



Relações de poder e normas jurídicas: os decretos conciliares da diocese de Calahorra e La Calzada sob o bispado de D. Almoravid (1287-1300)

Relations of power and juridical norms: the council decrees of Calahorra e La Calzada diocese's under the bishop of D. Almoravid (1287-1300)

Marcelo Pereira Lima¹

Resumo: O presente trabalho visa discutir os discursos jurídicos presentes nos decretos do sínodo de Calahorra e La Calzada do final do século XIII. Nosso objetivo é destacar as relações entre instituições episcopais e suas práticas legislativas. Dentro de uma perspectiva histórica, e priorizando as relações de poder, trataremos de diversas temáticas: a reforma do clero e sua ordenação; a vida sacramental; as normas para as relações com os judeus; por fim, as determinações sobre a administração dos bens do clero.

Abstract: This paper speaks about the juridical discourses present in the sinodal decreets of Calahorra and La Calzada in the end of XIII th century. The objective of our work is to stress the relations between the episcopal institutions and their legislative practices. In the historical and political perspective, we have chosen a specific group of tematics: the clerical reformation and the question of their ordination; the sacramental life; the norms about the Jewish Communities; and, finally, the determinations about beneficial matter of the clergy.

Palavras-chave: D. Almoravid, Calahorra e La Calzada, relações de poder, normas jurídicas, discurso, clero, judeus.

Keywords: D. Almoravid, Calahorra and La Calzada, power relations, juridical norms, discourse, clergy, jews.

¹ Membro do PEM/UFRJ.

Introdução

Cada vez mais nas últimas décadas, os estudos sobre as relações de poder estabelecidas entre indivíduos, grupos e instituições estão se deslocando das visões formalistas para perspectivas que discutem as razões pelas quais esses elementos interagem entre si e produzem discursos legitimadores. Não é casual que algumas investigações historiográficas se aproximem usualmente das reflexões feitas por Michel Foucault. Este autor desorganiza as concepções tradicionais que freqüentemente remetem a uma centralidade e posse permanentes de poder por “sujeitos”, e propõe que o poder é exercido em muitas e variadas direções, sendo entendido como se fosse uma rede que capilarmente se espalha por toda a sociedade.

Nesse sentido, para Foucault, o poder deveria ser pensado antes como uma estratégia do que como um privilégio que alguém possui, e transmite contínua, unilateral e irrestritamente. Tal como aponta esse autor, acreditamos que é necessário dar importância aos efeitos de poder como estando vinculados a “disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos”, todas localizadas em redes de relações sempre tensas, sempre em atividade (FOUCAULT, 1997: 29). O **exercício de poder** disposto por indivíduos, grupos ou instituições constitui e é constituído por “manobras”, “técnicas”, “disposições”, as quais podem ser normatizadas, impostas, assumidas, absorvidas, aceitas, resistidas, adaptadas, contestadas e alteradas (MAIA, 1995: 89).

É preciso ainda destacar outro fator importante para compor nossos conceitos de poder e relações de poder. Novamente, recorreremos a outro insight de Michel Foucault. As concepções tradicionais foram novamente revistas por esse autor ao perceber que o poder não somente é um mecanismo **coercitivo** e **negativo**, mas também algo **produtivo** e **positivo**. Com isso, ele não queria dar um caráter meramente moralizante ao poder. Pelo contrário, para esse autor, o poder não apenas nega, impede, coíbe, restringe, esconde, recalca, limita, mas igualmente produz, provoca, incita, encoraja e legitima. Destacando as minúcias, os detalhes, as táticas ou as técnicas aparentemente banais, Michel Foucault nos faz observar que o poder produz sujeitos, fabrica corpos dóceis, induz comportamentos, visando aumentar a utilidade econômica e diminuir a força política dos indivíduos (MACHADO, 1979: 16). Apesar das propostas desse autor francês não terem sido formuladas estritamente à História Medieval, elas permitem o florescimento de uma abordagem mais complexa das relações de poder. Porém, certamente estas devem ser construídas a partir de um ponto de vista histórico, não apenas

reconhecendo os mecanismos de repressão e censura, mas também as práticas, as relações e os discursos. Tais mecanismos de poder instituem gestos, modos de ser e de estar no mundo, maneiras de falar e de agir, comportamentos, atitudes e posturas consideradas adequadas em determinado período, lugar e sociedade. É com essas considerações iniciais em mente que gostaríamos de analisar os discursos jurídicos contidos no texto sinódico da diocese de Calahorra e La Calzada sob o governo de D. Almoravid no final do século XIII.

Nesse sentido, este artigo dividir-se-á em quatro partes: na primeira, discutiremos as relações entre as tradições conciliares de Latrão IV e Lyon II e o contexto de convocação da assembléia calagurritana. Na segunda parte, analisaremos alguns aspectos ligados ao governo episcopal, visto aqui como espaço de produção de relações de poder. Logo depois, dedicaremos algumas linhas ao saber jurídico produzido pelo discurso conciliar em diversas matérias. Por último, investigaremos certas questões relacionadas ao direito de punir contido na documentação. Com isso, não queremos esgotar a investigação sobre o sínodo de Calahorra e La Calzada, mas propor uma reflexão que aborde as articulações móveis entre textos, contextos e os *topoi* discursivos.

I. A tradição conciliar e o contexto de convocação do sínodo calagurritano

Durante a Idade Média, os concílios e sínodos se tornaram um importante instrumento de organização e afirmação do poder da Igreja no seio da sociedade, servindo como *locus* privilegiado para os debates doutrinários, a definição da liturgia, a resolução de conflitos políticos, bem como para a solução de outras questões religiosas, administrativas e financeiras. Gradualmente, as assembléias eclesiais se transformaram num lugar de aplicação, apropriação, produção e difusão de saberes jurídicos e reformadores.

Sobretudo a partir dos XII e XIII, devido especialmente ao amplo e complexo movimento de reforma social liderado pela Igreja de Roma, esses concílios e sínodos passaram a servir à divulgação do programa de reforma religiosa, à catolicização dos fiéis, à luta contra as ingerências laicas nas questões eclesásticas, à organização hierárquica da Igreja, etc. (SILVA, 2000: 219). Neste último caso, procurava-se reproduzir o esquema ideal das relações entre

papas, cardeais, arcebispos, bispos, clérigos e fiéis no nível diocesano e, através de uma organização similar, estabelecer relações hierárquicas entre prelados, cabidos, arcediagos, arciprestes, clérigos e fiéis.

Embora haja motivações historicamente imediatas e ligadas ao processo de transmissão das normas relativas à Igreja no âmbito local, é preciso lembrar que essas preocupações faziam parte de uma longa tradição eclesiástica. Por diversas vezes, essas inquietações foram reiteradas, modificadas e ampliadas pelas instituições clericais.

Esse processo de reforma *na* e *da* Igreja revela pelo menos três aspectos contraditórios: em primeiro lugar, os decretos elaborados nas dioceses e arquidioceses representavam o esforço das autoridades eclesiásticas para aplicarem as normas papais em nível local e regional; em segundo, eles apresentavam também as numerosas vicissitudes históricas que cada região enfrentava, demonstrando principalmente a resistência social e as adaptações feitas às prescrições conciliares; e, por último, as várias decisões locais foram apropriadas pelos concílios universais, demonstrando as relações complexas entre as diferentes instâncias da organização eclesiástica. Os concílios ecumênicos de Latrão IV e de Lyon II são dois marcos importantes nesse processo.

O movimento de reforma da Igreja fora sintetizado nas atas do IV Concílio de Latrão, celebrado em 1215 e presidido pelo pontífice Inocêncio III (1198-1216). Iniciado em novembro de 1215, essa assembléia contou com a presença de cerca de 1200 pessoas, entre representantes de mais 80 províncias eclesiásticas, não só das regiões ocidentais como também da Europa Central e Oriental (FOREVILLE, 1972: 43). As autoridades laicas e eclesiásticas provinham principalmente da Sicília, Constantinopla, França, Inglaterra, Hungria, Jerusalém, Chipre e Aragão. Compartilhamos da hipótese de Jane Sayers e Brenda Bolton ao sustentarmos que os 70 cânones, cujas atas originais não chegaram até nós, foram resultados das decisões da Cúria, de um pequeno grupo de cardeais próximos ao papa e, até certa medida, do próprio papa. (BOLTON, 1985: 127; SAYERS, 1994: 100-101).

Produtos de um trabalho de conhecedores do direito romano-canônico, os decretos lateranenses tratavam das reformas eclesiástica e social, cujos objetivos centrais relacionavam-se à centralização e organização do corpo eclesiástico sob a autoridade do pontífice romano; à luta contra as heresias, os

infiéis e as intervenções laicas nas questões eclesiais (sobretudo contra a simonia e as investiduras laicas); à moralização e educação clericais (imposição do celibato, continência, formação intelectual); e à catolicização da sociedade, especialmente através da regulamentação teológico-jurídica da vida sacramental - eucaristia, batismo, casamento, ordenação clerical, crisma, confissão (FOREVILLE, 1972:155-209).

Ao lado de Latrão IV, o segundo concílio de Lyon, celebrado em 1274, sob o pontificado de Gregório X (1271-1276), foi uma das assembleias eclesiais mais atendidas do século XIII, estando presentes cerca de 500 bispos, 60 abades, numerosos prelados e procuradores, além de autoridades seculares. Apesar da rejeição de numerosos cabidos, abades e priores, entre aqueles que atenderam o chamado do concílio se encontravam representantes de Jaime I, rei de Aragão, os embaixadores dos reis de França e da Inglaterra, os embaixadores do *basileus* Miguel VIII Paleólogo e do Khan dos tártaros, delegados do Sacro Império e da Sicília, etc. (GOYAU, 2005). Localizada numa cidade independente do reino de França e do Sacro Império, e situada numa posição central entre estas regiões e a Itália, a Espanha e a Inglaterra, Lyon possuía àquela época vários mosteiros importantes nos quais serviam também de apoio à investida reformadora do papado.

Aberta na igreja de São João, em maio de 1274, estendeu-se por outras 6 seções (7 e 18 de maio, 7 de Junho, 6, 16 e 17 Julho). Pelo menos oito conjuntos de temas importantes tomaram praticamente a quase totalidade dos seus decretos: a) os aspectos doutrinários relacionados à trindade (a dupla origem do Espírito Santo, que procederia do Pai e do Filho, *Filioque*, foi formalmente definida mais uma vez); b) a conquista da Terra Santa; c) a união com a igreja do Oriente; d) as qualidades morais dos clérigos e os trâmites para sua ordenação; e) as liberdades e direitos das paróquias e lugares de culto; f) a regulação das ordens religiosas e clara proteção especial concedida aos dominicanos e franciscanos; g) o estabelecimento oficial do sistema de eleição pontifícia por conclave dos cardeais; h) a ênfase nos considerados abusos clericais no nível diocesano.

