e Trecento. In: **Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung**. vol. 91, n. 122, p. 180-217, s/d.
- CHRISTENSEN, K. Introduction. In: GRATIAN. **Treatise on Laws**. Washington: Catholic University of America, 1993.
- CRUXEN, E.B.; MATTOS, C.M.F.; TEIXEIRA, I.S. **Reflexões sobre o medievo II: práticas e saberes no Ocidente Medieval**. São Leopoldo: Oikos Editora, 2013.
- CUSHING, K. **Papacy and law in the Gregorian Revolution: the canonist work of Anselm of Lucca**. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- DAHAN, G. **Interpréter la Bible au Moyen Âge: cinq études du XIIIe siècle sur l'exégèse de la Bible traduits en français**. Paris: Parole et Science, 2009.

- DECOCK, W. **Theologians and Contract Law**. The Moral Transformations of the Ius Commune (ca. 1500-1650). Leiden: Martinus Nijhoff, 2013.
- DE LIBERA, A. **Pensar na Idade Média**. São Paulo: 34, 1999.
- DERVILLE, A. Dîmes, rendement du blé et “révolution agricole” dans le Nord de la France au Moyen Âge. In: **Annales. Économie, sociétés, civilisations**. 1987, n. 6, 1411-1432.
- DIDIER, N. Henri de Suse en Angleterre. In: LAURIA, M. (org). **Studi Vincenzo Arangio Ruiz**. Napoli, 1953, p. 333-351.
- _____. Henri de Suse, évêque de Sisteron. In : **Revue Historique de Droit Français et Étranger**. 1953b, Serie 4, vol. 31 p. 244-270, 409-429.
- _____. Henri de Suse, prieur d'Antibes, prévôt de Grasse (1235?-1245). in **Studia Gratiana**. 1954, vol. 2, p. 595-617.
- DONAHUE, C. The canon law on the formation of marriage and social practice in the later middle ages. In: **Journal of Family History**. 1983, vol, 8, p. 144-58.
- _____. The Dating of Alexander III's Marriage decretals: Dauvillier revisited after fifty years. In: **Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung**. no. 68, p. 70-124, s/d.
- DORAN, J.; SMITH, D.J. (eds). **Pope Celestine III (1191-1198): Diplomat and Pastor**. Surrey: Ashgate, 2008.
- DUGGAN, C. **Twelfth-century Decretal Collections and their importance in English History**. London: Athlone Press, 1963.
- _____. **Decretals and the creation of 'New Law' in the twelfth century**. Aldershot: Variorum, 1998.
- ECKERT, R. Peine judiciaire, pénitence et salut entre droit canonique et théologie (XIIe s.-début du XIIIe s.). In: **Revue de l'histoire des religions**. 2011, vol. 228, fasc. 4, p. 483-508.
- EICHBAUER, M.H.; PENNINGTON, K. (eds.). **Law as profession and practice in medieval Europe** – essays in honor of James A. Brundage. Surrey, England: Ashgate, 2011.
- ELDEVIK, J. **Episcopal Power and Ecclesiastical Reform in the German Empire**. Tithes, Lordship, and Community, 950-1150. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- ESCH, A. Chance et hasard de transmission. Le problème de la représentativité et de la déformation de la transmission historique. In: SCHMITT, J.-C. (dir.) & OEXLE, O. G.

- (dir.). **Les Tendances Actuelles de l'Histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne**. Paris: Publications de la Sorbonne, 2003, p. 15-29.
- EVANS, G. R. **Law and Theology in the Middle Ages**. New York-London: Routledge, 2002.
- FALCON Y TELLA, M. J. **Equity and Law**. Leiden: Martinus Nijhoff, 2008.
- FLICHE, A. **La Réforme Grégorienne: la formation des idées grégoriennes**. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1924.
- FONSECA, R. M.; PEREIRA, L. F. L.; FURMAN, I. **Anais dos Grupos de Trabalho do V Congresso Nacional de História do Direito**. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2013.
- FORTES, C. C. O convento de Saint Jacques e suas relações com a Universidade de Paris: considerações sobre a construção da identidade Dominicana na primeira metade do século XIII. In: **Notandum**. Universidade do Porto: maio/ago 2013, no. 32, p. 50-66.
- FOURNIER, P. Études critiques sur le Décret de Burchard de Worms. In: **Nouvelle Revue Historique de Droit Français et Étranger**. 1910, vol. 34.
- FRANSEN, G. **Les Décrétales et les Collections de Décrétales**. Turnhout: Brepols, 1972.
- _____. **Canones et Quaestiones. Evolution des doctrines et système du droit canonique**. Goldbach : Keip Verlag, 2002, 2 vols.
- GALLAGHER, C. **Canon Law and the Christian Community**. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1978.
- GAUDEMET, J. **La formation du Droit Canonique Médiéval**. London: Variorum, 1980.
- _____. **Les sources du droit canonique**. Paris: Éditions du Cerf, 1993.
- GAUVARD, C. et. al. La Norme. In : SCHMITT, J.-C. ; OEXLE, O. E. (dir). **Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne – Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998)**. Paris: Publications de la Sorbonne, 2002, p. 461-482.
- GEARY, P. Vivre en conflit dans une France sans état : typologie des mécanismes de règlement des conflits (1050-1200). In: **Annales – Histoire, Sciences Sociales**. 1986, n. 5, p. 1107-1133.
- GILCHRIST, J. **Canon Law in the age of reforms**. Variorum, 1993.
- GILLI, P. **Cidades e Sociedades Urbanas na Itália Medieval. Séculos XII-XIV**. Campinas: Editora Unicamp, 2012.

