

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

Luiz Otávio Carneiro Fleck

**Pobres e proprietários? Os debates sobre a propriedade e o uso na Ordem dos
Pregadores no contexto das contendas sobre a pobreza apostólica (1318-1332)**

Porto Alegre,

2023

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

Luiz Otávio Carneiro Fleck

Pobres e proprietários? Os debates sobre a propriedade e o uso na Ordem dos Pregadores no contexto das contendas sobre a pobreza apostólica (1318-1332)

Tese de doutorado do aluno Luiz Otávio Carneiro Fleck do PPG em História submetido a apreciação da banca em março de 2023 como critério parcial para a obtenção do título de doutor em História.

Orientador: Professor Dr. Igor Salomão Teixeira

Porto Alegre,

2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

REITOR

Rui Vicente Oppermann

VICE-REITORA

Jane Tutikian

DIRETOR DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Hélio Ricardo do Couto Alves

VICE-DIRETOR DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Alex Niche Teixeira

CHEFE DA BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANIDADES

Vladimir Luciano Pinto

CIP - Catalogação na Publicação

Fleck, Luiz Otávio Carneiro
Pobres e proprietários? Os debates sobre a
propriedade e o uso na Ordem dos Pregadores no
contexto das contendas da pobreza apostólica
(1318-1332) / Luiz Otávio Carneiro Fleck. -- 2023.
261 f.
Orientador: Igor Salomão Teixeira.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto
Alegre, BR-RS, 2023.

1. Ordem dos Pregadores. 2. Voto de Pobreza. 3.
Uso. 4. Propriedade. 5. Manuscrito Vaticanus latinus
3740. I. Teixeira, Igor Salomão, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os
dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Luiz Otávio Carneiro Fleck

**POBRES E PROPRIETÁRIOS? OS DEBATES SOBRE A PROPRIEDADE E O USO
NA ORDEM DOS PREGADORES NO CONTEXTO DAS CONTENDAS SOBRE A
POBREZA APOSTÓLICA (1318-1332)**

**Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em História
da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como
requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em
História.**

Porto Alegre, 08 de março de 2023

Resultado: Aprovado

BANCA EXAMINADORA:

Dr. Alejandro Morin

Departamento de História

Universidade de Buenos Aires/CONICET

Dr. André Luís Pereira Miatello (UFMG)

Departamento de História

Universidade Federal de Minas Gerais

Dra. Carolina Coelho Fortes (UFF)

Departamento de História

Universidade Federal Fluminense

Dr. Marcelo Cândido da Silva (USP)

Departamento de História

Universidade de São Paulo

AGRADECIMENTOS

Esta tese é resultado de uma pesquisa de quase dez anos, iniciada na graduação e finalizada aqui. Ao longo de uma década, diversas pessoas foram importantes para desenvolver e tornar possível o resultado final aqui apresentado.

Agradeço a minha mãe, Rita, pelo incentivo, amor e pronto auxílio nas questões de estudo e emocionais, você é uma grande inspiração para mim. Ao meu pai, Márcio, muito obrigado pelo apoio e carinho assim como pela paciência. Ao meu irmão, Gustavo, obrigado pela amizade, carinho, cuidado e cumplicidade. Também agradeço às minhas duas avós: Alzeni e Isabel. Sem vocês nada disso teria sido possível.

Em especial, agradeço a minha companheira, Morgana, pela paciência, amizade, carinho e amor. A maior parte desta jornada foi trilhada ao seu lado. Te amo!!

Ao meu orientador, Igor, agradeço pelas trocas de experiências, oportunidades e pelos ensinamentos. Você foi muito importante ao longo da minha formação, esta tese é resultado do aprendizado que tive junto a você.

Ao Bruno, grande irmão, agradeço pela amizade e pelas ideias. Tivemos trocas importantes que influenciaram na forma como esta tese foi pensada e desenvolvida. Também agradeço ao Lucas Zirbes pelas aventuras e fortes emoções ao longo desta vida. Ao Tiago, obrigado pelas palavras sinceras e sabedoria milenarista. Ao Bernardo Gomes, um salve e um muito obrigado pela ternura e cuidado constante. Ao Vitor, agradeço pelas trocas como colegas de pesquisa e amigos. Agradeço ao Otávio, grande professor e amigo, e ao Thiago Gabbi, um cara misterioso. Agradeço ao Geverton pelas trocas teóricas e na vivência cotidiana de sala de aula.

Agradeço às pessoas que compuseram e compõem o nosso grupo de pesquisa na UFRGS: Gustavo, Carolina, Kauê, Dionathas, Lucas, Odir, Gabrielle e Alexandre. Os nossos debates e conversas sempre ajudaram muito no desenvolvimento desta pesquisa. Também agradeço a Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pela minha formação, e a FAPERGS pelo financiamento de parte desta pesquisa e de uma viagem de estudos para Roma, em janeiro de 2020. Agradeço a professora Lúcia Sá Rebello, do departamento de Letras da UFRGS, por ter me ensinado as noções básicas do latim.

Ao longo deste período também foi muito importante a relação que tive com as minhas alunas e os meus alunos. Nossas trocas cotidianas e os desafios colocadas nesta relação, ampliaram o meu conhecimento e entendimento de meu papel enquanto historiador e professor

de História. Agradeço também às minhas colegas e aos meus colegas de trabalho pelo companherismo e consciência de classe.

Por fim, agradeço a banca por ter aceito o convite e pela futura contribuição nesta tese. Muito obrigado ao professor André Luís Pereira Miatello e ao professor Marcelo Cândido da Silva por aceitarem o convite. Agradeço ao professor Alejandro Morin pela participação tanto na banca de qualificação quanto na banca de defesa. Um agradecimento especial para a professora Carolina Coelho Fortes, que acompanha esta pesquisa desde o mestrado. Você contribuiu em pontos importantes da minha formação. Agradeço também as professoras Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva e Maria Filomena Pinto da Costa Coelho por terem aceito serem suplentes na banca de defesa desta tese.

RESUMO

Os debates sobre a pobreza apostólica no início do século XIV é um tema explorado pela historiografia, sobretudo, em relação à Ordem dos Frades Menores. Nesta tese, o objetivo é explorar o envolvimento dos frades Pregadores nesse debate. Esse é um tema ainda pouco estudado pela historiografia. Por meio da análise da legislação da Ordem dos Pregadores, a partir das atas de Capítulos Gerais e de Capítulos Provinciais, foi analisado como as contendas sobre a pobreza apostólica influenciaram na forma que os frades Pregadores consideraram o uso e a propriedade entre 1318 e 1332. A partir da análise da legislação, foi possível identificar a existência de debates sobre a relação dos frades com as riquezas. Além disso, foi possível evidenciar a existência de um grupo de frades rebeldes na província Romana, os “frades de vida singular”, o qual se opunha às decisões e ações do papa João XXII no conflito com Luís IV e com os espirituais da Ordem dos Frades Menores. A evidência obtida a partir das atas dos Capítulos foi cruzada com a análise das declarações de nove frades Pregadores que participaram da Comissão sobre a Pobreza de 1322. Por meio dessa associação entre legislação e reflexão teológica, foi possível identificar que os termos utilizados nesses textos para pensar a relação dos religiosos, de Cristo e dos apóstolos com bens materiais tinha também como fundo os debates que vinham desenvolvendo-se na própria Ordem dos Pregadores.

Palavras-chave: Ordem dos Pregadores; Pobreza apostólica; Conflitos; Manuscrito *Vaticanus Latinus* 3740.

ABSTRACT

The debates on apostolic poverty at the beginning of the 14th century are a theme explored by historiography, especially in relation to the Order of Friars Minor. In this thesis, the objective is to explore the involvement of the friars Preachers in this debate. This is a topic that is still little studied in historiography. Through the analysis of the legislation of the Order of Preachers, based on the *actas* of General Chapters and Provincial Chapters, it was analyzed how disputes over apostolic poverty influenced the way in which the friars Preachers considered the notions of use and property between 1318 and 1332. From the analysis of the legislation, it was possible to identify the existence of debates about the relationship between friars and wealth. Furthermore, it was possible to highlight the existence of a group of rebellious friars in the Roman province, the “friars of singular life”, who opposed the decisions and actions of Pope John XXII in the conflict with Louis IV and with the spirituals of the Order of Friars Minor. The evidence obtained from the *actas* of the Chapters was crossed with the analysis of the statements of nine friars Preachers who participated in the Commission on Poverty of 1322. Through this association between legislation and theological reflection, it was possible to identify that the terms used in these texts to thinking about the relationship between religious, Christ and the apostles with material goods also had as its background the debates that were developing within the Order of Preachers itself.

Keywords : Order of Preachers; Apostolic poverty; Conflicts ; Manuscript *Vaticanus Latinus* 3740.

LISTA DE ABREVIATURAS

BAV – Biblioteca Apostólica Vaticana

BOP – Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum

CG – Capítulo Geral

CP – Capítulo Provincial

MOPH – Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica

OP – Ordem dos Pregadores

OFM – Ordem dos Frades Menores

SOP – Scriptorum Ordinis Fratrum Praedicatorum

ST – Suma Teológica

VA – Vida Ativa

Vat.Lat.3740 – Códice manuscrito *Vaticanus Latinus 3740*, Biblioteca Apostólica Vaticana

VC – Vida Contemplativa

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Dicta de Jacopo Fusignano – fólio 113r.....	128
Figura 2 – Dicta de Durando de Santo Porçiano – fólio 128rb.	129
Figura 3 – fólio 107vb.....	129
Figura 4 – Dicta de Domingos Grima – fólio 228ra.....	129
Figura 5 – Dicta de Egídio Ferrara – fólio 152ra.....	129
Figura 6 – Dicta do arcebispo de Colônia – fólio 152rb.....	129
Figura 7 – Dicta de Hervé de Nédellec – fólio 168ra	130
Figura 8 – Dicta de Hervé de Nédellec – fólio 168r (detalhe da margem esquerda)	130
Figura 9 – Dicta de Hervé de Nédellec – fólio 168r (coluna A)	130
Figura 10 – Dicta de Jacopo Fusignano – fólio 115r	131
Figura 11 – Dicta de Jacopo Fusignano – fólio 123va	131
Figura 12 – Dicta de Hervé de Nédellec – fólio 168rb	131
Figura 13 – Dicta de Hervé de Nédellec – fólio 168ra	131
Figura 14 — Rascunho bula Cum inter nonnullos – fólio 261v.....	132
Figura 16 — Dicta de Hervé Nédélec – fólio 168r.	133
Figura 15 — Dicta de Durando de Santo Porçiano – fólio 126r.....	133
Figura 17 — Lista de textos e sua divisão no Vat.Lat.3740– fólio 1r.....	134
Figura 18 – Escriba A - Fólio 6 vb, linhas 1-4.....	136
Figura 19 – Escriba B - Fólio 7 ra, linhas 1-4.	136
Figura 20 – Escriba A - Fólio 78 rb, linhas 8-11	136
Figura 21 – Escriba A - Fólio 88 ra, linhas 1-4	136
Figura 22 – Escriba B - Fólio 112 rb, linhas 1-4	136
Figura 23 – Escriba A - Fólio 157 ra, linhas 1-4	136
Figura 24 – Escriba A - Fólio 168 rb, linhas 1-4.....	137
Figura 25 – Escriba B - Fólio 80 rb, linhas 1-4	137

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
1.1 Documentação e aspectos teóricos-metodológicos	14
1.2 Estrutura da tese	22
2 POBREZA, REBELIÃO E POLÍTICA	24
2.1 .1 Os estudos sobre a pobreza na Ordem dos Pregadores	25
<i>2.1.1 Leituras sobre a pobreza na Ordem dos Pregadores</i>	30
2.2 As estratégias econômicas cotidianas e a legislação econômica dos frades Pregadores	33
2.3 A rebelião dos “frades de vida singular” na província Romana da Ordem dos Pregadores	41
<i>2.3.1 Da identificação com o papado à indicação de posicionamentos contrários de frades Pregadores na historiografia</i>	43
<i>2.3.2. As Atas da província Romana</i>	49
3 PROPRIEDADE, USO E POBREZA NA DOCUMENTAÇÃO LEGISLATIVA	700
3.1 Definições acerca das relações de propriedade nas atas da OP entre 1318 e 1332	71
<i>3.1.1 Os generalatos de Hervé e de Barnabé: reforma dos costumes?</i>	72
<i>3.1.1.1 Hervé de Nédellec</i>	75
<i>3.1.1.2 Barnabé Cagnoli</i>	77
<i>3.1.2 Proprietas, dominium e usus: as relações de propriedade na OP entre 1318 e 1332</i>	79
<i>3.1.3 As relações de propriedade nas atas da província Romana (1318-1332)</i>	104
<i>3.1.4 Pobreza, fama exterior e relações de propriedade</i>	114
4 A CONSULTA SOBRE A POBREZA DE 1322 E O MANUSCRITO VAT.LAT.3740	125
4.1 Consistório de 26 de março de 1322: Consulta sobre a Pobreza de 1322 e o relatório produzido	125
<i>4.1.1 O Vat.Lat.3740</i>	126
<i>4.1.2 Os frades Pregadores e o consistório de 26 de março de 1322</i>	137
<i>4.1.3 Os textos dos frades Pregadores no Vat.Lat.3740</i>	142
5 O DEBATE SOBRE A POBREZA APOSTÓLICA E OS SEUS IMPACTOS NA VIDA RELIGIOSA	148
5.1 Os “tomistas”: as declarações de Hervé de Nédellec, João de Nápoles e Raimundo Béquin	149
<i>5.1.1 A declaração de Hervé de Nédellec</i>	157

5.1.2 <i>A resposta de João de Nápoles</i>	169
5.1.3 <i>A declaração de Raimundo Béquin</i>	181
5.2 Além dos “tomistas”: as declarações de Jacopo Fusignano e de Durando de Santo Porçiano	188
5.2.1 <i>As declarações de Jacopo Fusignano</i>	188
5.2.2 <i>A declaração de Durando de Santo Porçiano</i>	197
5.2 As declarações de Agostinho Kazotic, Domingos Grima, Egídio Ferrara e Guido de Chipre	216
6 CONCLUSÃO	230
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	238

1 INTRODUÇÃO

Esta tese investiga algumas características do debate acerca das relações de propriedade entre os frades Pregadores no contexto das disputas sobre a pobreza apostólica e a perfeição cristã entre 1320 e 1330. O objetivo aqui é pensar e entender a reflexão acerca da propriedade entre os frades Pregadores enquanto relacionada ao debate mais amplo sobre a pobreza. Buscamos indícios de como os debates acerca das relações de propriedade poderiam influenciar na construção do entendimento do papel e das implicações práticas da pobreza mendicante no cotidiano dos religiosos da OP.

Trabalhar com a pobreza na OP ou seus aspectos entre os Pregadores, é um desafio, sobretudo, em função da historiografia que se desenvolveu acerca do tema. A tentativa de estudar o entendimento dos frades Pregadores sobre a pobreza começou na Iniciação Científica em 2013, desenrolando-se ao longo do período de Graduação, até 2015. No ingresso no Mestrado Acadêmico, o projeto submetido para a banca de avaliação tinha como tema a pobreza entre os frades Pregadores a partir do estudo da *Suma Teológica* (ST)¹ de Tomás de Aquino. Ao longo do ano de 2016, percebemos que para entender ou identificar disputas e tensões na definição do que era a pobreza para a Ordem, apenas a obra do teólogo não seria suficiente. O foco do mestrado mudou, passamos a estudar o período do governo polêmico de Munio de Zamora (1285-1291)².

No projeto apresentado para ingresso no Doutorado, em 2017, o foco voltou a ser o estudo da pobreza entre os frades Pregadores. Foi proposto o estudo das atas dos Capítulos Gerais (CGs) entre 1290-1350 e de alguns textos produzidos por teólogos e juristas da Ordem sobre o poder papal e a pobreza de Cristo e dos apóstolos. Apesar de aprovado para o ingresso no ano de 2018, o projeto teve de ser reduzido. Escolhemos como recorte cronológico o período entre 1321 e 1330, momento em que identificamos nas atas dos CGs a presença de “frades de vida singular” da província Romana, os quais eram associados a práticas rigorosas de jejum e abstinência. Para aprofundar o estudo, a análise das atas seria complementada pelo uso de declarações (*dicta*) de nove frades Pregadores para a Consulta sobre a Pobreza Apostólica de 1322. Para isso era necessário acessar o códice manuscrito *Vaticanus Latinus 3740*, da

¹ Para tecer nossas considerações acerca da Suma Teológica de Tomás de Aquino nos valemos da tradução organizada pela editora Loyola. Utilizamos dois volumes: TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica (parte II-II)*. Edição bilíngue. São Paulo: Loyola, 2012. V. 6, 2ª Ed.; e IDEM. *Suma Teológica (parte II-II)*. Edição bilíngue. São Paulo: Loyola, 2012. V. 7, 2ª Ed.

² FLECK, L. O. C. *Conflito, governo e política no generalato de Munio de Zamora da Ordem dos Pregadores (1285-1291)*. Dissertação (Mestrado), 186 f. UFRGS/IFCH, Porto Alegre, 2018. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/179429>;

Biblioteca Apostólica Vaticana³. Esse códice se encontra online em imagens de alta resolução. Ao longo do mês de janeiro de 2020, foi feita uma missão de estudo em Roma financiada pela FAPERGS. Na ocasião, foram acessados textos e documentos importantes para a finalização desta tese, dois em especial: a versão original do Vat.Lat.3740 e o volume XX da *Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica* (MOPH)⁴, no qual estão disponíveis os registros das atas dos Capítulos Provinciais (CPs) da província Romana.

O MOPH XX foi importante para o desenvolvimento desta tese, ao permitir ampliar o estudo sobre os “frades de vida singular” e propor a existência de um grupo de frades Pregadores rebeldes às decisões do papado na disputa entre João XXII, Espirituais da OFM e o imperador Luís IV. Apesar desses indícios, não existem tratados, questões disputadas ou qualquer outro texto de tais frades, os quais provavelmente foram censurados durante o período ou em algum momento posterior. O historiador Emílio Panella (OP) avança essa possibilidade de uma censura posterior⁵, como veremos no capítulo 1. Talvez, em vista da dimensão que tiveram as contendas sobre a pobreza apostólica nas três primeiras décadas do século XIV, a OP não quisesse ser no período associada a “tais escândalos”, que, entre outros pontos, envolviam a desobediência ao pontífice. No entanto, só foi possível resgatar de forma muito fragmentária, em especial a partir das atas dos Capítulos, o pensamento de tais frades sobre a pobreza e as críticas que fizeram ao pontífice. O objeto de pesquisa foi restringido ao estudo do debate sobre as relações de propriedade na OP ao longo da década de 1320. Esse debate é investigado em duas frentes:

- a) Na legislação criada pelos frades nos CGs e aplicada nos CPs, com o estudo das regulamentações registradas nas atas;
- b) Nos argumentos teológicos e jurídicos de frades Pregadores que escreveram sobre a vida religiosa, a perfeição cristã e a pobreza, presentes nas respostas para a Comissão sobre a Pobreza Apostólica de 1322.

O objetivo geral da pesquisa é traçar e estabelecer a existência de um debate sobre as relações de propriedade dentro da OP, relacionando-o ao contexto mais amplo das disputas

³ CONSULTA SOBRE A POBREZA DE CRISTO E DOS APÓSTOLOS. *Códice Manuscrito Vaticanus latinus 3740* (1322). Cidade do Vaticano: Biblioteca Apostólica Vaticana. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740 A partir deste momento em diante utilizamos o termo Vat.Lat.3740 para nos referirmos ao códice manuscrito *Vaticanus Latinus 3740*.

⁴ KAEPPPEL, T. (OP). *Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica: acta capitulorum provincialium provinciae Romanae* (1243-1344). Roma: Institutum historicum fratrum praedicatorum. Tomo XX, 1941. A partir de agora nas referências e no corpo do texto vamos nos referir a essa compilação como MOPH XX.

⁵ PANELLA, E. “Alla ricerca di Ubaldo da Lucca”. In: *Archivum Fratrum Praedicatorum*, v. 64, 1994.

sobre a pobreza apostólica entre o final do século XIII e início do século XIV. Como objetivos específicos, estabelecemos:

- a) Identificar os termos utilizados pelos frades Pregadores para analisar a relação que tinham com os bens que faziam uso;
- b) Estabelecer se diferentes entendimentos sobre as relações de propriedade podem ser entendidos como marcas de um debate sobre a pobreza na OP.

O recorte temporal definido foi o período entre 1318 e 1332, compreendendo os generalatos de Hervé de Nédellec (1318-1323) e de Barnabé Cagnoli (1324-1332). Apesar do estudo não estar centrado em uma província em específico da Ordem, aprofundamos a análise de eventos e das políticas da província Romana no período delimitado (1318-1332).

Os problemas que guiam a análise, os quais são desdobrados ao longo dos capítulos da tese, são:

- 1) A legislação criada pelos Pregadores a partir das regulamentações dos Capítulos Gerais pode evidenciar a existência de debates sobre a propriedade na Ordem dos Pregadores no contexto das contendas acerca da pobreza apostólica?
- 2) As respostas dos frades da Ordem dos Pregadores para a Consulta sobre a Pobreza de 1322 revelam desacordos, divergências ou mesmo um debate acerca das relações de propriedade? Isso pode configurar um debate acerca da pobreza entre os Pregadores?
- 3) O contexto legislativo criado pelas definições votadas nos Capítulos teve influência na forma como os frades que participaram da Comissão sobre a Pobreza Apostólica de 1322 debateram as relações de propriedade e o papel da pobreza na vida religiosa?

A hipótese proposta é a seguinte: em função dos debates universitários e doutrinários sobre a pobreza de Cristo e dos apóstolos, os frades Pregadores tiveram de debater as relações de propriedade entre o final do século XIII e o início do século XIV. Os termos mobilizados nesse debate sobre as relações de propriedade podem ser entendidos também como parte de uma disputa sobre a pobreza e o seu significado na vida religiosa dos frades Pregadores.

1.1 Documentação e aspectos teóricos-metodológicos

Para cumprir os objetivos desta tese e responder aos problemas de pesquisa, foi escolhido um conjunto de documentação diverso. Para identificar os debates sobre as relações de propriedade a partir da legislação criada entre 1318 e 1332, utilizamos os seguintes conjuntos de documentação:

- A) Atas dos CGs, analisando o conteúdo das atas dos CGs de 1274 até 1332, acessadas no volume III⁶ e no volume IV⁷ do MOPH;
- B) Atas dos CPs da província Romana, analisando o conteúdo entre 1318 e 1332, acessadas no volume XX do MOPH⁸;
- C) Cartas dos mestres gerais Hervé Nédellec (1318-1323) e Barnabé Cagnoli (1324-1332) para os frades da OP, acessadas no volume V do MOPH⁹;
- D) Cartas do papa João XXII e privilégios papais em cartas enviadas para frades Pregadores, acessadas no volume II do *Bullarium Ordinis Praedicatorum* (BOP)¹⁰.

O debate acerca da pobreza apostólica e a sua influência sobre como os frades Pregadores estavam definindo suas relações de propriedade é identificada a partir do conjunto de textos de frades Pregadores para a Consulta sobre a Pobreza apostólica de 1322¹¹. Os textos foram acessados a partir da versão física e da versão digitalizada do códice manuscrito do século XIV, Vat.Lat.3740, presente no acervo da Biblioteca Apostólica Vaticana.

Para ler e trabalhar com esse *corpus* documental diverso, utilizamos diferentes pressupostos teórico-metodológicos. As atas dos CGs e CPs possuem características que demandam entender um pouco do funcionamento administrativo da Ordem para compreender como é lido o conteúdo delas¹². Para essa leitura, utilizamos como base o modo como Michael Vargas trabalha com os registros da província de Aragão no século XIV. O autor entende que os frades da província de Aragão agiam em resposta a situações, constrangimentos e oportunidades, influenciando na forma da organização da Ordem. Nisso, os dirigentes da OP

⁶ REICHERT, B. M. (OP). *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica: acta capitulorum generalium (vol.I)*. Roma, Tomo III, 1898. A partir de agora nas referências e no corpo do texto vamos nos referir a essa compilação como MOPH III.

⁷ REICHERT, B. M. (OP). *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica: acta capitulorum generalium (vol.II)*. Roma, Tomo IV, 1899. A partir de agora nas referências e no corpo do texto vamos nos referir a essa compilação como MOPH IV.

⁸ MOPH XX.

⁹ REICHERT, B. M. (OP) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica: litterae encyclicae Magistrorum Generalium*. Roma, Tomo V, 1900. A partir de agora nas referências e no corpo do texto vamos nos referir a essa compilação como MOPH V.

¹⁰ RIPOLI, T. e BREMOND, A. *Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum*. Roma: Typographia Hieronymi Mainardi, Tomo II, 1730. Ao longo do texto será utilizada a abreviatura BOP, acompanhado do número do tomo em algarismos romanos.

¹¹ Ao longo desta tese chamamos essa Comissão em específico de “Comissão sobre a Pobreza de 1322”.

¹² A descrição que segue aqui sobre o funcionamento administrativo da OP e o funcionamento dos Capítulos está baseada nos seguintes textos. GALBRAITH, G. *The Constitution of the Dominican Order, 1216–1360*. Manchester: Manchester University Press, 1925; FLECK, L. O. C. *Conflito, governo e op. cit.*; FORTES, C. C. *Societas studii: a construção da identidade institucional e os estudos entre os frades pregadores no século XIII*. Tese (Doutorado), 370 f. UFF/ICHF, 2011. Disponível em : <https://www.historia.uff.br/stricto/td/1344.pdf>; LIPPINI, P. (OP). *La vita quotidiana di un convento medievale: Gli ambienti, le regole, l'orario e le mansioni dei Frati Domenicani del tredicesimo secolo*. Edizioni Studio Domenicano: Bolonha, 3ª Ed, 2008; e VARGAS, M. *Taming a Brood of Vipers: Conflict and Change in Fourteenth-Century Dominican Convents*. Leiden; Boston: Brill, 2011.

enfrentavam grupos na comunidade, com diversos conflitos de interesse. Esses grupos e frades individuais competiam entre si, disputando cargos ou outras formas de poder e mérito na estrutura de governo e ensino da Ordem. Essa competição chegava a tal ponto que, conforme Vargas, amigos ou familiares poderosos dos frades buscavam influenciar nas políticas internas da OP. Portanto, as atas dos CGs e dos CPs trazem uma descrição dos principais conflitos cotidianos na OP.

Os frades Pregadores baseiam a sua vida religiosa em uma regra, conhecida como *Livro dos Costumes*, compilado entre 1216 e 1220, que foi base para as *Constituições*, resultado das constantes alterações na regra¹³. A prática legislativa da OP permitia que os frades alterassem pontos nas *Constituições* conforme a necessidade do contexto em que estavam inseridos. Para isso, propunha resoluções que alteravam o texto dos capítulos das *Constituições*, para isso as alterações deveriam ser votadas por três Capítulos (iniciada, aprovada e confirmada). Além da possibilidade de alterar pontos das *Constituições*, nos CGs eram votadas regulamentações que orientavam a interpretação de pontos específicos do texto normativo. Essas regulamentações estão presentes na seção das *admoniciones* (avisos) das atas. Nelas, estão contidas definições para a resolução de conflitos. Essas definições, posteriormente, poderiam ser transformadas em propostas de alterações no texto das *Constituições*. O que era votado nos CGs era registrado nas atas. As definições dos CGs deviam ser discutidas e adotadas nos CPs.

O processo de criação da legislação nos CGs e de adaptação da mesma nos CPs era conflituoso, principalmente acerca de concepções sobre os termos das regulamentações e propostas de alterações nas *Constituições*. Isso também gerava conflitos de interesse e atrito entre os âmbitos administrativos da Ordem. Se a composição da legislação era morosa, a sua aplicação efetiva era ainda mais. Ou seja, entre a aprovação de uma norma e a sua efetivação levava-se tempo¹⁴. O conteúdo das atas reflete muito mais a vontade dos administradores do que necessariamente políticas efetivas, o que pode ser percebido pelas constantes redefinições e repetições de regulamentações. Além disso, como demonstra Vargas, havia um grande cuidado com as palavras que os dirigentes utilizavam nas regulamentações dos CGs, uma vez

¹³ FORTES, C. C. *Societas studii: a construção...Op. cit.*; FLECK, L. O. C. *Conflito, governo e...Op. cit.*; GALBRAITH, G. *The Constitution of... Op. cit.*

¹⁴ Isso não ocorria com apenas com os frades Pregadores, mas era comum no período em função da questão tecnológica e da dificuldade em impor o poder. Como demonstra Andreia Frazão, podia demorar até quase 30 anos para uma província eclesíastica adotar uma decisão dos cânones de Latrão. Ver: DA SILVA, A. C. L. F. "CÚRIA PAPAL E A DIOCESE DE CALAHORRA: AS TRANSFERÊNCIAS NORMATIVAS DO GOVERNO ECLESIASTICO CENTRAL AO LOCAL NO SÉCULO XIII". In: *Signum*, 2015, v. 16 n. 2. Disponível em: <http://www.abrem.org.br/revistas/index.php/signum/article/view/195/176>

que os Pregadores eram treinados para decifram os diversos significados das palavras, o que resultava em um debate que implicava na desconstrução de argumentos lógicos¹⁵.

Existiam três âmbitos administrativos: local (convento); regional (província); internacional (geral). Havia uma hierarquia entre os três, com o âmbito geral exercendo poder sobre o âmbito da província, que por sua vez tinha a incumbência de intermediar as relações entre o âmbito geral e o dos conventos. O mestre geral, o qual era responsável por governar a Ordem na totalidade, era eleito por representantes dos frades das províncias, exercendo um mandato que tendia a ser vitalício¹⁶. Para governar a OP, além de todos os frades jurarem obediência a ele, o mestre geral tinha o auxílio dos definidores gerais e dos priores provinciais. Anualmente, o mestre geral se reunia com os definidores gerais (dois anos com os frades eleitos para representar a província, um ano com o prior provincial) no chamado Capítulo Geral (CG). Nessa ocasião, os frades dirigentes tinham diversas funções. Além de criarem a legislação, os dirigentes gerais avaliavam o desempenho dos priores provinciais, decidindo se seriam ou não depostos dos cargos. Julgavam os casos graves de indisciplina e desvio comportamental. Por fim, aplicavam punições e orientavam a interpretação da legislação que criavam. As principais decisões dos CGs eram debatidas, votadas e registradas em ata. Essa ata era copiada e levada para as províncias, orientando as ações dos dirigentes provinciais e conventuais.

Como uma espécie de âmbito “intermediário” entre dirigentes gerais e os dirigentes locais, a província era governada pelo prior provincial em conjunto com os definidores provinciais e os priores conventuais nos Capítulos Provinciais (CPs). Anualmente, nos CPs, visava-se adaptar a legislação geral às demandas mais próximas do cotidiano dos conventos de cada província. Apesar de adotarem costumeiramente as definições dos CGs, é possível afirmar que isso garantia às províncias certa autonomia frente ao âmbito geral de governo da Ordem¹⁷. Além disso, no CP os dirigentes provinciais avaliavam os priores conventuais no exercício de

¹⁵ Michael Vargas aborda esta questão quando fala sobre as tentativas dos dirigentes em disciplinarem de forma mais eficaz os Pregadores: “The new, tougher, and more numerous assertions of obedience explored here, all aimed at improving administrative control over lax habits and weak systems, had as their target audience a group of men well trained in deciphering the multiple meanings of words and deconstructing the logic of arguments. Our learned friars could see through the dust kicked up by their leaders.” In: VARGAS, M. *Taming a Brood...Op. cit.* p. 275.

¹⁶ Normalmente, o mestre geral deixava o cargo vago quando morria, sendo realizadas eleições no CG do mesmo ano ou do seguinte. Entretanto, existem casos de mestres gerais que abdicaram do cargo, como Berengário de Landória, que foi mestre geral entre 1312 e 1317, deixando o cargo para ser arcebispo de Compostela. Cf. VARGAS, M. *Taming a Brood.. op. cit.* Além disso, um mestre geral poderia ser deposto pelos próprios frades ou pelo papa, como no caso de Munio de Zamora, deposto em 1291 pelo papa Nicolau IV. Cf. FLECK, L. O. C. *Conflito, governo e op. cit.*; LINEHAN, P. *The Ladies of Zamora*. Pensilvânia: The Pennsylvania State University Press, 1997.