Segundo Pablo Díaz Bodegas, a partir do que foi posto em vigor pelo concílio de Lyon, cada província eclesiástica deveria empreender um esforço para concretizar e adaptar essas prescrições, a fim de permitir que a Igreja gozasse das liberdades almejadas e dispusesse das faculdades necessárias para levar a cabo seu papel evangelizador (DÍAZ BODEGAS, 1995: 385). Na região metropolitana de Tarragona, o processo de acatamento institucional das

deliberações de Lyon demorou alguns anos para ser empreendido em um sínodo, porém, por volta de 1282, diversas disposições já estavam ligeiramente coadunadas com o que foi disposto em Lyon.

Talvez devido aos constantes conflitos político-territoriais entre a coroa de Aragão e o papado na disputa pela Sicília, os cânones tarraconenses se limitaram a reeditar o que já fora prescrito em sínodos anteriores. No entanto, é possível perceber alguns ecos lionenses, na medida em que o arcebispado de Tarragona se preocupou com as vestimentas e os costumes clericais, com a subordinação destes aos bispos, com as penas contra quem assaltava os lugares sagrados, maltratavam os clérigos ou se apossavam, deliberadamente, do patrimônio da Igreja, com as disposições para garantir a integridade física e jurídica dos bispos e, finalmente, com as prescrições ligadas à convivência com os judeus.

Dez anos depois, em 1292, sob a liderança de D. Rodrigo, arcebispo de Tarragona, as disposições de Lyon foram discutidas e direcionadas às questões propriamente eclesiais. No concílio provincial desse mesmo ano, cada um de seus decretos se dedicava às questões relacionadas à vida e honestidade dos clérigos, às sanções contra quem desafiava a autoridade do prelado, às irregularidades da administração dos sacramentos, às atitudes frente aos heréticos, às normas contra os considerados falsos apóstolos, às imunidades eclesiais e outros assuntos ligados à cobrança dos tributos e direitos financeiros da Igreja (DÍAZ BODEGAS, 1995: 386).

Sem dúvida, foi nesse contexto geral de implementação das disposições lionenses e provinciais que a assembleia diocesana de Calahorra e La Calzada foi reunida em 1297 em Logroño e presidida por D. Almoravid. Durante pelo menos treze anos (1287-1300), esse prelado encabeçou um esforço estratégico de atender, governar e organizar sua diocese, estando atento para as várias demandas de seu tempo e procurando soluções para os problemas que surgiram anteriormente ao seu bispado. Ainda que a motivação principal para a organização desse concílio tenha sido a divulgação do que fora disposto na assembleia eclesial e provincial de Tarragona e a publicação da bula *Clericis laicos* de Bonifácio VIII (1294-1303), o bispo da diocese calagurritana-calceasense aproveitou a ocasião para reunir o clero local e discutir sobre aspectos específicos da região sob sua jurisdição.

II. O episcopado de D. Almoravid

Oficialmente, o episcopado de D. Almoravid começa com sua nomeação como bispo pelo papa Honório IV (1285-1287) em janeiro de 1287, quando foi transferido da abadia de São Miguel de Alfaro, próximo à fronteira com o reino de Navarra, para o bispado de Calahorra. Tratava-se de um traslado, já que o prelado D. Martín (1282?-1286) tinha sido transferido para a Sede episcopal de Astorga e havia assim deixado vacante a de Calahorra. De formação monacal e pertencente a uma família nobre de Navarra, D. Almoravid possuía também relações de parentesco com D. Juan Alfonso de Haro, senhor de Calahorra, e com sua esposa, Teresa Almoravid, participante na vida política da região e, como aponta Sáinz Ripa, possivelmente sobrinha ou irmã do bispo.

Há outras conexões de familiares dos Almoravid com o reino vizinho. Por exemplo, quando em Munilla de Logroño, acordava-se o matrimônio de Teobaldo, filho do rei de Navarra, com Violante, filha de soberano de Castela, entre os cavaleiros que testemunharam com seus selos o contrato estava Garcia de Almoravid, um parente do prelado. O contato com o reino de Navarra parece não ter sido definitivamente interrompido com o traslado, pois, por volta de 1298, vemos o bispo se posicionando ante ao movimento “profuerista” da nobreza de Pamplona que reivindicava junto às autoridades reais a confirmação de seus *fueros*, usos, costumes e privilégios (SÁINZ RIPA, 1994: 622-633).

Não devemos esquecer que o governo da Sede sob D. Almoravid esteve envolvido com a política da região metropolitana de Toledo e com o reino de Castela, à qual pertencia territorialmente. Esse vínculo não se dava somente por questões geográficas e parece que as aproximações podem ser identificadas em diversas ocasiões. Só para dar alguns exemplos, D. Almoravid participou das cortes reunidas em Toledo com autoridades seculares e eclesiásticas para discutir questões diplomáticas entre Aragão, França e Castela; tomou parte nas cortes reunidas em Haro, quando foram promulgados documentos do rei castelhano Sancho IV (1284-1295) para a concessão de privilégios aos clérigos; participou das comitivas régias; confirmou com sua assinatura diplomas reais para diversas regiões tais como Valladolid, Burgos, Soria, Segovia e Vitória.

Em certa medida, suas relações políticas foram ainda mais complexas, pois o bispado de Calahorra e La Calzada também pertencia eclesiasticamente à província de Tarragona. A região de La Rioja era o último rincão a oeste dessa província eclesiástica. Esse aspecto é importante para entendermos, por exemplo, a participação de D. Almoravid no concílio provincial de 1292, citado antes, como também esclarece os numerosos recursos endereçados à Igreja arquidiocesana de Tarragona, tanto em nome do clero local como também do próprio bispo calagurritano. Nesse caso, as relações de poder são claramente tensas.

Por exemplo, o próprio bispo se viu em meio ao desejo de reorganizar o cada vez mais problemático território de Ávala, quando os arcediagos não aceitaram as disposições do prelado quanto ao direito exigido sobre as contribuições acumuladas nessa região. Ao que tudo indica, depois de diversas disputas e da reunião entre os procuradores de ambas as partes ante ao arcebispo e seu séqüito na região de Estella, em 1295, o parecer foi favorável ao bispo, o que teria gerado ainda mais tensão.

Os arcediagos apontavam diversas discordâncias frente à política eclesiástica de D. Almoravid. Entre elas temos: a alegação de que o prelado não respeitava os direitos e privilégios das paróquias sob jurisdição dos arcediagos, pois, quando se apresentavam candidatos para ordenamento nas igrejas locais, o bispo os rechaçava e nomeava os seus próprios candidatos; convocava reuniões em áreas de difícil acesso, consideradas inseguras e menos nobres, e não na região de Armentia, como se fazia tradicionalmente; cobrava contribuições sem visitar as paróquias e, quando as visitas ocorriam, o número de soldados, servos e leigos era tamanho que consumiam os recursos locais, empobrecendo e despojando os clérigos de seus bens, forçando-os a cultivar a terra, o que contribuiria para o descrédito do clero, etc.

Coerente com a política centralizadora das decisões de Estella, o arcebispado de Tarragona foi favorável ao bispo, apesar das diversas decisões oficiais evidenciarem um conjunto de regras conciliatórias para resolver as críticas e reivindicações do clero paroquiano (DÍAZ BODEGAS, 1995: 377-383).

Mas não é somente como disputante que o governo de D. Almoravid desponta no final do século XIII, mas, seguindo o que era almejado por Roma, atuou como árbitro nas disputas e problemas políticos, econômicos, eclesiásticos e religiosos de sua diocese. Nesse sentido, o governo desse

prelado envolveu-se ativamente em várias esferas da vida cotidiana de clérigos e leigos. Entre as diversas atuações de seu pontificado, podemos citar algumas: tentou intervir por diversas vezes nos processos de compra e venda de bens clericais, procurando renovar os privilégios dos cabidos de dispor livremente de seus bens em favor de seus próprios familiares (é possível que tentasse distinguir os bens pessoais do clero daqueles que pertenciam à Igreja); procurou intervir na vida social e econômica das comunidades judaicas; envolveu-se nas polêmicas medidas de Sancho VI, que concedia o direito de arrecadação de tributos aos judeus; buscou controlar as concessões de terras e doações em moedas e em espécie às Igrejas da região; estabeleceu regras para a organização e concessão aos pobres das arrecadações geradas pela celebração de missas nas capelas e atuou no sistema de remuneração do clérigo cantor; organizou as visitas às paróquias; mediatizou os conflitos entre os clérigos de Vitória e Armentia pelo controle das contribuições de determinadas aldeias; devido às diversas razões de ordem política e eclesiástica, suprimiu o arcedianato de Vizcaya, entre outras questões. (DÍAZ BODEGAS, 1995).

Resumindo: na prática, o governo episcopal apresentava uma notável complexidade diante dos jogos de poder: a diocese de Calahorra-La Calzada situava-se na esfera de influência de Castela, mantinha contatos com a arquidiocese de Tarragona e, não nos esqueçamos, reconhecia ao menos formalmente a autoridade papal na esfera da política eclesiástica. Além disso, podemos dizer que, em fins do século XIII, a Igreja diocesana ainda perseguia sua afirmação institucional, uma vez que estava envolvida em diversas questões de caráter político, econômico, eclesiástico e religioso. Contudo, D. Almoravid não viu parte dos frutos de sua atuação governamental, pois, em 1300, foi transferido para a Sede diocesana de Sevilha para ocupar o cargo vacante devido à morte de seu bispo, Sancho González.

III. O concílio diocesano e os principais temas tratados

Conforme apresentam os próprios decretos conciliares, conhecemos o notário que provavelmente deve ter se dedicado à formalização escrita das atas. Juan Gonzáles autodenomina-se “companheiro da igreja São Domingo [de La Calzada], canônico de Armentia, notário público e jurado no Bispado por autoridade do honrado padre e senhor Bispo, Don Almoravid” (Cânone 15. In: BUJANDA, 1946: 135).