- GILISSEN, J. **La Coutume**. [Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental] fasc. 41. Turnhout : Brépols, 1982
- GIORDANENGO, G. De l'usage du droit privé et du droit public au Moyen Âge. In: **Cahiers de recherches médiévales et humanistes**. 2000, n. 7, texto eletrónico disponível em: crm.revues.org/880, consultado em abril 2013.
- GORDLEY, J. **The Jurists: A Critical History**. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- GOURON, A. Un juriste bolonais docteur *in utruque* au XIIe siècle? In: **Ius Commune – Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte Frankfurt am Main**. 1995, N. 22, p. 17-33.
- _____. **Juristes et droits savants: Bologne et la France médiévale**. London : Variorum, 2000.
- _____. “Non dixit: Ego sum consuetudo”. In: **Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung**. n. 74, p. 134-140, s/d.
- GROSSI, P. **L'Ordine Giuridico Medievale**. Roma-Bari: Laterza, 1994.
- _____. **Prima lezione di diritto**. Roma-Bari: Laterza, 2003
- GUERREAU, A. **O Feudalismo - um horizonte teórico**. Lisboa: Edições 70, s/d.
- _____. **L'Avenir d'un Passé Incertain**. Quelle Histoire du Moyen Âge au XXIe siècle. Paris: Seuil, 2001.
- GUYOJEANNIN, O.; PYCKE, J.; TOCK, B.-M. **Diplomatique médiévale**. Turnhout: Brepols, 2009.
- GUYOJEANNIN, O. « Penuria Scriptorium » Le mythe de l'anarchie documentaire dans la France du Nord (Xe – première moitié du XIe). In: **Bibliothèque de l'Ecole des Chartes**. 1997, t. 155, p. 11-44.
- HANENBURG, J. Decretals and Decretal Collections in the second Half of the Twelfth Century. In: **Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis**. n. 34, p. 580-595, 1966.
- HARTMANN, W.; PENNINGTON, K. (eds.). **The History of Medieval Canon law in the Classic Period, 1140-1234: from Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX**. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2008.
- HEMMER, H. Alexandre III. In : PORTALIE, E. ; MOUREUA, H. ; HEMMER, H. **Dictionnaire de théologie Catholique**. Paris: Etouzey et Ane, 1903 – 1950, vol. 1.
- HESPANHA, A. M. **Justiça e litigiosidade: história e prospectiva**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- _____. **As vésperas do Leviathan**. Instituições e poder político em Portugal no século XVII. Coimbra: Almedina, 1994.

- _____. Legal History, Legal Education. In: **Rechtsgeschichte: Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für Europäische Rechtsgeschichte**, 2004, p. 43. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.12946/rg04/041-056>. Acesso em 20 de novembro de 2015.
- HELMHOLZ, R. H. The Bible in the Service of Canon Law. In: **Chicago-Kent Law Review**. 1994, vol. 70, p. 1557-1581.
- _____. **The *Ius Commune* in England**. Four studies. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- HOBUS, J. Epieikeia e Particularismo na Ética de Aristóteles. In: **Ethic@**. Florianópolis: dez. 2010, v. 9, n. 2, p. 163-174.
- HORN, N. Die juristische Literatur de Kommentatorenzeit. In: **Ius Commune – Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte Frankfurt am Main**. 1969, n. 2.
- HUNT, L. **A invenção dos direitos humanos – uma história**. São Paulo: Cia das Letras, 2009.
- IOGNA-PRAT, D. **Ordonner et Exclure**. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150. Aubier, 1998, Flammarion, « Champs », 2004.
- _____. **La Maison Dieu**. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v.1200). Paris: Seuil, 2006.
- IOGNA-PRAT, D.; ZADORA-RIO, I. Formation et transformations des territoires paroissiaux. In: **Médiévales**. 2005, n. 49, p. 5-10.
- JUSSEN, B. (ed.). **Ordering Medieval Society: perspectives on intellectual and practical modes of shaping social relations**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001.
- KANTOROWICZ, E. H. **Os dois corpos do rei – um estudo sobre a teologia política medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- KELLER, H. Oralité et Écriture. In: SCHMITT, J.-C.; OEXLE, O. G. (dir.). **Les Tendances Actuelles de l'Histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne**. Paris: Publications de la Sorbonne, 2003, p. 127-141.
- KOSELLECK, R. Uma História dos Conceitos: problemas teóricos e práticos. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, 1992, vol. 5, n. 10, p. 134-146.
- _____. **The Practice of Conceptual History**. Timing History, Spacing Contexts. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- _____. **Estratos do Tempo**. Estudos sobre História. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- KUTTNER, S. **Repertorium der Kanonistik (1140-1234)**. Vaticano: Studi e Testi, 1937.
- _____. **Studies in the History of Medieval Canon Law**. London: Variorum, 1990.