¹⁷ FORTES, C. C. *Societas studii: a construção...Op. cit.*; FLECK, L. O. C. *Conflito, governo e...Op. cit.*; e VARGAS, M. *Taming a Brood...Op.cit.*

suas funções a partir do relato produzido pelos frades do convento. Da mesma forma que no CG, eram produzidas atas da reunião registrando as principais decisões votadas pelos definidores provinciais e o prior provincial. Os frades enviados para o CP deveriam voltar para os seus conventos com cópias das atas dos CPs que traziam as informações para mudanças nas *Constituições*, avisos, orientações e punições votadas e definidas na reunião.

Por fim, havia o âmbito local dos conventos. Esses formavam comunidades de frades que eram administradas pelo prior conventual. Um dos instrumentos para essa administração eram os Capítulos Conventuais, que ocorriam diariamente e tinham o objetivo de repassar as orientações dos CGs e dos CPs para os frades subordinados, além de serem um momento para resolução de questões locais. Além disso, nesses Capítulos poderia ocorrer a votação do prior conventual, dos definidores para irem ao CP ou a composição do relatório anual de avaliação de desempenho do prior.

Para que essa estrutura administrativa funcionasse era necessário cooperação entre os três âmbitos: para fazer valer as decisões dos CGs, os dirigentes gerais contavam com a ação dos dirigentes provinciais, que nos CPs deviam orientar e supervisionar os dirigentes locais no governo cotidiano dos conventos e cumprimento das decisões do âmbito geral. O prior conventual também era responsável por garantir que os frades subordinados, individualmente, cumprissem com sua promessa de obediência ao mestre geral, acatando as decisões do CG. Tudo isso demandava um processo de constantes negociações entre os três âmbitos, o qual era conflituoso, como podemos observar a partir das atas.

Nem sempre os frades subordinados obedeciam ao prior conventual ou este obedecia às determinações dos dirigentes provinciais, o próprio mestre geral podia enfrentar oposição de frades subordinados ou dirigentes. Conforme Vargas, os frades estavam sob mais de uma esfera de influência do que apenas a jurisdição da Ordem. Como indivíduos poderia mudar a lealdade deles: ora eram mais leais a Ordem, ora valorizavam os seus laços familiares ou políticos frente a sua condição de integrante de uma ordem religiosa¹⁸. Da mesma forma, como vimos mais acima, poderiam formar grupos de frades com interesses parecidos e oferecerem resistência ao que estava sendo determinado pelos dirigentes gerais e aplicado pelos dirigentes provinciais e locais. É importante destacar aqui, conforme Vargas, que os termos utilizados no texto das regulamentações das atas eram pensados com cuidado, buscando descrever e, se necessário, combater um tipo de comportamento dos frades¹⁹.

¹⁸ VARGAS, M. *Taming a Brood..* op. cit.

¹⁹ IDEM. *Ibidem*.

Portanto, as decisões registradas nas atas dos CGs e dos CPs dizem respeito à regulamentação desses conflitos pela negociação ou pela imposição, a partir do preceito da obediência.

Para entender a documentação dessa forma, partimos dos conceitos de **político** e **política** propostos por Chantal Mouffe, desenvolvidos no livro *Sobre o político*, publicado pela primeira vez sob o título *On the political*, em 2005. Segundo a autora, o político pode ser entendido como o espaço onde se dão as disputas entre os diferentes seres humanos que convivem em uma mesma comunidade ou sociedade. Estas pessoas são movidas no político por suas “paixões” (interesses, crenças, necessidades), as quais possuem uma carga afetiva, permitindo a identificação com certas propostas ou discursos considerando a experiência de cada ser²⁰. Essa convivência de diferentes “paixões” em uma mesma sociedade gera tensão interna, colocando frente a frente interesses objetivos e subjetivos. Com isso, as disputas podem se expressar pelo antagonista, com a oposição amigo/inimigo, que pressupõe “(...) um ‘nós’ contrário a um ‘eles’.”²¹ Ou podem se dar de forma agonística, por meio do conflito entre adversários. Esse conflito, diferentemente da oposição amigo/inimigo, não pressupõe a negação da existência do outro. Permite que haja pluralidade em uma sociedade, com a existência de um “nós” multifacetado. Entretanto, essa disputa entre adversários pode, a qualquer momento, expressar-se como antagonismo. Ou seja, é necessário que a oposição amigo/inimigo seja domesticada para possibilitar que essa sociedade continue a existir.

Para a autora, a política complementa e regula o político, uma vez que é tida como “(...) o conjunto de práticas e instituições por meio das quais uma ordem é criada, organizando a coexistência humana no contexto conflituoso produzido pelo político.”²² A política, então, é uma forma de regular institucionalmente as disputas internas, evitando que passem a se expressar como uma oposição amigo/inimigo. Mantém-se uma disputa entre adversários, na qual esse continua a ser um inimigo, porém legítimo, com o qual se compartilha certos princípios e valores²³. Estabelecendo, o que a autora chama de “pluralismo agonista”, no qual se tem em conta as relações de poder na sociedade. A política acaba por gerar um “consenso conflituoso” sendo impossível se chegar a um acordo entre adversários sem exclusão²⁴.

²⁰ MOUFFE, C. *Sobre o político*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015. p. 27.

²¹ IDEM. Ibid. p. 10.

²² IDEM. Ibidem. p. 8.

²³ IDEM. “Por um modelo agonístico de democracia”. In: *Revista de Sociologia e Política*, Nº 25, nov. de 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rsocp/a/k5cVRT5zZcDBcYpDCTxTMPc/?lang=pt>. p. 20.

²⁴ IDEM. Ibidem. pp. 19-21.

Mouffe utiliza esses conceitos de político e política para pensar o funcionamento das democracias modernas em oposição aos modelos agregativos e deliberativos de democracia. Apesar disso, são conceitos transversais que acreditamos ser possível aplicar à nossa documentação. Para nós, a OP é uma comunidade na qual convivem diferentes atores, com diversos objetivos, interesses e crenças, submetidos às mesmas regras, entrando em conflito constantemente na busca de fazer prevalecer as suas “paixões”. O espaço de disputas e os seus atores, que muitas vezes formavam grupos de interesse, é o que entendemos como **político**. Para manter a existência da OP era necessário que essas disputas fossem reguladas. Entendemos as regulamentações presentes nas atas como **política**, na medida que são registros de tentativas de conciliar diferentes interesses ou coibir ações que coloquem em risco a comunidade, tendo em conta as relações internas de poder. Assim como, entendemos como **política** as considerações jurídicas e teológicas sobre conceitos que aparecem nas atas para resolver os conflitos políticos.

Além das atas dos CGs e dos CPs da província Romana, utilizamos os textos dos frades Pregadores para a Consulta sobre a Pobreza de 1322. Esses são textos com características muito diferentes das atas dos Capítulos e relacionados a um assunto específico: a pobreza de Cristo e dos apóstolos. Chamados em sua maioria de declarações (*dicta*), esses textos do Vat.Lat.3740 têm características da *quaestio* escolástica. De acordo com Igor Salomão Teixeira, nas questões escolásticas existe um método próprio: um determinado tópico era desenvolvido “pela apresentação de objeções, argumentos em contrário e soluções”²⁵, configurando um exercício de dialética e de retórica. Isso configurava o que conhecemos por disputa escolástica (*disputatio*). Por causa dessa estrutura, optamos por utilizar o modelo de ficha de sistematização de uma *quaestio*, proposto por Teixeira para a leitura das questões da *Suma Teológica*²⁶.

Nessas disputas escolásticas, os temas elencados dialogam com vários aspectos da vida cotidiana do espaço urbano, sendo até mesmo criada uma linguagem do poder política a partir daquelas²⁷. Em função disso, as declarações para a Consulta sobre a Pobreza de 1322 podem ser pensadas como documentos que trazem elementos do **político**, enquanto espaço de conflitos entre os membros da comunidade, e a **política**, como tentativa de regulamentar o político. Por isso entendemos necessário vincular a produção e a reflexão escolástica à criação da política

²⁵ TEIXEIRA I. S. *Leis, direitos, fé e justiça na Suma Teológica de Tomás de Aquino*. São Leopoldo: Oikos, 2020. p. 135

²⁶ IDEM. Ibidem. p. 20-21

²⁷ IDEM. Ibidem. p. 136-140

nos CGs e CPs, da mesma forma que essa reflexão poderia ser influenciada pelas regulamentações votadas nos Capítulos. Para essa vinculação utilizamos a chamada antropologia escolástica como pressuposto teórico para a leitura.

Desenvolvida por Alain Boreau, a antropologia escolástica seria o entendimento de que novas formas para se pensar homens, mulheres, questões sobrenaturais e a sociedade surgiram entre 1150-1350 no contexto dos debates escolásticos universitário europeu latino²⁸. Segundo Boreau, a antropologia escolástica se desenvolveu principalmente por meio das discussões entre teólogos das ordens mendicantes. Esses teólogos estavam vinculados a duas escolas de pensamento. De um lado havia uma “antropologia tomista”, oriunda dos escritos de Tomás de Aquino, relacionada ao uso da filosofia de Aristóteles para se pensar questões da teologia. De outro havia uma “antropologia neoagostiniana”, da qual Pedro de João Olívio era um dos principais expoentes, pautando-se, principalmente, na obra de Agostinho de Hipona. Estas discussões forneceram argumentos para legitimar e deslegitimar poderes, estando o debate escolástico relacionado com a teorização e reflexão sobre o poder político²⁹.

Teixeira utiliza o método da antropologia escolástica para analisar a *Quodlibet IX*, q. 8 de Tomás de Aquino. Nessa questão o teólogo trata do poder papal e da canonização, fazendo: “(...) uso de elementos do direito em explicações teológicas.”³⁰ Conforme Teixeira, as concepções de homem, mulher e os preceitos morais estão atravessados por reflexões do direito e da teologia nas disputas escolásticas³¹. Isso faz com que seja possível entender que nos debates escolásticos surgiram questões que trouxeram novas definições para conceitos acerca do poder e do Estado, levando a influência sobre os debates acerca do poder político³². Ainda, conforme o autor, essa importância das reflexões escolásticas, ocorridas nas universidades entre os séculos XIII e XIV, e a influência delas no contexto do universo normativo, estava atrelado ao fato de, junto ao *regnum* e ao *sacerdotium*, os *studia* serem espaços de poder habilitados a criar e dizer a norma³³.

Sylvain Piron também utiliza os pressupostos da antropologia escolástica para pensar as relações econômicas entre os séculos XIII e XIV. Segundo o autor, foi desenvolvida uma economia política nesse período, vinculando o pensamento econômico à criação de um quadro

²⁸ TEIXEIRA, I. S. “Antropologia histórica e antropologia escolástica na obra de Alain Boureau”. In: *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, Vol. 18.1, 2014. p. 3 Disponível em: <https://cem.revues.org/13439>. Último acesso: 29/01/2023.

²⁹ BOREAU, A. *Satã Herético: O nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330)*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2016. pp. 19-43.

³⁰ TEIXEIRA I. S. *Leis, direitos, fé* op. cit. p. 144

³¹ IDEM. Ibidem. p. 18-19

³² IDEM. Ibidem. p. 142-144

³³ IDEM. Ibidem. p. 24

de teorização acerca do poder político, das relações sociais e dos direitos em uma sociedade, no caso a europeia cristã e latina. Pensado inicialmente como restrita à Segunda Escolástica (séculos XVII e XVIII), Piron afirma que é possível encontrar traços de uma economia política nas considerações econômicas de teólogos e juristas nos séculos XIII e XIV. Para o autor, isso permite argumentar que o pensamento econômico, como conhecemos hoje em dia, teria tido início na escolástica a partir das tentativas de moralizar e criar uma ética para as transações comerciais e relações com bens materiais³⁴. Essas reflexões, desenvolvidas sobretudo pelos frades mendicantes, colocavam como central a moralidade das relações econômicas. Eram produzidas considerando-se as noções de direito e de justiça de uma comunidade, sendo impostas aos integrantes dessa mesma comunidade, os quais refletem essas noções em suas ações³⁵.

1.2 Estrutura da tese

A tese está dividida em duas partes e em quatro capítulos. No capítulo 1, tivemos em vista identificar e reconstruir um episódio de revolta de um grupo de frades Pregadores na província Romana contra o papa João XXII e suas decisões sobre a pobreza apostólica, durante a década de 1320.

No capítulo 2, analisamos as atas dos CGs e dos CPs da província Romana entre 1318 e 1332. Ao longo dessa análise, o objetivo é identificar como termos que delimitam relações de propriedade, uso e direito sobre os bens possuídos pela Ordem foram mobilizados na legislação. Primeiro, analisamos as regulamentações no âmbito geral que delimitam as relações dos frades dirigentes e subordinados com bens materiais e moeda. Segundo, aprofundamos a análise para a província Romana para investigar como estavam sendo regulamentadas as relações de propriedade no contexto dos conflitos que identificamos no capítulo 1.

O capítulo 3 é dedicado à análise paleográfica do Vat.Lat.3740. É um capítulo de considerações metodológicas para demonstrar como foi lida a maioria dos textos dos frades Pregadores para a Consulta sobre a Pobreza de 1322. Também apresentamos o contexto de produção do documento, assim como a disposição e características gerais das declarações dos Pregadores no Vat.Lat.3740. O último capítulo, é dedicado à análise das declarações dos frades que participaram da Consulta sobre a Pobreza de 1322. São nove textos, nos quais buscamos identificar semelhanças e divergências como consideram os conceitos de *dominium*,

³⁴ PIRON, S. *L'Occupation du monde*. Bruxelas: Zones Sensibles, 2018. p. 157-186.

³⁵ IDEM. *Ibidem*. p 177.

propriedade, proprietário e uso. Para encerrar a tese, na conclusão, destacamos os principais pontos de cada capítulo, estabelecendo a relação entre o conteúdo deles. Além disso, resgatamos as questões, hipótese e outros pontos mobilizados nesta introdução

Por fim, é necessário esclarecer o uso de algumas palavras. A palavra capítulo aparece algumas vezes com “c” minúsculo, quando se está referindo a algum capítulo da tese ou algum capítulo das *Constituições*, outras, com “C” maiúsculo, quando a referência é o CG ou o CP. Outra palavra é “pregador”, que aparece iniciada com “p” minúsculo, quando está se referindo à função de quem deveria pregar, ou iniciada com “P” maiúsculo, quando está se falando de alguém que faz parte da Ordem dos Pregadores.

2. POBREZA, REBELIÃO E POLÍTICA

O presente capítulo pretende propor uma análise sobre a existência de disputas sobre a pobreza entre os frades Pregadores. O recorte cronológico está situado no contexto das contendas acerca da pobreza apostólica na década de 1320. Muito se produziu acerca do envolvimento de grupos de frades Menores, conhecidos principalmente como Espirituais, em disputas com o papa João XXII (papa entre 1316-1334). Essa produção se deve, sobretudo, à maior existência e sobrevivência de registros dos conflitos entre Espirituais da OFM e papado.³⁶ Além disso, essa disputa ganhou contornos políticos e de contestação do poder do papa com a mobilização, pelo imperador Luís IV, de argumentos que afirmavam a impossibilidade da Igreja ter pretensões de poder temporal. Esses argumentos eram baseados no entendimento de que Cristo e os apóstolos abdicaram de todos os bens de forma privada e de forma comunal, devendo o papa e a Igreja seguirem o mesmo exemplo e se limitarem à ação espiritual.

Nos conflitos deflagrados devido ao poder reivindicado pelo bispo de Roma e pelo imperador do Sacro Império Germânico, João XXII buscou condenar como herética e errônea a afirmação, base dos argumentos de seus adversários, de que Cristo e os apóstolos não teriam tido nenhum *dominium* temporal e que viviam sem ter direito algum sobre os bens materiais. Os frades Pregadores são tradicionalmente tratados como fiéis aliados e conselheiros do papa na questão das disputas sobre a pobreza apostólica em um ponto que também dizia respeito a suas vidas religiosas. Esse entendimento desconsidera a variedade de opiniões e de disputas identificadas nas contendas sobre a pobreza de Cristo e dos apóstolos, em especial no que diz respeito aos frades Pregadores. Conseqüentemente, a OP é classificada como uma Ordem totalmente unida ao papado nos debates sobre a pobreza.

Com este trabalho visamos questionar alguns pontos desta narrativa. Para tal, seguimos o trabalho já feito por autoras e autores. Além disso, visamos oferecer uma narrativa alternativa sobre o envolvimento dos Pregadores naquelas disputas. Para isso, são utilizadas as atas dos Capítulos Gerais da Ordem e dos Capítulos Provinciais da província Romana, entre 1318 e

³⁶ A produção bibliográfica sobre esse assunto é vasta. Para citar algumas referências importantes podemos destacar: AGAMBEN, G. *Altíssima pobreza*. SP: Boitempo, 2014; BURR, D. *The spiritual Franciscans: from protest to persecution in the century after Saint Francis*. Pensilvânia : The Pennsylvania State University Press, 2001; GROSSI, P. “Usus facti. La nozione di proprietà nell’inaugurazione dell’età nuova”. In: *Quaderni per la storia del pensiero giuridico moderno*. Milão: Giuffré, v.1, 1972. pp. 287 – 355; LAMBERT, M. *Franciscan Poverty: The Doctrine of Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210-1323*. Nova Iorque: Franciscan Institute Publications, 1998; MÄKINEN, V. *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*. Leuven: Peeters, 2001.

1332. O capítulo está dividido em duas seções. Primeiro, fazemos uma breve discussão sobre a pobreza entre os mendicantes, mais especificamente sobre os frades Pregadores. Segundo, abordamos um episódio de rebelião de Pregadores na província Romana que pode ser relacionado com as contendas da pobreza apostólica na década de 1320.

2.1 Os estudos sobre a pobreza na Ordem dos Pregadores

A partir do século XI, mas principalmente nos séculos XII e XIII, a Europa latina cristã passou por diversas mudanças, relacionadas, entre outros pontos, com o crescimento populacional nos campos e nas cidades, com o desenvolvimento de grandes centros comerciais, ampliando a circulação de riquezas, e com o aumento das trocas comerciais. Ocorreu no período uma monetarização da economia, com isso mudaram os significados e as características da pobreza e da riqueza³⁷. Ganhou espaço, sobretudo, uma pobreza econômica nos centros urbanos, sendo mais comum a situação de indigência. A figura do mendigo tornou-se mais comum. Se, entre os séculos IX e X a mendicância era vista com desprezo e o ser mendicante uma “(...) escolha feita para evitar a extenuante fadiga do trabalho (...)”³⁸, no século XI passou a assumir uma característica de uma escolha feita por quem queria seguir mais de perto Cristo. A imagem do Cristo pobre foi aprofundada e a pobreza foi colocada como um valor central do cristianismo latino³⁹. Ocorreu a ampliação e diversificação dos debates sobre a pobreza, os quais buscavam entender e refletir sobre os papéis do rico, do pobre e da riqueza nessa sociedade⁴⁰. Apesar de não proporem uma mudança na situação, os debates sobre a pobreza traziam como ponto central a ampliação das obras de caridade e a ação do rico em favor do pobre. Esses debates e textos, que configuraram no século XII o que Michel Mollat chamou de “Teologia da Pobreza”, diferenciaram o *pauper cum Lazaro* do *pauper cum Petro* a pobreza consolidando assim o discurso da “Economia da Salvação”⁴¹. Um ponto a se entender é que os teólogos e outros intelectuais que escreviam sobre a pobreza, buscavam dar sentido à presença do pobre na sociedade e inseriram o seu discurso em uma perspectiva de um “bem

³⁷ LE GOFF, J. *A Idade Média e o dinheiro*: Ensaio de antropologia histórica. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014; TODESCHINI, G. *Ricchezza francescana*. Dalla povertà volontaria alla società di mercato. Bolonha: Il Mulino, 2004; GILLI, P. *Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval*: Séculos XII-XIV. Campinas: Unicamp; Belo Horizonte: UFMG, 2011

³⁸ Tradução livre: “(...) scelta fatta per evitare la dura fatica del lavoro (...)”. ALBINI, G. *Poveri e op. cit.* p. 88

³⁹ PIRON, S. “Les mouvements de pauvreté chrétiens au Moyen Age central”. In: BOURG, D. e ROCH, P. (Orgs.) *Sobriété volontaire. Enquete de nouveaux modes de vie*. Gênova: Labor et des, 2012. p.49-73. p. 49

⁴⁰ ALBINI, G. *Poveri e op. cit.* p. 96-97

⁴¹ MOLLAT, M. *Os pobres na...* op. cit. p. 101-111

superior”: a Salvação do rico por meio das obras de misericórdia⁴². A riqueza deveria ser útil, para ser permitida e para não impedir a Salvação. No final do século XII, por exemplo, o *Libellus de eleemosyna*⁴³ de Inocêncio III (papa entre 1198-1216), de acordo com Albini, teria estabelecido os principais princípios da concepção da pobreza para o papado naquele período⁴⁴. Entre os princípios, a caridade com os pobres como obra de misericórdia, capaz de remissão dos pecados, tornou-se o principal fator que contribuía para a Salvação de alguém.

Fora do âmbito eclesiástico, desenvolveram-se, ao longo do mesmo período, diversos movimentos laicos que reivindicavam seguir o exemplo de Cristo e dos apóstolos, vivendo despojados de bens, dependentes de esmolas, pregando de forma itinerante e exemplificando pela forma de vida a palavra do Evangelho⁴⁵. A principal premissa era o abandono dos bens terrenos para viver como viveu Cristo. Esses movimentos muitas vezes começavam com uma pessoa que passava a ser seguida por outras. Formava-se um grupo penitente ou eremita, comumente itinerante⁴⁶. Esses movimentos difundiram-se e assumiram a pobreza como valor central de sua espiritualidade⁴⁷. Apesar de terem sido bem recebidos inicialmente, muitos foram condenados heréticos, como os Valdenses⁴⁸, e alguns foram institucionalizados, como os frades Menores⁴⁹. A proposta era de uma pobreza absoluta, era ser *pauper cum Christo* (pobre junto de Cristo). A institucionalização dessas comunidades, no início do século XIII, possibilitou que elas ganhassem espaço na estrutura da Igreja. Diversos grupos, reconhecidos como ordens religiosas pautadas por uma Regra, fizeram a junção entre o *pauper cum Petro*, enquanto a escolha da pobreza, e o *pauper cum Lazaro*, pela condição em que viviam⁵⁰. Entre essas ordens, estão: a Ordem dos Frades Menores (OFM) - aprovada em 1209 – a Ordem dos Pregadores (OP) – confirmada em 1216 – a Ordem dos Carmelitas (O.Carm.) – aprovada em 1226 – e a Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho (OESA) – autorizada em 1243.

Fundadas ao longo do século XIII, as ordens traziam e oficializavam em Regras, aprovadas pelo papado, a vida na pobreza e a ação pastoral nas cidades. As duas mais antigas são a OFM e a OP. A OFM foi fundada a partir de um movimento iniciado no ano de 1207 pelo

⁴² ALBINI, G. *Poveri e op. cit.* p. 97

⁴³ INOCÊNCIO III. *Elogio della carità*. (Libellus de Eleemosyna - Encomium Charitatis). Prima edizione italiana, con testo latino a fronte a cura di Stanislao Fioramonti. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2001.

⁴⁴ IDEM. *Ibidem.* p. 98

⁴⁵ PIRON, S. “Les mouvements de... op. cit. p. 52-53

⁴⁶ IDEM. *Ibid.* p. 50

⁴⁷ VAUCHEZ, A. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

⁴⁸ No ano passado (2022), foi publicada uma coletânea de textos sobre a história e características de organização dos Valdenses na Europa latina cristã. Para mais ver: BENEDETTI, M. e CAMERON, E. (Org.) *A Companion to the Waldenses in the Middle Ages*. Leiden; Boston: BRILL, 2022

⁴⁹ PIRON, S. “Les mouvements de... op. cit. p. 50; ALBINI, G. *Poveri e op. cit.* p.100

⁵⁰ ALBINI, G. *Poveri e op. cit.* p.101

mercador laico Francisco de Assis. Em sua pregação, Francisco vivia uma vida de forma itinerante e despojada de riquezas, na região da Úmbria, na cidade de Assis. Em 1209, foi aprovada a criação de uma ordem religiosa pelo papa Inocêncio III, com Francisco devendo redigir uma Regra. Essa Regra foi aprovada em 1223, pelo papa Honório III, formando a OFM. A OP, confirmada em 1216, pelo papa Honório III, surgiu no mesmo contexto. A origem dos Pregadores esteve relacionada com um movimento interno, isto é, que nasceu na própria Igreja. O objetivo era a formação de uma comunidade religiosa para o combate da heresia cátara no sul da França. Adotando a mesma prática dos movimentos laicos, o bispo de Osma e o cônego regular Domingos de Caleruega pregaram entre os cátaros. Era uma pregação itinerante e vinculada a uma vida despojada de símbolos de riqueza. Assim, os membros da comunidade fundada por Diego e por Domingos afirmavam levar uma vida pobre, na qual seguiam o ensinamento da pobreza de Cristo e dos apóstolos.

Pela semelhança na forma e no espaço de atuação, a partir da década de 1270, essas ordens religiosas foram identificadas como ordens mendicantes por pessoas externas, com a instalação de conventos nas cidades onde atuavam⁵¹. Os frades mendicantes também ocuparam cadeiras episcopais, atuaram como confessores, pregadores, sacerdotes e professores universitários. O crescimento dessas ordens e a ampliação da ação delas teve uma relação com a proteção e a jurisdição direta que a Santa Sé exercia sobre essas comunidades. Por causa dessa atuação nas cidades e nas universidades, os frades mendicantes tinham contato direto com questões cotidianas do mundo citadino que os circundava. Essas comunidades religiosas - que não podem ser entendidas como grupos homogêneos e sem conflitos - afirmavam viver na pobreza por escolha própria, uma pobreza voluntária. Isso refletiu sobre a pobreza tanto em relação ao seu sentido espiritual quanto sobre seu sentido econômico, desenvolvendo um “(...) sistema de normatização da realidade (...)”⁵². As discussões sobre a pobreza, produzidas nesse contexto e motivadas por questões de como viver uma vida pobre, acabavam analisando o social e o econômico a partir do vocabulário utilizado pelos Pais da Igreja para pensar a Salvação⁵³.

Os termos dos debates sobre a foram atualizados para pensar o próprio período, não bastando mais a definição de autoprivação para definir a pobreza. Era necessário tanto uma

⁵¹ THOMPSON, A. (OP) “The origins of religious mendicancy in medieval Europe”. In: PRUDLO, D. (Org.) *The origin, development, and refinement of medieval religious mendicancies*. Leiden; Boston: BRILL, 2011. p. 27

⁵² Tradução livre: “(...) sistema di codificazione della realtà (...)”. TODESCHINI, G. “*Quantum Valet?* op. cit. p. 178

⁵³ IDEM. Ibidem. p. 179

ação quanto uma vida que fossem condizentes com a *imitatio Christi* (imitação de Cristo). Isso envolvia não só a forma de se relacionar com as riquezas, mas a posse ou não de bens materiais – individuais ou coletivos. Diversos conceitos entraram em jogo na relação com os bens materiais: direito de usar (*ius utendi*), uso (*usus*), usufruto (*usufructus*), propriedade (*proprietas*) e *dominium*⁵⁴. Os conceitos eram pensados sob a ótica de uma teologia moral inserida na lógica de uma vida pautada pela pobreza. Os frades mendicantes escreveram diversos tratados ao longo do século XIII, nos quais justificaram o lucro da atividade comercial, demonstrando a necessidade e a utilidade da mesma a partir de uma filosofia moral pautada na justiça comutativa e nas transações voluntárias. Como exemplo, podemos destacar as questões 77 “Sobre a fraude nos contratos de compra e venda” (*De fraudulentia quae committitur in emptionibus et venditionibus*) e 78 “Sobre o pecado da usura” (*De peccato usurae*) da ST de Tomás de Aquino (1225-1274), citadas e desdobradas no tratado *De Contratibus* do frade Menor Pedro João Olivi (1248-1298)⁵⁵.

Outro ponto relacionado com a pobreza dos frades mendicantes era a mendicância, uma vez que a figura do mendigo não era bem aceita na sociedade⁵⁶. Diversos críticos da forma de vida dos frades, como os seculares Guilherme de Saint-Amour (1202-1272) e João de Pouilly (?-1328), questionaram a validade desse modo de viver e o fato deles exercerem as funções de pregadores, professores e confessores. Funções e cargos antes exclusivos do clero secular. Além das críticas, os mendicantes enfrentaram oposição em sua atuação junto da população nas cidades. Diversos conflitos surgiram nas dioceses e nas universidades, envolvendo tanto membros do clero secular e do regular contra mendicantes quanto mendicantes contra mendicantes.

Esses conflitos tinham como ponto central as disputas por espaço de atuação e por recursos. Era comum enfatizar a contradição entre a identidade de pobres e a realidade material de ordens como a OFM e a OP. Para adentrar as universidades, por exemplo, as ordens

⁵⁴ Ao longo desta tese o termo *dominium* não é traduzido, para evitar problemas de interpretação acerca de um conceito central para o desenvolvimento de nosso argumento. É importante ressaltar que *dominium* possui os seguintes sentidos, de acordo com Du Cange: direito, tutela, poder, direito de patrono, diz respeito ao termo senhor (*dominus*) e atributo de poder do Príncipe. Cf. "1. DOMINIUM". In: DU CANGE, ET AL. *Glossarium mediae et infimae latinitatis*. Niort : L. Favre, 1883-1887. Disponível em: <http://ducange.enc.sorbonne.fr/DOMINIUM1>; "2. DOMINIUM". In: IDEM. *Ibidem*. Disponível em: <http://ducange.enc.sorbonne.fr/DOMINIUM2>; "3. DOMINIUM". In: IDEM. *Ibidem*. Disponível em: <http://ducange.enc.sorbonne.fr/DOMINIUM3>. É um conceito diverso que tem sobretudo o significado de poder exercido sobre algo ou alguém. Aqui usamos no sentido de poder ou domínio sobre um bem material, pode ser pensado também como senhorio, em relação a condição de senhor (*dominus*). Optamos por não traduzir esse termo para não perder o entendimento da diversidade envolvida nesse conceito.

⁵⁵ PIRON, S. *Le occupation* op. cit.

⁵⁶ ALBINI, G. *Poveri e* op. cit. p. 88

precisavam manter um sistema de formação, o qual demandava recursos constantes para a compra de livros, objetos valiosos no período. Inicialmente, as críticas eram direcionadas à pobreza mendicante de forma geral. Porém, entre as décadas finais do século XIII e as décadas iniciais do século XIV o alvo principal dos questionamentos era a OFM e, mais especificamente, os grupos de frades Menores conhecidos genericamente como Espirituais⁵⁷.

As contradições de ser pobre em uma instituição rica geraram diversos debates internos na OFM, por exemplo. Enquanto a Ordem crescia, eram necessários mais bens materiais para manter os frades Menores. Francisco de Assis teria definido a vida dos frades Menores a partir da altíssima pobreza, a qual envolvia, entre outros pontos, a não propriedade⁵⁸. Esse conselho de Francisco estaria tanto na Regra quanto no seu Testamento, dando origem a debates e conflitos internos na OFM, que se iniciaram ao longo da segunda metade do século XIII e tiveram sua resolução na primeira metade do século XIV. Os frades Menores, como seguidores da altíssima pobreza, não poderiam dispor de bens na condição de proprietários. Nicolau III (papa entre 1277 – 1280), após solicitação do Capítulo Geral dos frades Menores, promulgou a bula *Exiit qui Seminatus* (1279)⁵⁹, na qual interpretou a Regra da OFM e propôs que os bens da Ordem eram de propriedade da Santa Sé e que os frades tinham apenas o “simples uso de fato”. Dessa forma, os frades estavam em um caminho da perfeição imitando a pobreza de Cristo⁶⁰.