É preciso enfatizar que conhecemos os cânones desse concílio não por meio do texto original desse tabelião, mas a partir das cópias feitas numa época posterior. Tal como ocorreu com assembléias sinodais de 1240 e 1256, o texto se encontra no chamado ***Libro Juratorio*** (fols. 6 bis-7s), arquivado na catedral de Calahorra e datado do século XV. Essa coletânea é um códice de 100 fólhos em que há partes escritas e outras deixadas em branco.

Conhecido hoje como códice XXXIII, o ***Libro Juratorio*** tem esse nome devido basicamente a um costume local: os bispos de Calahorra, ao fazer sua entrada solene na diocese e tomarem posse de sua Sede, punham-no em suas mãos e juravam conservar os estatutos e costumes locais da Igreja. Assim, copiadas em pergaminho e compiladas visando à conservação, as atas do concílio de 1297 fazem parte de um conjunto maior de 36 documentos de várias matérias e diferentes momentos históricos, predominando as fontes relacionadas aos acordos sinodais.

Apesar da publicação dos arquivos da diocese de Calahorra, grande parte editados nas quatro últimas décadas, ainda há uma escassez de estudos monográficos dedicados à atuação episcopal dessa região no final do século XIII. Há trabalhos críticos que investigam temáticas basicamente ligadas à Alta Idade Média ou à primeira metade do século XIII. Por exemplo, as autoras Andréia C. L. F. da Silva e Fabrícia A. T. Carvalho estudam o processo de divulgação e apropriação seletiva dos preceitos do Latrão IV no âmbito da organização da diocese de Calahorra, especialmente quanto ao incremento da formação intelectual dos clérigos, a pastoral e a catequese dos fiéis, todos os itens presentes nos textos normativos dos sínodos de 1240 e 1256 (SILVA, 1999: 570-575; SILVA, 2000: 167-167; SILVA, 2001: 41-61; SILVA, 2003: 35-48; CARVALHO, 2004).

Contudo, quando consideramos a temática do concílio calagurritano de 1297, a carência de análises críticas é marcante. A título de exemplificação, podemos citar somente duas referências. Com efeito, as obras de Pablo Díaz Bodegas e de Eliseo Sáinz Ripa representam dois dos poucos trabalhos contemporâneos encontrados que se dedicam ao assunto. Todavia, ambas as produções constituem investigações muito gerais e mais descritivas do que analíticas.

No caso do autor Sáinz Ripa, por exemplo, faz-se uma espécie de enumeração circunstanciada e detalhada do governo de D. Almoravid, reduzindo as referências às atas do sínodo em questão a menos de duas páginas. Já o trabalho de Díaz Bodegas tem um caráter menos descritivo. Esse autor espanhol empenha-se em estudar um período mais curto do que Sáinz Ripa, e,

por essa razão, destina maior reflexão sobre o episcopado de D. Almoravid e o sínodo diocesano de 1297. De qualquer forma, ambos os trabalhos ainda estão presos às abordagens preliminares, formalistas ou “jurisdicionistas”, embora sejam importantes pelos dados expostos e pelo potencial de investigação.

Sem dúvida, o conjunto de cânones representa a postura oficial da diocese de Calahorra e La Calzada, no final do século XIII, sobre numerosas questões ligadas à reforma eclesial. Eles não deixaram de articular e adaptar também as preocupações locais às normas emanadas pelas constituições pontifícias já mencionadas no início do artigo. Segundo o próprio Juan Gonzáles citado anteriormente, o bispo D. Almoravid, que presidiu a assembléia da diocese, fez “ler e publicou [as normas] ao clero, estando presentes a constituição do Papa e as outras constituições que fez por si” (BUJANDA, 1946: 145). Participou do evento a *clerecía* do bispado, isto é, provavelmente se encontravam na assembléia representantes de diversas paróquias, entre arcediagos, arciprestes, deães e outros clérigos.

Segundo a edição transcrita por Fernando Bujanda, o texto conciliar está organizado em cerca de quinze decretos (BUJANDA, 1946: 132-135). Cada um deles trata de assuntos diferentes, mas são articulados e complementares. Se fôssemos agrupar as normas canônicas em conjuntos temáticos teríamos a seguinte disposição: a reforma do clero e sua ordenação; a vida sacramental; as normas para as relações com os judeus; por fim, as determinações em matéria benéfica do clero. Essa proposta de divisão também é corroborada pelo autor espanhol Díaz Bodegas. Sem dúvida, predominam nas atas os aspectos ligados especialmente à organização eclesial e sua atuação nas paróquias, o que demonstra que as atividades sinodais provavelmente estavam antenadas às preocupações já apontadas em outros concílios citados.

Além do corpo legal propriamente dito, há um trecho inicial dedicado à data, ao nome do prelado que presidiu a reunião, à circunscrição geográfica da diocese e à referência geral ao clero presente na assembléia. Ao final, é apresentada a nota que põe termo ao texto eclesiástico e a menção ligada à divulgação das atas papais e episcopais ao clero local, bem como o nome do tabelião responsável pela redação do documento.

Um dos principais esforços normativos do concílio concentrou-se na reforma do clero e, dentro desse aspecto, na questão da ordenação. Tal como em

diversos concílios reunidos anteriormente, a preocupação com a honestidade e integridade dos eclesiásticos fez-se presente no governo de D. Almoravid. Os decretos prescreviam normas que evitassem as consideradas irregularidades e arbitrariedades assumidas pelos clérigos em diversas matérias, especialmente por àqueles que gozavam de uma posição privilegiada e poderiam, por essa razão, abusarem de sua condição e se beneficiarem dos recursos econômicos para fins pessoais. No fundo, as disposições emanadas nesse sentido tinham também como pressuposto a reforma moral do clero e sua distinção diante da sociedade. Segundo essa perspectiva, não era possível ordenar o corpo social sem a mudança de atitudes de aqueles que procederiam como pastores.

Um das primeiras decisões nesse sentido se dirigia a reprimir as eventuais irregularidades ligadas à compra e venda de bens espirituais e a administração dos mesmos. Embora sem estabelecer precisamente uma penalidade, Latrão IV havia reprovado os atos dos clérigos que exigiam dinheiro, ou pressionavam para obtê-lo, em troca de serviços sacros ligados à sepultura dos mortos e à benção dos matrimônios. (Cânone 66, FOLREVILLE, 1972: 201). Essa questão fora igualmente uma prerrogativa defendida por Lyon II, que proibia que clérigos recebessem dinheiro, presentes, comida ou outro tipo de pagamento em troca de visitas pastorais ou outras atividades, exortando que patriarcas, arcebispos e bispos obrigassem-nos a devolução em dobro dos recursos apropriados (Cânone 24, *Second Council Lyon*).

De forma semelhante, para o decreto sinodal de Calahorra, o *deán* e os *arcedianos* estavam proibidos de aceitar dinheiro ou outra coisa qualquer em troca do ordenamento de um clérigo. Essas autoridades estavam oficialmente encarregadas de recepcionar aqueles que eram apresentados à Igreja para receberem as ordens sagradas. Por isso, caso não cumprissem com o designado, seriam suspensos do ofício e do benefício eclesiásticos “até que paguem dobrado o que receberem, e o dêem aos que guardam os bens das obras das Igrejas de Calahorra e de La Calzada”, isto é, os recursos devolvidos seriam concedidos aos responsáveis pela construção das duas catedrais (Cânone 3, BUJANDA, 1946: 135).

Ainda nesse aspecto, os decretos previam uma exceção, pois o *deán* e os *arciprestes* que não pudessem ir aonde celebrariam as ordens e tivessem que fazê-lo por cartas comendatícias deveriam prepará-las mediante pagamento de meio *maravedí* a título de chancelaria e uma *tercia* aos *arciprestes*. Para os decretos estudados, essas epístolas eram documentos de caráter jurídico

repassados pelos prelados da diocese a um clérigo a ela pertencente, recomendando-o ou autorizando-o a participar do processo de ordenamento. O grau de responsabilidade muda com a hierarquia. Assim, as disposições contra essas atitudes irregulares cometidas pelos *arciprestes* são ainda mais taxativas uma vez que, ao tomarem dinheiro ou qualquer outra coisa dos clérigos, em função do ordenamento, deveriam ser excomungados, obrigados a pagar dobrado o que receberam e serem privados do arciprestado (Cânone 3, BUJANDA, 1946: 135).

De forma semelhante, os clérigos que prometerem sua intercessão na concessão das ordens a quaisquer pessoas por carta e, subentenda-se, visando receber tributos, deveriam ser denunciados como excomungados e considerados simoníacos. Eles, portanto, não deveriam receber nenhum benefício eclesiástico até que houvesse dispensa. O decreto calagurritano não prevê o prazo de um mês prescrito por Lyon II para a devolução dos recursos recebidos, mas constitui uma clara adaptação dos preceitos jurídicos pontifícios aos problemas diocesanos.

É possível afirmar que a questão da administração da ordem sagrada era fator de primeira ordem perseguido pelos projetos de reforma eclesiástica da Igreja local. Apesar da clara praticidade das sanções diocesanas, não podemos perder de vista as motivações religiosas e morais que orientavam as regras canônicas. Afinal, como aponta o último decreto analisado, a “cobiça” e a “avareza” eram “raízes do mal” e, por isso, era preciso determinar restrições a cargos, atitudes e impor penas.

Outro aspecto fundamental destacado nos decretos refere-se às autoridades eclesiásticas, que vetavam um velho costume considerado deslocado e associado à compra de bens sagrados. Segundo esse costume corrente no bispado de Calahorra, no dia da ordenação e nos seguintes, os clérigos deveriam alimentar e remunerar quem se envolveu no ritual de ordenação ou o clero paroquiano o qual serviriam no futuro. O decreto prescreve que os clérigos que, com plena independência, desejassem empreender algum tipo de celebração para os amigos, familiares ou outros companheiros não poderiam ser impedidos de fazê-lo livremente.

Todavia, aqueles que levarem a cabo esse costume como pagamento ou recompensa por sua ordenação seriam penalizados com a excomunhão e privados dos benefícios que poderiam receber posteriormente, seja na igreja

onde foi ordenado ou em qualquer outra diocese. De forma semelhante, os clérigos que “em razão de alguns maus costumes” exigirem dinheiro ou banquetes, comprometendo “suas almas” e desconsiderando “seus haveres e seus corpos” seriam privados do ofício e benefício (Cânone 4, BUJANDA, 1946: 135).