- _____. **The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages**. Hampshire: Variorum, 1992.
- KUTTNER, S.; SMALLEY, B. The 'Glosa Ordinaria' to the Gregorian Decretals. in: **The English Historical Review**. 1945, n. 236, p. 97-105.
- LANDAU, P. "Aequitas" in the Corpus Iuris Canonici. In: **Syracuse Journal of International Law and Commerce**. 1994, n. 20, p. 95-104.
- LANTSCHNER, P. Justice Contested and Affirmed: Jurisdiction and Conflict in Late Medieval Italian Cities. In: PIRIE, F.; SCHEELE, J. (eds.). **Legalism: Community and Justice**. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 77-96.
- LAUWERS, M. **Naissance du cimetière: lieux sacré et terre des morts dans l'Occident médiéval**. Paris: Aubier, 2005.
- _____. Paroisse, paroissiens et territoire. Remarques sur *parochia* dans les textes latins du Moyen Âge. in: IOGNA-PRAT, D. et ZADORA-RIO, E., (DIR.) **Médiévales**, n° 49 (*Formation et transformations des territoires paroissiaux*), 2005, p. 11-32.
- _____. L'Église dans l'Occident Médiéval: histoire religieuse ou histoire de la société? Quelques jalons pour un panorama de la recherche en France et en Italie au XXe siècle. In: **Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge**. 2009, vol. 121, n. 2, p. 267-290.
- LAUWERS, M. (org), **La Dîme, l'Église et la Société Féodale**. Turnhout: Brépols, 2012.
- LEFEBVRE, C. Hostiensis. In: **Dictionnaire de Droit Canonique**. Paris: 1923, vol. 4, cols. 1211-1228.
- LEFEBVRE-TEILLARD, A. *Causa natalium ad forum ecclesiasticum spectat*: un pouvoir redoutable et redouté. In: **Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes**. 2000, n. 7, documento eletrônico disponível em crm.revues.org/883, consultado em março 2014.
- LEFEVRE, S. Les Dîmes Noales dans la Région Parisienne du XIIe au XIIIe Siècle. In : **L'Encadrement Religieux des Fidèles au Moyen Âge et jusqu'au Concile de Trente – La Paroisse, le Clergé, la Pastorale, la Dévotion**. Paris: C.T.H.S, 1985, p. 721-733.
- LE GOFF, J. **Les intellectuels au Moyen Âge**. Paris : Seuil, 1957.
- LEPOINTE, G., Dîme, Dîmier. In: NAZ, R. **Dictionnaire de Droit Canonique**. Paris: 1949, vol. IV, cols. 1231-1244.
- LEMESLE, B. **Conflits et justice au Moyen Âge**. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.

- _____. Corriger les excès. L'extension des infractions, des délits et des crimes, et les transformations de la procédure inquisitoire dans les lettres pontificales (milieu du xiie siècle-fin du pontificat d'Innocent III). **Revue historique**, 2011/4, n° 660, p. 747-779.
- LEVELEUX-TEIXEIRA, C. Entre droit et religion: le blasphème, du péché de la langue au crime sans victime. In : **Revue de l'histoire des religions**. 2011, vol. 228, fasc. 4, p. 587-602.
- _____. Dire et interdire. Le discours juridique entre omission et action. L'exemple du blasphème (XIIe-XIVe siècles). **Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes**. 2000, n. 7, documento eletrônico disponível em crm.revues.org/883, consultado em março 2014.
- LÉVY-BRUHL, H. **Sociologie du Droit**. Paris: PUF, 1967.
- LIMA, H. **Introdução à Ciência do Direito**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1986.
- LOBRICHON, G. **La Bible au Moyen Âge**. Paris: Picard, 2013.
- LIOTTA, F. (org). **Miscellanea Rolando Bandinelli Papa Alessandro III**. Siena: Academia Senese degli Intronati, 1986.
- MAIOLO, F. **Medieval Sovereignty**. Marsilius of Padua and Bartolus of Saxoferrato. Amsterdam: Eburon, 2007.
- MARMURSZTEJN, E. **L'autorité des maîtres**. Scolastique, normes et société au XIIIe siècle. Paris: Les Belles Lettres, 2007.
- _____. Une contribution au débat scolastique sur la dîme au XIIIe siècle : six questions quodlibétiques de Gérard d'Abbeville. In: **Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge**. 2010, tomo 77, p. 107-156.
- _____. Loi ancienne, loi nouvelle et normes chrétiennes dans la théologie scolastique du XIIIe siècle. In: **Revue de l'histoire des religions**. 2011, vol. 228, fasc. 4, p. 509-539.
- MASSAÚ, G. C. *Ius Commune*: uma manifestação pluralista na idade média? In: **Revista Sociologia Jurídica**. Janeiro-Junho/2008, n. 6.
- MAYALI, L. De la raison à la foi: l'entrée du droit en religion. In: **Revue de l'histoire des religions**. 2011, vol. 228, fasc. 4, p. 475-482.
- MAZEL, F. (dir.). **L'espace du diocèse**: Genèse d'un territoire dans l'Occident médiévale (Ve-XIIIe siècle). Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008.
- MAZEL, F. **De la cité au diocèse**. Eglise pouvoir et territoire dans l'occident médiéval. Ve-XIIIe siècle. Rennes: HDR, 2009.
- _____. **Féodalités**. 888-1180. Paris: Belin, 2010.

- MIATELLO, A.L. P. **Santos e Pregadores nas Cidades Medievais Italianas**: Retórica cívica e hagiografia. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.
- MILLET, H. **Suppliques et requêtes : le gouvernement par la grâce en occident (XIIe-XVe siècle)**. Rome: École Française de Rome, 2003.
- MIRAMON, C. Innocent III, Huguccio de Ferrare et Hubert de Pirovano : Droit canonique, théologie et philosophie à Bologne dans les années 1180. in: MÜLLER, W. and SOMMAR, M. (eds), **Medieval Church Law and the Origins of the Western Legal Tradition** : a tribute to Kenneth Pennington. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2006, pp. 320-346.
- _____. *Spiritualia et Temporalia*: naissance d'un couple. In: **Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung**. 2006b, 123, 92, p. 224-287.
- _____. Le droit coutumier entre juridicisation et identité communautaire. De Sumatra à la France du Nord vers 1100. In: **Der Einfluss der Kanonistik auf die Europäische Rechtskultur**. 2001, n. 2, p. 81-114.
- MORRIS, C. **The Papal Monarchy – The Western Church from 1050 to 1250**. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- MORSEL, J. Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge...observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale. In: **Memini**. 2000, n. 4, p. 3-43.
- _____. Inventing a social category: The sociogenesis of the Nobility at the end of the Middle Ages. In: JUSSEN, B. (ed.). **Ordering Medieval Society**: perspectives on intellectual and practical modes of shaping social relations. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001, p. 200-242.
- _____. De l'usage des concepts en histoire médiévale. In: **De l'Usage de (...)**. Collections Ménestrel. Disponível em: <http://www.menestrel.fr/spip.php?rubrique1551> – última consulta em 04 de novembro, 2014.
- MULDOON, J. Medieval canon law and the formation of international law. In: **Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung**. n. 81, p. 64-82, s/d.
- MÜLLER, W. P.; SOMMAR, M. E. (eds), **Medieval Church Law and the Origins of the Western Legal Tradition**: a tribute to Kenneth Pennington. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2006.