A partir do período situado entre 1274 e 1290, o uso pobre (*usus pauper*) tornou-se um debate constante na OFM. Não bastava abster-se de ter propriedade, mas era necessário também fazer o mínimo uso possível desses mesmos bens. Ocorreu a divisão entre “Conventuais” e “Espirituais”, em função de debates em relação à forma como os frades Menores vinham usando os bens que estavam sob jurisdição do papado. A questão ganhou tal dimensão que, entre 1322 e 1323, o papa João XXII não só invalidou o “simples uso de fato” em bens consumíveis e móveis, na bula *Ad Conditorem Canonum* (1322/1323)⁶¹, como condenou como herética a afirmação de que Cristo e os apóstolos não teriam possuído nada

⁵⁷ BURR, D. *The spiritual* op. cit.; FORTES, C. C. “A Querela contra os mendicantes e os estudos na Ordem dos Pregadores (1250-1260)”. In: MATTOS, C. M. F.; CRUXEN, E. B. e TEIXEIRA, I. S (Orgs.). *Reflexões sobre o Medievo II: práticas e baeres no ocidente medieval*. São Leopoldo: Oikos, 2012. p. 131-152.

⁵⁸ AGAMBEN, G. *Altíssima* op. cit..

⁵⁹ GAY, J. *Les registres de Nicolas III (1277-1280)*: recueil des bulles de ce pape. Paris: A. Fontemoing, 1932. p. 232-241. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56982641/f244.item.texteImage>

⁶⁰ PIRON, S. “Les mouvements de...” op. cit. p. 68-69.

⁶¹ JOÃO XXII. “*Ad conditorem canonum*”. In: ROBINSON, J. *A Comparison of the First and the Second Versions of the Decretal Ad conditorem canonum*. Toronto: Universidade de Toronto., 2012. Disponível em: http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/translations/john22_acc-compared.pdf

como próprio ou em comum, ponto defendido pelos Espirituais⁶², na bula *Cum inter Nonnullos* (1323).

Os debates sobre a pobreza tiveram implicações mais amplas, pois, a defesa da afirmação sobre a pobreza de Cristo e dos apóstolos foi utilizada por Marsílio de Pádua para, no *Defensor pacis* de 1324, colocar em xeque a afirmação da plenitude de poder (*plenitudo potestatis*) do papado. Esta obra veio a público no contexto dos conflitos entre João XXII e o imperador Luís IV. Em outras palavras, defendia-se que a perfeição consistia em imitar Cristo e os apóstolos, que eram pobres, não tinham propriedade e nunca tiveram como objetivo de vida ter poder sobre algo. Portanto, o papa deixava de seguir os ensinamentos de Cristo com suas pretensões temporais e riqueza exacerbada da Igreja⁶³.

2.1.1 Leituras sobre a pobreza na Ordem dos Pregadores

É possível perceber que os conflitos apontados até aqui ocorreram, sobretudo, a partir de ideias defendidas por grupos de frades Menores. Quando olhamos para a OP no mesmo período, vemos que a pobreza, para além das contendas entre mendicantes e seculares, não teria gerado grandes disputas entre os Pregadores. Isso é o que a historiografia em geral aborda sobre o tema da pobreza na Ordem. Alguns trabalhos buscaram entender a questão da pobreza na OP por meio dos tratados teológicos. Outros, utilizaram textos hagiográficos, crônicas da Ordem, cartas, atas dos CGs e dos CPs, com o mesmo objetivo. Nos interessa, fazer uma breve discussão sobre como foi pensada de forma mais ampla a questão da pobreza entre os Pregadores.

Augustine Thompson (OP), no texto “The origins of religious mendicancy in medieval Europe”, analisa as origens das ordens mendicantes em movimento que chama de “protomendicantes”⁶⁴. Ao se debruçar sobre como a mendicância foi adotada pela OFM e pela OP, o autor propôs que a vida pobre, despojada de propriedades e mendicante, estaria colocada desde o início na OP. Segundo ele, foi apenas em 1239, que os Pregadores puderam ter reservas de comida e roupa. Thompson chega a afirmar que eles teriam antecedido os frades Menores na mendicância, vivendo tal forma de vida desde 1206⁶⁵. Apesar disso, o autor demonstra que o fato da OFM e da OP serem consideradas “ordens mendicantes” foi algo que se deu ao longo

⁶² DE BONI, L. A. *De Abelardo a Lutero: Estudos sobre filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003

⁶³ SILVA, L. D. “The Franciscan’s position and the Marsilius’ contribution on poverty debates” In: *Thaumazein*. Santa Maria, 2015, v. 8, nº 15. pp. 75-94.

⁶⁴ THOMPSON, A. (OP) “The origins of... *Op. cit.* p. 6-16

⁶⁵ IDEM. *Ibidem*. p. 16-17

do século XIII, não uma identidade assumida desde o início pelos fundadores das duas Ordens. A mendicância estaria relacionada como ambas as ordens propunham a vida religiosa⁶⁶. Pata Thompson, a pobreza então era um elemento importante, que fazia parte da forma como os Pregadores se identificavam e eram identificados na sociedade em que atuavam.

Por outro lado, Anthony John Lappin, no texto "From Osma to Bologna, from Cahors to Friars, from Preaching to the Preachers: the Dominican Path Towards Mendicancy", afirma que a questão da pobreza na OP esteve muito relacionada com a ação pastoral. Em seu entendimento, a vida mendicante era uma forma de tornar a pregação mais eficaz. De acordo com Lappin, a mendicância teria sido proposta e iniciada pelo bispo Diego⁶⁷. Nessa empreitada, teria tido auxílio do cônego Domingos, que assumiu a responsabilidade por continuar a missão de pregação na região do Midi, na França, a partir de 1207. Para se estabelecer na região, Domingos e o seu grupo contaram com o auxílio do bispo Fulk de Toulouse, que cedeu como privilégio o convento de Prouile (1206) e reconheceu a irmandade (1215). Para o autor, a mendicância era uma tática para a pregação⁶⁸. Mesmo sendo afirmada uma vida na "pobreza evangélica", Lappin demonstra que a condição de vida dos frades no período não era necessariamente de mendicantes, pois estavam sob proteção do bispo Fulk e tinham o seu sustento garantido pelo bispo⁶⁹. Além disso, após a aprovação papal da Regra dos frades Pregadores e da OP, Domingos teria enfrentado algumas dificuldades com frades que foram fundar casas em Paris e em Bolonha, sobretudo, no que dizia respeito a manutenção do ideal de pobreza evangélica. A pregação feita na humildade e na pobreza era mais efetiva, pois buscava a imitação da vida apostólica. A pobreza e a adoção da mendicância eram instrumentais, e afirmaram-se ao longo das primeiras décadas do século XIII⁷⁰. Lappin, portanto, diverge de Thompson e o uso instrumental da pobreza na vida religiosa dos Pregadores.

Outra análise que coloca a pobreza como instrumental na OP é feita por Florent Cygler. No texto "L'économie des frères prêcheurs dans la législation de l'ordre (XIII^e –début XIV^e siècle)", Cygler faz uma análise sobre como os Pregadores lidaram com a pobreza a partir do direito. Utilizando as atas dos CGs da OP, entre o século XIII e as primeiras décadas do século XIV, o autor aponta que as contradições entre a realidade e o ideal de pobreza na vida dos

⁶⁶ IDEM. Ibidem. p. 20-29

⁶⁷ LAPPIN. A. J. "From Osma to Bologna, from Cahors to Friars, from Preaching to the Preachers: the Dominican Path Towards Mendicancy." In: PRUDLO, D. S. (Org.). *The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies*. Leiden; Boston: Brill, 2011. p. 35

⁶⁸ IDEM. Ibidem. p. 36-37

⁶⁹ IDEM. Ibidem. p. 41

⁷⁰ IDEM. Ibidem.

frades Pregadores eram minimizadas pela existência de uma legislação, que permitia alterar os limites da pobreza. A legislação era complementada por uma concepção utilitarista, na qual a pobreza era entendida como um instrumento⁷¹. Para o autor, isso teria contribuído para não terem existido disputas sobre a pobreza na OP⁷².

Por fim, uma das análises mais extensivas sobre a pobreza entre os frades Pregadores é a tese de doutorado de Anna Milne-Tavendale, “*Paupertatem voluntariam possidete: ‘Possessing Poverty’ and the Development of Devotional Narratives in the Medieval Dominican Order, 1221-1363*”⁷³. Na tese, Milne-Tavendale, busca entender como os frades Pregadores inseriram e pensaram a pobreza religiosa em narrativas devocionais. Conforme a autora, a pobreza não era apenas um ideal utilitarista para os Pregadores, apesar de ser parte da *performance* e da eficácia da ação pastoral dos frades. A pobreza envolvia a construção de uma autoridade religiosa carismática. Essa autoridade, tinha a pobreza como ponto central para a legitimidade do apostolado dos Pregadores.

Na construção das narrativas devocionais, a pobreza não jogou um papel central e, quando surgia, a estratégia era desvinculá-la de seus aspectos econômicos e sociais, para manter o foco apenas no aspecto espiritual, evitando, assim, conflitos sobre a pobreza. Para isso, o conceito de pobreza era flexível e multidimensional⁷⁴. Segundo a autora: “(...) a pobreza era muito mais do que uma tática adotada ou deixada de lado dependendo das circunstâncias imediatas, ela tinha uma dinâmica e impacto dinâmico e gerador no desenvolvimento do caráter religioso devocional e espiritual da Ordem.”⁷⁵ Ou seja, apesar de considerar que não existiram grandes conflitos relacionados à pobreza entre os Pregadores, Milne-Tavendale nega que a pobreza era um mero elemento utilitarista e performativo na vida dos frades. Para a autora, o envolvimento com discussões sobre a pobreza era muitas vezes motivado por questões externas e pontuais. Os frades Pregadores que escreviam sobre a pobreza, definiam ela em termos que

⁷¹ CYGLER, F. “L’économie des frères prêcheurs dans la législation de l’ordre (XIIIe –début XIVE siècle). In: L’ECONOMIA DE CONVENTI DEI FRATI MINORI E PREDICATORI FINO ALLA METÀ DEL TRECENTO (Atti del XXXI Convegno Internazionale della Società Internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitário di studi francescani, ottobre 2003). Espoleto: Fondazione centro italiano di studi sull’alto medioevo, 2004.

⁷² IDEM. Ibidem.

⁷³ MILNE-TAVENDALE, A. *Paupertatem voluntariam possidete: ‘Possessing Poverty’ and the Development of Devotional Narratives in the Medieval Dominican Order, 1221-1363*. Tese (Doutorado). Departamento de História/Universidade de Canterbury, 283f. 2018. Disponível em: https://ir.canterbury.ac.nz/bitstream/handle/10092/16023/Milne-Tavendale%2c%20Anna_Final%20PhD%20Thesis.pdf?sequence=1&isAllowed=y

⁷⁴ IDEM. Ibidem. p. 241

⁷⁵ Tradução livre: “(...) poverty was far more than a tactic that was taken up or cast aside depending on the immediate circumstances, it had a dynamic and generative impact on the development of the religious, devotional and spiritual character of the order.” IDEM. Ibidem. p. 241

a desvinculasse de práticas heréticas e aproximasse do que era considerado adequado para um grupo de religiosos⁷⁶.

Com base no que foi trazido até aqui, podemos perceber que a pobreza, as relações de propriedade e os conflitos relativos a ambas são abordados em alguns estudos. Para Thompson, a pobreza e a mendicância eram aspectos essenciais da identidade dos Pregadores. Para Lappin e para Cygler, a pobreza era um aspecto utilitarista da vida religiosa dos Pregadores, cujo objetivo era alicerçar a ação pastoral. Para Milne-Tavendale, a pobreza era parte essencial da autoridade carismática da Ordem, por isso tinha dois papéis na vida religiosa: era parte da identidade dos Pregadores; assim como era um elemento voltado à legitimidade e à eficácia da ação pastoral dos frades, mantendo um aspecto utilitarista.

2.2 As estratégias econômicas cotidianas e a legislação econômica dos frades Pregadores

É importante fazer algumas considerações acerca das implicações práticas da condição de mendicantes que os frades assumiam quando faziam a profissão religiosa da OP. A profissão religiosa dos Pregadores, como em outras ordens religiosas e mendicantes, envolvia três votos: obediência, pobreza e castidade. Para alguns frades Pregadores, como Tomás de Aquino, o voto de obediência tinha preponderância sobre os outros, e seria o meio de imitar Cristo. Isso, é possível ler na Questão 186 (*Os elementos principais do estado religioso*), da *secunda secundae* da ST. O teólogo propõe uma hierarquia entre os três. Tomás considerava o voto de obediência como essencial para alcançar a perfeição da vida religiosa na imitação da vida apostólica. Como o teólogo afirma, no argumento em sentido contrário, do art. 5 da mesma questão:

Em sentido contrário, a perfeição da vida religiosa consiste sobretudo na imitação de Cristo, segundo o Evangelho de Mateus: ‘Se queres ser perfeito, vai, vende o que tens e dá-o aos pobres; depois vem e segue-me’. Ora, o que sobretudo se louva em Cristo é a sua obediência, segundo aquilo do Apóstolo: ‘Fez-se obediente até a morte’. Logo, parece que a obediência diz respeito à perfeição da vida religiosa.⁷⁷

Portanto, a passagem de Mateus 19:21 é interpretada não a partir do abandono dos bens pela pobreza, mas pela obediência ao comando de Cristo. Na mesma Questão, na réplica à terceira objeção do artigo 7, Tomás afirma que a obediência era o mais importante dos votos, pois “(...) para dispor as ações, conforme o requer a perfeição do estado, é necessário o voto de

⁷⁶ IDEM. Ibidem. p. 165-184.

⁷⁷ In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* (parte II seção II). Edição bilíngue. São Paulo: Edições. Loyola, 2012. V. 7, 2^a Ed. p. 691.

obediência.”⁷⁸ Além disso, de acordo com Vargas, entre as décadas de 1260 e 1330, os frades dirigentes buscaram consolidar a obediência como o principal ponto da vida religiosa dos Pregadores⁷⁹. Para o autor, isso estava relacionado com a resposta ao crescimento da Ordem ao longo da primeira metade do século XIII⁸⁰. Uma das formas de reforçar o primado da obediência na vida religiosa, conforme Vargas, teria sido a partir do uso e imposição do estudo da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino nos *studia* da Ordem⁸¹.

Além da obediência, ser um frade Pregador envolvia seguir um ideal de pobreza pautado pela vida de Cristo e dos apóstolos, como descrita e interpretada, sobretudo, a partir dos Atos dos Apóstolos⁸². Fazia parte da forma como os Pregadores eram identificados. Essa “identificação com a pobreza” implicava em ação. Abraçar a pobreza de forma voluntária colocava, então, o frade Pregador na condição de mendicante. A mendicância, como observa Antonio Rigon, inseria os frades em uma “economia das possibilidades”, tendo como principal ponto a ausência de fontes de rendas fixas e a incerteza econômica pela dependência de recursos externos para suprir as necessidades materiais⁸³. Isso, fez com que as ordens mendicantes optassem pela atuação nas cidades, locais onde era possível obter os recursos necessários.

No caso dos frades Pregadores, em função do veto à posse de rendas ou de bens fundiários, era levado em consideração tanto a presença de pessoas que financiassem a construção e a manutenção do convento (nobres, burgueses, bispos) quanto a existência de uma comunidade que necessitasse dos serviços dos frades. Os dois poderiam ser encontrados no âmbito urbano, que, por sua maior concentração populacional e desenvolvimento mais intenso

⁷⁸ “Quanto ao 3º, deve-se dizer que pela obediência alguém oferece a Deus a sua vontade, à qual, embora estejam sujeitas todas as coisas humanas, algumas, como os nossos atos, lhe estão só a ela especialmente sujeitos; pois as paixões pertencem também ao apetite sensitivo. Por isso, a fim de coibir as paixões, dos prazeres carnis e dos desejos das coisas exteriores, que impedem a perfeição da vida, foram necessários os votos de continência e de pobreza. Mas, para dispor as ações, conforme o requer a perfeição do estado, é necessário o voto de obediência.” In: IDEM. *Ibidem.*, p. 698.

⁷⁹ VARGAS, M. *Taming a Brood* op. cit. p. 257-266

⁸⁰ IDEM. *Ibidem.* p. 257-258

⁸¹ IDEM. *Ibidem.* p. 259-261

⁸² LAMBERTINI, R. “Pecunia, possessio, proprietas alle origini di Minori e Predicatori: osservazioni sul filo della terminologia”. In: *L'ECONOMIA DE CONVENTI DEI FRATI MINORI E PREDICATORI FINO ALLA METÀ DEL TRECENTO* (Atti del XXXI Convegno Internazionale della Società Internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitário di studi francescani, ottobre 2003). Espoleto: Fondazione centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2004. p. 6.

⁸³ RIGON, A. “Mendicant Orders and the Reality of Economic Life in Italy in the Middle Ages”. In: PRUDLO, D. S. *The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies*. Leiden; Boston: Brill. p. 257.

de atividades comerciais, fazia das cidades um importante local para a captação de recursos por meio da ação pastoral⁸⁴.

Diversas eram as estratégias econômicas desenvolvidas pelos frades e pelas ordens mendicantes. Como demonstra Jens Röhrkasten, os conventos mendicantes possuíam propriedades fundiárias e recebiam anuidades, as quais, geralmente, eram cedidas de forma testamentária⁸⁵. Outras práticas, como abrir espaços nos conventos para que pessoas, que não pertenciam às ordens, utilizassem em troca de pagamento, servindo de terreno neutro para acordos de paz, quitação de empréstimos e eleições reais. Além disso, existiam rendas fixas, procedentes de aluguéis ou vendas de partes dos conventos para seculares em troca de anuidades. Usar os conventos como locais para depósitos dos arquivos de autoridades públicas citadinas e de bens de seculares (como moedas e joias) também eram respostas para a realidade econômica dos mendicantes nas cidades⁸⁶. Em função de práticas deste tipo, a presença de seculares dentro dos conventos tornou-se frequente, afetando o dia-a-dia dos frades e abrindo oportunidades para que eles buscassem ganhos pessoais ou para os seus conventos⁸⁷. O contato com seculares e, conseqüentemente, com bens e formas de rendimentos incompatíveis com a condição de mendicantes, poderia se dar por serviços como notários, prestados em troca de pagamento, pela atuação como confessores de nobres e de reis ou mesmo pela busca por rendas, anuidades ou imóveis. Como aponta Röhrkasten, essas estratégias econômicas eram desenvolvidas de acordo com fatores externos, sobretudo levando-se em conta as particularidades locais que condicionavam as práticas econômicas em cada cidade⁸⁸.

Ao terem de se inserir na lógica econômica dos espaços em que atuavam, as ações dos frades mendicantes para obtenção de recursos traziam contradições entre o ideal de pobreza evangélica e as práticas cotidianas. De acordo com Röhrkasten, essa realidade econômica fazia com que as estratégias econômicas causassem a “erosão do ideal de pobreza apostólica”⁸⁹,

⁸⁴ VOSE, R. *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2009. p. 60-62 ; 81-84. Uma das formas de obtenção desses recursos, era o auxílio na redação final de testamentos. Nesses momentos, os frades exerciam um grande poder de influência sobre as decisões finais de alguém.

⁸⁵ RÖHRKASTEN, J. “L’économie des couvents mendiants de Londres à la fin du Moyen Âge, d’après l’étude des documents d’archives et des testaments”. In: BÉRIOU, N. e CHIFFOLEAU, J. (Orgs.) *Économie et religion : L’expérience des ordres mendiants (XIIIe-XVe siècle)*. Lion: Presses Universitaires de Lyon, 2009. p. 213.

⁸⁶ IDEM. Ibidem. p. 213-216 ; IDEM. “Secular Uses of the Mendicant Pories of Medieval London”. In: DE SMET, M. e TRIO, P. (Orgs.). *The Use and Abuse of Sacred Places in Late Medieval Towns*. Leuven: Leuven University Press, 2006. p. 135-150.

⁸⁷ IDEM. “Secular Uses of...*Op. cit.* p. 151.

⁸⁸ IDEM. Ibidem. p. 151.

⁸⁹ Tradução livre do francês: “L’érosion de l’idéal apostolique de la pauvreté a été mise en évidence à la faveur de tout un ensemble de travaux. La réalité économique obligeait beaucoup de couvents à accepter des compromis, voire même à abandonner dans leurs pratiques l’idéal originel.” In: RÖHRKASTEN, J. “L’économie des...*Op. cit.* p. 213.

contrariando as definições legislativas de algumas ordens mendicantes, como não manter rendas fixas ou mesmo propriedades fora dos conventos. Um exemplo que o autor traz são as atas municipais que registram as anuidades e os bens que os mendicantes possuíam fora dos conventos, como nos registros de Colônia acerca das propriedades fundiárias dos Pregadores na cidade no início do século XIV⁹⁰. Além disso, os frades mendicantes acumulavam dívidas ou vendiam bens, buscando benefício próprio ou para seu convento⁹¹.

Os frades Pregadores, em específico, valiam-se de diversas estratégias individuais na obtenção de recursos para si ou para o convento do qual faziam parte. Entre as estratégias estavam: venda de livros ou textos escritos pelos próprios frades⁹², venda de itens litúrgicos⁹³, realização de empréstimos⁹⁴, extorsão de moeda por inquisidores⁹⁵, prescrição de penitências pecuniárias pelos confessores⁹⁶ e busca por legados testamentários⁹⁷. Como dito anteriormente, havia uma contradição, colocada pelo cotidiano, entre estratégias econômicas e ideal de pobreza apostólica, a necessidade de recursos para manter uma comunidade que crescia constantemente⁹⁸. A dispensa tinha um papel importante no alargamento das possibilidades de financiamento, uma vez que abria a oportunidade para que um frade fosse beneficiário em testamentos familiares, e, com isso, passasse a receber e a exercer direitos de propriedade em bens móveis e imóveis.⁹⁹ Além disso, permitia que um frade o assumisse o cargo de bispo, o qual envolvia administração de bens, ou, ainda, passasse a residir em alguma corte real ou de nobres para atuar como confessor. Isso, dava acesso a recursos em modalidades que eram vetadas aos Pregadores. A presença dos frades nesses espaços também contribuía para aumentar a importância da OP nas relações com algum benfeitor, como um rei, por exemplo.

Na pesquisa desenvolvida nesta tese, é possível afirmar que, apesar das possibilidades de financiamento dos frades e dos conventos aberta pela existência das dispensas, estas mesmas possibilidades traziam problemas disciplinares que os frades dirigentes buscavam coibir por

⁹⁰ IDEM. Ibidem. p. 213.

⁹¹ CYGLER, F. “L'économie des...*Op. cit.* p. 101-116.

⁹² IDEM. Ibidem. p. 111.

⁹³ VARGAS, M. *Taming a Brood...Op. cit.* p. 142.

⁹⁴ CYGLER, F. “L'économie des...*Op. cit.* p. 110-111.

⁹⁵ RIGON, A. “Mendicant Orders and...*Op. cit.* p. 263-268.

⁹⁶ CYGLER, F. “L'économie des...*Op. cit.* p. 112.

⁹⁷ IDEM. Ibidem. p. 112.

⁹⁸ Para se ter uma dimensão desse crescimento em 1277 a OP tinha 404 conventos divididos em doze províncias. Menos de 30 anos depois, em 1303, a Ordem contava com 590 conventos distribuídos em dezoito províncias. Cf. HINNEBUSCH, W. A. (OP) *The Dominicans: A Short History*. Nova Iorque: Alba House, 1975. Sem paginação.

⁹⁹ MORARD, M. “Les testaments des frères : Jacques de Lausanne (d. 1321), dominicain et propriétaire?”. In: BÉRIOU, N. e CHIFFOLEAU, J. (Orgs.) *Économie et religion : L'expérience des ordres mendiants (XIIIe-XVe siècle)*. Lion: Presses Universitaires de Lyon, 2009. p. 387-424.

meio da legislação¹⁰⁰. As dispensas são pontos que Vargas destaca como potencializadores dos conflitos entre frades dirigentes e subordinados. Com o avançar do século XIII, as dispensas “passaram a ser regulares, habituais e esperadas, mas também reconhecidas como problemáticas e um abuso na perspectiva dos dirigentes da Ordem.”¹⁰¹ Isso se dava, pois havia uma tendência de que as exceções se tornassem a prática corriqueira e que frades fizessem de dispensas dadas a um grupo específico de Pregadores um costume, justificando seu comportamento criminoso a partir de um privilégio de outrora ou concedido a outrem. Ou mesmo, não era incomum a falsificação de cartas de dispensas por frades. A busca por tais dispensas estava, muitas vezes, relacionada com práticas e costumes de uma vida anterior ao voto de pobreza. Muitos frades eram de famílias abastadas da sociedade e traziam consigo recursos materiais e políticos, com a presença de membros de famílias influentes e poderosas. Nas atas dos CGs, por exemplo, é possível encontrar menções a frades com servos, buscando se diferenciar dos demais pelas roupas, direito a quartos individuais, refeições privadas, pelo uso de cavalos ou mesmo obter cargos dentro da Ordem pelo recurso a amigos e a familiares poderosos¹⁰².

Sobre as respostas dos frades dirigentes às tentativas dos subordinados em contornar as restrições impostas pelo voto de pobreza, Cygler faz algumas considerações sobre a descrição e construção de uma prática econômica na legislação da OP. Segundo o autor, é possível observar uma “‘tensão’, por assim dizer, inerente entre o ideal [de pobreza] e a realidade” da necessidade cotidiana de recursos¹⁰³. Cygler identifica isso a partir do que ele chama de *ius particulare* dos frades Pregadores¹⁰⁴. Esse *ius particulare* tinha como base quatro fontes: a narrativa evangélica sobre a vida de Cristo e dos apóstolos; bulas e privilégios papais concedidos à OP; a regra de Santo Agostinho; e o *Livro das Constituições*. O *Livro das Constituições*, aqui chamado apenas de *Constituições*, era de grande importância, pois além de

¹⁰⁰ Cf. VARGAS, M. *Taming a Brood...* Op.cit. e IDEM. How a ‘Brood of Vipers’ Survived the Black Death: Recovery and Dysfunction in the Fourteenth-Century Dominican Order”. *Speculum*, Chicago, Vol. 86, No. 3, p. 688-714, julho de 2011.

¹⁰¹ Tradução livre do inglês: “Administrative sources from the fourteenth-century very clearly illustrate the evolving destructive potential. They show friars and friar factions vigorously attempting to disrupt or fix the outcomes of elections. They show that after decades of customary liberality, dispensations became regularized, common and expected, but also recognized as abused and problematic from the perspective of the Order’s managers. Masters general, provincial priors and conventual priors, having delegated dispensatory powers to the subsidiary authorities who oversaw daily affairs in the locales (teaching masters, for example), found it difficult to quell their friars’ appetites for more numerous and more distasteful dispensations, and attempts by leaders to control dispensations led to acrimony.” In: IDEM, *Ibidem*. p. 65.

¹⁰² Esses pontos são discutidos de forma mais aprofundada no próximo capítulo. Michael Vargas, também, aborda esses elementos. Ver VARGAS, M. *Taming a Brood...* Op.cit.

¹⁰³ Tradução livre do francês: “considérer et qualifier cette ‘tension’ pour ainsi dire immanente entre l’idéal et la réalité.” In : CYGLER, F. “L’économie des... Op. cit. p. 80

¹⁰⁴ IDEM, *Ibidem*. p. 80-89

trazer a “identidade jurídica” dos Pregadores, era alterado constantemente nos CGs. Isso, atualizava constantemente a prática econômica da OP¹⁰⁵.

Tal qual o *Livro dos Costumes*, as *Constituições* estavam divididas em duas distinções.¹⁰⁶ Na primeira parte, constam os assuntos relativos à vida conventual. Na segunda parte, estão as questões relativas ao governo da Ordem, à atividade de pregação e aos estudos. Como ressalta Cygler, é possível identificar nas *Constituições* indícios acerca de uma ação temporal relacionada à atividade econômica das “comunidades de Pregadores”¹⁰⁷. A indicação da existência dessa atividade pode ser percebida, conforme o autor, em alguns capítulos daquele documento¹⁰⁸: “Sobre o ofício da igreja”, “Sobre a vestimenta”, “Sobre os noviços e a sua instrução”, “Sobre as faltas leves”, “Sobre as faltas graves”, “Sobre as casas cedidas e construídas”, “Sobre o capítulo provincial”, “Sobre o capítulo generalíssimo”, “Sobre os itinerantes”, “Sobre os pregadores” e “Sobre os estudantes”. É a partir do conteúdo desses capítulos das *Constituições*, que os dirigentes legislavam acerca da atividade econômica da OP, dando respostas para as necessidades colocadas em diferentes contextos.

A prática legislativa se dava nos CGs. Nessas reuniões eram propostas e votadas alterações no texto das *Constituições*. Apesar de permitir maior flexibilidade e adequação ao contexto em que os Pregadores estavam inseridos, esse processo de criação da legislação poderia ser moroso, uma vez que era necessário que o texto de uma alteração fosse votado três vezes para ser incluído nas *Constituições*, o que podia levar tempo e envolver diversos conflitos. Para garantir uma resposta legislativa mais rápida, uma das soluções foi a criação das *admonitiones*. As *admonitiones* gerais e as *monitiones* provinciais, tinham como principal

¹⁰⁵ IDEM, *Ibidem*. p. 84

¹⁰⁶ Resultado da reorganização e atualização do *Livro dos Costumes*, as *Constituições* foram promulgadas por Humberto de Romans em 1256, sendo utilizadas como base para que os frades dirigentes criassem a legislação e orientassem a sua interpretação conforme os desenvolvimentos posteriores, entre eles o econômico. Para mais, ver: CYGLER, F. “L’économie des...*Op. cit.* e GALBRAITH, G. R. *The Constitution of...* op. cit.

¹⁰⁷ CYGLER, F. “L’économie des...*op. cit.* p. 96-101.

¹⁰⁸ O Anexo 1 foi elaborado para auxiliar no entendimento e aproximação do conteúdo de alguns capítulos das *Constituições*. Foi feita uma reconstrução de como estaria o texto ao longo do período estudado (1318-1332). Para isso, foi utilizada a versão do *Liber Constitutionum* de 1256, presente no *Archiv für Literatur-und Kirchen-Geschichte des Mittelalters*, editada por Heinrich Denifle (OP), em 1889. Ver: DENIFLE, H. (OP). "Die Constitutionen des Predigerordens in der Redaction Raimunds von Penafort, von demselben". In: DENIFLE, H. (OP) e EHRLE S. J, F. (Eds.). *Archiv für Literatur-und Kirchen-Geschichte des Mittelalters*. Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagshandlung, 1889. p. 530-564. A partir desta edição das *Constituições*, foram feitas as alterações confirmadas entre 1257 e 1332 (indicadas no Anexo I nas notas de rodapé). As confirmadas foram obtidas a partir da compilação *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica: acta capitulorum generalium (vol.I)* e da *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica: acta capitulorum generalium (vol.II)*, editadas por Benedictus Maria Reichert (OP) entre os anos de 1898 e 1899. In: REICHERT, B. M. (OP). *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica: acta capitulorum generalium (vol.I)*. Roma, Tomo III, 1898; e REICHERT, B. M. (OP). *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica: acta capitulorum generalium (vol.II)*. Roma, Tomo IV, 1899.

intuito orientar a interpretação de capítulos das *Constituições*, obrigar os frades a observarem determinados pontos ou regulamentar a possibilidade de não observar algo das *Constituições*. Isso, possibilitava alargar as possibilidades de ação e adaptação dos Pregadores nas cidades. Muitas dessas *admonitiones*, por sua frequência, não só denunciavam infrações recorrentes, mas podiam tornar-se legislação por meio de sua inclusão em propostas de alteração no texto das *Constituições*¹⁰⁹.