A preocupação da Igreja com a moral clerical e o controle dos gestos, atitudes e procedimentos dos corpos não era um aspecto novo na legislação eclesiástica. Por exemplo, o I Concílio de Latrão, de 1123, proibia que sacerdotes, diáconos e subdiáconos se casassem ou vivessem com concubinas, com exceção das “mulheres distintas” apontadas pelo concílio de Nicéia, de 325, tais como a mãe, a irmã, a tia paterna e materna ou outras figuras femininas “que não dêem lugar a suspeita justificada” (Cânone 7, FOREVILLE, 1972: 226). De forma semelhante, o IV Concílio de Latrão já prescrevia castigos que recaiam sobre os religiosos incontinentes e acusados de executarem o “pecado da sensualidade” (FOREVILLE, 1972: 170-172).

O clérigo, em geral, deveria se esforçar em viver em continência e castidade, principalmente devido ao seu ofício sagrado de servir a Deus “com o coração puro e o corpo limpo” (FOREVILLE, 1972: 171). Assim, proibia-se a embriaguez de clérigos (Cânone 15, FOREVILLE, 1972: 171) e restringia-se a frequência em lugares considerados suspeitos (sessões de teatro público, tabernas e hospedarias). Ao lado dos excessos da bebida e do controle dos lugares freqüentados, certas ocasiões também eram motivos para atenção redobrada dos reformadores romanos. Nesse caso, as festas eram vistas como momentos particularmente perigosos (Cânone 16, FOREVILLE, 1972: 171-172).

Tanto os cânones calagurritanos como os lateranenses devem ser entendidos como uma espécie de economia moral e religiosa, que procurava colocar o clero no seu devido lugar através do desejo de controle dos gestos, comportamentos e atividades humanas. Mas há uma diferença fundamental entre essas legislações. Embora mais lacônicos que os decretos de Latrão, os cânones de Calahorra e La Calzada representam uma preocupação com os excessos clericais nas celebrações de ordenamento, mas não chega a proibi-las completamente: o problema estava na vinculação à venda de ofícios sagrados e aos exageros comprometedores da alma, dos corpos e dos bens eclesiásticos suscitados pelos banquetes. Era uma questão de medida, de grau, de alcance: se poderia ultrapassar os considerados padrões legais e morais de normalidade.

Os decretos conciliares se referiam ainda à aparência exterior do clero diocesano. Os cânones ecumênicos do IV Concílio de Latrão já haviam implementado sanções disciplinares referentes à sua aparência externa. Evidentemente, eles constituíram uma síntese ampliada de cânones de concílios anteriores, os quais demonstravam muito bem o grau de institucionalidade adquirido, no início do século XIII, pelo papado, após um longo desenvolvimento histórico, mas também apresentavam disposições à reforma dos costumes eclesiásticos através da exigência da convocação de concílios provinciais e da afirmação das atribuições dos bispos, como "cabeça das igrejas", para restringir os "excessos de seus subordinados" (FOREVILLE, 1972: 163-164).

Em um dos cânones lateranenses, prescreve-se que os clérigos deveriam evitar adornos considerados vãos, sapatos ostentosos, vestimentas nem demasiadamente curtas nem completamente longas, evitar determinadas cores, abster-se dos cinturões dourados ou prateados e só poderiam portar anéis aqueles que tivessem direito para isso (Cânone 16, FOREVILLE, 1972). Essas prescrições de Latrão IV que se preocupavam com a aparência clerical foram apropriadas diferentemente pelos sínodos de 1240 e 1256. Em ambos os casos a atenção estava dirigida para uso adequado de determinadas roupas, sapatos e cores (Cânones 18, 19 e 20, BUJANDA, 1946: 123; Cânone 14, BUJANDA, 1946: 129).

Décadas depois da promulgação dos decretos lateranenses, os prelados da diocese de Calahorra, sob a liderança de D. Almoravid, também se preocupavam em ordenar a vida cotidiana do clero e separá-lo do mundo dos leigos, subordinando-o aos desígnios dos prelados diocesanos. Nesse sentido, prescreviam sanções direcionadas à aparência física dos clérigos, os quais, uma vez ordenados por carta, como no caso do subdiaconato, deveriam fazer a barba e cortar os cabelos a cada cinco semanas ou um mês, sob pena de serem privados de seus benefícios; caso se negassem a cumprir o designado e quisessem reter os tais benefícios sem dispensa, seriam excomungados sumariamente.

Apesar de haver uma preocupação tradicional com a aparência física do clero, é forçoso lembrar que não há uma intertextualidade direta entre Latrão, Lyon e os sínodos calagurritanos anteriores a 1297, o que sugere que essa preocupação com a barba e a cabelo é uma especificidade do sínodo almoravidiano.

Finalmente, em outro cânone, são abolidos oficialmente os privilégios concedidos freqüentemente aos clérigos das igrejas consideradas particulares (Cânone 13 In: BUJANDA, 1946: 135). A partir desse sínodo episcopal, seriam revogadas as constituições e os costumes das igrejas locais que não coincidissem com o direito aprovado pelos *arcedianos* e confirmado pelos prelados diocesanos. Essa atitude estava orientada por certa concepção hierárquica e centralizadora quanto à produção de saberes jurídicos. Para evitar o atomismo do direito resultante dos interesses e costumes locais, as normas legais deveriam estar em conformidade com os princípios oficiais e diocesanos. Poderiam até ser elaboradas localmente, mas logo precisavam ser geridas, tuteladas e aprovadas sob a direção moral, intelectual e jurídica da Cúria Diocesana e seus representantes.

No que diz respeito à vida sacramental, podemos destacar pelo menos dois aspectos marcantes: a questão da eucaristia e o casamento. Pelo menos num dos cânones, a questão da comunhão recebe uma atenção particular ao se exortar os fiéis, homens e mulheres, a participarem de um costume local vigente naquela época. Um dos sacramentos centrais da Igreja, consoante o qual, através das palavras pronunciadas pelo padre, pão e vinho transubstanciar-se-iam, respectivamente, no corpo e sangue de Cristo, a eucaristia precisava ser ministrada àqueles que não podiam recebê-la nos templos devido às suas enfermidades. Nos decretos investigados, é possível que estivesse em jogo um ritual do tipo viático, no qual o sacramento da comunhão era ministrado em casa aos enfermos impossibilitados de sair ou aos moribundos.

Nesse sentido, as disposições sinódicas estabeleciam que a população deveria acompanhar o capelão à casa do enfermo, recebendo vinte dias de indulgências pela acometida ação piedosa. Se a comitiva ocorresse à noite e com velas acesas, o indulto concedido seria ainda mais extenso e alterado para quarenta dias de perdão. Nesses casos, o perdão dos pecados funcionava como uma estratégia de legitimação do poder sacramental do sacerdote, mas também servia como incentivo para o ritual coletivo. Para aqueles que não podiam ou queriam acompanhar o capelão nesse empreendimento religioso, quando encontrassem o cortejo pela rua, deveriam se ajoelhar diante do sacerdote e, se estivessem montados num cavalo, deveriam descer da cavalgadura e prostrar-se numa ação obediente à autoridade clerical. Nos casos em que não se quisesse fazê-lo, os fiéis são aconselhados a mudar para outro caminho, sob pena de caírem na “maldição divina” (Cânone 1, BUJANDA, 1946: 132).

Em geral, a morte fazia parte da vida cotidiana das pessoas e, por isso, era importante ministrar a confissão ou a extrema-unção para que o fiel conseguisse alcançar a salvação de sua alma. Frequentemente, devido à crença na imortalidade da alma, que poderia ser condenada ou salva, era fundamental a presença de um sacerdote frente a grave enfermidade ou diante da iminência da morte. Através da procissão que portava cruz, lanternas e campainhas, o capelão poderia levar o ritual viático ao enfermo, administrando a absolvição e a eucaristia.

Para os cânones calagurritanos, a comunhão continuava a ser uma prática coletiva, pois se contemplava o cortejo solene e evidenciava a preparação para a partida ao além, ou melhor, a unção dos moribundos tinha a finalidade de conseguir não tanto a cura do enfermo do ponto de vista físico, mas principalmente moral. Não é casual que Latrão IV prescrevia a superioridade dos cuidados com a alma perante os cuidados com o corpo. No cânone 22 desse concílio ecumênico, se ordena que os médicos exortem seus pacientes a buscarem primeiro os médicos da alma, valorizando a saúde espiritual em detrimento da física (Cânone 22, FOREVILLE, 1972: 175). Menos fortuito ainda é que esse aspecto da remissão dos pecados nas horas finais da vida na terra fora particularmente destacado pelos escolásticos, sendo universalmente admitido no II Concílio de Lyon.

Direta ou indiretamente, desde o I Concílio de Latrão (1179) até o II Concílio de Lyon, a Igreja insistiu continuamente no caráter sacramental do vínculo entre esposos, destacando, ao mesmo tempo, seu caráter único e indissolúvel. A questão do casamento fora temática central dos cânones 50, 51 e 52 de Latrão IV. Segundo Andréia Frazão da Silva, mais do que seu aspecto sacramental, nesses cânones foram discutidas as questões jurídicas: é sublinhada a importância do casamento público e celebrado pelos sacerdotes nas igrejas (SILVA, 2003). Seguindo os desígnios dessa assembleia ecumênica, os sínodos de Calahorra de 1240 e 1256 também regulamentam o matrimônio. Por exemplo, no cânone 6 do primeiro sínodo citado, o casamento é estimulado para os leigos, desde que não houvesse restrições de parentesco (Cânone 6, BUJANDA, 1946: 122). O cânone 35 estabelece a importância jurídica do casamento e alerta que “los pleitos de matrimonio” deveriam ser ouvidos somente pelo bispo ou pelos arcediagos, ou seja, os homens que conheciam o direito canônico. (Cânone 35, BUJANDA, 1946: 125). Para o cânone 10 do sínodo de 1256, se exorta igualmente que os penitenciários só deveriam ministrar o “desposorio” celebrado publicamente no âmbito das igrejas (Cânone 10, BUJANDA, 1946: 129)

Nos cânones calagurritanos de 1297, a atenção voltava-se para as relações consideradas clandestinas. Esse aspecto obviamente não era uma preocupação nova. Segundo o autor Federico R. Aznar Gil, a Igreja realizou na Península Ibérica da Baixa Idade Média um esforço institucional para erradicar a celebração dos chamados matrimônios clandestinos, difundidos principalmente a partir do século XIII, não somente em Portugal e Espanha, foco geográfico de sua análise, como também na França e Inglaterra. Esse autor espanhol elege como fontes principais as atas de concílios ecumênicos e sínodos regionais e locais, e os registros de visitas canônicas da época, procurando fazer um trabalho comparativo através de alguns eixos temáticos: as normas, as penas e sanções canônicas e o problema do cumprimento das regulamentações.