- NOONAN, J. T. Who was Rolandus? In: PENNINGTON, K.; SOMMERVILLE, R. **Law, Church, and Society** – essays in honor of Stephan Kuttner. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977, p, 21-49
- _____. Gratian slept here: the changing identity of the father of systematic study of canon law. In: **Traditio**, 1979, vol. 35, p.140-66.
- NORR, K. W. Pápstiliche Dekretalen in den ordines iudiciorum der frühen Legistik. In: **Ius commune**. 1970, n. 3, p. 1-9.
- PACAUT, M. **Alexandre III**: étude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son oeuvre. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1956.
- PANFILI, D., Comptes rendus. Économie. In : **Annales. Histoire, Sciences Sociales**. 2012, n. 4, p. 1136.
- _____. Transferts d'églises, de dîmes et reconstitution des seigneuries en Languedoc (vers 1050-1200). In : MAZEL, F. (org.). **La Réforme 'Gregorienne' dans le Midi, Milieu XIe-début XIIIe**. Cahiers de Fanjeaux (48). Toulouse : Privat, 2013, v. 48, p. 581-602.
- PASCIUTA, B. Il diavolo e il diritto: il *Processus Satane* (XIV s.). In: **Il diavolo nel medioevo**. Atti del XLIX Convegno storico internazionale – Todi, ottobre 2012. Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2013, p. 421-448.
- PENNINGTON, K. The Canonists and Pluralism in the Thirteenth Century. In: **Speculum**. 1976, n. 51, p. 35-48.
- _____. **Pope and Bishops**: The Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Centuries. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1984.
- _____. A 'Quaestio' of Henricus de Segusio and the textual tradition Fo his 'Summa super Decretalibus'. In: **Bulletin of Medieval Canon Law**. 1986, n. 16, p. 91-96.
- _____. An earlier recension of Hostiensis's Lectura on the Decretals. In **Bulletin of Medieval Canon Law**. 1987, n. 17, p. 77-90.
- _____. Johannes Andreae's Additiones to the Decretals of Gregory IX. In: **Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung**. 1988, n. 74, 328-347.
- _____. **The Prince and the Law, 1200-1600**. Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition. Berkeley and Los Angeles: Univeristy of California Press, 1993.
- _____. **Popes, Canonists, and Texts 1150-1550**. (Collected Studies Series 412). Aldershot: Variorum, 1993.

- _____. Learner Law, Droit Savant, Gelehrtes Recht: The Tyranny of a Concept. In: **Syracuse Journal of International Law and Commerce**. 1994, n. 20, p. 205-215.
- _____. The Ius commune, Suretyship, and Magna Carta. In: **Rivista internazionale di diritto comune**. 2000, n. 11, p. 255-274.
- _____. Innocent III and the *Ius Commune*. In: HELMHOLZ, R.; MIKAT, P.; MÜLLER, J.; STOLLEIS, M. (org). **Grundlagen des Rechts: Festschrift für Peter Landau zum 65. Geburtstag**. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 2000, p. 349-366.
- _____. The Biography of Gratian, The Father of Canon Law. In: **University of Villanova Law Review**. 2014, n. 59, p. 679-706.
- PESET, M.; PESET, J.L. Universidades e historia del derecho. In: **Ius Commune**. 1997, n. 24, p. 223-248.
- PICASSO, G. **Sacri canones et monastica regula: Disciplina canonica e vita monastica nella società medievale**. Milão: V&P, 2006.
- PIRIE, F.; SCHEELE, J. (eds.). **Legalism: Community and Justice**. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- POMIAN, K. Histoire et Fiction. In: **Le Débat**. vol. 54. p.114-137, 1989.
- PRODI, P. **Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna**. Bologna: Società editrice il Mulino, 1982.
- _____. **Uma História da Justiça**. São Paulo : Martins Fontes, 2005.
- RICHÉ, P; LOBRICHON, G. (dirs.). **Le Moyen Âge et la Bible**. Paris : Beauchesne, 1984.
- RIST, R. **Popes and Jews, 1095-1291**. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- ROBINSON, I.S. **The Papacy 1073-1198: continuity and innovation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- ROSÉ, I. À propos des Chartae Burgundiae Medii Aevii (CBMA). Eléments de réflexion à partir d'une enquête sur la dîme en Bourgogne au Moyen Âge. In: **Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre (BUCEMA)**. 2008, n. 12.
- _____. Panorama de l'écrit diplomatique en Bourgogne : autour des cartulaires (XIe-XVIIIe siècles). **Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre**. 2007, n. 11, disponível <http://cem.revues.org/index1535.html>. Consultado em dezembro 2013.
- ROULAND, N. **Anthropologie Juridique**. Paris: PUF, 1990.
- _____. **Nos Confins do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