A partir do *ius particulare*, segundo Cygler, os Pregadores criaram uma legislação econômica que pode ser pensada como eco das práticas econômicas cotidianas dos frades e dos conventos. Por meio dela, é possível perceber como as mudanças legislativas estavam ligadas às necessidades econômicas, com as estratégias e com as formas de obter recursos sendo legitimadas ou combatidas nos CGs e nos CPs¹¹⁰. Para Cygler, havia uma originalidade na legislação econômica da Ordem, uma vez que se buscava conciliar o “ideal da pobreza mendicante e as atividades econômicas necessárias para que os frades se mantivessem no meio urbano”¹¹¹. A constante adaptação da legislação às necessidades econômicas de frades e conventos, levou ao alargamento dos bens e das formas de rendimentos que os Pregadores podiam acessar e terem propriedade. Entre as mudanças na legislação estavam, o aumento das ocasiões em que o uso de moeda pelos frades era permitido, assim como a possibilidade de receber e transmitir bens por testamento ou de manter rendas¹¹².

Apesar do abandono de propriedades e rendas pelos Pregadores, a partir da segunda metade do século XIII, deu-se o desenvolvimento de uma legislação econômica “aproximando as condições de existência econômica dos priores àquelas do clero secular das cidades”¹¹³. Desta forma, havia o afastamento da condição de mendicantes pela aproximação das práticas econômicas das comunidades de Pregadores às utilizadas pelo clero secular. De acordo com Cygler, essa mudança se deu a partir da forma como o ideal de pobreza apostólica foi inserido e interpretado no *ius particulare* da OP, com o desenvolvimento de uma concepção utilitarista ou funcional da pobreza. Para os Pregadores, conforme o autor, a pobreza era um instrumento

¹⁰⁹ CYGLER, F. “L’*économie des...* *Op. cit.*; FORTES, C. C. *Societas studii: op. cit.* FLECK, L. O. C. *Conflito, governo e op. cit.*; e VARGAS, M. *Taming a Brood...Op.cit.*

¹¹⁰ CYGLER, F. “L’*économie des...* *Op. cit.* p. 101-116

¹¹¹ “L’originalité de cette législation, en matière d’*économie*, réside dans sa volonté constante de concilier idéal de pauvreté mendicant et activités économiques nécessaires à la vie de frères évoluant en milieu urbain” In: IDEM, *Ibidem.* p. 116

¹¹² IDEM, *Ibidem.* p. 101-116

¹¹³ “Enfin, une certaine ‘normalisation’ **rapprochant les conditions d’existence économique des priurés de celles du clergé séculier citadin**, en premier lieu du clergé paroissial, est sensible dès la seconde moitié du XIII^e siècle.” In: IDEM, *Ibidem.* p. 117

pensado para tornar a pregação mais eficaz, vinculando a ação ao modelo de vida apostólica¹¹⁴. Como a pobreza não era o fim da vida religiosa, os frades dirigentes teriam maior liberdade de legislar economicamente, com a existência de possibilidades legais de contornar algumas restrições do voto de pobreza, pelo sistema de dispensas¹¹⁵. Com isso, os Pregadores baseavam sua existência econômica em “um ideal de pobreza evangélica (...) moderada”, que ia além da obtenção de recursos para a subsistência¹¹⁶.

Outro impacto da concepção utilitarista, teria sido que os Pregadores, diferentemente dos frades Menores, não se envolveram em conflitos internos e externos acerca da relação entre pobreza e perfeição da vida cristã¹¹⁷. Um conflito com os mesmos impactos do desenrolado na OFM, de fato, não parece ter existido na OP. O que defendemos é que, apesar disso, não significa que os frades Pregadores não tiveram conflitos entre eles acerca da pobreza e de seu significado na vida religiosa.

A interpretação utilitarista da pobreza pode ter tido influência para evitar conflitos internos ou externos que pudessem trazer grande instabilidade para a OP. Como os Pregadores encaravam as *Constituições* também poderia contribuir para a ausência de grandes disputas. Isso, uma vez que, como demonstra Vargas, as *Constituições* eram vistas como leis produzidas pelo ser humano e não como preceitos divinos. A relação de obediência com Deus era pensada, entre os Pregadores, mais como algo individual e interior do que seguir em específico todos os pontos das *Constituições*. Por isso, caso não quebrassem um preceito, os desvios de pontos relacionados à observância religiosa não implicariam em pecado, mas em desobediência a um superior humano¹¹⁸. Ou seja, era possível cometer um ato ilícito e que contrariava a observância da pobreza, como manter bens e posses próprias, por exemplo, justificando como necessárias para cumprir a vontade divina pelo apostolado dos Pregadores.

¹¹⁴ Em um texto anterior desenvolvemos uma hipótese acerca da relação entre exemplo de vida e discurso dos frades, sobretudo dos que pregavam. FLECK, L.O.C. “Performance moral e pregação: a pobreza como retórica em um sermão de Giordano de Pisa (1303)”. In: TEIXEIRA, I. S.; BOENAVIDES, D.M.; FLECK, L.O.C. e FONTOURA, O.M.C. *Santos, Hereges e Pregadores dos séculos XIII ao XV*: Estudos de Antropologia Escolástica. Porto Alegre: Metamorfose, 2017. pp. 78-100.

¹¹⁵ CYGLER, F. “L’économie des...Op. cit. p. 89.

¹¹⁶ “Ainsi l’économie dominicaine, fondée sur un **idéal de pauvreté évangélique somme toute modéré**, n'est-elle pas seulement de pure subsistance; largement axée sur le livre, qui sert tant à l'étude, obligatoire, qu'à la prédication, son rôle est avant tout de garantir le bon exercice de la fonction sociale que l'ordre, depuis Dominique, s'est proposé de remplir et dont il tire sa légitimité.” In: IDEM, Ibidem. p. 117.

¹¹⁷ Trecho de Cygler: “Cette conception on ne peut plus pragmatique de la pauvreté évangélique comme moyen est aux antipodes des vues franciscaines contemporaines en la matière: jamais la question de la pauvreté ne constituera, chez les prêcheurs, un enjeu presque vital entre autres susceptible de conditionner voire hypothéquer leur existence économique au point de nécessiter d'aussi subtiles construction normatives que celle par exemple mise en place par la bulle *Exiit, quo seminat* adressée par Nicolas III (1277-1280) aux frères mineurs en août 1279.” IDEM, Ibidem. p. 94

¹¹⁸ VARGAS, M. *Taming a Brood...*Op. cit. p. 256-257.

No entanto, considerar que a pobreza não foi disputada dentro da OP, ou que apenas o foi nos primeiros anos da Ordem¹¹⁹, desconsidera que ela era formada por diversas comunidades de Pregadores, as quais eram compostas por diversos indivíduos, com concepções, objetivos e necessidades próprias. Disputas acerca da pobreza existiram entre os Pregadores¹²⁰. Propomos que esses conflitos existiram e que podem ser relacionados às disputas acerca das relações de propriedade. Um conflito que pode ser relacionado com as contendas da pobreza apostólica se desenrolou, entre 1319 e 1331, sobretudo, na província Romana, em um episódio de rebelião de um grupo de frades Pregadores. Passamos a analisar esse episódio no próximo subcapítulo. Para a análise, foram utilizadas as atas dos CGs e dos CPs da província Romana, assim como algumas cartas, nas quais foi possível identificar informações sobre conflitos na OP na década de 1320. Na leitura, buscamos associar a documentação com elementos das disputas sobre a pobreza apostólica, que estavam ocorrendo no âmbito externo da Ordem.

2.3 A rebelião dos “frades de vida singular” na província Romana da Ordem dos Pregadores

Em um estudo anterior, identificamos indícios de conflitos relacionados à interpretação da pobreza. Os documentos analisados na ocasião foram as atas dos CGs, entre 1321 e 1330. Foram encontrados registros de “frades de vida singular” os quais figuram associados aos Espirituais da OFM e ao imperador Luís IV¹²¹. Esses “frades de vida singular”, são descritos

¹¹⁹ William Hinnebusch (OP) discute essa questão da adoção da pobreza pelos Pregadores em seus anos iniciais. In: HINNEBUSCH, W. (OP) “Poverty in the Order of Preachers”. In: The Catholic Historical Review. Washington: Catholic University of America Press, Jan. de 1960, v. 45, n. 4, p. 436-453. Augustine Thompson (OP) também dedica um texto para o estudo da pobreza entre os Pregadores, porém são considerações relativas aos anos iniciais da Ordem. In: THOMPSON, A. (OP). “The Origins of... op. cit. p. 3-30.

¹²⁰ Como vimos no capítulo 1, esta crise foi descrita nas atas dos CGs e dos CPs, com os frades *spigolista* e que Panella chama de “espirituais dominicanos”, rebeldes que se associaram a Luís da Bavária, o Pedro Corbaria (antipapa Nicolau V) e os espirituais da OFM, demandando que João XXII tivesse de designar um legado pontifício para resolver esta e de outras questões na região da Toscana. Segundo Panella, a existência de um núcleo de “espirituais dominicanos” no convento de Luca pode ser relacionada com as alianças e as lealdades das famílias dos Pregadores chamados de *spigolista*. Os quais seguindo suas tradições familiares, acabaram aliando-se aos gibelinos e iniciando focos de rebelião, desrespeitando as restrições dos frades dirigentes quanto ao envolvimento de Pregadores nos conflitos entre papado, espirituais da OFM e imperador. Ao identificar os personagens envolvidos nos conflitos relativos aos *spigolistas*, Panella ainda demonstra que entre estes frades havia Ubaldo de Luca. Esses textos, pelos títulos com os quais foram identificados (*De civitate beatorum, De civitate Babilonis, De quattuor locis in quibus movet bellum inimicus contra Christi fideles*), segundo Panella, faziam alusão significativa são léxico das manifestações dos espirituais.

¹²¹ FLECK, L.O.C. “A dicta do frade Pregador Egídio de Ferrara para a consulta sobre a pobreza de Cristo e dos apóstolos (1322)”. SABER HUMANO: REVISTA CIENTÍFICA DA FACULDADE ANTONIO MENEGETTI, v. 9, p. 128-148, 2019. Disponível em: <https://saberhumano.emnuvens.com.br/sh/article/view/417>. Acesso em: 12/11/2022.

na ata do CG de Florença, de 1321. Nessa ocasião, os dirigentes gerais enviaram uma carta assinada pelo mestre geral e pelos definidores, na qual afirmavam terem recebido diversos relatos escritos e orais sobre a existência de grupos de frades na província Romana. Esses frades estavam sendo chamados, por outros Pregadores, de Espirituais¹²². Conforme os dirigentes, após a investigação realizada, não foi encontrada “singularidade de vida” fundada em “erro ou heresia”¹²³. Porém, era necessário evitar a formação de grupos na Ordem, principalmente, na província Romana, para protegê-la de qualquer “escândalo”¹²⁴. São colocadas três orientações: 1) os frades chamados de Espirituais não tinham uma vida singular¹²⁵; 2) os frades não deviam ter nada de singular em seu modo de viver, no que diz respeito a “orações e abstinências”¹²⁶; 3) os frades não deviam formar grupos ou seitas que tivessem como fundamento a “singularidade”, sendo alguns grupos nomeados, como “Espirituais”, “do espírito” e “spigolistas”¹²⁷.

A existência de um grupo de frades que buscava se diferenciar dos demais, na província Romana, durante a década de 1320, pode ser associada ao contexto mais amplo das contendas que opuseram espirituais da OFM, que defendiam a pobreza evangélica de Cristo e dos apóstolos, e o imperador Luís IV, ao papa João XXII e aos Angevinos. Alguns autores,

¹²² “Noverint universi presentes literas inspecturi, quod nos frater Herveus, magister ordinis fratrum predicatorum, Petrus de Palude, magister in theologia, diffinitor Francie, Recuperus de Guardavalle Senensis, diffinitor provincie Romane, Stephanus diffinitor Polonie, Benedictus de Pesculo, inquisitor, diffinitor regni Sicilie, Philippus de Cumis diffinitor Lombardie superioris, Gulielmus de Ebruton, magister in theologia, diffinitor Anglie, Bernardus de Pino diffinitor Aragonie, Henricus de Grunic diffinitor Theutonie, Benedictus de Vaccia diffinitor Hungarie, Rogerius de Marcia diffinitor Lombardie inferioris, Giensius de Bruna diffinitor Bohemie, Gulielmus Dulcini de monte Albano diffinitor provincie Tholosane, Corradus de Albersthat diffinitor Saxonie, Laurencius Tyllingensis de conventu Sictuniensi diffinitor Dacie, Nicholaus de Creta diffinitor Grecie, et Petrus Lamberti lector Montispessulani diffinitor provincie Provincie, auditis et eciam receptis in scriptis delacionibus contra fratres aliquos de Romana provincia, qui spirituales ab aliquibus vocabantur (...).” MOPH IV, p. 137

¹²³ “(...) diligenti prius inquisitione premissa, examinando delatos per sententiam excommunicationis et per preceptum et eciam iuramentum, non invenimus in predictis esse probatum contra eos aliquid contra fidem seu eciam bonos mores, nec eciam in eis invenimus singularitatem vite fundatam in aliqua heresi vel errore.” MOPH IV, p. 137

¹²⁴ “Volentes igitur finem ponere in predictis et quos non invenimus nocentes per aliquod contra eos probatum seu eciam confessatum, salvare et excusare, ut de iure tenemur, ac in posterum precavere, ne in nostro ordine et maxime in Romana provincia de predictis et circa predicta aliqua scandala oriantur, fecimus, que sequuntur:” MOPH IV, p. 137

¹²⁵ “Primo determinamus omnes nemine discrepante et ex consciencia et de iure nichil esse probatum contra eos, qui spirituales vocantur, seu confessatum per eos contra fidem et bonos mores et contra singularitatem vite in aliquo errore seu secta fundatam.” MOPH IV, p. 137

¹²⁶ “Secundo publice inhihemus et districtius, ne aliquis frater singularitatem habeat in modo vivendi, que de se induceret in scandalum vel errorem, et nullus frater singularis in oracionibus sive abstinenciis et modo vivendi quantumcumque eciam virtuoso alios pro secta et colligacione fienda ad se trahere audeat quoquomodo, et penas imponimus contrarium facientibus valde graves.” MOPH IV, p. 137

¹²⁷ “Tercio prohibemus districte sub penis determinatis et gravibus, ne aliquis ex proposito vel deliberacione et ex certa sciencia fratrem aliquem vel aliquos in communi spirituales vel de spiritu seu eciam spigolistas vel quovis nomine significante sectam vel colliganciam singularem appellare presumat.” MOPH IV, p. 137-138

sobretudo, frades Pregadores, trataram sobre esse episódio. Isso, também, foi registrado nas atas dos CGs e dos CPs da província Romana.

2.3.1 Da identificação com o papado à indicação de posicionamentos contrários de frades Pregadores na historiografia

Entre autores que trabalharam com o envolvimento dos Pregadores nas contendas sobre a pobreza apostólica, no período, temos Thomas Masetti, Pierre Mortier e Emílio Panella.

O frade Pregador Thomas Masetti, que fez um estudo detalhado sobre a província Romana, publicado no ano de 1864, reunindo informações biográficas e outros registros documentais para escrever a história da província, entre os séculos XIII e XIV. De acordo com Masetti, o início do século XIV foi caracterizado pelo envolvimento dos Pregadores nos conflitos entre Guelfos e Gibelinos, Brancos e Negros, que já vinham se desenvolvendo desde o século anterior¹²⁸. Além disso, Masetti destaca a participação dos Pregadores nos embates entre o papa João XXII e o imperador Luís IV. Envolvidos nesses conflitos estavam alguns frades associados aos Espirituais da OFM, sendo conhecidos como *spigolistris*¹²⁹. Masetti, ao mesmo tempo, em que narra os eventos, julga de forma negativa a ação e a opinião dos Espirituais da OFM e de seus apoiadores. Segundo o texto, esses frades Menores tinham *singularitates* em seu modo de vida¹³⁰. Essas *singularitates* teriam sido imitadas por vários grupos, dentre eles mulheres religiosas, como as Beguinas. Durante o pontificado de João XXII, o cuidado e combate a esse grupo de mulheres, em específico, na região da Toscana, teria sido responsabilidade dos frades Pregadores, como figura nas atas dos CPs da província Romana, nos anos de 1245 e 1260¹³¹.

Segundo Masetti, a presença de grupos, de homens e de mulheres, associados aos Espirituais da OFM, teria gerado diversos conflitos e problemas na província Romana¹³². Os *spigolistris* teriam sido alvos de um movimento de reforma disciplinar na Ordem, o qual envolvia a correção de *singularitates* que: “(...) eram trazidas nas vestimentas e professando um tipo de vida mais estrita, afastando-se de outros modos costumeiros de vida comum.”¹³³

¹²⁸ MASETTI, T. (OP) *Monumenta et Antiquitates veteris disciplinae Ordinis Praedicatorum ab anno 1216 ad 1348 praesertim in Romana Provincia*. Roma: Ex Typographia Rev. Cam. Apostolicae, 1864. p. 271-272

¹²⁹ IDEM. Ibidem. p. 273.

¹³⁰ IDEM. Ibidem. p. 273.

¹³¹ IDEM. Ibidem. p. 275-276.

¹³² IDEM. Ibidem. p. 276-277.

¹³³ Tradução livre: “(...) in vestibus invexerunt, ac strictioris vitae genus profitentes ab aliorum communi vivendi consuetudine recesserunt.” IDEM. Ibidem. p. 277.

Não fica evidente o que seriam de fato essas singularidades, mas Masetti afirma que elas faziam com que alguns Pregadores fossem associados aos Espirituais por outros frades da OP¹³⁴. Os CGs e CPs (estes, exclusivos da província Romana) tentaram resolver essa questão em mais de uma ocasião. O autor menciona o caso do CG de Marselha de 1300, no qual o prior provincial da província Romana, Hugo Borgogoni, foi acusado de “*Spiritualitate*”. O provincial da Romana foi inocentado no mesmo CG, sendo proibida qualquer “singularidade”¹³⁵.

Quando verificamos no volume I do MOPH, não foi possível identificar a existência de qualquer menção ao episódio relatado por Masetti, nem menção aos termos *singularitate* ou *spiritualitate*. Esse é um ponto interessante. O compilador do MOPH, o frade Pregador Benedito Maria Reichert, utiliza três códices como referência principal para a transcrição: o Ms. n° 780, da Biblioteca Pública de Toulouse, do século XIV; o Ms. n° 55 (489), da Biblioteca de Toulouse, do século XIV; e o Ms. A1, presente no Arquivo Geral da Ordem dos Pregadores, (AGOP) em Roma, datando parte do século XIII e parte do século XIV¹³⁶. Reichert utilizou também, mas em menor medida, os códices do século XIV: o Ms. I.III.16, da Biblioteca da Universidade de Barcelona; o Ms. n° 1535, da Biblioteca da Universidade de Bolonha; o Ms. A2, do Arquivo Geral da Ordem dos Pregadores; o Ms. A3, do Arquivo Geral da Ordem dos Pregadores; e o Ms. n° 1514, da Biblioteca da cidade de Frankfurt¹³⁷. Por sua vez, Masetti utiliza, para as atas dos CPs da Romana, um manuscrito do Catálogo Geral dos Pregadores. Provavelmente, deve ser o Ms. A1. No entanto, Masetti não indica a sua fonte para as atas dos CGs, ou mesmo para a informação trazida sobre a *Spiritualitate* do prior provincial Hugo. Além disso, existe a diferença de data. O texto de Masetti (1864) é 34 anos anterior ao volume I (1898) do MOPH, o que pode indicar que na transcrição das atas para o volume I do MOPH, certos pontos tenham sido omitidos. Essa é uma hipótese, a qual não invalida o uso da compilação de 1898 para o estudo da história da OP. No entanto, demonstra ser necessária uma leitura, ao menos, do códice AGOP, Ms. A1 para comprovar ou refutar tal hipótese.

Ainda em relação ao prior provincial Romana, Hugo Borgogoni, Masetti destaca que no CG de 1303, figura o pedido de que os detratores de Hugo fossem investigados¹³⁸. Essa regulamentação é possível encontrar no texto das atas do MOPH III¹³⁹. De acordo com Masetti, uma tentativa de resolver a questão de forma definitiva teria se dado no CP de Todi (1319). A

¹³⁴ IDEM. Ibidem. p. 277

¹³⁵ IDEM. Ibidem. p. 277

¹³⁶ MOPH I, p. IX

¹³⁷ MOPH I, p. X

¹³⁸ MASETTI, T. (OP) *Monumenta et Antiquitates...* op. cit. p. 277

¹³⁹ MOPH III, p. 322

decisão foi confirmada no CG de Florença em 1321. Com isso, qualquer início de rebelião, envolvendo a questão da singularidade, teria sido eliminado¹⁴⁰. Para Masetti, o principal motivador dos conflitos era ainda a rivalidade entre Guelfos e Gibelinos na região da Toscana¹⁴¹. Portanto, podemos ler na narrativa de Masetti que, apesar do autor desacreditar a existência de uma rebelião na província Romana envolvendo a questão da pobreza, a singularidade descrita na ata do CG de 1321 estava relacionada a grupos que defendiam a *altissima paupertas*, proposta pelos Espirituais da OFM.

O frade Pregador Pierre Mortier escreveu sobre os eventos da década de 1320, na província Romana. De acordo com Mortier, o mestre geral Barnabé teve que coibir as ligações e os contatos entre frades e freiras da Ordem da Penitência de São Domingos com os Begardos e as Beguinhas, na região da Toscana e da Lombardia¹⁴². No entanto, o maior conflito que o mestre geral teve de administrar envolvia os *Fratricelli* e a ação de Luís IV. A rebelião dos *Fratricelli* e o conflito do imperador com o papa, na narrativa do autor, estariam relacionados em função de ambos terem problemas com a Santa Sé. Segundo o texto:

Ao exército rebelde dos *fratricelli*, João XXII opôs o fiel exército dos Pregadores. Ele também tinha as suas tropas de elite, numerosas, populares e devotas. Ele os encarregou de levar adiante a campanha contra [Luís] o Bávaro e os seus cúmplices. O Mestre Barnabé e os seus filhos não hesitaram nesse ponto. Ele fez publicar, sobretudo nos domínios imperiais, a setença de deposição [do imperador]. Ele se expôs pessoalmente e expôs os conventos da Ordem a todas as tribulações. Mas o papa havia ordenado ; o próprio Mestre Barnabé, quando comunicando aos frades o preceito do papa, havia acrescentado a ele o seu preceito de [obediência ao] Superior.¹⁴³

Mortier, portanto, entende que o envolvimento dos Pregadores nas disputas acerca da *altissima paupertas* e de suas implicações políticas era unívoco e restrito ao papel de aliados do papado. Algo que está relacionado a uma narrativa tradicional. Para o autor, essa fidelidade da Ordem com a causa do papado seria perceptível nas definições dos CGs da década de 1320, quando, em 1325, o mestre geral solicitou que fossem respeitadas e publicadas as decisões do papa contra Luís IV, na província da Teutônia. A negligência na Teutônia com esses processos, estaria relacionada a dois fatores: alguns Pregadores eram favoráveis ao imperador, enquanto

¹⁴⁰ MASETTI, T. (OP) *Monumenta et Antiquitates...* op. cit. p. 279

¹⁴¹ IDEM. Ibidem. p. 280-283.

¹⁴² MORTIER, D. A. *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des frères prêcheurs*, V. 3. Paris: A. Picara, 1907. p. 20

¹⁴³ "A l'armée rebelle des fraticelles Jean XXII opposa l'armée fidèle des Prêcheurs. Lui aussi avait ses troupes d'élite, nombreuses, populaires et dévouées. Il les chargea de mener la campagne contre le Bavarois et ses complices. Maître Barnabé et ses fils n'hésitèrent point. Il fallait publier, surtout dans les domaines impériaux, la sentence de déchéance. C'était s'exposer personnellement et exposer les couvents de l'Ordre à toutes les tribulations. Mais le Pape l'avait ordonné; Maître Barnabé lui-même, en communiquant aux Frères le précepte du Pape, y avait ajouté son précepte Supérieur." IDEM. Ibidem. p. 48

outros frades temiam a ira dele e represálias da população local¹⁴⁴. Apesar disso, Mortier descreve como “heroico” o esforço de Barnabé em se opor ao imperador na região da Alemanha, garantindo que os exemplos isolados de rebeldia não influenciassem os outros Pregadores. Por fim, Barnabé teria utilizado a sua autoridade como mestre geral para reforçar a obediência às determinações de João XXII.

No norte da Itália, a OP também teria enfrentado a oposição de aliados do imperador, em função do apoio de famílias e cidades Gibelinas. Para isso, o mestre geral teria nomeado inquisidores para combater os Gibelinos. Os conflitos da OP com o imperador e com os seus aliados na região recrudesceram, de acordo com Mortier, enquanto a autoridade do papa e da Santa Sé eram desafiadas¹⁴⁵. Os problemas teriam aumentado para a OP, em especial, após a coroação do imperador em Roma, a deposição de João XXII e a escolha de Pedro de Covaro como o “antipapa” Nicolau V, no ano de 1328¹⁴⁶, por Luis IV. No mesmo ano, o mestre geral e os definidores gerais, reunidos em Toulouse, teriam reafirmado a lealdade com o papa João XXII, ao preceituar que os frades não deveriam se envolver com os inimigos e com os perseguidores da Igreja¹⁴⁷. No ano seguinte (1329), uma carta foi enviada pelo papa ao CG de Sisteron, na qual pedia a manutenção da lealdade dos Pregadores para com a Santa Sé. Essa carta, teria circulado no lugar da tradicional carta do mestre geral para a Ordem¹⁴⁸. A lealdade da OP ao papado tinha implicações práticas nas regiões das atuais Alemanha e Itália, que estavam sob a zona de influência política e militar de Luís IV. Nesses espaços, os Pregadores eram perseguidos e sofriam diversas restrições materiais¹⁴⁹. Em cidades como Pisa, Arezzo, Luca, Viterbo, Milão e Brescia, por exemplo, os Pregadores tiveram de ser enviados para conventos em locais que mantinham a lealdade com a Santa Sé¹⁵⁰. O ano de 1330, segundo o autor, teria sido o mais difícil para a Ordem na Alemanha. Primeiro, o CG, que era para acontecer em Colônia, teve de ser transferido para a cidade de Maastricht (Países Baixos). Segundo, os registros da ata desse CG trazem dois pontos: (i) o mestre geral estabelece punições para frades que se associassem a Luís IV, Pedro de Covaro ou Miguel de Cesena; (ii) reforça os termos das condenações e das heresias de Pedro, de Miguel e de Luís aos Pregadores, afirmando fazer isso para cumprir às determinações do papa¹⁵¹.

¹⁴⁴ MORTIER, D. A. *Histoire des Maîtres...* op. cit. p. 48

¹⁴⁵ IDEM. Ibidem. p. 49-50

¹⁴⁶ IDEM. Ibidem. p. 51

¹⁴⁷ IDEM. Ibidem. p. 51

¹⁴⁸ IDEM. Ibidem. p. 52-53

¹⁴⁹ IDEM. Ibidem. p. 53-55

¹⁵⁰ IDEM. Ibidem. p. 54

¹⁵¹ IDEM. Ibidem. p. 56-62

O texto de Mortier, portanto, traz uma narrativa que afirma a lealdade institucional da OP ao papado. Além disso, informa que, excluindo alguns casos isolados, os frades aceitavam sem questionar as decisões dos dirigentes gerais. Em nenhum momento, o autor menciona os frades acusados de “singularidade”, que figuram no texto de Masetti.

Outro frade Pregador que escreveu sobre o envolvimento dos frades Pregadores nas contendas sobre a pobreza apostólica foi Emílio Panella, em 1994.

No texto “Alla ricerca di Ubaldo da Lucca”, Panella busca investigar a vida de um frade Pregador, Ubaldo de Luca. Essa investigação, revela, de forma crítica, que ocorreu um processo de “desaparecimento seletivo”, dos registros da OP, das obras e da biografia de Ubaldo di Perfettuccio da Castiglione¹⁵². De acordo com Panella, ao analisar inventários de 1447 e de 1525 da biblioteca do convento de São Romano de Luca, foram identificadas oito obras, ao menos, que poderiam ser associadas com Ubaldo: *Collationes sententiarum doctorum sanctorum*; *De expositione quarumdam auctoritatum sacre scripture*; *De civitate beatorum*; *De dotibus beatarum animarum*; *De dotibus corporum gloriosorum*; *De civitate Babilonis*; *De quattuor locis in quibus movet bellum inimicus contra Christi fideles*; e *De septem vitiis capitalibus*¹⁵³. Essas obras teriam desaparecido do inventário da biblioteca do convento de Luca, composto pelo bibliotecário conventual, em 1680¹⁵⁴.

O autor propõe alguns motivos para isso, como a reconstrução da biblioteca entre 1555 e 1559, ou o incêndio ocorrido em 1563. No entanto, o desaparecimento dessas obras poderia ter: “(...) intenções menos inocentes (...)”¹⁵⁵. Neste último caso, Panella diz ser possível que o desaparecimento desses textos estaria relacionado ao envolvimento de Ubaldo com um grupo de “espirituais dominicanos”, uma vez que: “(...) a sonoridade de títulos como *De civitate beatorum*, *De civitate Babilonis*, *De quattuor locis in quibus movet bellum inimicus contra Christi fideles*, remotamente, mas significativamente, alusivos aos temas e ao léxico do protesto espiritual.”¹⁵⁶ Além disso, ao se aprofundar no estudo sobre a biografia de Ubaldo, Panella identifica o nome do frade em uma carta do legado papal na Toscana, João Gaetano de Orsini, para o prior do convento de São Romano de Luca e, com isso, o envolvimento do Pregador em um episódio de rebelião ao papado e à Ordem¹⁵⁷. A carta, datada de 03 de outubro de 1331,

¹⁵² PANELLA, E. “Alla ricerca di op. cit.

¹⁵³ IDEM. Ibidem. p. 23-34

¹⁵⁴ IDEM. Ibidem. p. 26

¹⁵⁵ Tradução livre: “(...) di meno innocenti propositi (...)”. IDEM. Ibidem. p. 26

¹⁵⁶ Tradução livre: “(...) le sonorità di titoli quali *De civitate beatorum*, *De civitate Babilonis*, *De quattuor locis in quibus movet bellum inimicus contra Christi fideles*, remotamente ma significativamente allusive di temi e lessico della protesta spirituale.”. IDEM. Ibidem. p. 33

¹⁵⁷ IDEM. Ibidem. p. 28

orientava que o prior do convento de Luca absolvesse nove frades excomungados por envolvimento com Luís IV, com Pedro de Covaro e com Castruccio di Geri di Castracane degli Interminelli da Lucca, duque Gibelino da cidade de Luca. Entre os nove frades, estavam cinco clérigos e quatro conversos. Cinco frades clérigos foram excomungados por violar um interdito papal, estes eram: Nicolau dei Mordicastelli, Ugucione da Monte, André di Cremonese, João di Perfettuccio da Castiglione e Ubaldo di Perfettuccio da Castiglione. Os dois últimos, de acordo com Panella, eram possivelmente irmãos. Quatro eram conversos: Nicolau di Domenico, Nicolau da Gattaiola, Domingos di Rostello e Aiuto de Arezzo.

Para Panella, o que foi descrito na carta de outubro de 1331 estava relacionado com: “(...) o episódio turbulento dos ‘Espirituais’ dominicanos, as disputas acerca dos rigores monásticos e solidariedade política forçada, que repetidamente agitam as páginas das Atas dos capítulos gerais e províncias entre 1326 e 1332.”¹⁵⁸ Ou seja, para o autor, de forma diferente do que para Masetti e para Mortier, as atas dos CPs da província Romana e dos CGs da década de 1320, possibilitam a escrita de uma narrativa na qual a OP não figura como uma instituição unida, que fornecia uma “tropa” de religiosos fiéis ao papado. Conforme Panella, alguns registros das atas dos CPs reforçam esse entendimento, uma vez que em 1329 foi solicitado que os processos do papado e de seu legado na Toscana fossem defendidos e divulgados pelos priores e vicários conventuais da província Romana. Dois anos depois, em 1331, foi descrita como pacificada uma rebelião na província.