Nesse sentido, para Aznar Gil, à medida que a doutrina do consentimento mútuo e da não observância de solenidades adquiria seus contornos, geravam-se problemas práticos para a questão das relações conjugais: originou-se a proliferação dos denominados matrimônios clandestinos, cujos efeitos seriam muito desestabilizadores para a sociedade medieval, já que “o matrimônio clandestino representava um fator de insegurança social, um elemento de desordem e insegurança jurídica” (AZNAR GIL, 2003: 189-214).

O autor chega a pelo menos cinco conclusões após a análise das documentações: a) frente à normalidade com que se acolhia o casamento clandestino entre fieis, a Igreja, por motivações de ordem canônica, religiosa e social, tentará impor durante quatro séculos uma forma pública e religiosa na celebração dos matrimônios; pretensão essa que será acompanhada pelas autoridades seculares, também interessadas em controlar a celebração dos matrimônios; b) a legislação canônica da Península Ibérica dos séculos XIII ao XVI seguirá, praticamente, os mesmos rumos que as outras regiões europeias (lê-se França e Inglaterra); c) as normas sinodais de Portugal e Espanha também desejavam erradicar os matrimônios clandestinos, impondo diferentes elementos em sua celebração (proclamas, admoestações, a presença de sacerdotes autorizados, testemunhas, lugar, tempo) até a celebração pública religiosa, e estabelecendo severas e graves penas contra os contraventores das normas; a pouca eficácia prática das normas estritamente canônicas (suspensão e excomunhão) obrigaram a se estabelecer multas e sanções pecuniárias cada vez maiores, principalmente durante os séculos XV e XVI: penas que, com o passar do tempo, foram sendo agravadas e endurecidas progressivamente, tal como sucedeu em outras matérias; d) as sanções canônicas e as penas pecuniárias tutelaram os diferentes elementos que

compunham a celebração do matrimônio e abarcaram todos os possíveis intervenientes nos matrimônios clandestinos: clérigos, leigos que “que tomam as mãos”, contraentes e as testemunhas. Nesse caso, a finalidade era clara: a imposição progressiva da forma pública e religiosa na celebração matrimonial, até chegar finalmente à ameaça da relação ser considerada clandestinamente como mero concubinato; e) por último, o recurso às penas era um sistema normalmente empregado para conseguir o cumprimento das leis: a excomunhão, o interdito, a suspensão, as multas pecuniárias, a penitência pública, entre outras, são também penas habituais que aparecem nos registros de visitas canônicas.

As conclusões de Aznar Gil parecem-nos bastante generalizadoras, mas são parcialmente úteis para se entender as disposições normativas presentes nos cânones do concílio calagurritano. Para impedir que os casamentos clandestinos ocorressem com tanta frequência, estabeleceu-se que nenhum clérigo, sob pena de suspensão de ofício e benefício eclesiásticos, poderia assistir matrimônio fora da igreja ou no âmbito privado. Sem dúvida, a meta primordial era trazer todas as fases das relações conjugais para a esfera de controle eclesiástico: as normas recaíam do noivado até a celebração propriamente dita. Para isso, era preciso torná-lo um ritual claro e manifesto, isto é, um enlace público e regulado por autoridades determinadas (LIMA, 2005).

Exemplificando: um dos decretos insistia na centralização eclesial para resolver os problemas e conflitos entre os consortes, proibindo que nenhum membro do arceprelado ouvisse pleitos matrimoniais sem um especial mandato da Cúria Diocesana ou dos arcebispos, sob pena de excomunhão e suspensão do cargo. Nesse aspecto, há certa similaridade com o cânone 35 do sínodo de 1240, pois, embora não se explicita o critério do saber jurídico para se ouvir pleitos, ainda se insiste na competência das mesmas autoridades.

Contudo, há uma diferença ligada ao processo de centralização episcopal. Enquanto o cânone 35 de 1240 restringe a questão à ação exclusiva dos bispos e arcebispos portadores de formação jurídica, o cânone 12 de 1297 renova os critérios para atuação jurídica sob influência indireta dessas duas autoridades: os arcebispos só poderiam ouvir pleitos se autorizados pelos bispos e os arcebispos. É possível que a questão da formação jurídica ainda estivesse em pauta, pois nem todos os clérigos eram versados no direito canônico. Avaliar as disputas matrimoniais fora do campo do direito romano-canônico era considerado perigoso, já que se poderia unir ou separar indivíduos indevidamente. Para evitar o perigo desse tipo de questão judicial fosse

mediatizada por dinheiro obtido fora dos limites estabelecidos pela Igreja, o decreto ainda fixa em um *maravedí* o valor cobrado a título de chancelaria ou possivelmente para gastos ordinários (Cânone 12, BUJANDA, 1946: 135).

Embora o concílio não esgote as questões ligadas à normatização das relações conjugais, os decretos prevêm o cumprimento das regulamentações por meio de outras penas canônicas e pecuniárias. Nesse sentido, o casal que contraiu casamento clandestinamente em qualquer lugar seria excomungado até que fossem obrigados a pagar cem soldos da moeda corrente para a remissão do delito. Da mesma forma, aqueles que prestassem testemunho de tais casamentos, encobrindo as relações consideradas irregulares, não estariam desobrigados da excomunhão e do pagamento de sessenta soldos da moeda em uso (Cânones 7 e 8, BUJANDA, 1946: 134).

As normas postas em vigor para as relações com os judeus foram um outro foco de atenção diocesana. Segundo Fernando Domínguez Reboiras, os cristãos na Península Ibérica viviam em contato com populações cultural e religiosamente diferentes, numa ordem social na qual os judeus desempenhavam um papel decisivo nos centros urbanos. Para Dominguez, tanto sob o domínio muçulmano como cristão, essa convivência entre diferentes populações “teve enormes conseqüências para a identidade pessoal de cada indivíduo cristão naquela sociedade pluri-religiosa”:

Um cristão no norte da França tinha necessariamente uma visão do mundo muito diferente da do cristão da Córdoba muçulmana ou, mais tarde, da fronteira do reino nazarí de Granada. O infiel para o francês era um ser humano fora da sociedade cristã, uma pessoa que não cria naquilo que fundamentava sua existência, mas era principalmente uma pessoa que ele até sabia que existia mas nunca a tinha visto. Esse cristão, fosse ele culto ou analfabeto, podia viver cem anos sem encontrar uma pessoa não cristã. Já para o cordovês, o infiel era uma pessoa de carne e osso com quem ele se encontrava todos os dias na rua e de quem podia necessitar assistência médica, de quem comprava pão ou berinjelas ou com quem tinha brincado quando era criança. Esta realidade -tão simples- não deve ser esquecida ao se propor diferentes visões da humanidade dentro de uma generalizada e hipotética cristandade ocidental (DOMÍNGUEZ REBOIRAS, 2005).

Essa convivência aparentemente pacífica entre pessoas de religiões diferentes levou o papado a legislar de maneira mais taxativa sobre o assunto a partir dos séculos XII e XIII. Por exemplo, a questão dos infiéis foi alvo de atenção redobrada no período de Inocêncio III no início do século XIII. Retomando uma tradição anterior, inaugurada no pontificado de Urbano II (1088-1099),

seu governo não negou esforços para empreender a distinção, principalmente nas áreas fronteiriças da “cristandade”, entre cristãos, judeus e muçulmanos. Segundo Giulio Cipollone, uma série de cartas fora produzida pela cúria nesse período com a função de incentivar as autoridades seculares a se dedicarem à tarefa de livrar o mundo cristão dos infiéis (CIPOLLONE, 1999: 365).

Todo esse esforço levou o governo inocenciano a dedicar-se à propaganda contínua das cruzadas na Terra Santa, à luta contra os dualistas cátaros na região da Livônia e contra os infiéis da Península Ibérica. Inclusive, as autoridades pontifícias desejavam inibir a possibilidade de envolvimento dos cristãos, homens e mulheres, com judeus e muçulmanos. Numa perspectiva étnico-religiosa, quando o cânone 68 de Latrão IV prescrevia a imposição de trajes especiais para os infiéis, o objetivo era impedir especialmente as relações conjugais entre eles, isto é, a mistura de elementos de naturezas consideradas diferentes em conformidade com as passagens bíblicas do Deuteronômio 22, 5 a 11 e no Levítico 19, 19. Como aponta o documento papal:

Para evitar que estas uniões tão reprováveis não possam atribuir posteriormente a desculpa dos trajes, estabelecemos que, em toda província cristã e em todo tempo, estas pessoas de ambos os sexos se distingam publicamente da população, conforme também Moisés sobre isso havia ordenado (...) (FOREVILLE, 1972: 202-203).

Na perspectiva da autora Athalya Brenner, nas passagens bíblicas citadas, e em outras similares, nos mesmos contextos em que apareciam as proibições de mistura de elementos diferentes - como de linho com lã ou de bois com burros - eram listadas as ofensas consideradas sexuais, como o uso das roupas transexuais, o homossexualismo, a bestialidade e o incesto (BRENNER, 2000: 145). Dessa forma, acreditamos que as proibições impostas à mistura, *commixtionis*, entre cristãos e infiéis no casamento, presentes no cânone lateranense, partiam dos mesmos princípios “puristas” e pautadas na separação étnico-religiosa.

As relações entre judeus e cristãos foram regulamentadas na Península Ibérica na segunda metade do século XIII. Só a título de exemplificação, a legislação secular presente na IV *Partida* de Afonso X formulou restrições sobre o tema, proibindo os judeus de terem cristãos como servos (IV *Partida*, Títulos XXI e XXII, Lei VIII), subtraindo deles qualquer direito de acusar alguém de adultério (IV *Partida*, Títulos IX, Lei VIII) e vetando o casamento de cristãos com um infiel sem sua devida conversão (IV *Partida*, Títulos II, Lei XV).