- ROUMY, F. L'ignorance du droit dans la doctrine civiliste des XIIe-XIIIe siècles. **Cahiers de Recherches médiévales et humanistes**. 2000, n. 7, disponível em crm.revues.org/878, consultado em março 2014.
- RUST, L. **Colunas de São Pedro: a política papal na Idade Média central**. São Paulo: Annablume, 2011.
- _____. **A Reforma Papal (1050-1150)**. Cuiabá: EdUFMT, 2013.
- RUST, L. & SILVA, A. C. L. F. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. In: **História da Historiografia**. 2009, vol. 3, p. 135-152.
- SCHOECK, R. J. Canon law in England on the eve of the Reformation. In: **Mediaeval Studies**, 1963, vol. 25, p. 125-147.
- SCHMITT, J. C. **Os Vivos e os Mortos na Sociedade Medieval**. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- SENELLART, M. **As artes de governar**. São Paulo: Editora 34, 2006.
- SILVA, C. G. **Até que a morte os separe: casamento reformado nos século XI-XII**. 2008. Dissertação (Mestrado em História Social) –Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2008.
- <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-10072008-104528> Acesso em: 06 junho 2015.
- _____. A invenção de um papa: a construção historiográfica de Alexandre III. In: **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, julho de 2011, <http://www.snh2011.anpuh.org/site/anaiscomplementares#C>.
- _____. Juridical formulas in papal decretals of the twelfth and thirteenth century. In: **Acti Symposium “Verbum et Ius”. Preaching and the Legal Frameworks in the Medieval West**. No prelo.
- SILVA, M. C. **Uma História do Roubo na Idade Média**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2014.
- SOETERMEER, F. Some remarks on the Medieval Editions of the *Summa* Hostiensis. In: **Ius Commune. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte**. 1999, no. 26, p. 1-25.
- SOMMERVILLE, R. **Alexander III and the Council of Tours**. Los Angeles: University of California Press, 1977.
- _____. **Papacy, councils, and canon law in the 11th-12th centuries**. Aldershot: Variorum, 1990.
- SOMMERVILLE, R.; BRASINGTON, B.C. **Prefaces to Canon Law Books in Latin Christianity**. New Haven and NY: Yale University Press, 1998.
- SPIEGEL, G. History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages. In: **Speculum**, 1990 n. 65, p. 59-96.

- SUMMERLIN, D. Three Manuscripts Containing the Canons of the 1179 Lateran Council. In: **Bulletin of Medieval Canon Law**. 2013, vol. 30, p. 21-43.
- _____. The Reception and Authority of Conciliar Canons in the later-twelfth century: Alexander III's 1179 Lateran Canons and their Manuscript Tradition. In: **Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung**. Ago. 2014, vol. 100, n. 1, p. 112-131.
- TEIXEIRA, I. S. **Como se constrói um santo**. A canonização de Tomás de Aquino. Curitiba: Prismas, 2014.
- THOMAS, Y. La valeur des choses. Le droit romain hors la religion. In: **Annales – Histoire, Sciences Sociales**. 2002, ano 57, n. 6, p. 1431-1462.
- TIERNEY, B. **The Foundations of the Conciliar Theory: the Contribution from the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism**. BRILL, 1998.
- ULLMAN, W. **The growth of the papal government in the Middle Ages**. London: Methuen & Co. Ltd., 1962.
- _____. **A Short History of the Papacy in the Middle Ages**. London-New York, 2003.
- VALLEJO, J. Power hierarchies in medieval juridical thought. An essay in reinterpretation. In: **Ius Commune**. 1992, n. 19, p. 1-29.
- _____. **Ruda Equidad, Ley Consumada**. Concepcion de la Potestad Normativa (1250-1350). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- VAN DER KERCKHOVE, M. La Notion de juridiction chez les Décretistes et les premiers Décretalistes. In: **Études Franciscaines**, 1939, 49, p. 420-455.
- VERGER, J. **As universidades na Idade Média**. São Paulo: UNESP, 1990.
- VIADER, R. (ed.), **La Dîme dans l'Europe Médiévale et Moderne – Actes des XXXes Journées Internationales d'Histoire de l'Abbaye de Flaran, 3 et 4 octobre 2008**. Toulouse : Presse Universitaires du Mirail, 2010.
- VIARD, P. **Histoire de la dîme ecclésiastique principalement en France jusqu'au Décret de Gratien**. Dijon: Imprimerie Jobard, 1909.
- _____. La dîme ecclésiastique dans le royaume d'Arles et de Vienne aux XIIe et XIIIe siècles. In: **Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abte**. 1911, n. 1, p. 126-159, 1911.
- _____. **Histoire de la dîme ecclésiastique dans le royaume de France aux XIIe et XIIIe siècles (1150-1313)**. Paris : Librairies Alphonse Picard et Fils, 1912.

- _____. L'évolution de la dîme ecclésiastique en France aux XIVe et Xve siècles. **Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abte.** 1913, n. 3, p. 107-140.
- WAELEKENS, L. L. **La théorie de la coutume chez Jacques de Révigny**: éd. et analyse de sa répétition sur la loi De quibus (D. 1, 3, 32). Leiden: Brill, 1984.
- WATT, J. A. The use of the term 'Plenitudo Potestatis' by Hostiensis. In: KUTTNER, S.; RYAN, J. J. **Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law.** MIC, serie C, 1. Città del Vaticano, 1965, p. 161-187 e 178-187.
- _____. The Constitutional Law of the College of Cardinals: Hostiensis to Joannes Andreae. In: **Mediaeval Studies.** 1971, vol. XXXIII, p. 127-157.
- _____. Hostiensis on *Per Venerabilem*: The Role of the College of Cardinals. In: TIERNEY, B.; LINEHAN, P. **Authority and Power.** Studies on Medieval Law and Government Presented to Walter Ullman on his seventieth birthday. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 99-114.
- WEIGAND, R. Magister Rolandus und Papst Alexander III. In: **Archiv für katholisches Kirchenrecht.** 1980, p. 3-44.
- WINROTH, A. **The Making of Gratian's *Decretum*.** New Haven: Yale University Press, 2000.
- ZERNER, M. **Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição.** Campinas: Unicamp, 2009.
- ZIEZULEWICZ, W. The Roman Law background to a synodal decree banning lay donations of ecclesiastical properties (Roman Synod 1059). In: **Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abte.** 1993, n. 82, p. 35-51.