Além da evidência das atas, o documento de outubro de 1331 colocaria: “(...) nome e rosto ao núcleo de Luca, dos Espirituais dominicanos (...)”¹⁵⁹, isto é, para Panella existia um grupo de “Espirituais dominicanos” no convento de São Romano de Luca. Esse mesmo grupo de frades, conforme o autor, teria relação com as disputas entre Gibelinos e Guelfos, pois podem ser relacionados com famílias e cidades Gibelinas. Primeiro, há a ação de Castruccio, até 1328, e de seus filhos, posteriormente, em Luca com “(...) ambições comunais-hegemônicas (...)” perante locais como Florença, tradicionalmente aliada do papado¹⁶⁰. Segundo, ao menos dois frades Pregadores, que aparecem no documento de outubro de 1331, podem ser associados com áreas de lealdade maior ao império: Monte Santa Maria, sob influência de Pisa, e Arezzo¹⁶¹. De acordo com Panella, entre 1326 e 1331, a crise ocorrida no convento de São

¹⁵⁸ Tradução livre: “(...) le turbolente vicende degli “Spirituali” domenicani, contesi tra monastici rigorismi e coatte solidarietà politiche, che ripetutamente agitano le pagine dei Atti dei capitoli generali e provinciali tra 1326 e 1332.” IDEM. Ibidem. p. 32

¹⁵⁹ Tradução livre: “(...) nome e volto al nucleo lucchese degli Spirituali domenicani (...)”. IDEM. Ibidem. p. 32

¹⁶⁰ Tradução livre: “(...) ambizioni comunali-egemoniche (...)”. IDEM. Ibidem. p. 32

¹⁶¹ IDEM. Ibidem. p. 32

Romano de Luca esteve relacionada com a ação dos: “(...) Espirituais dominicanos da região da Toscana (...)”¹⁶².

Panella não aprofunda muito a análise sobre o grupo, o que não era o seu objetivo no texto, porém destaca alguns nomes, trajetórias e registros que podem indicar a existência de frades Pregadores relacionados com os Espirituais da OFM. Além dos nove frades já mencionados, Panella traz outros nomes: Rocchigiano di Tadolino de Luca, nomeado como bispo de Luca pelo antipapa Nicolau V, em 30/01/1329¹⁶³; Bonifácio dei conti Donoratico de Pisa, foi nomeado como cardeal pelo antipapa Nicolau V, em 18/05/1328¹⁶⁴; Emanuel di Semente da Albenga, era aliado do antipapa Nicolau V¹⁶⁵. Além disso, Panella identifica regulamentações dos CGs de 1321, 1327, 1328, 1329 e 1330 que abordam a “crise dos espirituais Pregadores”; e regulamentações dos CPs de 1319, 1324, 1326, 1327, 1328, 1329, 1330, 1331 e 1332¹⁶⁶. Apesar de indicar essas regulamentações, Panella não escreve uma análise mais aprofundada acerca do texto das atas.

Portanto, a partir do que foi trazido até aqui, é possível afirmar que existiu um grupo rebelde e que se opôs às decisões papais na província Romana, no contexto das contendas sobre a pobreza apostólica. Em busca de maiores indícios sobre esse grupo, ou grupos, foi aprofundada a leitura dos registros das atas dos CPs da província Romana e dos CGs.

2.3.2. As Atas da província Romana

A província Romana foi criada no CG de 1221, juntamente com as províncias da Espanha, da Provença, da França, da Lombardia, da Hungria, da Teutônia e da Inglaterra. Relacionado à influência nos CGs da OP, o representante da Romana era o quinto a votar, sentando-se à direita do mestre geral na mesa do Capítulo, na terceira cadeira¹⁶⁷. Em 1228, foram criadas mais quatro províncias: Polônia, Escandinávia, Grécia e Jerusalém¹⁶⁸. No ano de 1296, a província Romana foi dividida em duas, pela intervenção do papa Bonifácio VIII, com

¹⁶² Tradução livre: “(...) Spirituali domenicani della regione della Tuscia (...)” IDEM. Ibidem. p. 33

¹⁶³ IDEM. Ibidem. p. 35

¹⁶⁴ IDEM. Ibidem. p. 36

¹⁶⁵ IDEM. Ibidem. p. 36

¹⁶⁶ IDEM. Ibidem. p. 37

¹⁶⁷ FLECK, L. O. C. “Conflitos regionais e política: divisão das províncias e reorganização administrativa da Ordem dos Pregadores (1266-1303)”. In: TEIXEIRA, I. S.; SANTANA, E. V.; SILVA, C. G. da. (Org.). *A construção de jurisdições eclesásticas: dízimos, ordens religiosas e territórios no direito canônico medieval (Séculos XII-XIII)*. Porto Alegre: Cirkula, 2019. p. 81.

¹⁶⁸ IDEM. Ibidem. p. 82.

a criação da província do Reino da Sicília¹⁶⁹. Após um processo conflituoso entre 1285 e 1297, entre 1298 e 1303, foram divididas as províncias da Espanha, com a criação de Aragão, da Polônia, com a Boêmia, da Provença, sendo formada a província de Toulouse, da Lombardia, dividida em Superior e Inferior, e da Teutônia, com a criação da província da Saxônia¹⁷⁰. Portanto, em função do crescimento da Ordem, ao longo do século XIII, no início do século XIV, de oito províncias, os Pregadores passaram a ser divididos em dezoito províncias. O aumento do número de províncias, acompanhou o crescimento do número de casas e conventos dos frades Pregadores. De acordo com Robin Vose, em 1303, a Ordem contava com 590 conventos, com a maioria dos conventos concentrados na França, Alemanha, Itália e Inglaterra¹⁷¹.

Até o período abordado nesta tese, o ano de 1332, a OP era composta por, pelo menos, 629 conventos, casas e mosteiros de freiras¹⁷². A divisão provincial permanecia a mesma, com dezoito províncias, apesar de propostas de redução do número para nos CGs de 1305 e 1306¹⁷³. No período, a Península Itálica estava dividida em quatro províncias: Lombardia Superior, Lombardia Inferior, Romana e Reino da Sicília. Em 1303, existiam 89 conventos da OP na Itália. Até o final do período estudado, o ano de 1332, foi autorizada a instalação de mais onze conventos. Portanto, nos primeiros anos da década de 1330, a Península Itálica contava com 100 conventos, distribuídos em quatro províncias. A província Romana tinha, em 1331, trinta e um (31) conventos¹⁷⁴. Esses conventos estavam divididos no que hoje conhecemos por Toscana, Lácio, Úmbria e, em menor medida, na Sardenha. No período estudado, a província

¹⁶⁹ TEIXEIRA, I.S. “Dominicanos no Reino de Nápoles (séculos XIII e XIV): conflito e alinhamento político”. *Horizonte*, Belo Horizonte, v.15, n.48. 2017. p. 1268. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2017v15n48p1253/12843>

¹⁷⁰ GALBRAITH, G. *The Constitution of...* *Op. cit.*; FLECK, L.O.C. “Conflitos regionais e... *Op. cit.*

¹⁷¹ VOSE, R. *Dominicans, Muslims and...* *Op. cit.* p. 75

¹⁷² Esse número é resultado do levantamento feito nas atas dos CGs compiladas na MOPH II. O recorte realizado foi entre os anos de 1304 e 1332, utilizando as regulamentações que autorizavam a construção de conventos, casas ou mosteiros de freiras. Cf. MOPH II, p. 1-222.

¹⁷³ No CG de 1305, foi iniciada uma proposta de alteração nas *Constituições* que propunha que as províncias algumas províncias divididas voltasse a ser uma só: Espanha e Aragão; Teutônia e Saxônia; Toulouse e Provença; Polônia e Boêmia; Lombardia Inferior e Lombardia Superior. A proposta não foi aprovada em 1306, deixando de figurar nas atas. Cf. MOPH II. p. 9.

¹⁷⁴ Na atual Toscana, estavam os conventos de Pisa, Lucca, Pistoia, Florença, Prato, San Miniato, Arezzo, Siena, Cortona, San Gimignano e San Sisto al Pino. No Lácio, estavam os conventos de Rieti, Santa Sabina, Santa Maria sopra Minerva, Viterbo, Tivoli, Anagni, Terracina e Priverno. Na Úmbria, havia os conventos de Città di Castello, Gubbio, Perugia, Foligno, Spoleto, Narni, Orvieto, Todi, Bevagna. Na Sardenha, estava instalado o convento de Santa Ana da Sardenha. Por fim, há um convento referido como *Sarzane*, o qual pode ser a comuna de Sartène, na Córsega, ou algum convento na região da Sardenha.

Romana, também conhecida como província da Toscana, abrangia territorialmente a Toscana e os Estados Pontifícios, com exceção do condado da Romanha¹⁷⁵.

A província Romana, entre os séculos XII e XIV, era caracterizada pela presença de importantes centros comerciais. Na região da Toscana, por exemplo, estava a cidade de Pisa, que foi um dos grandes centros do comércio marítimo internacional na Península Itálica, articulando, da mesma forma que Veneza e Gênova, uma extensa rede comercial que conectava locais, pessoas e mercadorias da Europa, da Ásia e da África¹⁷⁶. Outro ponto a se destacar são as redes internas na Toscana, com a criação de importantes centros de comércio e de atividade bancária em Florença, Lucca e Siena¹⁷⁷. Eram cidades com a presença de grupos e famílias de comerciantes e banqueiros, atividades comuns entre a nascente burguesia do período, enriquecidas monetariamente e que buscavam poder político. Nessa busca, eram constantes as disputas com a nobreza tradicional. A *militia* governou as cidades italianas, entre os séculos XII e XIII, com conflitos corriqueiros que se mantinham no século XIV, como atesta a existência de torres militares, em cidades como Florença, e de sociedades de Torres, compostas por famílias de nobres, na Toscana¹⁷⁸.

Outro ponto que deve ser destacado são os conflitos entre o imperador e o papado na região da Península Itálica, duas autoridades universais que buscaram influenciar as comunas italianas entre os séculos XII e XIV¹⁷⁹. O contexto histórico de parte da Península Itálica, em especial o Norte, esteve ligado aos acontecimentos no Império Romano-Germânico desde o século X, com a união entre reino da Germânia e reino da Itália, durante o reinado de Oto I, coroado em Roma como imperador, no ano de 962¹⁸⁰. Como a ação do imperador, no reino da Itália, era limitada pelos poderes locais, os bispos receberam, entre os séculos X e XI, a concessão da autoridade de governar a região¹⁸¹. O século XII representa um ponto de virada nas relações políticas entre império, papado e comunas na Península Itálica. Primeiro, com a concordata de Worms, em 1122, deu-se a formação de: “(...) uma monarquia pontifical, que reivindica um território próprio (...)”¹⁸² e que desafia a autoridade do imperador nas comunas do Norte e do Centro da Itália. Segundo, as comunas entram em conflito com o imperador,

¹⁷⁵ Essa localização foi feita com base no levantamento sobre os conventos que compunham a província Romana aliado à consulta em mapas da Península Itálica nos séculos XII e XIII. Cf. GILLI, P. *Cidades e sociedades...* *Op. cit.* p. 26, p. 40.

¹⁷⁶ IDEM. *Ibidem.* p. 272.

¹⁷⁷ IDEM. *Ibidem.* p. 281-282.

¹⁷⁸ IDEM. *Ibidem.* p. 111-115.

¹⁷⁹ IDEM. *Ibidem.* p. 23.

¹⁸⁰ IDEM. *Ibidem.* p. 24.

¹⁸¹ IDEM. *Ibidem.* p. 23 e 24.

¹⁸² IDEM. *Ibidem.* p. 27.

Frederico I, na segunda metade do século XII e, apoiadas pelo papado, logram ser reconhecidas, com a Paz de Constância (1183), como uma forma de organização política e administrativa no reino da Itália¹⁸³. Os conflitos entre papado e imperador chegaram a tal ponto que, a partir do século XIII, foram criados e utilizados os termos, guelfo, para designar as cidades e famílias aliadas do papado, e gibelino, para designar as cidades ou as famílias que apoiavam o poder do imperador¹⁸⁴.

No início do século XIV, com o papado exilado em Avinhão, o papa João XXII aproveitou a ausência de um imperador desde 1313, para aumentar o poder de influência da Santa Sé na Lombardia a partir de 1319¹⁸⁵. A partir de 1323, Luís IV consolidou a sua autoridade sobre o Império. Para isso, voltou a atuar na Lombardia e angariou o apoio de grupos rivais do papado, como os Espirituais¹⁸⁶. Apesar da recusa do papa, Luís foi coroado imperador em 1328¹⁸⁷. O conflito se resolveu apenas em 1330, com o papado permanecendo exilado em Avinhão.

A narrativa que segue considera o contexto apontado acima, buscando destacar a ação de frades Pregadores descritos como “rebeldes”, entre 1320 e 1330. No ano de 1319, no CP, está presente o primeiro registro acerca dos “frades de vida singular”, associados aos Espirituais em 1321. A regulamentação tem, em alguns pontos, um conteúdo bem semelhante ao da carta do CG de Florença. A *admonicione* era motivada: “(...) pela vida e pela ação daqueles frades que foram chamados de Espirituais por alguns [frades] em diversos [Capítulos] Gerais e Provinciais e também foram debatidos e examinados de forma cuidadosa por frades virtuosos e experientes (...)”, após essa investigação, os dirigentes afirmam que “(...) nada contrário à verdade e aos costumes [ou] qualquer mácula de erro foi encontrada (...)”¹⁸⁸. Portanto, a *admonicione* do CP de 1319, está relacionada com a carta de 1321, enquanto provavelmente é o evento que motivou a intervenção dos dirigentes gerais no CG de Florença. Como em 1321, a regulamentação de 1319 descreve frades que estavam sendo acusados, por outros Pregadores, de terem envolvimento com os Espirituais da OFM, em função de suas “vidas e ações”. Os mesmos frades, chamados de Espirituais, haviam sido investigados pelo prior provincial, João de Spoleto, referido como prior da Toscana, afirmando-se que: “(...) nem mesmo qualquer coisa

¹⁸³ IDEM. Ibidem. p. 32-34.

¹⁸⁴ IDEM. Ibidem. p. 36-37.

¹⁸⁵ IDEM. Ibidem. p. 54-55. BEATTI, B. R. Angelus pacis... op. cit p. 27.

¹⁸⁶ BEATTI, B. R. Angelus pacis... op. cit p. 27-28

¹⁸⁷ IDEM. Ibidem. p. 113.

¹⁸⁸ “Item cum vita et actus eorum fratrum qui a quibusdam spirituales vocantur in pluribus generalibus ac provincialibus et etiam per fratres probos et expertos discussa et examinata fuerint diligenter nec in in eis contra veritatem et mores aliqua erroris macula sit inventa (...)”. MOPH XX, p. 217

digna de punição havia sido encontrado contra eles (...)”¹⁸⁹, após o prior provincial investigar o comportamento deles. Devido ao ocorrido, no entanto, os delatores e acusadores é que seriam punidos, a punição estava vinculada ao preceito da obediência. O objetivo era promover a “tranquilidade e a paz na província”, assim como evitar o “escândalo”, impedindo que os frades de irem contra a verdade¹⁹⁰. Também era necessário prevenir, evitando gerar “(...) alguma singularidade (...)” relacionada com os “Espirituais”. Por isso, os dirigentes provinciais determinam que incorreria em uma falta grave, caso o “(...) nome supradito [Espirituais], alguém ousasse nomear a singularidade de qualquer frade.”¹⁹¹ Portanto, existia uma associação entre o termo singularidade, quando usado para se referir ao comportamento de alguns Pregadores, e as práticas dos Espirituais da OFM.

A regulamentação provincial de 1319, então, é semelhante em diversos pontos ao texto da carta de 1321. Primeiro, o que foi colocado para os frades da Província Romana, acerca da inexistência de “Pregadores espirituais” é corroborado em 1321. Segundo, a “singularidade” é associada aos atos e ao modo de vida dos “espirituais”. Por fim, uma preocupação dos dirigentes gerais e provinciais é o fato das acusações gerarem “escândalo”. O escândalo, de acordo com Guy Geltner e com Vargas, era algo que os frades buscavam evitar, pois estava relacionado à revelação para o mundo externo de fatos e ações que poderiam comprometer a reputação, para Geltner¹⁹², e a honra corporativa da Ordem, segundo Vargas¹⁹³. Isso, portanto, estava relacionado à forma como os frades eram vistos por pessoas de fora da Ordem. Os dirigentes buscavam resolver os problemas disciplinares de forma interna, sem envolver pessoas de fora para não prejudicar a “reputação” da Ordem. Uma regulamentação, presente no

¹⁸⁹ “(...) atque reverendum patrem Iohannem priorem nostrum provincialem nuper in tota Tuscia de ipsis eorum moribus fuerit specialiter inquisitum nec aliud punitioe dignum invenerit contra eos (...)”. MOPH XX, p. 217-218.

¹⁹⁰ “(...) quam quidem inquisitionem et determinationem magister ordinis cum diffinitoribus generalis capituli approbavit, iudicans ex hac inquisitione et aliis quibuscumque que a pluribus scripta sunt contra eos omnino servari predictos impunes, imponens etiam eidem priori provinciali de ipsorum diffinitorum assensu per suas litteras speciales quod deferentes illos talibus puniat ut rigor discipline exercite in delatores sit ceteris in exemplum, nos volentes litigiis, inflammationibus ac impositionibus huiusmodi finem imponere paci et tranquillitati provincie providere ac scandalis obviare, omnibus deferentibus perpetuum silentium imponimus de predictis ac omnibus et singulis nostre provincie fratribus in virtute sancte obediencie districte precipimus quatenus de preteritis que, ut diximus, hactenus pluries examinata fuerunt, nullus de cetero querelam proponat et calumpniam inferre presumat, cum dicta contra fratres prefatos constent nulla veritatem fulciri. Si autem aliqua comitterentur in posterum circa predicta, magistro ordinis vel priori provinciali seu eorum prelo et non alteri poterunt nuntiari.” MOPH XX, p. 217-218.

¹⁹¹ “Si quis autem contrarium attentare preseumpserit, penam transgressionis precepti et infamatorum ipso facto se noverit incursum, ad hec insuper adicientes quod, cum istud “spirituales” quamdam singularitatem videatur in nostro ordine generare, inhibemus districte sub pena gravi culpe debita ne nomine supradicto aliquis audeat fratres quoscumque singulariter nominare.” MOPH XX, p. 217-218.

¹⁹² GELTNER, G. “Brethren Behaving Badly: A Deviant Approach to Medieval Antifraternalism” In: *Speculum*, Vol. 85, No. 1, janeiro de 2010.

¹⁹³ VARGAS, M. *Taming a Brood... Op. cit.*

CP de 1323, reforça esse entendimento sobre a preocupação com a reputação da OP, uma vez que proíbe por preceito aos frades a “(...) revelação de segredos da Ordem para pessoas seculares, fazendo com que seja muito desonrada a nossa Ordem e a [sua] fama (...)”¹⁹⁴. Terceiro, quanto à singularidade no comportamento de frades e a associação do mesmo aos atos e ao modo de vida dos espirituais, o maior receio dos dirigentes, provavelmente, era que chegasse aos ouvidos e conhecimento do papa João XXII, principal benfeitor da Ordem, e que, no momento, estava iniciando um processo contra os grupos de Espirituais da OFM.

Além desses três pontos, a regulamentação de 1319 faz referência a repetidos avisos, trazidos tanto nos CPs quanto nos CGs anteriores, o que indica que essa questão, de frades que propunham uma forma de viver mais austera, vinha sendo discutida dentro da Ordem. Ao fazer uma busca mais aprofundada nas atas dos CGs, compiladas no MOPH II, e dos CPs da Romana, compiladas no MOPH XX, não foi possível identificar menções aos Pregadores “de vida singular” ante de 1319. Duas são as possibilidades, como afirmamos anteriormente em relação ao texto de Masetti: isso não foi registrado nas atas dos CGs e dos CPs, ou foi excluído de forma deliberada em algum momento, na cópia ou na transcrição dos manuscritos que contém os registros das atas.

Os frades de “vida singular” desaparecem das atas gerais e das provinciais Romana por alguns anos, até 1324. Diferentemente de 1319 e de 1321, em Roma, no ano de 1324, é reconhecida a existência de frades de “vida singular”. Na regulamentação são descritos, novamente, frades com uma forma de vida que os associava aos Espirituais:

(...) pelo comportamento e doutrina singular de frades que têm sido chamados de Espirituais, não apenas de nosso verdadeiro santo pai, mas também do caminho da verdade salvífica e católica, são ensinados a desviar conforme o testemunho dos seus, e dessa forma geraram infâmia e escândalo para a nossa província e Ordem, desejosos de evitar, na posteridade, os mesmos escândalos, queremos e mandamos, de forma estrita, preceituando na virtude da santa obediência, que todos os priores [conventuais] e os seus vicegerentes observem de forma cuidadosa tais [frades] e naqueles que encontrarem alguma suspeita notável, cuidem de notificar o prior provincial o mais rápido o possível e denunciar eles mesmos [os dirigentes locais] o excesso desses [frades], e não sejam negligentes em punir.¹⁹⁵

¹⁹⁴ “Item, quia **revelatio secretorum ordinis personis secularibus facta ordinem nostrum et famam plurimum dehonestat**, precipit in virtute spiritus sancti et sancte obedientie reverendus pater prior provincialis de diffinitorum consilio et assensu quatenus nullus audeat huiusmodi secreta ordinis quibuscumque secularibus nec etiam religiosis aliis revelare. Qui vero transgressor huiusmodi precepti inventus fuerit et convictus, eidem pene gravioris culpe etiam per mensem ut supra immediate eum volumus indispensabiliter subiacere.” MOPH XX, p. 247

¹⁹⁵ “Item, cum mores singulares et doctrina fratrum quorundam qui spirituales hactenus sunt vocati non solum a sanctis patribus nostris verum etiam a sane et catholice veritatis tramite discrepare discantur ex testimonio suorum complicum et exinde infamia et scandala nostre provincie et ordini provenerint, volentes hiisdem scandalis in posterum obviare volumus et districte in virtute sancte obedientie precipiendo mandamus prioribus ac eorum vices gerentibus universis quatenus diligentissime tales observent et quos invenerint in hiis probabili suspicione

Conforme os dirigentes provinciais, esses frades iam contra o que estava sendo colocado pelo papa quanto à salvação e à verdade da fé católica e, em função disso, “geraram escândalo e infâmia” para a província e para a Ordem. É interessante notar a mudança: se em 1319 e 1321, os mesmos frades não tinham sido considerados como promotores de uma doutrina ou de comportamentos que induziram ao erro, em 1324, a opinião da pobreza evangélica de Cristo e dos apóstolos foi tornada uma heresia, fruto do erro, pela promulgação das bulas *Ad conditorem Canonum* (1322/1323) e *Cum inter nonnullos* (1323). Com isso, existia uma posição oficial da Igreja quanto ao “comportamento e doutrina singular dos frades que têm sido chamados de Espirituais”, por isso a existência desses frades poderia trazer problemas para a OP em suas relações com o pontífice. Os dirigentes provinciais buscavam evitar escândalos posteriores, por isso os priores conventuais deveriam conduzir uma investigação cuidadosa e comunicar as suspeitas para o prior provincial dentro de dois meses, o qual se encarregaria da punição dos frades¹⁹⁶. Ou seja, a tentativa dos dirigentes em resolver e abafar a questão dos frades de “vida singular” não funcionou, os relatos acerca de Pregadores que poderiam ser ou que estavam sendo associados aos Espirituais chegaram ao conhecimento do papa.

Havia urgência na resolução do problema dos Pregadores de “vida singular”. Ainda em 1324, os dirigentes provinciais determinam que os processos de João XXII, contra os “rebeldes e desobedientes à Santa Igreja Romana”, deveriam ser divulgados entre os Pregadores da província Romana e as pessoas que frequentavam as igrejas. Podemos entender esses rebeldes como os frades “espirituais” da OFM, o imperador Luís IV e os seus aliados na região da Toscana, clérigos ou laicos. A orientação é bem específica, os priores e os pregadores: “(...) que pregam no convento, façam publicar de forma solene e exponham palavra por palavra [os processos do papa] em seus conventos quando uma maior multidão da população participar (...)”, ou seja, havia a preocupação que o conteúdo dos processos do papa fosse divulgado, palavra por palavra, em todos os conventos da província, para o maior número possível de pessoas. Além disso, os Pregadores não deveriam falar mal do pontífice ou de seus processos, ou mesmo escrever algo contrário ao que foi decidido nas bulas. Para quem descumprisse, estava prevista a punição por falta mais grave e, em alguns casos, o cárcere. Os dirigentes

notabiles, priori provinciali curent quam citius intimare et per seipsos eorum excessum increpare et punire non negligant.” MOPH XX, p. 232 – 233.

¹⁹⁶ Hii autem qui de huiusmodi vehementer habentur culpa suspecti, nisi infra duos menses recognoscant seipsos, omnibus gratiis ordinis et omni voce priventur et ipsi fautores eorum, et nihilominus gravius puniantur.” MOPH XX, p. 233

conventuais são obrigados a cumprir a regulamentação sob preceito¹⁹⁷. Os confessores, que atuavam junto aos seculares, também deveriam usar sua posição para orientar os fiéis sobre o erro dos “rebeldes e desobedientes à Santa Igreja Romana”¹⁹⁸, reforçando a “propaganda” em favor do pontífice.

Outros dois preceitos são colocados no CP de Roma.

Primeiro, os Pregadores não deveriam ajudar ou mesmo manter qualquer contato com os rebeldes que estavam contra o papado e “(...) qualquer um que descubram que faça, ou tome, parte na rebelião (...)”¹⁹⁹. Segundo, tanto os priores quanto os subordinados estavam obrigados a respeitar e observar todas as sentenças de excomunhão e os interditos: “(...) promulgadas pelo santíssimo pai e senhor, o nosso senhor sumo pontífice, que devem ser cumpridas em qualquer lugar da nossa província (...)”. O descumprimento do preceito seria punido com o cárcere²⁰⁰.

Os dois preceitos, portanto, demonstram a preocupação dos dirigentes provinciais quanto às relações dos Pregadores com grupos que disputavam o poder em algumas das cidades da região da Toscana. Um exemplo era Tivoli, cidade conhecida por ser um local de forte influência dos *fraticelli*²⁰¹. Além disso, com a condenação da pobreza evangélica como uma heresia, e os Espirituais da OFM como hereges, a contenda ganhou contornos políticos, os “rebeldes” buscaram proteção junto ao imperador Luís IV, no momento em conflito com João XXII. A pobreza evangélica foi mobilizada para deslegitimar as pretensões de poder do papado,

¹⁹⁷ Tradução livre: “Cum sanctissimus pater et dominus dominus noster summus pontifex quosdam processus fecerit contra aliquos inobedientes sancte Romane ecclesie et rebelles, imponimus et mandamus singulis prioribus ac ipsorum vices gerentibus quatenus dictos processus per se et per predicatores qui predicant in conventu **faciant in suis conventibus quando maior populi aderit multitudo solemniter publicari et de verbo ad verbum exponi**, ita ut ab omnibus possint intelligi adicientes quod si aliquis frater temere contra processus huiusmodi in aliquo verbo derogaverit seu scripto aut contemnedo neglexerit quod mandatur, si legitime possit probari, precipimus in virtute sancte obedientie prioribus ac eorum vices gerentibus universis quod talem vel tales fratres pene gravioris culpe subiciant, quos dicti pene ex nunc adiudicamus sententialiter, in qua nullus dispensare valeat nisi de provincialis licentia speciali. Item si, quod absit, frater linguam suam relaxando verbum aliquod deliberate protulerit in irreverentiam seu detractionem eiusdem sanctissimi patris et domini domini nostri summi pontificis, talem vel tales fratres, cuiuscumque conditionis vel status existant, si legitime convici possint, volumus er mandamus carceri mancipari.” MOPH XX, p. 230

¹⁹⁸ “Item volumus ac singulis confessoribus qui secularium confessionibus exponuntur districte imponimus quatinus personas idoneas que ad eorum confessionem accesserint, animent et inducant quod contra ipsos Romane ecclesie rebelles per se vel per alios auxilium prestant, exponentes eis quomodo contra tales est collata magna indulgentia peccatorum.” MOPH XX, p. 231

¹⁹⁹ “Item in virtute sancte obedientie de diffinitorum consilio et assensu districte precipit prior provincialis fratribus universis quatenus, si frater aliquis a precedenti provinciali capitulo citra contulit vel in posterum contulerit ipsis ecclesie rebellibus verbo aut scripto auxilium, consilium vel favorem seu tractatum **aliquem fecerit vel fieri noverint in rebellionem**, ipsi priori provinciali teneatur quam citius comode poterit intimare.” MOPH XX, p. 231

²⁰⁰ “Item precipimus in virtute sancte obedientie et spiritus sancti singulis prioribus et fratribus universis [quatenus] omnes et singulas setentias interdicti et excommunicationis latas a sanctissimo patre et domino domino nostro summo pontifice et ferendas ubicumque in nostra provincia inviolabiliter observent et faciant observari. Si quis autem prelatus vel subditus contraire presumpserit, carcerali custodie mancipetur.” MOPH XX, p. 231

²⁰¹ BEATTI, B. R. *Angelus pacis : the legation of Cardinal Giovanni Gaetano Orsini, 1326-1334 (The medieval Mediterranean, v. 67)*. Leiden; Boston: BRILL, 2007. p. 129.

como no episódio. No contexto das cidades da Península Itálica e dos conflitos entre Guelfos e Gibelinos, a condenação ou defesa da pobreza evangélica foi entendida, também, como vinculação política ao papa (condenação) ou ao imperador (defesa).

Defender a pobreza evangélica, então, podia ser interpretado como uma declaração de lealdade aos adversários da Santa Sé no momento. Portanto, havia a preocupação com a lealdade dos Pregadores na província Romana, uma vez que nem sempre os subordinados seguiam o que era definido pelos dirigentes. Os frades tinham objetivos pessoais, assim como estavam inseridos dentro de redes familiares, que em muitos casos acabavam influenciando a ação de grupos e de frades individuais nos conventos da Ordem²⁰². Da mesma forma, a lealdade da OP, como instituição, era reafirmada para o papado, porém não necessariamente a lealdade dos frades individuais.

As regulamentações de 1324 tinham caráter preventivo. No entanto, os Pregadores descritos como associados aos “rebeldes contra a Igreja Romana”, ou as medidas para impedir que se associassem aos mesmos, figuram constantemente nas atas dos CPs até 1330. Isso indica que havia, de fato, um movimento de rebelião na Ordem. Em 1325, no CP de Siena, deveriam ser observados os dois preceitos e as orientações sobre a relação com os adversários do papado e o respeito ao conteúdo dos processos da Sé Apostólica, assim como à figura do pontífice²⁰³. No CP de Viterbo (1326), figura um registro que reforça a existência de Pregadores “rebeldes”:

Como exige a retitude da justiça e a razão da inteligência, a qual demanda que os súditos busquem de forma reverente e humilde obedecer aos seus superiores, e essencialmente [obedecer] ao, santíssimo pai e senhor, senhor sumo pontífice e ao seu legado, mandamos que todos os frades, deste momento em diante, de forma reverente, diligente e prontamente devam obedecer a palavra e a ação do mesmo senhor nosso sumo pontífice e da mesma maneira do senhor cardeal João, legado da Sé Apostólica.²⁰⁴

²⁰² Cf. VARGAS, M. *Taming a Brood...* op. cit.