Será que os cânones de Calahorra e La Calzada eram sensíveis a esse *tópos* ligado às relações sociais estabelecidas com os infiéis de ascendência judaica? Eles estavam orientados por uma pauta étnico-religiosa como ocorria com o discurso papal há quase uma centúria atrás ou com o discurso afonsino há poucas décadas? Para este último ponto, a resposta é negativa. De forma geral, para o reino de Castela e a província eclesiástica de Toledo, repetidas vezes o papado recordava às autoridades eclesiásticas das obrigações formuladas por Latrão IV, mas nenhuma legislação parece pôr em prática o que foi determinado por esse concílio ecumênico, uma vez que os bispos e arcebispos, como Rodrigo Jimenez de Rada, simplesmente descumpriam as regulamentações pontifícias (DÍAZ BODEGAS, 1995: 392). Como vimos antes, apesar da negativa de setores eclesiásticos, o próprio rei de Castela, Sancho VI, havia concedido o direito de arrecadação de tributos aos judeus, o que demonstra que, na prática social, as trocas entre etnias diferentes poderiam ser bastante fluídicas e complexas.

A convivência com os judeus parece não ter gerado muitos problemas na região, com exceção daquelas dificuldades surgidas pela habitual negação de pagar impostos à igreja nas terras cultivadas (DÍAZ BODEGAS, 1995). Nesse sentido, não parece que os conflitos tivessem um cunho étnico e religioso, pois os constantes desentendimentos com os judeus estavam ligados aos danos econômicos provocados em seus lugares de residência ao eximirem-se de pagar tributos e praticar alguns costumes específicos em suas comunidades. Assim, ao se negarem a pagar impostos e estarem freqüentemente livres das normas eclesiásticas que regulavam o sistema de empréstimos, como aquelas ligadas à usura, muitos judeus tornavam-se prósperos e por costume não se abasteciam nos comércios cristãos. Estes se viam freqüentemente prejudicados com a atuação comercial dos judeus cada vez mais prósperos e influentes.

Por essa razão, o sínodo presidido por D. Almoravid, através dos decretos calagurritanos e calceasenses, instituiu claramente que os cristãos deveriam adquirir o que fosse necessário para sua sobrevivência, principalmente vinho e carne, não no comércio dos judeus, como era hábito, mas nos mercados dos outros cristãos “para que os judeus e inimigos da fé não sejam tidos por melhores e maiores que os cristãos, por evitarem os nossos alimentos” (Cânone 2, BUJANDA, 1946: 132). Aqueles que comerem da carne ou beberem do vinho judaico seriam excomungados pelas autoridades episcopais. Se a questão étnico-religiosa não está de todo ausente nesse caso, não constituía algo determinante nas relações entre cristãos e judeus. De

qualquer forma, os dispositivos canônicos serviam à pauta normativa e episcopal para ordenar as relações econômicas entre grupos social e culturalmente diferentes, mas não previam sua exclusão sumaria.

As disposições em matéria benficial não foram esquecidas pelo governo do prelado D. Almoravid. As autoridades episcopais se preocupavam com o uso indevido que se fazia dos bens eclesiásticos e implementou normas bem claras a esse respeito. Nesse sentido, o recolhimento das contribuições nas igrejas não poderia ocorrer sem o mandato expresso dado pelo bispo aos arrecadadores arrogados, decretando a pena de vinte *maravedíes* para quem recebesse alguém não autorizado para esse papel.

O mesmo cânone esclarece quem deveria assumir essa função e define melhor os limites para a atividade. Os arrecadadores, guardadores e mordomos deveriam tomar para si esse papel, mas não poderiam distribuir ou gastar para fins pessoais os benefícios captados, e deveriam ainda prestar conta de sua administração ao prelado. Afinal, as chamadas primícias, em moeda ou em espécie, eram recursos que deveriam estar a serviço exclusivamente das igrejas. Daí a necessidade de estabelecer prazos para a fiscalização do processo de manutenção dos templos, aproveitando, inclusive, a administração do tempo litúrgico para essa atividade.

Outrossim, o cânone prescreve que a cada ano, entre o domingo de Lázaro (5.º domingo da Quaresma) até o segundo domingo de Páscoa, os captadores de tributos se apresentariam aos bispos para dar explicações de sua administração e o estado das contas eclesiais, evitando assim o pecado e a sentença do papado. O descumprimento do prescrito deveria ser punido com a excomunhão, cuja absolvição estaria condicionada à devolução do que fora tomado ou gasto (Cânone 10, BUJANDA, 1946: 134).

Frequentemente, os clérigos pediam empréstimos a leigos e estavam envolvidos em atividades usurárias. Lyon II havia proibido os contratos entre leigos e clérigos que pudessem alienar as propriedades eclesiásticas, prescrevendo que prelados, cabidos ou quaisquer clérigos não se submetessem às pressões laicas ou cumprissem os acordos voluntários feitos por juramento ou outra confirmação contratual (Cânone 22, *Second Council Lyon*).

No que concerne aos clérigos considerados ávidos por dinheiro, um decreto calagurritano os exorta a se absterem de negócios que implicassem em alguma

contribuição ou dinheiro dado pelos leigos (Cânone 15, BUJANDA, 1946: 135). Semelhante à Lyon II, a restrição funcionaria como manobra jurídica para subtrair o clero da influência laica, uma vez que diversos eclesiásticos mantinham laços de dependência por dívidas. Todavia, diferente de Lyon II, que prevê prazos e penalidades distintas para leigos e clérigos, o sínodo de 1297 universaliza a pena canônica: todos estariam sujeitos à excomunhão.

Do mesmo modo, ainda em matéria benficial, outro cânone proibiu que “malfeitores”, “saqueadores” e “ladrões” subtraíssem os bens eclesiásticos. Caso essas pessoas morressem antes que reparassem seus erros, deveriam ser privados do enterro em solo sagrado. Embora o decreto preveja a retirada da excomunhão em caso de morte, a restrição quanto ao enterro somente seria retirada quando os herdeiros reparassem o dano, o saque ou os roubos cometidos diante das autoridades legítimas, isto é, o bispo e o arcediogo. Se algum clérigo enterrasse esses indivíduos antes que cumprissem as disposições jurídicas também participaria da pena, já que permaneceria sem seu ofício, benefícios e estaria ainda condenado a pagar vinte *maravedíes* da moeda corrente. Por fim, se um leigo fizesse o enterro em solo sagrado seria terminantemente excomungado. (Cânone 8, BUJANDA, 1946: 134).

IV. Das penas canônicas às penas pecuniárias: o direito de punir

Facilmente é possível identificar ao longo dos cânones as repetidas referências às penas estabelecidas pelo clero episcopal. É necessário reservarmos algumas linhas para o entendimento do direito de punir assumido pelas autoridades clericais. Durante os séculos XII e XIII, como havíamos dito anteriormente, procurou-se reproduzir o esquema ideal papa-cardeais-arcebispos-bispos-clérigos-fieis no nível diocesano através de uma organização funcional estabelecida entre prelados, cabildos, arcediagos, arciprestes, clérigos e fieis. Neste último caso, à proporção que o papado e as sedes episcopais tornavam-se tribunais superiores relativamente reconhecidos, eles conquistavam o direito de exercer a última decisão e de receber recursos de casos não resolvidos em outras instâncias jurídicas. Por vezes, o papado e o papa consideraram-se como *iudex ordinarius omnium*, juiz ordinário de todos, frente à complexa rede de tribunais eclesiásticos locais e regionais (PLÖCHL, [s.d]: 354). Os bispos mais sensíveis ao jogo hierárquico proposto por Roma tentavam reproduzir essa noção em suas dioceses.

Tradicionalmente, essa reivindicação por uma direção hierárquica vinculava-se à eclesiologia de orientação histórico-salvífica, em que a Igreja era vista como *corpus Christi* sob a liderança do corpo sacerdotal e cuja função seria se

responsabilizar pelas relações dos homens com o mundo espiritual. Vinculado a esse aspecto, embora não se confunda com ele, no decurso dos séculos XII e XIII, o direito de jurisdição do papado se desenvolveu a partir do princípio petrino-apostólico e através das suas correspondentes funções no plano da política eclesiástica (FRANK, 1988: 134). Esses elementos tornaram possível a afirmação de teorias políticas que procuravam legitimar os interesses da Igreja não somente no plano espiritual como também no temporal, já que ela também era vista na sua dimensão exterior e visível (*Ecclesia visibilis*), portanto, sujeita aos trâmites jurídicos e aos intentos de estender seu poder nas esferas jurídica, coativa e penal.

As competências espirituais e temporais da Igreja diocesana ressoam de forma singular na documentação estudada. Nesta, estão presentes alguns fundamentos da autoridade eclesiástica para a atuação normativa do governo episcopal no âmbito social. O direito ocupa a primeira linha nesse processo, especialmente o discurso jurídico pautado especialmente na tradição apostólica e nas leis canônicas. Por um lado, o poder da assembléia é marcado pela eclesiologia. Os próprios cânones apontam que o sínodo fora reunido “em honra e a serviço do nosso senhor Jesus Cristo e para o florescimento da fé católica” (BUJANDA, 1946: 132).

De forma semelhante, as autoridades episcopais legitimaram as indulgências concedidas aos fiéis pelo poder outorgado por “São Pedro e São Paulo”, algo semelhante às reivindicações papais do período. (BUJANDA, 1946: 132). Aqui se demanda um vínculo privilegiado com os apóstolos. Por outro lado, os cânones calagurritano-calceasenses também se baseiam numa noção de direito abstrato e escrito como motor da ordem social pretendida. Nesse caso, não é fortuito que as leis e penas canônicas e pecuniárias fundamentem-se naquilo que “manda o direito” ou que está “conforme o direito” (Cânones 4 e 13, BUJANDA, 1946: 133-135). O direito precede, orienta, legitima e torna válidas as constituições episcopais cuja disposição deveria seguir em última instância os desígnios papais.

Em grande parte, o poder espiritual e temporal da Igreja fora construído também em virtude da convicção de que o pontífice e seus sufragâneos episcopais possuíam uma jurisdição universal sobre as pessoas, os lugares e todas as coisas ligadas a Igreja de Deus. Essa competência estava ligada ao desempenho jurídico dessas dignidades e à noção de direito público. Pelo menos para o período analisado, o direito conciliar manifestava-se nas formas de punição exibidas pelos prelados e estava inspirado nas tradições jurídico-

canônicas evocadas pelo papado. O poder de punir correspondia às imposições canônicas e pecuniárias com vistas a inibir procedimentos que afetavam a esfera organizacional da Igreja, a ordem pública, a paz e a fé.