ANEXOS

A formação das grandes compilações de direito canônico que se tornaram a base e a referência para o estudo da disciplina, tanto no seu próprio tempo, quanto na atualidade, não se deu de forma espontânea e linear. As decisões papais individuais foram progressivamente compiladas, organizadas e comentadas. As coleções desenvolveram-se a partir de trocas e modificações e os cânones foram transmitidos ao longo do tempo, criando novas obras.

O auge desse processo de transmissão foi a composição do *Liber Extra* por Raimundo de Peñafort, a mando do papa Gregório IX, em 1234. Essa compilação passou a integrar o *Corpus Iuris Canonici* a partir do século XVI, permanecendo, junto com o *Decretum* de Graciano, como uma das principais fontes do direito da Igreja até 1917, com a promulgação do novo Código de Direito Canônico. A *Summa* de Henrique de Susa parte das decretais presentes no *Liber Extra* para elaborar sua análise e comentário do *ius*.

As tabelas que apresentamos neste Anexo têm como objetivo facilitar a localização das diferentes decretais através das correspondências nas várias coleções canônicas produzidas entre a segunda metade do século XII e a primeira metade do século XIII. Elas ajudam a visualizar o processo de transmissão, as permanências, as lacunas e as escolhas dos canonistas. As compilações listadas – *Parisiensis II*, *Appendix Lateranensis*, *Bambergensis*, *Lipsiensis*, *Casselana*, *Francofurtana*, *Brugensis*, *Compilatio Prima*, *Compilatio Secunda*, *Compilatio Tertia* e *Compilatio Quarta* – foram discutidas no segundo capítulo onde indicamos o contexto de elaboração das obras, as suas principais características, a tradição manuscrita e a relevância para o desenvolvimento da doutrina sobre os dízimos na Idade Média.

Muitas outras coleções poderiam ter sido incluídas, mas optamos por aquelas que tiveram uma contribuição significativa para a composição do título *De decimis, primitiis et oblationes* do *Liber Extra*. Por esse motivo, a *Compilatio Quinta* não foi incluída, pois, apesar de ter sido uma das fontes de Raimundo de Peñafort na elaboração do *Liber Extra*, especificamente no título dedicado aos dízimos ela não teve presença, uma vez que as decretais de Honório III dedicadas ao dízimo não foram aproveitadas por Raimundo de Peñafort.

Na Tabela 1, listamos todas as decretais que compõem o título, com exceção do capítulo 1 que, na realidade, não é uma decretal, mas sim um comentário exegético: o comentário de São Jerônimo sobre o texto do profeta Ezequiel. As decretais estão indicadas a

partir de seu número de capítulo no título *De decimis*. Através dessa tabela é possível observar não apenas as equivalências, mas também as mudanças na organização das obras seguindo o número dos títulos e capítulos em cada compilação.

As questões relativas ao dízimo acabam por cruzar uma série de outros assuntos ligados à administração e aos bens da Igreja, como a definição de paróquias e dioceses, concessão de privilégios, transferência de bens etc. Portanto, pareceu-nos importante também indicar outras decretais que discutem o dízimo de forma central, mas que estão localizadas em outros títulos do *Liber Extra*.

Essas decretais estão na Tabela 2, indicadas com a numeração de livro, título e capítulo. Também estão dados os nomes dos títulos aos quais pertencem essas decretais de forma a fornecer informação sobre o assunto principal do título em que estão contidas. As vinte-oito decretais identificadas estão distribuídas em dezesseis títulos diferentes. A maior concentração em um mesmo título – cinco – encontra-se no título sobre privilégios, *De privilegiis et excessibus privilegiatorum*, o que enfatiza a importância do dízimo no estabelecimento de relações de autoridade importantes, como indicamos no capítulo 4. Essas decretais do *Liber Extra* foram identificadas a partir do índice analítico-alfabético elaborado por Francis Germovnik.⁵³⁸ Embora elas não tenham sido analisadas a fundo em nosso trabalho, optamos por apresentá-las como referência ao leitor que queira buscar os diferentes contextos de construção do discurso do dízimo no *Liber Extra*.

A Tabela 3 apresenta decretais que tratam do dízimo, mas que não foram incorporadas a nenhum título do *Liber Extra*. Elas foram retiradas, principalmente, das obras editadas por Friedberg, *Die Canones-sammlungen zwischen Gratian und Bernhard von Pavia e Quinque Compilationes Antiquae*.⁵³⁹ Algumas dessas decretais tiveram presença importante em outras coleções canônicas, mas acabaram sendo superadas por decisões mais adequadas ao contexto no qual o *Liber Extra* foi produzido. Não discutimos o conteúdo dessas decretais ao longo do trabalho, mas julgamos importante indicar a existência delas para corroborar a tese de que o dízimo era um assunto que despertava grande interesse no período, tanto pela parte dos papas e bispos quanto dos canonistas.

As equivalências foram feitas principalmente a partir do fichário digitalizado do professor Walther Holtzmann, importante estudioso alemão do direito canônico que indica

⁵³⁸ GERMOVNIK, F. *Index Analytico-Alphabeticus ad Secundam Partem Corporis Iuris Canonici*. Lemont, Illinois: De Andreis Seminary, 1975.

⁵³⁹ FRIEDBERG, E. (Ed.). *Die Canones-sammlungen zwischen Gratian und Bernhard von Pavia*. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1958; *Quinque Compilationes Antiquae*. Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1956.

todas as coleções onde uma dada decretal aparece. As obras de Friedberg também forneceram informações valiosas sobre as correspondências entre as coleções. A primeira coluna de todas as tabelas traz o número da decretal segundo Philippe Jaffe na *Regesta Pontificum Romanorum*. Apesar dos muitos problemas de datação e de edição, já identificados pela historiografia mais recente, a numeração continua sendo utilizada como referência, por isso, julgamos importante mencioná-la. Em alguns casos, ao invés do número JL, há uma indicação de que aquela decretal é, na verdade, parte de um cânone de concílio (Tours, Latrão III, Latrão IV).