²⁰³ “Item preceptum in precedenti provinciali capitulo pro reverentia sanctissimi patris domini nostri pontificis et sancte Romane ecclesie factum, videlicet quod nullus frater ipsius domini nostri summi pontificis processibus verbo aut scripto audeat derogare aut contra ipsum dominum nostrum linguam relaxare presumat cum penis ibidem adiectis, seu rebellibus sancte ecclesie verbo vel scripto faverit, confirmamus et volumus inviolabiliter observari.” MOPH XX, p. 235

²⁰⁴ “**Quoniam exigit iustitie rectitudo et rationis intelligentia hoc exposcit ut subditi suis maioribus reverenter parere studeant et humiliter obedire et potissime sanctissimo patri et domino domino summo pontifici et legatis ipsius, mandamus fratribus universis quatenus ipsum dominum nostrum summum pontificem necnon et dominum Iohannem cardinalem apostolice sedis legatum verbo et facto reveri debeant diligenter et ubi et quando oportuerit eis cum promptitudine obedire.** Qui vero contrarium fecisse iudicialiter fuerit deprehensus et legitime convictus exiterit linguam suam contra quemcumque illorum indebite relaxando sive contra statum cuiuscumque eorum reverentiam vel honorem qualitercumque ausu temerario venire sive ullo modo tractare presumpserit, per se vel per alium, publice vel occulte, talis ad penam carceris per priorem provincialem vel eius vicarium sententialiter condemnetur.” MOPH XX, p. 236

A partir do texto da regulamentação podemos perceber uma intervenção mais direta do papa na região e, com isso, na província Romana, com o envio de um representante para “negociar” a pacificação da Toscana. Os dirigentes provinciais relembram a obrigação de obedecer e reverenciar aos seus superiores que os súditos tinham, reforçando a obediência ao papa e ao legado papal. Os Pregadores que confrontassem o papa ou o seu legado deveriam ser presos, fossem priores ou frades subordinados. O legado papal na região era o cardeal João Gaetano de Orsini. A mesma regulamentação, com pouquíssimas modificações no texto, é reafirmada no CP de Orvieto em 1329²⁰⁵.

A missão do cardeal João Gaetano Orsini é referida em outra regulamentação do CP de 1326. O cardeal é descrito como incumbido de investigar e processar os “rebeldes e desobedientes à Santa Igreja Romana”, na Toscana. Os frades Pregadores deveriam acatar e observar todas as decisões do legado, os que não fizessem isso seriam punidos pelos dirigentes provinciais por pena de falta mais grave²⁰⁶. A mesma regulamentação é repetida no CP de Perugia, em 1328²⁰⁷. A ação do cardeal na Toscana figura, nas atas dos CPs, como legitimada e equivalente à autoridade do papa João XXII. Em Florença, no CP de 1327, uma regulamentação reforça a necessidade de respeitar o papa e os processos apostólicos. No texto, primeiro, os dirigentes provinciais solicitaram que fossem observadas as determinações do CG de Perpignan²⁰⁸. O CG teria ocorrido, provavelmente, no início (duas primeiras semanas) do

²⁰⁵ As diferenças nos textos de ... “Quoniam exigit iustitie rectitudo et rationis intelligentia hoc exposcit ut subditi suis maioribus reverenter parere studeant et humiliter obedire et potissime sanctissimo patri et domino summo pontifici necnon et legatis ipsius, mandamus fratribus universis quatenus ipsum dominum nostrum summum pontificem necnon et dominum Iohannem cardinalem in partibus Tuscie apostolice sedis legatum verbo et facto reveri diligenter et ubi et quando oportuerit eis cum promptitudine obedire. Qui vero contrarium fecisse iudicialiter fuerit deprehensus et legitime convictus extiterit linguam suam contra quemcumque illorum indebite relaxando sive contra statum cuiuscumque eorum reverentiam vel vel honorem qualitercumque ausu temerario venire sive ullo modo tractare presumpserit per se vel per alium, publice vel occulte, talis ad penam carceris per priorem provincialem vel eius vicarium sententialiter condemnetur.” MOPH XX, p. 246

²⁰⁶ “Item, cum idem sanctissimus pater et dominus dominus noster summus pontifex sive etiam venerabilis pater dominus Iohannes cardinalis et legatus predictus fecerint quosdam processus contra aliquos rebelles et inobedientes sancte Romane ecclesie, volumus et mandamus prioribus universis ac vicariis eorumdem quatenus dictos processus cum omni diligentia studeant observare, et similiter faciant a suis subditis observari. Si quis vero contrarium fecisse convictus fuerit, pena gravioris culpe tamdiu merito puniatur quamdiu per priorem provincialem vel eius vicarium de ipsa pena in parte vel toto cum ipso fuerit dispensatum.” MOPH XX, p. 236

²⁰⁷ “Item, cum idem sanctissimus pater et dominus dominus noster summus pontifex sive etiam venerabilis pater et dominus dominus Iohannes cardinalis et legatus predictus fecerit quosdam processus contra aliquos rebelles et inobedientes sancte Romane ecclesie, volumus et mandamus prioribus universis ac vicariis eorumdem quatenus dictos processus cum omni diligentia studeat observare et similiter faciant a suis subditis observare. Si quis vero contrarium fecisse repertus fuerit, cum de hoc convictus extiterit, pena gravioris culpe tamdiu merito puniatur, quamdiu per priorem provincialem vel eius vicarium de ipsa pena in parte vel in toto cum ipso fuerit dispensatum.” MOPH XX, p. 246

²⁰⁸ “Quia ubi maius periculum imminet ibi diligentius et cautius est agendum idcirco ultra id quod in precedenti generali capitulo pro reverentia domini nostri summi pontificis est sancitum (...)” MOPH XX, p. 240

mês de junho de 1327²⁰⁹, enquanto o CP de Florença, teria se dado em 29 de setembro do mesmo ano²¹⁰. Portanto, a regulamentação se refere ao que foi postulado no CG, após cerca de três meses. A relativa “rapidez” em que a regulamentação do CG é replicada no CP²¹¹, pode demonstrar uma relação entre pontos definidos no âmbito geral que podiam ter o objetivo de solucionar conflitos que estavam acontecendo na província Romana e em outras províncias²¹².

No conteúdo das atas do CG de 1327, há um conjunto de *admoniciones* que a partir da autoridade do papa deveriam ser: “(...) listadas de forma integral no final do livro de nossas Constituições”²¹³. Esse é um procedimento que não era comum para as *admoniciones*, pois não tinham o objetivo de modificar pontos das *Constituições*. Interessa aqui principalmente duas dessas regulamentações.

A primeira (A), solicitava que os dirigentes provinciais e locais, enquanto prelados, punissem qualquer frade que: “(...) difamar o sumo pontífice ou os seus processos (...)”, ou que tivesse alguma “atitude notável” a qual deslegitimasse as ações e as decisões do papa. As punições deveriam variar, quando envolviam uma fala ou pregação em público, junto aos seculares, o frade seria preso, apenas o CG o liberaria de tal punição; quando fosse “(...) de forma privada (...)”, isto é, dentro da comunidade dos Pregadores, a punição deveria seguir a pena prescrita para as faltas mais graves, ficando a cargo dos dirigentes provinciais absolver os que fossem punidos. Portanto, existia uma preocupação maior com o posicionamento público de Pregadores contra o papa, podendo colocar em dúvida a lealdade da Ordem junto ao pontífice. Falsos acusadores e prelados negligentes em cumprir a regulamentação deveriam

²⁰⁹ De acordo com Lippini, os Capítulos Gerais ocorriam, normalmente, de forma anual nos primeiros anos da Ordem até o ano de 1372. O início era marcado sempre para a primeira quarta-feira após Pentecostes, o que implicava que os CGs fossem costumeiramente realizados no início do mês de junho. Cf. LIPPINI, P. (OP). *La vita quotidiana...* op. cit. p. 333-339.

²¹⁰ De acordo com Lippini, com exceção dos Capítulos eletivos, os CPs deveriam iniciar na festa de São Miguel, dia 29/09. IDEM. *Ibidem*. p. 328

²¹¹ Como veremos no próximo capítulo, muitas vezes levava dois anos para que uma regulamentação do CG figurasse nas atas provinciais.

²¹² Quando lemos as atas dos CGs, podemos identificar diversas menções à província da Teutônia **1325 CG**: Prior de convento na Teutônia se recusando a publicar os processos de João XXII contrários a Luís conde da Bavária: Item. Fratrem Heinricum priorem Ratisponensem de provincia Theuthonie, quia negligens fuerit in publicatione processuum domini pape, quos magister sibi misit, absolvimus ab officio prioratus et provincie Saxonie assignamus in penam preter alias penas eidem debite imponendas. 2 (Quas partes fratres nostri provincie Teutoniae secuti sint, litigantibus inter se Ioanne XXII et Ludovico Bavaro, alibi exponemus. Cf. infra. l. 25 sqq.)” MOPH IV, p. 160

²¹³ Tradução livre: “Sciant omnes fratres ordinis nostri, quod omnes ordinationes predictae vim constitutionum nostrarum habent, auctoritate domini nostri summi pontificis, non obstante, quod non habent, nisi presens capitulum generale et omnes **in fine libri constitutionum nostrarum integre conscribantur.**” MOPH IV, p. 170

também ser punidos, os primeiros o seriam por falta mais grave enquanto os segundos também seriam depostos de seus cargos²¹⁴.

A segunda (B) regulamentação, da ata de Perpignan, prescreve punição para frades “(...) que forem descobertos [com uma] vida singular (...)”. A singularidade é descrita como relacionada ao ensino do vício e como contrária ao “(...) modo de viver comumente aprovado há muito tempo (...)”²¹⁵, além disso, não é caracterizada a “singularidade”. Não é mencionada a associação com os Espirituais, que lemos nas regulamentações no CP de 1319, no CG de 1321 e no CP de 1324. No entanto, isso não descarta a possibilidade de que esses “frades singulares” fossem os mesmos descritos nas atas da província Romana. Os Pregadores que fossem “convictos” em sua “singularidade”, deveriam ser separados em diferentes conventos ou mesmo presos pelos dirigentes provinciais. Isso demonstra que os “frades de vida singular” formavam grupos em alguns conventos.

Outro ponto importante, é que no texto da regulamentação do CP de Florença (1327), são lembradas as *admoniciones* sobre a obrigação que os Pregadores tinham com a divulgação e defesa dos processos apostólicos e da ação do papa no conflito com Luís IV e os Espirituais da OFM. Para isso, o documento resgata o que foi definido em Roma (1324) e em Viterbo (1326), vinculando o seu cumprimento a um preceito²¹⁶.

Podemos perceber que, em função da frequência em que figuram nas atas e o conteúdo das regulamentações sobre o assunto, existiu uma rebelião contra o papa e a Ordem na província Romana da OP. Isso fica mais evidente no ano seguinte, no CP de Perúgia (1328). Na ata, duas regulamentações fazem menção à rebelião na província Romana. Primeiro, há uma *admonicione* na qual é reforçada a obrigação dos priores e dos subpriores conventuais em impedir que os frades desrespeitassem a autoridade do papa. Também deveriam atualizar as

²¹⁴ “Quicumque in publica predicacione vel in communi coram secularium multitudine ullo tempore **summum pontificem diffamaverit vel ipsius processus** vel facta vel irreverenciam notabilem fecerit, carcerali custodie mancipetur, nec inde liberetur nisi per capitulum generale et cogatur, si commode fieri poterit, in publico revocare. Qui autem **in privato**, postquam per testes legitimos constiterit vel iudicialiter confessus fuerit, pena gravioris culpe puniatur, et nisi per provinciale capitulum vel per priorem provincialem de maturo consilio discretorum cum eo minime dispensetur. Idem fiat de falso accusatore vel teste legitime convicto vel iudicialiter confessato in materia supradicta; prelati vero, qui in corrigendo huiusmodi transgressores inventi fuerint negligentes, per generale vel provinciale capitulum in penam a suis officiis absolvantur et preter hoc penis aliis gravius puniantur.” MOPH II, p. 168-169

²¹⁵ “Item. Quicumque in nostro ordine **inventi fuerint singularem vitam** quocumque modo viciosam ducentes et contra **communem modum vivendi diu ab ordine approbatum**, primo admoneantur, et si admoniti correcti non fuerint, separentur et in diversis conventibus ponantur; et si in eodem persistent, per priorem provincialem vel provinciale capitulum carcerali custodie mancipentur.” MOPH II, p. 169

²¹⁶ “volumus et mandamus, quod omnes ordinationes facte in capitulo romano per reverendum patrem magistrum Matheum provincialem nostrum pro reverentia sancte Romane ecclesie et domini nostri summi pontificis ac legatorum seu officialium eius approbate et replicate in precedenti capitulo Viterbii celebrato cum adiectionibus, clausulis et preceptis ac penis ibidem appositis ex integro inviolabiliter observentur.” MOPH XX, p. 240 – p. 241

suas *Constituições*, incluindo, em especial, o documento do CG de Perpignan, que trazia a obrigação dos dirigentes provinciais e locais de punirem Pregadores que difamassem o papa ou os seus processos apostólicos²¹⁷. Segundo, aparece nas atas a primeira cláusula penitencial com punições para frades envolvidos com os “rebeldes contra a Igreja”:

O prior provincial notifica a todos os frades que todos os frades por ele absolvidos de sentenças de excomunhão ou por ele no futuro absolvidos, que violaram o interdito nas terras rebeldes a Igreja, estão privados [tanto] de toda a voz ativa quanto passiva até que eles mesmos, por alguém que possa [fazer isso], for[em] dispensado[s] de forma misericordiosa.²¹⁸

Ao lermos essa cláusula penitencial, podemos entender melhor a regulamentação do CP de Roma (1324), a qual solicitava que tanto os frades dirigentes quanto os frades subordinados respeitassem as sentenças de excomunhão e não violar os interditos papais às terras dos rebeldes. As excomunhões a serem observadas não eram apenas relacionadas aos “rebeldes seculares ou de outras ordens”, mas também aos “Pregadores rebeldes” referidos ao longo das atas dos CPs. À medida que fossem absolvidos de suas sentenças de excomunhão, provavelmente, pelo legado papal na região, deveriam manter-se em silêncio como punição.

É necessário lembrar que, em janeiro de 1328, Luís IV foi coroado imperador em Roma e depôs João XXII, em abril do mesmo ano. O imperador escolheu como papa, nesse caso conhecido como antipapa, o frade Menor, vinculado ao grupo dos Espirituais, Pedro de Corvaro. Pedro adotou o nome de Nicolau V. O movimento do imperador gerou não só uma grande comoção entre os seus adversários, mas entre os seus aliados na Península Itálica, o que teria contribuído para a derrota de Luís IV na região²¹⁹. Podemos perceber a mesma preocupação na ata do CG de Toulouse, em 1328. Em um preceito, os dirigentes gerais solicitaram que os Pregadores denunciasses os erros de Luís IV e de seus aliados heréticos, provavelmente os Espirituais da OFM nas pregações, mas dar o exemplo de uma vida virtuosa e não se envolver com os que eram colocados como hereges pela Igreja. Portanto, percebemos que a OP como instituição reafirmava sua lealdade ao papado e à Igreja Apóstolica Romana.

²¹⁷ “In primis, cum pro reverentia sanctissimi patris et domini nostri summi pontificis gratia semper filiis augeatur, ne contigat circa eandem per irreverentiam fratres in aliquo oberrare, mandamus districte quantum possumus prioribus et supprioribus et eorum vices tenentibus quatenus constitutionem factam super hoc in capitulo generali de Pirpiano in eorum capitulis faciant frequentius fratrum auribus inculcari; quod si aliquos invenerint post monitionem huiusmodi excessisse, penis in eodem appositis exacte illos faciant subiacere. Quam constitutionem cum aliis in eodem generali capitulo ordinatis ac insuper eas que facte sunt in proximo pretendo capitulo generali faciant in suis locis in libro constitutionum diligentius adnotari.” MOPH XX, p. 243

²¹⁸ Tradução livre: “Notificat prioris provincialis fratribus universis quod omnes fratres per ipsum ab excommunicationis setentiis absoluti vel per eum in posterum absolventi qui interdictum in terris ecclesie rebellibus violarunt, sunt omni voce tam ativa quam passiva privati quousque cum eisdem per eum qui potuerit fuerit misericorditer dispensatum.” MOPH XX, p. 250 -251

²¹⁹ BEATTI, B. R. *Angelus pacis...* op. cit p. 113-131.

As constantes repetições de pedidos para punir frades que difamassem o papa ou os seus processos, no entanto, indicam que as lealdades dos frades como indivíduos, inseridos em redes de relações locais (familiares, políticas), nem sempre estava com a Ordem. De acordo com seus interesses, formavam grupos e poderiam resistir às determinações e imposições dos CGs e CPs, como demonstra Vargas para o caso da província de Aragão²²⁰. Como vimos anteriormente, Panella demonstra que os Pregadores do convento de São Romano de Lucca seriam os protagonistas da rebelião contra o papa e o seu legado na região²²¹.

A questão do antipapa e da rebelião na região foi resolvida entre 1329 e 1330. Isso aparece no CG de Utrecht, em 1330. No Capítulo, foi votada uma cláusula penitencial na qual foram confirmadas as punições de cárcere aos Pregadores envolvidos com Luís IV, com Miguel de Cesena e com Pedro de Corvaro (Nicolau V). Conforme o texto da ata de 1330, a cláusula penitencial afirmava que alguns frades: “(...) pelo honorável pai, mestre da Ordem, foram sentenciados por escrito à pena de prisão e condenados ao cárcere (...)”. Ou seja, podemos perceber que há um silêncio nas atas dos CGs, quanto às punições que Barnabé teria imposto por sentenças orais ou escritas ao longo das atas dos CGs. Apesar disso, os CPs da província Romana revelam a existência de um ou mais grupos de “Pregadores rebeldes”, em função das repetidas regulamentações solicitando a ação dos dirigentes conventuais para punirem frades. Além dos preceitos para que as bulas papais e a autoridade do legado papal fossem respeitadas pelos Pregadores na Toscana. Um dos objetivos, da cláusula penitencial do CG de 1330, era que a: “(...) condenação o mencionado mestre geral no Capítulo presente renova e promulga de forma pública.”²²² Portanto, existiam frades punidos antes de 1330 por não seguirem a lealdade

²²⁰ “Item. Cum ex eo, quod illi, qui debent esse ceterorum exemplaria in actibus virtuosis exorbitent ab illius itinere, quem dominus ducem et principem aliorum in tota universali ecclesia instituit, sequatur in grege dominico perniciosus error, scandalosa imitatio ac dampnatum precipitium plurimorum, mandamus et omni districtione, qua possumus, imponimus fratribus universis, nec non et magister ordinis, in virtute spiritus sancti et sancte obediencie, precipit fratribus universis, de diffinitorum consilio et assensu, quod Ludovicum quondam ducem Bavarie, hostem et persecutorem sacrosancte Romane ecclesie ac per eandem tanquam hereticum dampnatum nec non et omnes alios fautores eiusdem tanquam hereticos dampnatos vitent, ac interdictum occasione dicti perfidi Bavari per sanctam Romanam ecclesiam positum inviolabiliter servent, nec eidem Bavaro vel suis predictis fautoribus quocumque modo prebeant consilium, auxilium vel favorem. Si qui autem contrarium inventi fuerint facientes, pena carceris, ad quam ex nunc pro tunc eos adiudicamus, inviolabiliter puniri volumus, et mandamus eisdem mandatis et impositionibus, quibus supra iniungentes, quod fratres in suis predicacionibus iuxta formam mandati apostolici processus noviter factos contra dictum Bavarum cum omni diligencia studeant publicare.” MOPH IV, p. 178-179

²²¹ PANELLA, E. “Alla ricerca di... op. cit.

²²² “Denunciamus fratribus universis, quod omnes et singuli fratres, qui quocumque modo Ludovico, quondam duci Bavarie, Michaeli de Cesena, quondam generali ministro ordinis fratrum minorum, et Petro de Corbaria, et complicitibus eorum hereticis dampnatis ac scismaticis per sanctam Romanam ecclesiam adhererint aut eisdem presterint auxilium vel consilium, dudum **per reverendum patrem magistrum ordinis fuerint sentencialiter et in scriptis carceri penisque carceralibus dampnati**, dictamque **condempnacionem dictus magister in presenti capitulo renovavit et publice promulgavit**. Quapropter idem magister de voluntate et assensu diffinitorum precipit in virtute sancte obediencie prioribus provincialibus et conventualibus et eorum vicariis,

da OP para com o papado. A exposição “pública” das punições poderia estar relacionada com a resolução dos conflitos entre João XXII e Luís IV, entre 1329 e 1330.

O CP de Florença (1330), ocorrido alguns meses após o CG de Utrecht, traz apenas uma *admonicione* que relembra as regulamentações e os preceitos dos CPs anteriores sobre a lealdade para com as decisões e as definições da Sé Apostólica, além de confirmar as punições relativas ao não cumprimento dos preceitos²²³. É apenas no ano seguinte, no CP realizado em Orvieto (1331), que é descrita a pacificação dos conflitos entre os “rebeldes” e o papado em diversas partes da Cristandade. Com isso, os frades responsáveis pela pregação ao clero e aos laicos eram aconselhados da seguinte forma, “(...) insiram as coisas que são para a recomendação e louvor, para a defesa, do nosso senhor, o papa, pelo qual, além disso, sendo mantida por nós [a defesa] da verdade e do mesmo nosso senhor, o papa, como proeminentes defensores da Igreja.”²²⁴ Portanto, apesar da afirmação da pacificação dos conflitos, é solicitado que se mantivesse a ação em defesa do papado na província, o que demonstrava a necessidade de consolidar a dita “pacificação”.

No mesmo CP, em 1330, há uma cláusula penitencial que contém a punição do subprior de Santa Sabina, Nicolau Boccaccio. A punição atendia a uma solicitação direta do cardeal João Orsini, estando relacionada com o fato de Nicolau ter: “(...) elevou a sua boca aos céus contra o nosso senhor, o sumo pontífice (...)”. Isto é, o frade estava “falando mal” de João XXII. Não é especificado o motivo do subprior ter confrontado o papa ou os seus processos, mas a punição, além da deposição e da pena de jejum e orações, envolvia a retirada de Nicolau de sua rede de apoio local no convento e fora dele, na cidade de Roma, uma vez que o frade deveria ser enviado para um convento no extremo sul da província Romana, na comuna de Terracina²²⁵.

quod diligenter inquirant, si sint aliqui vel fuerint in tanto scelere delinquentes; et quoscumque invenerint deliquisse, postquam legitime constiterit penis dictis sine dilacione puniant nec circa tales sic punitos dispensari valeat, nisi per magistrum ordinis vel capitulum generale.” MOPH IV, p. 197

²²³ “In primis, cum ad sanctam Romanam ecclesiam eiusque prelatos omnis honor et reverentia per nos maxime debeat exhiberi, idcirco volumus omnes ordinationes circa reverentiam domini nostri summi pontificis ac prelatorum eius factas et constitutas hactenus per reverendos patres priores provinciales et capitula provincialia in suo robore permanere et presentí scripto renovamus et confirmamus easdem cum penis et penitentiis ibidem adiectis.” MOPH XX, p. 251

²²⁴ “Cum subtractio et deiectione tyrannorum ac rebellium sancte matris ecclesie seu scismaticorum et pax in diversis mundi partibus ex ipsorum subtractione et deiectione secuta redundet quam plurimum in approbationem sanctitatis domini pape qui contra ipsorum pertinaciam iustissime noscitur processisse ad obviandum quorundam detractoribus et mandaciis quibus ipsius sinceritatem et sanctitatem mordere conantur publice vel occulte, volumus et districte imponimus singulis fratribus nostre provincie predicantibus quod sepius in suis predicantionibus, precipue solemnibus quas faciunt coram clero seu populi multitudine, **inserant ea que sunt ad commendationem et laudem ac defensionem domini nostri pape cum ad hoc teneamur sicut veritatis et ipsius domini nostri pape ac ecclesie precipui defensores.**” MOPH XX, p. 255

²²⁵ “Iste sunt penitentie

Questões relacionadas aos processos apostólicos sobre a pobreza e o conflito com Luís IV, aparecem na ata do CG de Utrecht (1330). Na ocasião, foi anexado às atas um documento intitulado “Instrumento de condenação fulminante e pública de Luís IV, Pedro Corbaria e Miguel Cesena”. O documento demonstra a necessidade que os dirigentes gerais sentiam de estabelecer e relembrar alguns pontos de bulas de João XXII, que condenavam os três adversários do papa. Além disso, pode ser relacionado com as repetidas regulamentações solicitando que os processos do papa fossem divulgados e respeitados pelos Pregadores, presentes tanto nas atas dos CGs quanto nas atas dos Capítulos da província Romana. Nesse documento, estão orientações sobre alguns pontos específicos das bulas do papa, que deveriam ser observados pelos frades por meio de preceito, além de serem defendidos e divulgados pelos Pregadores. O objetivo era incentivar que a população combatesse “os rebeldes e os heréticos”²²⁶. Da bula *Quia vir reprobus*, por exemplo, foi solicitado que fossem divulgados entre os Pregadores nos Capítulos e nos conventos sete pontos entendidos como “(...) erros ou heresias do frade Miguel de Cesena (...)”²²⁷, dos quais destacamos três:

- 1) que era possível separar o usufruto da propriedade ou do *dominium* nos bens consumíveis²²⁸;

Item cum venerabilis pater et dominus dominus Iohannes apostolice sedis legatus per litteras fr. Mathei episcopi Balneoregensis eius penitentiarii nobis mandavit puniri fr. Nycolaum Boccacio supriorem Sancte Sabine, pro eo quod **os in celum ponens contra dominum nostrum summum pontificem** ac reverendum patrem et dominum dominum Bertrandum Lombardie legatum ad plurima ignominiosa prorupit ac etiam detractiva, prout probatum penes prefatum dominum nostrum Tuscie legatum est plenius immo plenissime per attestaciones fide dignarum plurium personarum, prout in litteris prefati domini penitentiarii nobis directis plenius continentur, ideo in papam ipsum a supprioratus officio absolvimus et mittimus eum ad conv. de Terracena ubi ieiunabit qualibet sexta feira in pane et aqua usque ad unum annum e dicet C missas et C vicibus letanias. Nec in ista penitentia volumus dispensari nisi de consensu predicti domini Iohannis apostolice sedis legati, de cuius consilio et assensu reservat sibi dicti fr. Nycolao amplioem penitentiam imponendi, prout discretioni et prudentie dicti domini videbitur expedire.” MOPH XX, p. 266

²²⁶ “Ego frater Barnabas, magister ordinis, sanctissimi patris ac domini summi pontificis mandatis in omnibus volens obedire, dicta mandata apostolica in actis presentis capituli generalis fratribus denunciare precepi atque in virtute sancte obediencie mandavi diffinitoribus prefati capituli, ut copiam illorum articulorum, prout in hac schedula continentur, ad suas provincias diligenter fideliterque deportent ac per eosdem in virtute sancte obediencie preceptum nisi ad omnes et singulos priores provinciales et conventuales ac eorum vicarios, ut omnia et singula ad dictam materiam pertinencia per se vel per alios fratres ydoneos publicent in sermonibus publicis vulgarizando et ad obedienciam sancte Romane ecclesie dicatorumque rebellium hereticorum et scismaticorum confutationem populos inducendo. Et super hiis petivi michi fieri publicum instrumentum, sigillumque meum presentibus apposui in testimonium predictorum.” MOPH IV, p. 205

²²⁷ “Subscripti sunt errores seu hereses fratris Michaelis de Cesena, olim ministri generalis ordinis fratrum minorum, quos sanctissimus pater dominus Iohannes papa vigesimus secundus confutat in libello, cuius est tale principium. Quia vir reprobis Michael etc.; finis vero huiusmodi: Ad inficiendum simplices ulterius diffundantur etc.” MOPH IV, p. 204.

²²⁸ “Primus est, quod in rebus usu consumptibilibus ususfructus potest a proprietate seu dominio separari.” MOPH IV, p. 205

2) que no uso dos bens consumíveis é possível separar o usufruto justo do direito de uso (*ius utendi*)²²⁹;

3) que Cristo e os apóstolos não teriam tido *dominium* comunal ou próprio, nem direito de uso sobre qualquer bem, da mesma forma que o *dominium* seria contrário à perfeição evangélica.²³⁰

Os pontos destacados eram a base das noções de pobreza defendidas pelos espirituais da OFM e poderiam estar relacionadas com pontos defendidos pelos Pregadores “de vida singular” da província Romana. No CP de Roma (1332), foi solicitado que os Pregadores da província Romana divulgassem os processos contra Miguel de Cesena²³¹, o que provavelmente era resultado do documento do CG de 1330.

Para além dos indícios presentes nas atas gerais e provinciais da Romana acerca do envolvimento de Pregadores em disputas internas relativas às contendas da pobreza apostólica, é possível identificar inconsistências e diferenças nos textos de frades da OP quando consideram a pobreza. Jean Dunbabin, ao analisar a vida e a obra de Pedro de Palude, demonstra mudanças na concepção do frade acerca do modelo de pobreza apostólica. Conforme Dunbabin, Pedro tratou de forma tangencial da questão da pobreza no tratado *De potestae papae*, de 1317. Ao abordar a pobreza, o frade demonstrou que a perfeição da vida religiosa poderia ser alcançada de forma mais plena pelo abandono da propriedade pessoal e comunal, por meio do simples uso de fato²³². Apesar de não considerar o simples uso de fato a essência da perfeição em si, Pedro trazia uma interpretação muito semelhante à dos frades Menores, condenada ao longo da década de 1320, pelas bulas de João XXII, como a *Ad conditorem canonum* (1322/1323), *Cum inter nonnullos* (1323) e *Quia Quorundam* (1324). Para Dunbabin, os Pregadores não estiveram alheios às contendas acerca da pobreza apostólica e “(...) a maioria dos frades Pregadores podem ter ficado muito desconcertados com as bulas.”²³³

²²⁹ “Secundus est, quod in rebus usu consumptibilibus potest ususfructus iustus separari a iure utendi.” MOPH IV, p. 205

²³⁰ “Tercius est, quod Christus et apostoli nullius rei omnino habuerunt dominium in proprio vel communi nec etiam in re aliqua ius utendi, quia hec evangelice perfectioni repugnarent.” MOPH IV, p. 205.

²³¹ “Cum sanctissimus pater et dominus dominus summus pontifex fecerit quasdam reprobationes contra positiones reprobi Michelini de Cesena generalis olim ordinis fratrum Minorum et per venerabilem patrem dominum Matheum Ursinis tituli sanctorum Iohannis et Pauli presbyterum cardinalem eas nobis mandaverit promulgari, volumus et districte mandamus singulis fratribus nostre provincie quod tam in predicationibus quam in collationibus meliori modo quo fieri poterit populis publicentur.” MOPH XX, p. 269

²³² DUNBABIN, J. *A Hound of God: Pierre de la Palud and the Fourteenth-Century Church*. EUA: Oxford University Press, 1991. p. 91-93.

²³³ IDEM. *Ibidem*. p. 93.

Uma questão importante que Dunbabin nota, é a mudança do discurso de Pedro acerca da pobreza apostólica e do simples uso de fato, no tratado *De paupertate Christi et apostolorum contra Michelem de Cesena*²³⁴. Este texto foi encomendado por João XXII para refutar as afirmações de Michel de Cesena, então ministro geral da OFM e líder dos Espirituais da OFM, que acusava o papa de ser herege em função de suas opiniões acerca da pobreza apostólica contrariarem a pobreza evangélica²³⁵. A data de redação do tratado *De paupertate Christi* é de 1328, tendo pouca circulação e como público alvo, provavelmente, os próprios frades Menores²³⁶. Se em 1317, Pedro defendeu o simples uso de fato, em 1328 “ele declarou que a conexão feita pelos Franciscanos entre renúncia de *dominium* e pobreza era enganosa”²³⁷. A mudança de opinião se deu no contexto de condenação do simples uso de fato e da afirmação da pobreza evangélica de Cristo e dos apóstolos, demonstrando que o frade Pregador teve de adequar a sua interpretação da pobreza ao que estava sendo definido pelo papa nas bulas. Pedro manteve a obediência à Sé Apostólica. No entanto, os Pregadores nem sempre eram leais ao papado ou acatavam às decisões dos dirigentes gerais²³⁸. Portanto, nada impedia que grupos de Pregadores discordassem, em função de convicções e entendimentos próprios acerca da pobreza, das decisões veiculadas pelas bulas papais acerca da pobreza apostólica.