De fato, havia uma terminologia genérica usada nos decretos para designar as restrições episcopais. Existia uma complexa rede de classificações e subdivisões ligadas às punições atribuídas aos delitos cometidos. Apesar do esforço em prol da unidade, as fronteiras entre degradação, deposição, interdito, suspensão, excomunhão ou penas pecuniárias não eram claras, variando os critérios de sua aplicação. Todavia, sem entrar em muitos detalhes já abordados pelos autores do direito medieval, é possível estabelecer alguns usos dessas punições nos cânones consultados (PLÖCHL, [s.d.]: 370-381). Dependendo da dignidade estamental, as penas poderiam ser canônicas ou pecuniárias. Nesse caso, há punições exclusivamente clericais e outras que recaiam sobre leigos e clérigos.

Ao contrário da deposição, a *suspensio* era uma pena estritamente clerical que implicava na suspensão não definitiva das funções derivadas do ofício e da ordem sagrada, como o batismo, a extrema unção, a eucaristia, etc. Apesar da sutil diferença entre *suspensio ab officio* e a *suspensio ab ordine*, feita pelo direito canônico, esse tipo de punição nem sempre foi seguido à risca, havendo mitigações conforme os tempos, implicando, muitas vezes, em penas parciais e interrupção de determinadas atribuições do ofício e dos benefícios eclesiásticos (PLÖCHL, [s.d.]: 371-372). De qualquer forma, essa sanção era também uma estratégia de poder que tentava sacudir especialmente um dos cerne das ordens eclesiásticas: seus ofícios e benefícios. Como vimos ao longo do artigo, os clérigos desobedientes poderiam perder seu *status* sócio-político e religioso, mas também seus privilégios econômicos.

A outra forma de punição que aparece frequentemente na legislação diocesana é a excomunhão. Ela era aplicada aos crimes-pecados considerados graves e cometidos tanto por clérigos como leigos. A partir dos séculos XII e XIII, os decretalistas, juristas dedicados à compilação e comentário das cartas pontifícias, procuraram distinguir as qualidades das *excommunicatio maior* e *excommunicatio minor*. Enquanto para esta o importante era a marca do impedimento de determinados direitos, aquela tinha a pretensão de excluir uma totalidade maior de relacionamentos e comunicações sociais na comunidade cristã.

Como o próprio campo semântico da palavra latina indicava, os *excommunicati* eram aqueles excluídos da convivência social. Assim, por exemplo, as pessoas sob anátema não podiam agir como testemunhas, estavam proibidas de ministrar ou receber, conforme o caso, os sacramentos e também não se podia manter qualquer relacionamento com as mesmas. Para os cânones estudados, a excomunhão aparece sem os pormenores de Lyon II, mas continuava a ser uma prática institucional, portanto, coletiva e assumida oficialmente pelo sínodo, para reprovar atitudes que rompiam com a organização eclesial, a ordem pública, a paz e a fé. Por isso, como vimos anteriormente, os excomungados eram aqueles que comiam da carne e bebiam do vinho dos infiéis; casavam-se clandestinamente fora do controle da Igreja ou eram bigamos; aqueles que eram saqueadores de templos e os clérigos que praticavam a simonia, subtraíam os recursos eclesiais e não prestavam conta deles, e, por fim, os que não divulgavam as leis papais e episcopais nos dias de festas.

Um outro grupo de penas estipuladas pelo episcopado de Calahorra e La Calzada estava relacionado às penas pecuniárias. Elas recaíam sobre homens e mulheres, clérigos ou leigos, e parecem ser um recurso cada vez mais empregado para inibir gestos, atitudes e comportamentos daqueles que descumpriam as ordens eclesiais. Pelo menos no âmbito oficial, esse recurso não parece ter sido utilizado com frequência nos períodos anteriores.

Por exemplo, os preceitos do IV Concílio de Latrão e dos sínodos anteriores de 1240 e 1256 sustentam formalmente muito poucas sanções que consistiam na exigência de dinheiro como medida de coação imposta pelas autoridades clericais. É possível que a prática de exigir o pagamento em moedas, que comina penas contra os que violam uma regra, tenha sido recorrente antes da assembléia de 1297, porém não fora assumida verticalmente do ponto de vista formal. (BUJANDA, 1946: 121-131).

Isso sugere uma significativa transformação no sistema penal. Na passagem do século XIII para o XIV, o governo pontifical de Bonifácio VIII expandiu seus direitos de “provisão” de benefícios e exigências financeiras, o que teria contraditoriamente servido à expansão de sua influência, mas igualmente às críticas de seus opositores. É em seu pontificado, inclusive, que se costuma situar o primeiro Jubileu ou Ano Santo, instituído através da bula *Antiquorum habet fidem* e ocorrido 22 de fevereiro de 1300, justamente quando milhares de peregrinos convergiam para Roma em busca de

indulgências, do “pleno e copioso perdão”, pagas em oferendas pelos romeiros (DUFFY, 1998: 119).

Como vimos anteriormente, imiscuir-se de penas pecuniárias não era exclusividade do papado. Não é algo fortuito que um dos cânones investigados estabeleça, a propósito da questão dos casamentos clandestinos, que o “homem teme mais a pena temporal que a espiritual”: eis a justificativa das penas pecuniárias (Cânone 7, BUJANDA, 1946: 134). Tudo isso indica que o bispado assume formal e explicitamente uma pauta carregada de preocupações materiais. Sem dúvida, embora não haja explicitação dos destinos dos recursos potencialmente recebidos, essa espécie de temporalização penal visa afetar a vida material de leigos e clérigos, e, assim, obter o efeito esperado. Aliás, até certa medida, a documentação sugere a subordinação da excomunhão e da suspensão do ofício e benefício eclesiásticos ao pagamento de soldos: é recorrente a não suspensão da excomunhão a menos que se pague em “soldos de boa moeda” (Cânone 7, BUJANDA, 1946: 134).

No amplo universo de preocupações financeiras da diocese, as penas pecuniárias têm um lugar de destaque nesse final do século XIII. Ao lado da excomunhão e da suspensão dos cargos e benefícios, as penas em moedas demonstram um espécie de racionalização do processo penal. Mas não nos iludamos: as prescrições penais em *maravedies* poderiam ser recursos centrais de controle social, porém, na maior parte das vezes, possuíam um caráter suplementar às penas canônicas e, portanto, estavam a serviço de uma moral clerical que procurava afirmar sua influência política no seio da sociedade. Pagar dobrado, devolver os recursos subtraídos ou simplesmente pagar em “soldos de boa moeda”, tudo isso servia ao projeto de reforma social sob o governo de D. Almoravid.

Essa aparente racionalização penal se confirma ainda mais quando identificamos às referências temporais das sanções impostas. Ao lado das indicações vagas ao tempo, usualmente marcadas por expressões tais como “quando forem” e “até que”, etc., as regras canônicas se reportam aos recortes mais precisos do tempo em dias, semanas e anos estipulados como balizas para as sanções.

Assim, por exemplo, os convites para assistir ao clérigo cantor deveriam ser feitos “tão somente para o dia que cantar o novo evangelho”; “no dia em que

[o clérigo] cantar o evangelho ou missa ou der dinheiro ou qualquer outra coisa, por esse motivo, nós o excomungamos, o privamos do benefício”; o clérigo ordenado não poderia usar barba e cabelos longos “por mais de uma semana ou cinco semanas”; os arrecadadores, guardadores e mordomos das igrejas devem mostrar o que e como gastaram dos recursos das igrejas “a cada ano, desde o domingo que dizem ser de Lázaro até o segundo domingo depois da Páscoa”; cada clérigo deveria ler e publicar “a cada domingo e a cada festa (...)” as constituições papais e episcopais; outorga-se “vinte dias de perdão” ou “quarenta dias de perdão”, etc. (os grifos são nossos).

Segundo Leandro D. Rust, nos seus estudos sobre as atas conciliares de Latrão IV, a historiografia medievalística dedicada à temporalidade clerical centro-medieval é baseada em valores transcendentais, caracterizando a tempo clerical como algo distante da organização social e da dinâmica do mundo, e carecendo de praticidade das relações humanas. (RUST, 2005: 1). Ainda segundo esse autor, a cúria romana, em franco processo de institucionalização e “monarquização” nos séculos XII e XIII, procurou sacralizar o temporal e temporalizou o sagrado.

Tal interpretação procura romper com o risco de estilizar a temporalidade sem relacioná-lo ao contexto de atuação das instituições clericais. Os decretos de Calahorra-La Calzada incorrem num esquema similar aos cânones lateranenses, pois eles não opõem simplesmente as penas espirituais às temporais. Apesar da percepção explícita nos cânones de que aquelas não são suficientes, não podemos separá-las, sob risco de cometermos anacronismos, das sanções de caráter material. Afinal, estas estavam legitimadas, relacionadas ou mesmo subordinadas às penas canônicas de caráter moral e espiritual. Fatiava-se, media-se e estipulava-se o perdão ou a condenação por meio de uma noção de tempo incrustado no mundo, mas se fazia isso com vista à ordem pública querida por Deus cujos vigários estavam reunidos no âmbito de uma assembléia sinodal.

A aparente praticidade das penas pecuniárias não pode ser desvinculada no universo simbólico almejado pelo governo episcopal de finais de século XIII. Afinal, concordando com autora Andréia Frazão da Silva, havia, no século XIII, “uma clara preocupação em dotar a Igreja de um ordenamento jurídico, mas sempre apoiado na teologia” (SILVA, 2003: 35-48).

Enfim, é preciso marcar aqui dois aspectos sobre os castigos estipulados. Por um lado, é necessário ressaltar que as penas canônicas visavam não somente restringir e castigar os pecadores, mas também satisfaziam o desejo de se obter o arrependimento dos envolvidos, seu retorno à ordem pretendida pelos homens da Igreja. Embora não fossem penas definitivas, havia, sem dúvida, uma motivação moral e religiosa na formulação dos castigos. Por outro lado, o recurso às penas pecuniárias era um sistema cada vez mais empregado para conseguir o cumprimento das leis, mas não pode ser visto apenas como instrumento de poder jurídico-temporal e instância de acumulação de recursos das igrejas locais, pois, em certa medida, servia também aos empreendimentos morais e religiosos.

Considerações finais

Ao longo do texto tentamos mostrar algumas particularidades do governo de D. Almoravid, os aspectos ligados ao contexto de implementação do concílio diocesano de Calahorra e La Calzada, certas nuances presentes nas documentações e um conjunto de regras canônicas formuladas pelos clérigos episcopais. Nosso objetivo foi apenas apresentar algumas análises úteis ao leitor.

Indubitavelmente, as instituições diocesanas estavam motivadas por valores reformadores ainda reinantes, os quais previam uma unidade de atitudes. Elas prescreviam comportamentos morais adequados aos leigos e clérigos, viam a Igreja também como um corpo terrestre e visível, cujo direito escrito permeava a apropriação e aplicação de normas e castigos, e pretendiam punir com penas canônicas e pecuniárias os erros dos fiéis e seus pastores.