As referências numéricas seguem o padrão de citação dessas compilações. Nas compilações mais antigas, compostas por um único livro (*Parisiensis II, Appendix Lateranensi, Bambergensis, Lipsiensis, Casselana, Francofurtana e Brugensis*), os números referem-se ao título e ao capítulo. Por exemplo, *Bambergensis XXV, 4* significa título vinte-cinco, capítulo quatro. Nas compilações formadas por mais de um livro ou volume (*Compilatio Prima, Secunda, Tertia e Quarta*), o primeiro número indica o livro: *Compilatio Prima 3, 26, 5* indica Livro três, título vinte-seis, capítulo cinco. A alternância entre numerais romanos ou arábicos seguiu as referências de Holtzmann.

Além de demonstrarem graficamente o percurso descrito no capítulo 2 dessa tese, as tabelas servem como facilitadoras para a localização de cada decretal em sua respectiva coleção.

TABELA 1

Liber Extra, Livro III, Titulo XXX, De decimis primitiis et oblationes: correspondência nas coleções

LIBER EXTRA	JL	Parisiensis II 1177-79	APP LAT. 1179-1185	BAMBERGENSIS 1180	LIPSIENSIS 1180	CASSELANA 1180	FRANCOFURTANA 1183	Brugensis 1187	COMP. PRIM. 1189-1192	COMP. SEC. 1210-1215	COMP. TERTIA 1209-1210	COMP QUARTA 1216
Cap. 2	6605	56, 7	XIII, 16	XXV, 3	XXIII, 7	XXXV,3	20, 13	***	3, 26, 7	***	***	***
Cap.3	14144	***	XIII, 11	XXV, 12	XXIII, 16	XXXV, 12	20, 22	***	3,26,17	***	***	***
Cap. 4	11660	56, 4	XIII, 12	XXV, 13	XXIII, 17	XXXV, 13	20, 25	17, 12	3, 26, 18	***	***	***
Cap. 5	13821	***	IV, 2	XXIV, 1	XXII, 1	XXXIV, 1	20, 3	18, 8	3, 26, 2	***	***	***

LIBER EXTRA	JL	Parisiensis II 1177-79	APP LAT. 1179-1185	BAMBERGENSIS 1180	LIPSIENSIS 1180	CASSELANA 1180	FRANCOFURTANA 1183	Brugensis 1187	COMP. PRIM. 1189-1192	COMP. SEC. 1210-1215	COMP. TERTIA 1209-1210	COMP QUARTA 1216
Cap. 6	14157	56, 13	IV, 3	XXIV, 2	XXII, 3	XXXIV, 2	20, 7	18, 6	3, 26, 3	***	***	***
Cap. 7	13928	***	IV, 4	XXIV, 3	XXII, 6	XXXIV, 3	20, 5	18, 6	3, 26, 4	***	***	***
Cap. 8	14023	56, 10	XIII, 2	XXV, 2	XXIII, 2	XXXV, 2	***	18, 11	3, 26, 6	***	***	***
Cap. 9	14004	***	XIII, 4	XXV, 5	XXIII, 9	XXXV, 5	20, 20	18, 9	3, 26, 9	***	***	***
Cap. 10	14117	***	XIII, 5	XXV, 6	XXIII, 10	XXXV, 6	20, 8	17, 11	3, 26, 10	***	***	***
Cap. 11	14068	***	XIII, 6	XXV, 7	XXIII, 11	XXXV, 7	***	***	3, 26, 11	***	***	***

LIBER EXTRA	JL	Parisiensis II 1177-79	APP LAT. 1179-1185	BAMBERGENSIS 1180	LIPSIENSIS 1180	CASSELANA 1180	FRANCOFURTANA 1183	Brugensis 1187	COMP. PRIM. 1189-1192	COMP. SEC. 1210-1215	COMP. TERTIA 1209-1210	COMP QUARTA 1216
Cap.12	13859	***	XIII, 8	XXV, 9	XXIII, 13	XXXV, 9	20, 20	19, 7	3, 26, 13	***	***	***
Cap. 13	13788	***	L, 40	***	XXII, 2	***	***	***	3, 26, 25	***	***	***
Cap. 14	14076	***	XXVI, 21	XI, 17	XI, 17	XXI, 25	20,1	11, 4	3.26.26	***	***	***
Cap. 15	11866	***	L, 29	***	***	***	***	***	3,26,27	***	***	***
Cap. 16	13975	***	***	***	***	***	***	***	3, 26, 28	***	***	***
Cap. 17	Tours Can. 2-3	56, 11	XXVI, 8	XI, 8	XI, 8	XXI, 1	***	18, 12	***	3, 17, 2	***	***

LIBER EXTRA	JL	Parisiensis II 1177-79	APP LAT. 1179-1185	BAMBERGENSIS 1180	LIPSIENSIS 1180	CASSELANA 1180	FRANCOFURTANA 1183	Brugensis 1187	COMP. PRIM. 1189-1192	COMP. SEC. 1210-1215	COMP. TERTIA 1209-1210	COMP QUARTA 1216
Cap. 18	14012	***	***	***	***	***	***	***	***	3, 17, 3	***	***
Cap. 19	Latrão III Can. 14	***	XIV	LVI, 14	VI	XII, 16	***	***	3, 26, 23	***	***	***
Cap. 20	15196/ 15213	***	L. 39	***	***	***	***	***	3, 26, 29	***	***	***
Cap. 21	17051	***	***	***	***	***	***	***	***	3, 17, 5	***	***
Cap. 22	17655	***	***	***	***	***	***	***	***	3, 17, 4	***	***
Cap. 23	17620	***	***	***	***	***	***	***	***	3, 17, 7	***	***