A partir do que foi exposto, não parece viável, ao menos durante a década de 1320, afirmar que a pobreza não foi disputada na OP ou mesmo que grupos de Pregadores não protestaram contra as definições de João XXII acerca da pobreza apostólica. Ao desconsiderar a possibilidade de divergências internas quanto a definições acerca de pontos importantes da vida religiosa dos Pregadores, como o voto de pobreza, corre-se o risco de desconsiderar e apagar a variedade de homens que compunham a OP, os quais tinham crenças, pensamentos e interesses muito diversos. Como argumenta Patrick Nold, quando o assunto são as controvérsias da pobreza entre papado e OFM, a variedade dos argumentos desenvolvidos pelos frades Pregadores que se envolveram na controvérsia é ignorada²³⁹. Em função disso,

²³⁴ Esse texto está no manuscrito da Biblioteca Nacional da França, Latin 4046. O objetivo era utilizar o texto e comparar com o *De potestate papae* de Pedro, buscando demonstrar as mudanças no pensamento do frade acerca da pobreza apostólica. No entanto, não foi possível fazer isso nesta tese. Agradeço ao professor Dr. Igor Salomão Teixeira por gentilmente ter feito a digitalização desse manuscrito para nós.

²³⁵ DUNBABIN, J. *A Hound of...* *Op. cit.* p. 156-157.

²³⁶ IDEM. *Ibidem.* p. 156.

²³⁷ Tradução livre : “(...) he declared the Franciscan connection between the renunciation of *dominium* and poverty to be misleading (...)”. IDEM. *Ibidem.* p. 163.

²³⁸ Michael Vargas demonstra que os frades tinham alianças divididas, nem sempre se mantendo fiéis ao que era decidido pelos dirigentes da OP. VARGAS, M. *Taming a Brood...* *Op.cit.* p. 207-278.

²³⁹ NOLD, P. “How Influential Was Giovanni di Napoli, OP, at the Papal Court in Avignon?”. In: EMERY Jr., K., COURTENAY, W. J. e MATZGER, S. M. (Orgs.) *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts: Acts of the XVth Annual Colloquium of the Société Internationale pour l’Étude de la philosophie Médiévale University of Notre Dame, 8-10 October 2008.* Belgica: Brepols, p. 647-650.

uma interpretação comum das controvérsias acerca da pobreza apostólica na qual os Pregadores são considerados aliados e conselheiros de João XXII, incondicionalmente fiéis à interpretação do papado acerca da pobreza apostólica²⁴⁰. Conforme o autor, a visão tradicional dos Pregadores como aliados incondicionais do papado na questão da pobreza teria sido inicialmente articulada pelos próprios frades Menores e repetida por pesquisadores e pesquisadoras ao longo dos séculos XIX, XX e XXI²⁴¹.

O principal ponto é que se desenvolveu uma interpretação acerca dos debates da pobreza que tornou como lugar comum afirmar que os Pregadores formavam um bloco uníssono, o qual não teve discordâncias acerca da definição e implicações do que seria a pobreza na OP. Apaga-se, assim, a possibilidade de identificar diferentes entendimentos acerca da pobreza entre os frades Pregadores. Para contrapor esta tradição de considerar que os Pregadores não discordaram no que dizia respeito à pobreza, busca-se propor uma análise sobre a existência de disputas acerca da pobreza a partir do esforço legislativo dos frades dirigentes em regulamentarem e definirem as relações de propriedade na OP.

As regulamentações das atas entre 1318 e 1331 demonstram a existência de grupos de frades na OP que não estava acatando as decisões do papa, portanto, é difícil sustentar que os Pregadores atuavam como um “exército fiel ao papado” da mesma forma que afirma Mortier. Algumas cartas enviadas para dirigentes da Ordem e dos próprios dirigentes para os frades, revelam um pouco melhor a dimensão desses conflitos. A primeira dessas cartas é uma resposta a uma petição do mestre geral Barnabé, também analisada por Panella, enviada por João XXII em uma carta de 1329. Na carta, o papa menciona a rebelião das comunas de Lucca, Pisa, Arezzo, Città di Castello, Viterbo, Todi, Tivoli e Sarzana, que teriam aderido a Luís IV. Os Pregadores dessas cidades são descritos como “refugiados”, tendo se fechado em seus conventos. Esses conventos ficavam em cidades da Toscana que haviam aderido ao imperador²⁴², estando em condições que não conseguiam mais se sustentar. Para resolver o problema, o papa autoriza a criação de três conventos: Santo Geminiano, Santo Miniato e

²⁴⁰ IDEM. Ibidem. p. 647.

²⁴¹ IDEM. *Pope John XXII and his Franciscan Cardinal: Bertrand de la Tour and the Apostolic Poverty Controversy*. Oxford: Clarendon Press, 2003. p. 139, nota 73.

²⁴²“Sane, exhibita Nobis. Tua petitio continebat, quod propter rebellionem, quam Pisan., Lucan., Aretin., Castellana., Vieterbien., Tudertin., Tiburtin., Civitatum, et Ville Sarzanen., Lunen. Diocesis, Communia contra Romanam Ecclesiam assumpserunt, ac adhesionem, quam fecerunt Ludovico de Bavaria heretico, et de heresi condemnato Fratres eiusdem Ordinis in predictis locis soliti immorari, ab eisdem locis recedere sunt coacti, et ad alia loca eiusdem Ordinis Ecclesie predictae devota confugere. Quodque Fratres predictorum locorum devotorum propter paupertatem ipsorum, eosdem Fratres confugientes nequeunt sustentare.” BOP II, p. 180.

Montepulciano. Os “frades refugiados” deveriam ser designados para esses conventos²⁴³. Isso demonstra que havia implicações práticas em relação às lealdades dos Pregadores. O texto da carta, no entanto, não faz menção a Pregadores rebelados, como se os frades da OP, mesmo em áreas onde o poder do papa era questionado, se mantivessem sempre leais à Ordem. Porém, como aponta Panella, a situação do convento de São Romano de Luca era um pouco distinta do que era descrito na carta de 1329.

Na carta de 1331, que Panella transcreve do *Diploma di San Romano* 3.X.1332 do *Archivio di Stato di Lucca*, traz mais detalhes sobre algumas questões relativas ao episódio de uma revolta de Pregadores no convento de São Romano de Luca. Como abordamos mais acima, a carta escrita pelo cardeal João Gaetano Orsini orienta que o prior do convento de Luca se responsabilizasse pela reinserção no convento de nove Pregadores excomungados, cinco clérigos e quatro conversos. Na carta, datada de 3 de outubro de 1331, os nove frades são descritos como tendo aderido à rebelião encabeçada por Luís IV, Pedro de Corbaria, Castruccio de Luca e seus cúmplices. A ação dos cinco frades clérigos é descrita com maior detalhe na carta. Os cinco frades clérigos eram Nicolau dei Mordicastelli, Uguccione da Monte, Andrea di Cremonese, João di Perfettuccio da Castiglione e Ubaldo di Perfettuccio da Castiglione, como apontamos a partir da leitura do texto de Panella. Os mesmos frades teriam violado, em conjunto com os conversos, o interdito do papado em Luca, fazendo missas e outros ofícios, além de se envolverem ativamente na rebelião e ignorarem os processos de João XXII²⁴⁴. Em função disso, os nove frades teriam sido excomungados como punição. Como vimos

²⁴³ “Nos itaque , tuis in hac parte Superationibus inclinati, recipiendi loca de novo in de Sancto Geminiano, & de Sancto Miniato, ac de Monte Policiano Castris, Wlteran., Lucan., et Aretin. Diecesum, in singulis videlicet eorum, si alias a te justo titulo acquirantur, in quibus predictos confugientes , et alios Fratres dicti Ordinis, quos expedire videris, valeas collocare ; dummodo in quolibet eorundem locorum recipiendorum duodecim Fratres, inibi commorantes , congrue, et honeste valeant sustentari, ac in eis construendi Oratoria, Domos, et necessarias officinas; (...)” BOP II. p. 180

²⁴⁴ “Exhibite nobis nuper pro parte dilectorum in Domino fratrum Nicolai Mordecastelli, Uguictionis de Monte, Andree Cremonensis de Luca, Iohannis, Ubaldi Prefectutii de Castellione lucane diocesis, in ordinibus ecclesiasticis consistentium, Nicolai Dominici, Nicolai de Gactaiola, Dominici Rostelli de Luca et Adiuti de Aritio, memorati ordinis conversorum, petitionis series continebat quod licet per processus apostolicos rite dudum habitos contra Ludovicum olim ducem Bavarie, Petrum de Corbario et dampnate memorie Castrutium de Interminellis de Luca de heresi sententialiter condemnatos, ipsorum et cuiuslibet eorum fautores complices sequaces et eis quomodolibet adherentes ac participantes cum ipsis, diverse sententie atque pene late sint pariter et inflcite, ipsi tamen contra processus huiusmodi venientes, cum dictis Ludovico, Petro, Castrutio eorumque fautoribus complicibus sequacibus ipsis adherentibus et aliis sancte matris ecclesie rebellibus, participarunt in cibo potu loquela et aliis comunibus prohibitis actibus, preter quam in crimine, comunicando cum eis, ipsisque favoris honores et reverentias impenderunt; necnon interdictum ecclesiasticum, cui civitas lucana eiusque districtus et territorium subiacebat, iidem fratres Nicolaus, Uguictio, Andreas, Iohannes et Ubaldu temere violarunt; propter que omnes superius nominati excommunicationum sententias incurrerunt, per processus eosdem in tales generaliter promulgatas; quibus quidem sententiis predicti fratres Nicolaus, Uguictio, Andreas, Iohannes et Ubaldu innodati, per simplicitatem tamen et iuris ignorantiam, divina celebrarunt officia seque sicut prius in ordine ministrando, unde notam irregularitatis noscuntur etiam incurrisse.” PANELLA, E. “Alla ricerca di... op. cit. p. 40

anteriormente, o CP de Roma de 1324 solicitava que os interditos papais fossem respeitados, assim como as sentenças de excomunhão, mesmo as relacionadas a Pregadores. É possível que a *admonicione* fizesse menção a esse grupo de nove frades, ou mesmo a algum outro grupo de frades Pregadores.

O cardeal João Orsini orientou que os nove frades punidos fossem absolvidos da excomunhão, sendo que os cinco frades clérigos por um ano: “(...) privados de voz ativa e de voz passiva (...)”, jejuando a pão e água uma vez por semana além de ficarem presos um mês²⁴⁵. Novamente, é possível estabelecer uma relação com o CP de Roma (1324), no qual foi orientado que os frades absolvidos de sentença de excomunhão deveriam ser mantidos em silêncio. Além disso, o CG de Utrecht orientou pena de prisão para os Pregadores associados aos adversários do papado. Podemos perceber que após liberação da sentença de excomunhão, os frades voltaram para a esfera de ação da Ordem, passando pelas punições definidas nos CGs e nos CPs da província de Roma. Portanto, a partir da carta de 1331 temos a confirmação da existência de uma rebelião contra o papa e, por consequência, contra os dirigentes da província de Roma e os dirigentes gerais da Ordem.

É possível que esses mesmos frades punidos em Lucca sejam os “frades de vida singular”, referidos nas atas provinciais, em 1319 e 1324, e nas atas gerais, em 1321 e em 1327. Na carta, não é mencionado nada sobre a pobreza ou a forma de vida desses frades punidos. Apesar da adesão a Nicolau V, que era um Espiritual da OFM, não há nada que possa associar diretamente esses Pregadores de Lucca com a defesa de noções de pobreza e vida religiosa semelhantes às dos Espirituais da OFM.

Portanto, o que lemos na documentação analisada desenha uma rebelião descrita nas atas dos CPs, com a ação de frades Pregadores que defendiam noções de pobreza que podiam ser relacionadas com os Espirituais da OFM. A narrativa construída a partir das atas dos CPs da província Romana e dos CGs apontam que, ao menos entre 1320 e 1330, noções e pontos sobre a pobreza estiveram em disputa na Ordem. Entretanto, não é possível precisar ou acessar o conteúdo desse debate a partir da evidência mobilizada até aqui. Para isso, nos próximos capítulos desta tese, analisamos como a pobreza era tratada nas atas dos CGs e dos CPs da província Romana, ao longo do período analisado. A análise das atas é complementada pela leitura dos textos dos frades que participaram da Comissão sobre a Pobreza de 1322.

²⁴⁵ “Iniungentes eisdem omnibus et singulis pro modo tante culpe et penitentia salutari quod per unum annum semel in ebdomada in pane et aqua debeant ieiunare, et interim per totum dictum tempus sepedicti fratres Nicolaus, Uguictio, Andreas, Iohannes et Ubaldus **activa voce careant et passiva**, et per unum mensem claustrati existant.” IDEM. Ibidem. p. 40-41

3 PROPRIEDADE USO E POBREZA NA DOCUMENTAÇÃO LEGISLATIVA

Os próximos capítulos da tese visam caracterizar, a partir da documentação produzida entre 1318 e de 1332, o contexto político, legislativo e de debates sobre as relações de propriedade na OP. Esses debates tiveram impacto e podem ser entendidos como ecos da interpretação da pobreza e do lugar da mesma na vida religiosa dos frades.

Este capítulo da tese foi desenvolvido a partir do primeiro problema proposto na introdução: (1) A legislação criada pelos Pregadores a partir das regulamentações dos Capítulos Gerais pode evidenciar debates sobre as relações de propriedade na Ordem dos Pregadores no contexto das contendas acerca da pobreza apostólica?

A documentação privilegiada para análise são as atas dos CPs da província Romana e as atas dos CGs. Como plano de fundo, para relacionar com o contexto jurídico da Igreja Apostólica Romana em que se deram as formulações de políticas para a OP, foram utilizadas as bulas papais promulgadas para a resolução das disputas sobre a pobreza e sobre o poder papal, assim como cartas e privilégios do papa para a Ordem²⁴⁶.

Nas atas dos CGs dos generalatos de Hervé de Nédellec (1318-1323) e de Barnabé Cagnoli (1324-1332), são constantes as menções a embates internos e externos. Algumas dessas menções estão relacionadas aos conflitos sobre a não observância de elementos da vida religiosa pelos frades. Em relação ao voto de pobreza e às suas implicações, é possível observar a existência de dois tipos de tensões, que se dão em campos distintos: primeiro (A), existem conflitos entre dirigentes e subordinados em função do comportamento individual e inadequado de Pregadores e na proposição de políticas relativas à manutenção e à administração dos conventos e dos frades; segundo (B), grupos de Pregadores são associados com frades Espirituais da OFM em função de comportamentos e de práticas que podiam estar relacionadas com interpretações do modelo de vida apostólico e da perfeição cristã pautadas pela centralidade da pobreza.

As regulamentações classificadas em (A) estão relacionadas a comportamentos repetidos ao longo dos anos pelos frades. Buscava-se combater esses comportamentos na legislação da OP. O que mais se encontra nesses documentos são descrições das ações que deviam ser combatidas.²⁴⁷ Da mesma forma, é possível encontrar nas atas pontos que dizem

²⁴⁶ A lista da documentação utilizada para a tese está listada ao final nas referências bibliográficas.

²⁴⁷ Acerca deste ponto é interessante o livro *Taming a brood of vipers: conflict and change in fourteenth-century Dominican convents*, publicado em 2011, por Michael Vargas. No livro, Vargas analisa como se desenvolveu a legislação da província de Aragão, buscando identificar os conflitos e pontos relacionados ao governo da OP. Para mais ver: VARGAS, M. A. *Taming a Brood... Op. cit.*

respeito à relação dos Pregadores com os bens dos quais faziam uso. E em (B), encontram-se referências à existência de grupos de frades “espirituais Pregadores”, essa discussão foi feita no capítulo 1.

As regulamentações de (A) podem ser classificadas em dois grupos: (I) relações dos Pregadores com bens e recursos (fontes de renda, alimentos, roupas, etc.), no que diz respeito à propriedade, e (II) registros de comportamentos e ações individuais que resultavam em um desvio de conduta de uma pessoa pertencente a uma comunidade que era identificada como pobre. Apesar de ser possível criar uma classificação para essas regulamentações, em diversos momentos, (I) e (II) aparecem em conjunto. A regulamentação das relações de propriedade muitas vezes acompanha a exposição de um comportamento desviante para alguém que havia feito um voto de pobreza. Como na maioria das vezes essas atividades ocorriam fora dos conventos, poderiam colocar em questão o comprometimento dos frades Pregadores com o voto de pobreza e afetar a fama exterior da Ordem. Uma hipótese pode ser elencada partindo desta classificação:

- A) Entre o final do século XIII e a primeira metade do século XIV, os dirigentes buscaram definir melhor o estatuto jurídico para os frades e para a OP em relação à propriedade sobre os bens móveis, consumíveis ou não. Isso também se aplicava aos bens imóveis dos quais os Pregadores faziam uso. O período entre 1318 e 1332, foi um momento importante na definição das relações dos Pregadores com bens, uma vez que as contendas acerca da pobreza mendicante e do modelo de vida apostólica, entre a segunda metade do século XIII e as primeiras décadas do século XIV, tiveram impactos sobre a OP. Esses impactos podem ser percebidos nos termos utilizados para regulamentar as relações econômicas nas quais os frades envolviam-se cotidianamente. A busca por delimitar de forma mais estreita as relações com objetos e rendas, as quais a OP fazia uso para manter os frades, conventos e toda a estrutura relacionada aos estudos e à formação de pregadores, estava associada tanto ao controle da indisciplina quanto à restrição de posse privada de bens por frades.

3.1 Definições acerca das relações de propriedade nas atas da OP entre 1318 e 1332

Dentre os diversos pontos e possibilidades de análise das atas de 1318 a 1332, o nosso interesse principal está em investigar as disputas acerca das relações de propriedade, isto é, dos conceitos mobilizados para definir como os frades se relacionavam com os bens materiais que

utilizavam. Sobre esse tema, foram votadas regulamentações, sendo criada uma legislação para a resolução de conflitos. Neste subcapítulo, é explorado como os dirigentes regulamentaram a relação dos Pregadores com os bens móveis e os bens imóveis, utilizados cotidianamente tanto no nível provincial quanto no nível geral. Para isso, é analisado o esforço legislativo para determinar as relações de propriedade dentro da OP a partir da criação e da atualização da legislação nos CGs e CPs.

3.1.1 Os generalatos de Hervé e de Barnabé: reforma dos costumes?

Em 1318, no convento de Lion, teve lugar o CG Eletivo para eleger o novo mestre geral. O mestre geral anterior, Berengário de Landorra, abdicou do cargo para assumir o arcebispado de Santiago da Compostela²⁴⁸. Encontrar um substituto para Berengário preocupava tanto os Pregadores quanto o pontífice em Avinhão. Desde 1316, Jacques Duèse, que adotou o nome de João XXII, ocupava o trono de Pedro.

Por ocasião daquele CG o papa enviou uma carta aos frades, em 30 de maio de 1318. Na carta, pediu para ser uma eleição sem favoritismos e conflitos, com ânimos calmos e tendo em vista a busca do que fosse mais benéfico para a Ordem. O mestre geral deveria ser eleito de forma unânime, resultado da concórdia entre os frades²⁴⁹. Era necessário evitar conflitos com os prelados eclesiásticos, que protegiam os Pregadores e garantiam recursos para os necessitados. Os dirigentes da OP deveriam, então, cuidar para que os frades, nos conventos e nas conversas cotidianas, não falassem coisas inadequadas e não agissem de forma a escandalizar aqueles que os protegiam²⁵⁰. Frades com problemas de comportamento deveriam ser ensinados pela convivência (*conversatio*) com um frade de vida exemplar, sempre observando a regra e garantindo a disciplina²⁵¹. Entre os problemas comportamentais

²⁴⁸ MORTIER, D. A. *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des frères prêcheurs*, V. 2. Paris: A. Picara, 1905. p. 531.

²⁴⁹ “et quia imminet de Magistro Ordinis creando tractatus, sinceritatem vestram rogamus, et hortamur in Domino, quatenus devotos animos paternis affectibus exhibentes, in ipsius electione Magistri sic habeatis pre oculis solum Deum, quod nihil in illa sibi favor, aut odium vindicet, nihil affectus inordinatus usurpet, sed iuxta morem laudabilem hactenus observatum, illum per electionem unanimem et concordem, ad gerendum Magisterii Ordinis eiusdem officium studeatis eligere, qui tanto congruat oneri, et honori, qui no solum utilis sit Ordini, sed et orbi se reddere noverit, velit, et valeat, prout negotiorum exposcet varietas, ex tanto magisterio reverendum, et ex humili ministerio gratiosum.” In: BOP II, p. 141.

²⁵⁰ “Quia etiam in humilitatis spiritu vos tenemini cunctis exhibere pacificos, et presertim Ecclesiarum Prelatis, quorum patrociniis, et favoribus plurimum indigentis, in eodem curetis ordinare Capitulo, quod Fratres Prelatos, in quorum Civitatibus, seu Diocesibus commorantur, nullatenus scandalizent.” E “Non in Domibus, aut colloquiis laxent linguam detractionis in eos, sed potius circa illos se sic reverenter, et humiliter habeant, sic absteineant ab eorum iniuriis, et offensis”. Ambas as citações em BOP II, p. 141

²⁵¹ “ut merito gratiam, et benevolentiam eorum acquirant, et si aliquos Fratres ad morandum in Prelatorum ipsorum domibus, aut quorumcunque Magnatum deputari contigant, provideatur, quod sint moribus, et vita probati, ut

apontados pelo papa, estavam frades insolentes, que buscavam fugir das punições apelando à Sé Apostólica, amizades inapropriadas (*familiaritates indecentes*) e perambulações (*discursus*) desnecessárias, comportamentos: “(...) a partir dos quais é possível crescer uma marca de infâmia na Ordem (...)”²⁵². Ou seja, a ação individualizada de frades estava afetando a fama da OP.

Um cuidado especial deveria ser tomado com o comportamento de Pregadores que assumiam o ofício de inquisidor. Era necessário que, para o desempenho do ofício inquisitorial, fossem frades experientes e buscassem louvar a Deus e não utilizassem esse ofício em proveito próprio a fim de evitar excessos²⁵³. Por fim, o papa relembra que os frades tinham de ser exemplos de concórdia, por meio de suas ações, deveriam manter a: “(...) verdade da profissão religiosa para conservar a integridade da fama exterior [da Ordem].”²⁵⁴

Nesta carta, então, é possível notar que a preocupação do papa não se limitava à eleição do mestre geral, mas trazia a descrição de comportamentos e de atitudes dos frades, que prejudicavam o que chamou de “fama exterior” dos Pregadores. Entre os pontos problemáticos estavam os conflitos internos, externos e a escandalização de bispos e de outros prelados eclesiásticos, que podiam limitar a atuação dos Pregadores ao retirarem a proteção e o patrocínio aos frades em suas dioceses. O conteúdo da carta demonstra que o papa estava ciente das constantes infrações dos frades, que aparecem com frequência nas atas, desde o século XIII. Essas infrações, muitas vezes, eram de conhecimento público e tornavam-se preocupantes, em função das consequências que tinham (ou podiam ter) para a legitimidade da atuação dos Pregadores nas cidades e dioceses.

Esses pontos, sobre o comportamento dos frades e as consequências para a Ordem, aparecem nas regulamentações gerais e provinciais da província Romana ao longo do período analisado, com é visto mais adiante. Era necessário que fosse eleito um frade experiente e,

ipsorum laudabilis conversatio edificet per exempla virtutum. Et si qui conditionis alterius sint in huiusmodi domibus positi, revocentur ad Claustum. Servetur inter Fratres cuiuslibet Provinciae honestatis sanctimonia, animarum zelus observantiarum norma regularium, unitatis concordia, correctionis debite disciplina.” In: BOP II, p. 141

²⁵² “Nec propter appellationes ad Sedem Apostolicam deputatos moneatis emittendas vereatur Prelatus aliquis officium suum exercere contra insolentes Fratres, eorumque offensam, quia temporibus nostris non permittemus per appellationes huiusmodi impediri iuste castigationis acrimoniam, vel differri. Familiaritates indecentes, ac discursus inutiles ex quibus Ordini succrescere nota possit infamiae, penitus evitentur.” In: BOP II, p. 141

²⁵³ “Fratres ad inquirendum contra hereticos per Sedem Apostolicam deputatos moneatis, ac sollicitetis attentius, eisdemque districtius iniungatis, ut Inquisitionis officium, puro corde, purisque manibus cum pervigili dexteritate, omni propulsata segnitie, et tam favoris dextera, quam odii sinistra reiectis, sic discrete, sic mature, ac caute studeant exequi, quod promissum premium apud Deum, et laudem, apud homines valeant promereri.” In: BOP II, p. 141

²⁵⁴ Tradução livre: “Et demum ad ea, que Dei sunt, in que iis, et aliis Religionem foveant, et eius decorem observent, adeo sint corda vestra concordia, et opera manifesta, quod intus **ipsius Religionis veritas, et exterius fame integritas conservetur**”. In: BOP II, p. 141.

sobretudo, que aceitasse as decisões políticas da Sé Apostólica e pacificasse as relações entre Pregadores e outros membros da Igreja Apostólica Romana.

Zelar pela fama exterior da Ordem, como foi visto ao longo do capítulo anterior e é aprofundado neste capítulo, envolvia garantir a vinculação dos frades com uma identidade que lhes era atribuída por pessoas externas. Essa identidade, dentre outros pontos, envolvia a obediência à Sé Apostólica, sem atos de rebeldia, a pobreza pela condição de mendicantes e a caridade, com a concórdia entre os próprios integrantes da “comunidade” como exemplo para o mundo exterior.

Ao final daquele CG foi eleito Hervé de Nédellec. Na primeira carta enviada aos frades como mestre geral, anexada às atas de 1318 com a carta de João XXII, Hervé lembrou aos frades que o hábito que vestiam vinculava-os à profissão religiosa dos Pregadores, da qual os votos deveriam ser respeitados de forma constante²⁵⁵. Entre os votos da profissão religiosa dos Pregadores, estava o voto de pobreza. O mestre geral solicitou aos frades que mantivessem o amor pela pobreza, associando-a ao exemplo deixado pelos fundadores da Ordem²⁵⁶.

Não só os votos deveriam ser respeitados, como os conflitos também deviam ser evitados. Os frades, em suas falas e textos, não deviam difamar seus companheiros, pois isso prejudicava a fama exterior dos Pregadores e permitia que os conflitos se intensificassem na Ordem. Por fim, Hervé mencionou a carta enviada pelo papa ao CG, pedindo que o conteúdo da missiva papal fosse de conhecimento dos frades, fosse anotado nos conventos e respeitado pelos Pregadores²⁵⁷. A carta de Hervé, portanto, ecoa diversos pontos da carta de João XXII ao CG de 1318: a disciplina, o respeito pela profissão religiosa e o zelo pela fama exterior dos Pregadores como homens de vida exemplar, caracterizada pela pobreza, obediência, castidade e caridade.

O período do generalato de Hervé foi de grande aproximação entre a cúpula diretiva da OP e o papado de Avinhão²⁵⁸. Isso, é possível observar a partir das cartas de Hervé. Nelas, o

²⁵⁵ “ad quid vestre professionis habitum assumpsistis, et statim vobis occurrent vota”. REICHERT, B. M. (OP) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica: litterae encyclicae Magistrorum Generalium*. Roma, Tomo V, 1900. p. 220. Ao longo do texto será utilizada a abreviatura MOPH, para citar volumes da *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, acompanhado do número do tomo em algarismos romanos para diferenciar.

²⁵⁶ “Vigeat in vobis paupertatis amor, quam velut medicamentum contra hostis insidias nobis primi fundatores nostri ordinis reliquerunt, quatenus in infimis non detenti, sed ad celestia per sancta desideria pocius elevati, quo pergit nostre mentis intencio, illuc conversacione valeamus libere pervenire.” MOPH V, p. 220.

²⁵⁷ “Demum cum sanctissimus pater ac dominus dominus Iohannes summus pontifex devotissimas literas mandaverit instanti capitulo generali, in quibus blande ac dulciter nos monuit de pluribus, que tenemur facere et servare, volo ac impono, quod quilibet conventus dictas literas faciat annotari, et fratres omnes cum diligencia servent omnia, que continentur in eisdem.” MOPH V, p. 221.

²⁵⁸ LOWE, E. *The Constested Theological Authority of Thomas Aquinas: The Controversies between Hervaeus Natalis and Durandus of St. Pourçain*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2003. Sem paginação.

mestre geral pede que os frades respeitem as decisões e o conteúdo das cartas do pontífice, tendo uma relação bem próxima com João XXII.²⁵⁹ Além disso, o próprio conteúdo dessas cartas pode ser atribuído ao episódio da rebelião na província Romana, descrita e analisada no capítulo anterior. Hervé já conhecia Jacques Duèse antes deste ser papa. Entre 1313 e 1314, foi consultado, na condição de jurista, pelo frade e pela comissão encarregada de investigar e censurar a segunda redação do comentário de Durando de Santo Porçiano sobre as *Setenças*²⁶⁰. Durante o pontificado de João XXII, Hervé participou de duas consultas do papa: contra João de Pouilly (1318-1319) e a consulta sobre a pobreza de Cristo e dos apóstolos (1322).

João XXII teve, portanto, um papel decisivo para a eleição de Hervé. Em 1317, o papa nomeou o mestre geral Berengário de Landorra como arcebispo de Compostela. Com isso, o CG de 1317 ocorreu sob coordenação de Pedro de Palude, nomeado vigário geral da Ordem. O CG Eletivo foi marcado para o ano de 1318, em Viena, na província da Teutônia. Apesar disso, o papa determinou que o vigário geral deveria ser Hervé e mudou o Capítulo Eletivo para Lion²⁶¹, na província da França. A unanimidade da eleição de Hervé teria sido garantida pela presença e “sob o olhar atento dos legados de João XXII”²⁶², responsáveis por levar a carta do papa aos Pregadores reunidos em Lion. Carta na qual, como vimos anteriormente, o pontífice pedia que a eleição do mestre geral se desse de forma unânime.

3.1.1.1 Hervé de Nédellec

Nascido na Bretanha por volta de 1250, Hervé ingressou na OP no convento de Morlaix na província da França, em 1276. Possivelmente, era de família rica e mestre em artes antes de sua entrada para a Ordem²⁶³. Teve uma longa carreira em cargos do sistema de ensino e em cargos administrativos da OP, sendo enviado para o convento de Saint Jacques, em 1303. Nesse ano, assinou uma petição em defesa de Felipe IV, no conflito do rei com o papa Bonifácio VIII²⁶⁴. Ainda em Saint Jacques, Hervé obteve o título de mestre em teologia em 1307, e passou a exercer a função de mestre regente do *studium*. Durante sua regência, teve as primeiras disputas com um dos leitores de Saint Jacques, Durando de Santo Porçiano. As disputas envolviam, entre outros pontos, críticas de Durando à doutrina de Tomás de Aquino²⁶⁵. Esses

²⁵⁹ IDEM, Ibidem. Sem paginação; MORTIER, D. A. *Histoire des Maîtres...* v. 2. *Op. cit.* p. 535

²⁶⁰ LOWE, E. *The Contested Theological...* *Op. cit.* Sem paginação.

²⁶¹ MORTIER, D. A. *Histoire des Maîtres...* v. 2. *Op. cit.* p. 525

²⁶² LOWE, E. *The Contested Theological...* *Op. cit.* Sem paginação.

²⁶³ IDEM, Ibidem. Sem paginação.

²⁶⁴ IDEM, Ibidem. Sem paginação.

²⁶⁵ IDEM, Ibidem. Sem paginação.

conflitos se estenderam até 1318 e tiveram como pano de fundo os embates entre uma escola Neo-Agostiniana e uma “escola tomista” na OP. Embates que se desenrolaram entre o final do século XIII e o início do século XIV²⁶⁶.

Acerca da imposição da doutrina de Tomás de Aquino na OP, é importante a obra de Elizabeth Lowe. No livro *The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas: The Controversies Between Hervaeus Natalis and Durandus of St. Pourçain, 1307-1323*, publicado em 2003, Lowe defende que a imposição da defesa e do estudo da doutrina de Tomás na Ordem foi um processo conflituoso. Hervé, por exemplo, era um importante promotor do processo de canonização, incentivando o culto do teólogo por meio de regulamentações em CGs anteriores. Além de dar continuidade e aprofundar a imposição da obra de Tomás como doutrina oficial da OP²⁶⁷.