Em última instância, elas buscavam o controle do corpo por sua cabeça, isto é, do *populus christiani* pela *Ecclesia Romana*, por vezes, como ficou claro nos decretos analisados, representada teoricamente pelo clero diocesano e pelo papado. Os decretos estudados demonstram a busca pelo controle jurídico das atitudes, gestos, comportamentos, dos espaços e do tempo dos fiéis e dos clérigos. Contudo, não podemos deixar de considerar ainda que a organização jurídica da Igreja também estivesse fundamentada na teologia. Ou seja, pelo menos no nível das práticas discursivas, as normas jurídicas estavam a serviço dos desígnios de Deus, cujo corpo era a “sancta egllesia” ou a “eglesia de Díos”.

No final do século XIII, a diocese de Calahorra e La Calzada seguia esse programa de reforma da Igreja Romana elaborado durante quase uma centúria. Em maior ou menor grau, algumas preocupações do sínodo de 1297 eram semelhantes às de Latrão IV e Lyon II. Contudo, são marcantes as particularidades enfrentadas no cotidiano pelo episcopado de D. Almoravid. Certamente, as normas canônicas serviram como meio propagandístico dos preceitos pontifícios, mas também estavam coadunadas às ações episcopais vigentes no período. As preocupações com a reforma do clero e sua ordenação, a vida sacramental, as normas para as relações com os judeus e as disposições em matéria benéfica estavam coadunadas às inquietações tradicionais de várias autoridades eclesíásticas, porém, ganharam matizes novos e foram apropriadas seletivamente pelos decretos do sínodo calagurritano-calceasense.

Em certa medida, as relações de poder eram bastante complexas. Calahorra pertencia à Castela, mas eclesiasticamente mantinha contatos com a arquidiocese de Tarragona e, mais uma vez não nos esqueçamos, reconhecia a autoridade papal na esfera da política eclesíastica. Seguindo, sobretudo, essa última pauta, os esforços institucionais relacionavam-se com os *topoi* dos discursos reformadores. O próprio sínodo serviu à produção desse saber normativo, já que seus decretos submeteram-se também à retórica produzida, aplicada, apropriada e difundida de saberes jurídicos. Certamente, as normas jurídicas e as penalidades devem ser entendidas a partir de um ponto de vista histórico, não apenas reconhecendo os mecanismos de repressão e censura, mas também as práticas, as relações e os discursos que procuravam instituir gestos, modos de ser e de estar no mundo, maneiras de falar e de agir, comportamentos, atitudes e posturas consideradas adequadas para os paroquianos da diocese de Calahorra e La Calzada do final do século XIII.

Não podemos perder de vista o contexto imediato das formulações calagurritanas e calceasenses. Afinal, as delicadas relações diplomáticas estabelecidas entre o papa Bonifácio VIII e o rei de França, Felipe IV (1285-1341), orientaram o papado a formular um conjunto de normas e declarações em que se expunha claramente o dever dos cristãos de ajudar economicamente a Igreja e reforçar sua liberdade frente às pretensões monárquicas. Não sabemos ainda se o esforço diocesano para administrar os recursos materiais seguia essa orientação de ir ao auxílio dos pontífices. Os decretos estudados não explicitam isso diretamente.

De qualquer forma, conforme aponta da bula ***Clericis laicos***, nenhum rei, nem imperadores e nem quaisquer outras autoridades teriam legitimidade para subtraíram indevidamente os bens eclesiásticos. Seguindo essa orientação, a assembléia sinodal, os decretos estudados, os recursos às autoridades centrais, as penas canônicas e pecuniárias serviriam ao jogo de relações de poder antes como um esforço, um empreendimento, uma disposição, uma técnica, uma “guerra” no sentido foucaultiano, do que um privilégio conquistado estavelmente. Por isso, não podemos esquecer que o discurso normativo presente nos textos pesquisados era também parte de um processo mais amplo, complexo, tenso e, portanto, móvel. Sensível a esse apelo, não é fortuito que um cânone de Calahorra e La Calzada mandava, sob pena de excomunhão e de pagamento pecuniário, que cada clérigo lesse e publicasse em cada domingo e em ocasiões festivas as constituições do Papa Bonifácio VIII, contidas na bula ***Clericis laicos***, e as disposições diocesanas em todas as paróquias e lugares de culto (Cânone 14, BUJANDA, 1946: 135). Era uma estratégia propagandística que buscava legitimidade frente às resistências sociais reinantes.

Documentos Medievais Impressos e virtuais

ALFONSO X, Rey de Castilla. ***Las siete partidas. La cuarta partida.***

Edición de José Berní y Catalá. Valencia: Imprenta de Benito Monfort, 1767. Edição disponível na Biblioteca Virtual de Pensamiento Político Hispánico Saavedra Fajardo.

BONIFACE VIII. ***Clericis Laicos (1296). Medieval Sourcebook.*** Tradução feita a partir da edição de Henderson, E. F. Select Historical Documents of the Middle Ages. London: George Bell, 1910, p. 432-434.

BUJANDA, F. ***Documentos para la História de la Diócesis de Calahorra. Três sínodos del siglo XIII.*** Berceo nº 1, 1946.

FOREVILLE, R. ***Lateranense IV.*** Vitória: Eset, 1972. v.2.

HÉFELÈ, K.L., LECLERCQ, H. ***Histoire des Conciles.*** Paris:[s.n.], 1913.

SECOND COUNCIL OF LYON. Our Catholic Faith.

Bibliografia

AZNAR GIL, F.R. Penas y sanciones contra los matrimonios clandestinos en la Península Ibérica durante la Baja Edad Media. ***Rev. estud. hist.-juríd.***, 2003, n. 25, p. 189-214.

BARDIN, L. ***Análise de conteúdo.*** Lisboa: Edições 70, 1977.

BOLTON, B. ***A Reforma na Idade Média.*** Lisboa: Edições 70, 1985.

- BRENNER, A. *De Êxodo a Deuteronomio: a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- CARVALHO, F.A.T. *A confissão em La Rioja no século XIII: um estudo comparativo da Vida de Santa Maria Egípcíaca e da legislação canônica de Latrão IV e dos Sínodos da Diocese de Calahorra*. Dissertação mestrado aprovada no âmbito do Programa de História Comparada (PPGHC) do IFCS, URR, 2004.
- CIPOLLONE, G. Innocent III and the Saracens: Between Rejection and Collaboration. In: BOLTON, Brenda et al. *Pope Innocent III and his World*. Aldershot- Brookfield-Singapore-Sydney: Hofstra University, 1999.
- DÍAZ BODEGAS, P. *La Diócesis de Calahorra y La Calzada em el siglo XIII (La sede, sus obispos e instituciones)*. Logroño: Obispado de Calahorra y la Calzada-Logroño, 1995.
- DIJK, T. A. *Cognição, discurso e interação*. São Paulo: Contexto, 1992.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, F. *A Espanha Medieval, Fronteira da Cristandade*.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- FRANK, I. W. *Historia de la Iglesia Medieval*. Barcelona: Herder, 1988.
- GOYAU, G. *Second Council of Lyons (1274)*. In: *The Catholic Encyclopedia*, V. 9.
- HOUAISS, A. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- LIHEHAN, P. *La Iglesia española y el papado en el século XIII*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1975.
- LIMA, M. P. *Probatum per testes: a noção de público nas decretais pontificias sobre o matrimônio no início do século XIII*. *Revista VIDETUR – 31*. Porto: Editora Mandruvá, 2005.
- MACHADO, R. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- MAIA, A. Sobre a analítica de poder de Foucault. *Tempo social*. São Paulo, v. 7, n.1-2, p. 89, out., 1995.
- ORLANDI, E. P. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. São Paulo: Pontes, 2000.
- PLÖCHL, W. M. *Storia del Diritto Canonico. Massimo*, [s.l.: s.d.]. v.2.
- RODRÍGUES DE LAMA, I. *Colección diplomática medieval de la Rioja. v. 4*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1979-1989.
- RUST, L. D. A Fabricação do Tempo: Os estudos medievalistas e o problema da representação clerical do tempo na Idade Média Central (séculos XI-XIII). In: Diogo Tourino de Sousa. (org.). *Caderno de Textos do Projeto Ágora*. Juiz de Fora, 2005.

- RUST, L. D. Igreja e Tempo na Idade Média: entre o sagrado e o profano. *In: VI Jornada de Pesquisadores do Centro de Filosofia e Ciências Humanas*, 2004, Rio de Janeiro. Atas da VI Jornada de Pesquisadores do Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Rio de Janeiro: CFCH/UFRJ, 2004.
- RUST, L. D. *O Papado e o Tempo: um estudo comparativo sobre a representação do tempo e o exercício do poder pontifício nos cânones lateranenses (1123 a 1215)*. Dissertação de mestrado aprovada no âmbito do Programa de História Comparada (PPGHC) do IFCS, URR, 2005.
- SÁINZ RIPA, E. *Sedes Episcopais de La Rioja. Siglos IV-XIII*. Logroño: Diócesis de Calahorra y La Calzada-Logroño, 1994.
- SAYERS, J. *Innocent III. Leader of Europe 1198 - 1216*. Londres: Longman, 1994.
- SILVA, A. C. L. F. A consolidação do cristianismo hispano-visigodo em La Rioja. *Brathair*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 41-61, 2001.
- SILVA, A. C. L. F. Memória e prática sacramental em La Rioja Medieval. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. XI, n. 42, p. 35-48, 2003.
- SILVA, A. C. L. F. Religião e religiosidade em diálogo: uma proposta de leitura dos documentos escritos riojanos do século XIII. *In: V Jornada de Pesquisadores do CFCH da UFRJ*, 2000, Rio de Janeiro. *CD-ROM Tecendo Saberes*, 1999.
- SILVA, A. C. L. F. Teologia, memória e prática sacramental em La Rioja Medieval. *In: IX Simpósio Regional da Anpuh-RJ*, 2000, Niterói. Caderno de Resumos do IX Simpósio Regional da Anpuh - RJ. Niterói: UFF- Anpuh-RJ, 2000, p. 167-167.
- SILVA, A. C. L. F. A Reforma Gregoriana e o Bispado de Santiago de Compostela segundo a História Compostelana. *Anuario brasileño de estudios hispánicos*, v. 10, p. 219, 2000.