TABELA 2

DECRETAS SOBRE DÍZIMO EM OUTROS TÍTULOS DO LIBER EXTRA

LIBER EXTRA	JL	Parisiensis II 1177-79	App Lat. 1179- 1185	Bambergensis 1180	Lipsiensis 1180	Casselana 1180	Francofurtana 1183	Brugensis 1187	COMP PRIM. 1189-1192	COMP. SEC. 1210-1215	COMP. TERTIA 1209-1210	COMP QUARTA 1216
<i>I.III.VI (De rescriptis)</i>	13846	***	XLI, 4	***	***	***	32,7	19,5	***	1,2,1	***	***
<i>I.XXXV.VII (De pactis)</i>	***	***	***	***	***	***	***	***	***	***	***	***
<i>I.XXXVI.II (De transactionibus)</i>	14191	56,9	XXVIII, 3	V, 2	V, 2	XVII, 2	20, 21/35,12	XXV, 6	1, 27, 2	***	***	***
<i>I.XXXVI.VIII (De transactionibus)</i>	14137 14102	***	XLVIII,1	***	***	***	35,13	***	***	***	***	***
<i>I.XLIII.III (De arbitris)</i>	13918	***	***	***	***	***	***	17,9	***	2, 20, 2	***	***
<i>II.XXVI.IV (Ut lite pendente nihil innovetur)</i>	14091	***	XXXVIII,1	41,1	46,1	50,1	52,5	17,3	2,18,6	***	***	***
<i>II.XXVI.VI (Ut lite pendente...)</i>	14014	***	***	***	46,6	50,6	52,1	***	2,18,9	***	***	***
<i>II.XXVI.VII (Ut lite pendente...)</i>	13510	***	***	***	***	***	***	***	2,18,10	***	***	***
<i>III. V. X (De praebendis et dignitatibus)</i>	13892	***	XIII, 1	XXV, 1	XXII, 1	XXXV, 1	23, 2	***	3, 5, 12	***	***	***
<i>III.V.XII (De prebendis...)</i>	13162	I, 2b	XXXIV, 1	XXV, 17	XXIII, 21	XXXV, 17	***	18, I	3,5,14	***	***	***

TABELA 3

DECRETAS SOBRE DÍZIMO NÃO INCLUÍDAS NO LIBER EXTRA

INCIPIT	JL	Parisiensis II 1177-79	App Lat. 1179-1185	Bambergensis 1180	Lipsiensis 1180	Casselana 1180	Francofurtana 1183	Brugensis 1187	COMP PRIM. 1189-1192	COMP. SEC. 1210-1215	COMP. TERTIA 1209-1210	COMP QUAR TA 1216
<i>Intelleximus ex literis</i>	13862	***	IV, 1	XXIV, 4	XXII, 7	XXXIV, 4	20, 24	24, 4	3, 26, 5	***	***	***
<i>Fraternitatem tuam</i>	13873	***	XIII, 3	XXV, 4	XXIII, 8	XXXV, 4	20, 9	19,6	3, 26, 8	***	***	***
<i>Audimus quod decimas/Sicut vobis iura</i>	13978	***	XIII, 13	XXV, 14	XXIII, 18	XXXV, 14	***	***	3, 26, 19	***	***	***
<i>Sane laborum - presumar</i>	14173	***	XIII, 7	XXV, 8	XXII, 12	XXXV, 8	20, 12	XIX, 8	3, 26, 12	***	***	***
<i>Relatum est auribus</i>	14047	***	***	***	XXII, 4	***	***	***	2, 1, 4	***	***	***

INCIPIIT	JL	Parisiensis II 1177-79	App Lat. 1179-1185	Bambergensis 1180	Lipsiensis 1180	Casselana 1180	Francofurtana 1183	Brugensis 1187	COMP PRIM. 1189-1192	COMP. SEC. 1210-1215	COMP. TERTIA 1209-1210	COMP QUAR TA 1216
<i>Querela venerabilis fratris</i>	14015	***	***	***	XXII, 5	***	***	***	3, 26, 1	***	***	***
<i>Ad audientiam nostram</i>	13931	***	X, 26	***	***	***	51, 10	47, 7	***	***	***	***
<i>Nobis in eminenti</i>	10444	***	XIII, 10	XXV, 11	XXIII, 15	XXXV, 11	20, 17	19, 14	3, 26, 15	***	***	***
<i>Presbiteri de Lauare transmissa</i>	10459	***	***	***	23, 5	***	***	***	3, 26, 16	***	***	***
<i>Referente magistro Hen.</i>	14000	***	***	XXV, 18	23, 22	35, 18	***	***	3, 26, 22	***	***	***
<i>Vota que ad honestatem</i>	14113	***	***	***	***	***	***	***	3, 26, 24	***	***	***
<i>Plene nobis innotuit</i>	13748/ 13886	***	18, 9	54, 7	21, 3	63, 8	16, 8/9, 5	18, 1	3, 26, 30/ 3, 2, 8	***	***	***

INCIPIIT	JL	Parisiensis II 1177-79	App Lat. 1179-1185	Bambergensis 1180	Lipsiensis 1180	Casselana 1180	Francofurtana 1183	Brugensis 1187	COMP PRIM. 1189-1192	COMP. SEC. 1210-1215	COMP. TERTIA 1209-1210	COMP QUAR TA 1216
<i>Pervenit ad audientiam</i>	17621	***	***	***	***	***	***	***	***	3,17,6	***	***
<i>Statuimus ut monasteria</i>	***	***	XIII,9	XXV,10	XXIII,14	XXXV,10	***	***	3,26,14	***	***	***
<i>Ut nullus abbas decimas</i>	***	***	XIII, 14	XXV, 15	XXIII, 19	XXXV, 15	***	***	3,26,20	***	***	***
<i>Certam habemus predecessores</i>	***	***	XIII, 15	XXV, 16	XXIII, 20	XXXV, 16	***	***	3,26,21	***	***	***