Defensor da obra de Tomás ou, como afirma Lowe, ao menos do que ele entendia que era a obra do teólogo, Hervé seguiu uma tendência de frades tomistas que exerciam importantes cargos dentro da OP, como leitores ou priores. Segundo a autora, esses primeiros integrantes da escola tomista na Ordem, no início do século XIV, eram em sua maioria “homens de negócios”, isto é, exerciam cargos de prestígio e/ou governo dentro da OP, cadeiras episcopais, cátedras universitárias, ou mesmo posições de confesores de nobres e da realeza. Em função disso, costumavam ter proeminência política dentro da OP e na hierarquia da Igreja²⁶⁸. Hervé seguiu essa tendência. Em 1309, foi eleito prior provincial da França, cargo que exerceu até 1318. Como mestre geral, governou a Ordem durante cinco anos. Morreu a caminho de Avinhão, em Narbona, no dia 07 de agosto de 1323. Estava em viagem para comparecer à cerimônia de canonização de Tomás de Aquino.

Segundo Lowe, o provincialato (1309-1318) e o generalato (1318-1323) de Hervé foram caracterizados por uma política reformista que buscava combater “as corrupções fundamentais que estariam afligindo a Ordem”²⁶⁹. Essas corrupções seriam: indisciplina, conflitos, desrespeito a prelados eclesiásticos e busca por honrarias pessoais. Mortier também

²⁶⁶ IDEM, Ibidem. Sem paginação; ROBIGLIO, A. *La sopravvivenza de la gloria: appunti sulla formazione della prima scuola tomista*. Itália: Edizioni Studio Domenicano, 2008. p. 21-29

²⁶⁷ LOWE, E. *The Contested Theological...Op. cit.* Sem paginação. MORTIER, D. A. *Histoire des Maîtres...v. 2. Op. cit.* p. 554-558; ROBIGLIO, A. *La sopravvivenza de...Op.cit.* p. 55-70. Em seu livro *Como se constrói um santo: a canonização de Tomás de Aquino*, Igor Salomão Teixeira argumenta que a canonização de Tomás de Aquino pode ser relacionada às contendas acerca da pobreza apostólica entre João XXII e espirituais da OFM na década de 1320. De acordo com Teixeira, um dos motivos para João XXII canonizar Tomás estaria na defesa da conciliação entre propriedade e perfeição da vida cristã que o teólogo defendia na *Suma Teológica*. Ver: TEIXEIRA, I. S. *Como se Constrói um Santo: A Canonização de Tomás de Aquino*. Curitiba: Editora Prismas, 2014.

²⁶⁸ LOWE, E. *The Contested Theological...Op. cit.* Sem paginação.

²⁶⁹ IDEM, Ibidem. Sem paginação.

apresenta o generalato de Hervé como um momento de “reforma” na OP, caracterizado pelo combate, ao que o autor chama, de: “(...) novos comportamentos (...) contrários à ‘vida comum’” que envolviam, dentre outros pontos, escândalos, conflitos, uso inadequado de bens e busca por honras. O objetivo do mestre geral, de acordo com Mortier, seria um retorno à “via primitiva”²⁷⁰.

Esses pontos, de fato, aparecem ao longo das atas do generalato de Hervé, porém, não são exclusivas de seu governo. Barnabé Cagnoli, que sucedeu Hervé no cargo de mestre geral da OP, também enfrentou a indisciplina dos frades subordinados e buscou zelar pela reputação da Ordem²⁷¹

3.1.1.2 Barnabé Cagnoli

Barnabé nasceu em Vercelli por volta do ano de 1262. A data e local de sua entrada na OP não são conhecidos, porém, sabe-se que tinha entre 30 e 40 anos quando fez profissão religiosa dos Pregadores. Quando do seu ingresso na Ordem, Barnabé já tinha o título de doutor em direito canônico (*doctor iuris canonici*). Em 1305 estava no convento Gênova, na recém formada província da Lombardia Superior, exercendo o cargo de leitor²⁷². Nesse mesmo ano foi eleito pelo CP de Gênova como prior provincial. Exerceu o cargo em duas ocasiões: de 1305 até 1313 e de 1319 até 1324. O primeiro provincialato de Barnabé foi marcado pelo combate contra os heréticos na província. Foi removido do cargo pelo CG de 1313. No ano de 1317, Barnabé foi designado inquisidor da diocese de Asti e da região de Piemonte, atuou contra os valdenses em 1319. Novamente eleito prior provincial, 1319, Barnabé exerceu o cargo até 1324, quando, no CG de Bordeaux, foi eleito mestre geral da OP²⁷³.

O generalato de Barnabé foi caracterizado, em muitos pontos, pela continuidade de políticas do governo anterior. O novo mestre geral manteve o combate à indisciplina dos frades, denunciando e coibindo comportamentos individuais que iam contra a profissão religiosa. Além de incentivar e estabelecer o culto de Tomás de Aquino – inclusive com a definição da data da festa de Santo Tomás no dia 7 de março²⁷⁴ – também manteve a posição que a doutrina de Tomás era a oficial da OP.

²⁷⁰ MORTIER, D. A. *Histoire des Maîtres...v. 2.Op. cit.* p. 545-556.

²⁷¹ MORTIER, D. A. *Histoire des Maîtres... op. cit.* p. 1-62.

²⁷² IDEM, *Ibidem.* p. 3.

²⁷³ A província da Lombardia Superior foi criada em 1303 a partir da divisão da província da Lombardia em duas: Lombardia Superior e Lombardia Inferior. Acerca da divisão das províncias da OP foi escrito um texto em 2018, ver: FLECK, L. O. C. “Conflitos regionais e... *Op. cit.* p. 75-101.

²⁷⁴ MORTIER, D. A. *Histoire des Maîtres...v. 3.Op. cit.* p. 6-9.

Por fim, o generalato de Barnabé também foi marcado por uma grande aproximação entre a cúpula diretiva e o papado. No contexto do conflito entre João XXII e Luís IV, essa aproximação significou a impossibilidade de realizar CGs na província da Teutônia, entre 1325 e 1329. O CG de 1330, que deveria ter acontecido em Estrasburgo, foi mudado às pressas para Maastricht em função da hostilidade do clero secular fiel a Luís IV²⁷⁵. Tanto Hervé quanto Barnabé enfrentaram a rebelião de alguns frades Pregadores da província Romana, sendo necessária uma intervenção conjunta do mestre geral e do papa para pacificá-la²⁷⁶, ponto que foi discutido e analisado no capítulo 1 desta tese.

Ambos os generalatos, de Hervé e de Barnabé, são considerados como “reformistas”. No entanto, apesar das constantes regulamentações para moralizar os comportamentos dos frades e fortalecer a disciplina na Ordem, pensar os governos de Hervé e de Barnabé como momentos de “reforma” não é adequado. Como afirma Vargas, a reforma e seu alvo (a indisciplina) caracterizavam as relações cotidianas entre dirigentes e frades subordinados, sendo “ambas constantes da vida comunal, coetâneas, realidades sincrônicas.”²⁷⁷ Ou seja, as relações entre dirigentes e subordinados, a partir da leitura das atas, são caracterizadas pelo constante conflito entre frades que buscavam disciplinar e frades que resistiam ao disciplinamento.

A partir dessas considerações, os generalatos de Hervé e de Barnabé não são considerados aqui como momentos de grande reforma na OP, isto é, como uma volta aos “costumes primitivos”. Preferimos considerar que ambos, em conjunto com outros frades dirigentes, propuseram políticas para resolver questões próprias do contexto em que os Pregadores estavam inseridos.

Nas atas, os dirigentes votaram e registraram regulamentações que buscavam enquadrar de forma detalhada comportamentos considerados inadequados de frades, combatendo-os por meio de sua descrição na legislação da Ordem. Como demonstra Vargas, ao analisar a província de Aragão no século XIV, as regulamentações e as decisões administrativas dos frades dirigentes buscavam solucionar de forma específica problemas comportamentais de longa data.

²⁷⁵ IDEM, *Ibidem*. p. 10-26.

²⁷⁶ IDEM, *Ibidem*. p. 27-40.

²⁷⁷ Tradução livre do inglês: "My third reflection is that indiscipline and reform are both constants of communal life, coetaneous, synchronous realities. Arguments for rise-decline-reform cycles selectively pick and choose from the evidence to make their weak case. To the contrary, the preponderance of the evidence shows reformer leaders and recalcitrant workaday friars living together even as they fought each other, a situation that, if Mary Douglas and others are correct, is the way it always was and will be inside social systems. There is no ideal stage or perfect moment in the life of an organization like the Dominican order but, rather, only striving for and against various visions of perfection." In: VARGAS, M. A. "How a 'Brood ... op. cit. p. 708.

Nisso, tinham maior ou menor sucesso no disciplinamento dos frades e na definição de pontos acerca da vida cotidiana e da vida religiosa dos Pregadores²⁷⁸.

Um dos pontos que Vargas destaca como potencializadores dos conflitos entre frades dirigentes e subordinados é a existência de algumas “tensões criativas” na Ordem, oriundas do desenvolvimento da legislação, com a aplicação e criação de normas. Essas tensões estavam relacionadas com a necessidade de adaptação ao contexto colocado pelo crescimento da OP e pela maior presença dos Pregadores nas cidades²⁷⁹. Um dos focos de tensão era o sistema de dispensas, que permitia a frades, individualmente, serem dispensados da observância de algum ponto específico da profissão religiosa dos Pregadores. De acordo com Vargas, com o avançar do século XIII, as dispensas “passaram a ser regulares, habituais e esperadas, mas também reconhecidas como problemáticas e um abuso na perspectiva dos dirigentes da Ordem.”²⁸⁰ Isso se dava, pois, havia uma tendência de que as exceções se tornassem a prática corriqueira e que frades fizessem de dispensas dadas a um grupo específico de Pregadores um costume, justificando seu comportamento criminoso a partir de um privilégio de outrora e concedido a outrem. Ou mesmo, não era incomum a falsificação de cartas de dispensas por frades. Em grande medida, a constante tensão entre reforma e indisciplina, apontada por Vargas, estava relacionada ao combate contra essas exceções tornadas costumes.

3.1.2 Proprietas, dominium e usus: as relações de propriedade na OP entre 1318 e 1332

Na ata geral de Lion (1318), primeiro Capítulo sob a direção de Hervé, foi votada e registrada nas *admonitiones* uma regulamentação que pode ser relacionada com a definição das relações de propriedade. Na ocasião, os dirigentes gerais estabeleceram o seguinte:

Chegou ao nosso conhecimento que foram confiadas moedas, livros e joias a alguns frades e que eles mesmos as depositaram sem a dispensa de seus prelados. Desejamos e ordenamos que todos aqueles frades, que, em um mês após o conhecimento do

²⁷⁸ VARGAS, M. *Taming a Brood...Op. cit.*

²⁷⁹ Michael Vargas coloca as “tensões criativas” como pontos relacionados ao funcionamento da OP que permitiam melhor adaptação dos frades e da Ordem às necessidades colocadas pelos contextos de atuação dos Pregadores, apontando para a existência de três tensões criativas na Ordem: 1) sistema de definidores e priores (criava competição entre âmbito local e regional); 2) dispensas; 3) infrações dos frades não eram vinculadas a pecado (abria maior espaço para comportamentos criminosos). In: IDEM, *Ibidem*. p. 64 e 65;

²⁸⁰ Tradução livre do inglês: “Administrative sources from the fourteenth-century very clearly illustrate the evolving destructive potential. They show friars and friar factions vigorously attempting to disrupt or fix the outcomes of elections. They show that after decades of customary liberality, dispensations became regularized, common and expected, but also recognized as abused and problematic from the perspective of the Order’s managers. Masters general, provincial priors and conventual priors, having delegated dispensatory powers to the subsidiary authorities who oversaw daily affairs in the locales (teaching masters, for example), found it difficult to quell their friars’ appetites for more numerous and more distasteful dispensations, and attempts by leaders to control dispensations led to acrimony.” In: IDEM, *Ibidem*. p. 65.

presente estatuto, não realizarem antecipadamente a recondução de sua posse própria para a Ordem, como punição, sejam privados dos depósitos mencionados anteriormente. Esses depósitos destinamos aos conventos desses frades e, mesmo assim e quanto a isso, se forem proprietários convictos, que sejam punidos. De modo semelhante, queremos a mesma pena para todos os que fizerem depósito daquela forma no futuro.²⁸¹

A partir da leitura, é possível perceber que alguns frades estavam realizando depósitos de bens fora do convento sem autorização ou mesmo sem o conhecimento de seu prior, ou de outro frade dirigente. Entre esses bens estavam moedas, livros e joias, que deveriam ser repassadas para a OP, no intervalo de um mês. Os que não o fizessem, além de privados dos bens, seriam punidos. A pena não é especificada. No texto, o que é ressaltado, é o veto à propriedade pessoal de bens, pois o principal ponto é que os dirigentes não sabiam dos bens depositados, ou seja, os frades os possuíam em segredo, sem o conhecimento da comunidade à qual pertenciam.

Na condição de dirigentes da comunidade (conventual ou provincial), os priores tinham como incumbência administrar e controlar os bens que os frades subordinados faziam uso. Frades que possuíam e acessavam recursos próprios, fora da OP, iam contra o que as *Constituições* colocavam quanto à posse comunal entre os Pregadores. Em última instância, eram os dirigentes que deveriam decidir e estabelecer, no dia a dia, os limites e as possibilidades dos frades usarem ou mesmo exercer relações de propriedade com bens. Como destacado a partir de Vargas, as dispensas, que eram entendidas como exceções, passavam a ser a regra para alguns frades, mesmo indo contra a legislação da OP. Não é difícil imaginar que a regulamentação em questão combatia um comportamento que, de exceção, tornara-se corriqueiro.

Um ponto que deve ser explorado aqui é como naquela documentação estão colocadas questões relativas à posse de bens pela Ordem e pelos frades. Interessa especialmente as palavras usadas para indicar a relação entre pessoa e objeto. No texto é solicitado que os frades reconduzissem os bens (i) para a OP (*reducendo ad ordinem [...] posse suum*), pois, estavam desrespeitando uma restrição colocada pelo voto de pobreza que faziam no momento da profissão religiosa, a saber, possuir individualmente bens. O uso do verbo reconduzir (*reducere*) indica que os bens mencionados na regulamentação, por estarem relacionados a um comportamento inadequado, eram vistos como propriedade da Ordem e não dos frades. O

²⁸¹ “Item. Cum intellexerimus, quosdam fratres magis de custodia secularium quam ordinis confidentes pecuniam, libros, iocalia apud eosdem deponere sine suorum licencia prelatorum, volumus et ordinamus, quod omnes illi, qui infra mensem post noticiam presentis statuti de reducendo ad ordinem premissa non facient posse suum, premissis depositis penitus sint privati; que eorundem fratrum conventibus assignamus, et nichilominus cum de hoc convicti fuerint, tanquam proprietarii puniantur. Quam penam volumus similiter incurrere omnes, qui huiusmodi deposiciones facient in futurum.” In: MOPH IV. p. 108

termo *posse* pode ser entendido como poder ou possibilidade²⁸². Neste caso, *posse* indica uma relação de poder que associa os bens aos frades, pois o pronome reflexivo “sua própria” (*suum*) estabelece a ligação entre pessoa e o poder sobre o objeto²⁸³. Com isso, é possível entender que os frades deveriam transferir para Ordem os bens e, principalmente, o poder que exerciam sobre esses. Poder o qual, conforme a regulamentação, pertencia originalmente à OP e deveria voltar para ela.

Além da relação de poder colocada pela palavra *posse*, os frades mencionados na regulamentação são descritos como *propriarii* (ii). O termo proprietários (*propriarii*) pode ser associado em textos monacais, segundo Du Cange, à noção de propriedade (*proprietas*), no sentido de quem tem algo como próprio (*proprium*), isto é, como seu²⁸⁴. De acordo com Gaffiot, *propriarius* pode ser entendido como alguém que exerce um direito de propriedade, entendido como *proprietas*²⁸⁵. Ou seja, a condição de proprietário estava diretamente vinculada à noção de *proprietas*.

Como pontua Paolo Grossi, o termo proprietário colocava uma relação em que o sujeito era dotado de poder e vinculado juridicamente a um bem. O proprietário era senhor (*domini*) e dispunha livremente do objeto, por isso, a relação entre sujeito e objeto era pessoal e caracterizada pela “individualização” trazida pelo *dominium*. O termo *dominium*, aplicado à relação entre pessoa e objeto, caracterizava um sujeito dotado de poder e, por isso, proprietário de um bem que era sua *proprietas* (no sentido de um direito e poder sobre esse bem), estando a relação entre pessoa e objeto pautada pelo direito positivo²⁸⁶. Ou seja, entendia-se como uma relação pertencente ao universo *de iuri* (jurídico).

O conceito de *dominium*, ao longo dos séculos XIII e XIV, teve grande importância nas discussões escolásticas acerca da pobreza mendicante e, em específico, da pobreza proposta pelos frades Menores. Como afirma Jussi Varkemaa, *dominium*, que no direito romano era utilizado como sinônimo de propriedade, ganhou uma utilização mais ampla no período, passando a ser associado a qualquer direito que se exercia sobre uma coisa²⁸⁷. De acordo com

²⁸² "1. POSSE". In: DU CANGE, ET AL. *Glossarium mediæ et ...Op. cit.* Disponível em: <http://ducange.enc.sorbonne.fr/POSSE1>.

²⁸³ Pelo levantamento feito a partir das atas de 1236 até 1350, nos tomos III e IV do MOPH, foi possível constatar que esse é o único momento dentro das regulamentações que o termo *posse* aparece com o sentido de poder sobre um objeto ou imóvel, isto é, com o sentido de possuir algo.

²⁸⁴ "PROPRIETARIUM" In: DU CANGES, ET AL. *Glossarium mediæ et...Op. cit.* Disponível em: <http://ducange.enc.sorbonne.fr/PROPRIETARIUM>.

²⁸⁵ "PROPRIETARIUS". In : GAFFIOT, F. *Dictionnaire Latin Français*. Paris: Hachette, 1934. Disponível em: <https://www.lexilogos.com/latin/gaffiot.php?q=propriarius>.

²⁸⁶ GROSSI, P. "Usus facti: La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova" In: *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*. Milão: A. Giuffrè. V. 1, N. 1, 1972, p. 315-336.

²⁸⁷ VARKEMAA, J. *Conrad Summenhart's Theory of Individual Rights*. Leiden; Boston: Brill, 2012. p. 16.

Annabelle Brett, com o desenvolvimento das controvérsias da pobreza na OFM e fora dela, o conceito de *dominium* passou a ser visto como equivalente a *ius*²⁸⁸. Ao analisar textos de Boaventura de Bagnoreggio (OFM), João Pecham (OFM), Tomás de Aquino (OP) e Durando de Santo Porçiano (OP), Brett identifica pontos em comum nas definições dos frades Menores e dos frades Pregadores, com a definição de *dominium* igualando:

(...) liberdade interna, propriedade de si, poder sobre si mesmo, *dominium* de si mesmo. O *Dominium* das coisas externas, a consequência do estado espiritual, é de forma semelhante igualado com a liberdade externa, a propriedade e o poder.²⁸⁹

Portanto, de um conceito que era diretamente relacionado com a propriedade, o *dominium* ganhou um sentido mais amplo ao longo do século XIII. O termo passou a ser entendido cada vez mais como uma palavra que designava relação de poder, sobretudo, uma relação jurídica que dava poder a uma pessoa sobre o objeto. Esta pessoa podia dispor deste objeto segundo a sua vontade. Como afirma Brett, o sentido de poder atribuído à palavra *dominium* era importante para os debates acerca da pobreza dos frades Menores, uma vez que a pobreza proposta por estes implicava não só na abdicação de bens materiais, mas do poder de agir livremente²⁹⁰.

As controvérsias acerca da pobreza mendicante iniciaram-se na Faculdade de Teologia da Universidade de Paris, entre 1250 e 1270. Nesse momento, a questão levantada era a imoralidade da escolha de uma vida pautada pela mendicância²⁹¹. Entre os defensores dos mendicantes, estavam Boaventura de Bagnoreggio (OFM) e Tomás de Aquino (OP).

A resposta de Boaventura teve um importante impacto no futuro das discussões acerca da pobreza. No tratado intitulado *Apologia pauperum contra calumniator* (1269), Boaventura mobilizou os conceitos de *proprietas*, *possessio*, *ususfructus* e *usus iuris* para discutir a relação entre *usus* e *dominium*, isto é, os direitos de propriedade e poder que uma pessoa deveria exercer para usar um bem. Na defesa da pobreza dos frades Menores, o teólogo colocava duas profissões de pobreza: uma na qual havia a renúncia ao *dominium* pessoal e manutenção de um *dominium* comunal; outra na qual se renunciava tanto ao *dominium* pessoal quanto ao comunal, usando coisas que eram propriedade de outras pessoas. Como os frades Menores professavam

²⁸⁸ BRETT, A. S. *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 10.

²⁸⁹ Tradução livre: "(...) internal liberty, property in oneself, power over oneself, *dominium* of oneself. *Dominium* of externals, the consequence of the spiritual state, is similarly equate with external liberty, property and power." IDEM. Ibidem. p. 16.

²⁹⁰ IDEM. Ibidem. p. 10-18.

²⁹¹ MÄKINEN, V. " The Franciscan Background of Early Modern Rights Discussion: Rights of Property and Subsistence". In: KRAYE, J; SAARINEN, R. *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity*. Dordrecht: Springer, 2005. p. 174.

a segunda modalidade, eram incapazes juridicamente e, por isso, passíveis de tutela. Em função de viverem uma vida fora do universo normativo do *ius*, eles fariam um uso sem direito de propriedade sobre o bem, o qual foi chamado de *simplex usus*²⁹².

De acordo com Boaventura, o *simplex usus* estaria relacionado aos bens consumíveis (como roupas, comida, sapatos) e justificava-se a sua existência em função da vontade ativa (*votum*) dos Menores em não possuir nada e a possibilidade dos frades, como filhos, fazerem uso do *peculium* (fundo pessoal) do proprietário que cedeu este direito²⁹³. Apesar de apoiar a definição do *simplex usus* no direito Romano, demonstrando a possibilidade de sua existência dentro do direito, as relações entre pessoa e bem estavam fora do âmbito do direito e existiam apenas enquanto o proprietário cedia o uso do bem²⁹⁴.

A argumentação de Boaventura partia, também, de alguns precedentes do direito canônico. Em 1230, na bula *Quo elongati*, o papa Gregório IX colocou que, conforme a regra, a OFM não podia ter propriedade dos bens, mas apenas o uso. Quase vinte anos depois, em 1247, Inocêncio IV passou a propriedade dos bens da OFM para o papa na bula *Quanto studiosius*²⁹⁵.

O texto de Tomás de Aquino é intitulado *Contra Impugnantes Dei Cultum et Religionem* (1256). De acordo com John D. Jones, Tomás definiu questões relativas à pobreza no capítulo 6. A pobreza voluntária é entendida a partir da renúncia a posse de riquezas terrenas, colocando a posse, e não o uso, como principal questão para definir a pobreza²⁹⁶. Apesar de tratar a posse, o teólogo não chega a abordar a natureza da propriedade ou do *dominium* sobre os bens²⁹⁷. Tomás, no *Contra Impugnantes*, aborda a pobreza como “pobreza de fato” (ter apenas o necessário para subsistência)²⁹⁸ e “pobreza por hábito” (ter bens, mas desprezar eles)²⁹⁹.

Para Jones, ao tratar a pobreza voluntária, o teólogo divide-a em duas possibilidades: uma pobreza sem posse sobre bens (confiando apenas na providência de benfeitores para ter o mínimo necessário); e uma pobreza com posse comunal sobre bens (os religiosos teriam o que

²⁹² IDEM. Ibidem. p. 169-174.

²⁹³ IDEM. Ibidem. p. 172-173.

²⁹⁴ IDEM. Ibidem. p. 172-174.

²⁹⁵ IDEM. Ibidem. p. 169. Nota de rodapé 18.

²⁹⁶ JONES, J. D. The Concept of Poverty in St. Thomas Aquinas's *Contra Impugnantes Dei Cultum et Religionem*. In: *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*,. Wahington: The Catholic University of America Press, V. 59, N. 3, Julho de 1995, p. 413.

²⁹⁷ IDEM. Ibidem. p. 414

²⁹⁸ IDEM. Ibidem. p. 415-417

²⁹⁹ IDEM. Ibidem. p. 420-425

era preciso para suprir suas necessidades básicas)³⁰⁰. Ao analisar como Tomás trata o uso no *Contra Impugnantes*, Jones demonstra que o teólogo não invalida a possibilidade da existência do que depois se entendeu por “simples uso de fato”, uso de bens sem direito de propriedade³⁰¹. No entanto, o frade não especifica quais seriam esses bens e como seria possível usar sem ter direito de propriedade³⁰².

No desenvolvimento posterior da questão da pobreza dentro do âmbito escolástico, os frades Menores se tornam o principal alvo das críticas de mestres seculares e religiosos, com as disputas *quodlibetais* ocorridas na Universidade de Paris, entre 1270 e 1290. A controvérsia teve como ponto central a questão se era possível ou não renunciar a todos os direitos positivos, como pretendiam os Menores³⁰³.

Foi no contexto da segunda controvérsia que ocorreu a promulgação da bula *Exiit qui seminat* de 1279, com a intervenção do papa Nicolau III. Nesse documento foram definidos conceitos como *proprietas, usus, dominium, ius utendi* e a criação da noção de *simplex usus facti*. Esses conceitos estavam relacionados ao prolongamento de discussões dentro da OFM e fora dela acerca da pobreza dos frades Menores, questão que teria tido um impulso inicial com as discussões entre seculares e mendicantes acerca da pobreza dos mendicantes e da inserção das novas ordens na estrutura da Igreja. Os termos mobilizados nessas contendas ganharam espaço no âmbito dos debates escolásticos, teológicos e jurídicos, ampliando o uso de termos oriundos da discussão acerca da pobreza para diversas esferas da ação humana, entre elas as relações sociais e o poder político³⁰⁴.

A *Exiit* trouxe uma definição importante para o desenvolvimento de conceitos que, posteriormente, serviram de base para as teorias acerca de direitos objetivos e subjetivos. Ao estabelecer que os frades Menores teriam apenas o *simplex usus facti*, o papa fez uso conceito de *simplex usus* proposto por Boaventura e colocou as relações dos Menores com os bens que faziam uso fora do direito positivo, envolvendo a abdicação do *ius*³⁰⁵. Abdicar do *ius* faziam com que os Menores tivessem a sua ação no mundo externo pautada no universo do fatural (*de facto*), isto é, pela lei natural. Ao realizar este movimento, Nicolau III acabou operando uma diferenciação entre o universo positivo e o natural, uma vez que trouxe a possibilidade dos

³⁰⁰ IDEM. Ibidem. p. 426

³⁰¹ IDEM. Ibidem. p. 431-434

³⁰² IDEM. Ibidem. p. 434-438

³⁰³ GROSSI, P. "Usus facti: La...*Op. cit.*"; LAMBERTINI, R. "Poverty and Power: Franciscans in Later Medieval Political Thought". In: KRAYE, J; SAARINEN, R. *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity*. Dordrecht: Springer, 2005; MÄKINEN, V. "The Franciscan Background...*Op. cit.*

³⁰⁴ GROSSI, P. "Usus facti: La...*Op. cit.* p. 289-293

³⁰⁵ IDEM. Ibidem. p. 320-328; LAMBERTINI, R. *Poverty and Power...Op. cit.* p. 143.

frades usarem os bens para manter a vida, pois a lei natural que permitia que os humanos buscassem manter a vida pelo princípio de extrema necessidade³⁰⁶. Para isso, o papa utilizou a tradição patrística e do direito canônico, que entendiam a existência da propriedade privada como consequência do pecado original: segundo a ordem natural, tudo era comum. Após a Queda, os humanos teriam começado a distinguir entre o “meu” e o “seu”³⁰⁷. A propriedade então era uma criação da lei humana e não uma relação estabelecida pela lei natural.

Os termos colocados pela *Exiit* guiaram a discussão posterior acerca da pobreza e, no início do século XIV, sobre o poder político³⁰⁸. *Proprietas, ius e dominium* eram pensados como conceitos próximos e imbricados, os quais poderiam ser sinônimos de poder e liberdade na ação dos sujeitos, tanto em relação aos bens quanto nas relações de poder entre os membros da sociedade.

No período selecionado para análise, nas respostas de Hervé e de outros Pregadores para a Comissão sobre a Pobreza de 1322, a noção de *dominium* aparece como uma relação de poder e de direito entre pessoa e objeto para demonstrar a existência de relações de propriedade em bens consumíveis na vida apostólica³⁰⁹. Ou seja, os termos da disputa acerca da pobreza apostólica eram de conhecimento dos frades Pregadores e faziam parte dos instrumentos conceituais que eles utilizavam para pensar o seu modo de vida³¹⁰.

Acreditamos que o conceito proprietário, presente na ata de 1318, deve ser entendido a partir deste quadro desenhado acima. Com base na noção de *dominium*, proprietário, tinha um sentido que estabelecia uma conexão não só de poder entre objeto e pessoa, mas um direito que uma pessoa deveria exercer para dispor livremente sobre um objeto (vender, alienar e doar). O

³⁰⁶ MÄKINEN, V. " The Franciscan Background...*Op. cit.* p. 176-177.

³⁰⁷ LAMBERTINI, R. Poverty and Power...*Op. cit.* p. 143.

³⁰⁸ IDEM. Ibidem. p. 158-159.

³⁰⁹ Como demonstra Patrick Nold, nas decalgações de Hervé, de Durando e de João de Nápoles os frades trazem definições semelhantes de *dominium*: era um direito (*ius*), no caso de Cristo e dos Apóstolos, comunal sobre os bens dos quais se fazia uso. In: NOLD, P. "How Influential Was...*Op. cit.* p. 647. Uma definição semelhante é possível encontrar na declaração de Dominicus Grima: "Constat autem secundum eandem declarationem [Exiit qui seminat] quod habere temporalia solum quantum ad nudum facti usum, non est imperfectorum, sed habere secundum proprietatem ergo Christus habuit oculos secundum proprietatem et non tamen secundum nudum facti usum." In: Vat.Lat.3740, fólio 228rb. Ou na declaração de Egídio de Ferrra: "Verum est quod aliqui dicunt Christum et apostolos habuisse solum usum, et non dominium eorum que habebant, quod nulla ratione videtur possibile, in hiis rebus que consumuntur usu, ut in pane, vino, et pecunia. In istis enim qui habet usum habet omnino dominium: secus est in hiis que non consumuntur usu, ut in domo et equo nam in talibus usus potuit a dominio separari." In: Vat.Lat.3740. fo. 152rb.

³¹⁰ Como afirma Roberto Lambertini os frades mendicantes tinham como texto fundamental para guiarem seu modo de vida o livro dos Atos dos Apóstolos. Ver: LAMBERTINI, R. "Pecunia, possessio, proprietas alle origini di Minori e Predicatori: osservazioni sul filo della terminologia". In: *L'ECONOMIA DE CONVENTI DEI FRATI MINORI E PREDICATORI FINO ALLA METÀ DEL TRECENTO* (Atti del XXXI Convegno Internazionale della Società Internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitário di studi francescani, ottobre 2003). Spoleto: Fondazione centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2004. p. 6

argumento que propomos é que a presença de termos associados a propriedade, nas atas dos CGs, pode ser entendida como um indício acerca de disputas sobre a pobreza entre os frades da OP, em função dos debates sobre a propriedade.

Alguns pontos podem auxiliar e reforçar este argumento.

Primeiro, como visto anteriormente, o processo de criação da legislação da OP era conflituoso, envolvendo diversas instâncias e interesses. Outro ponto era, como apontamos na introdução, o cuidado com as palavras utilizadas na legislação para evitar duplas interpretações ou questionamentos. O uso do termo propriedade pode ser relacionada às disputas acerca da pobreza na OP, uma vez que aumenta a frequência com que o termo aparece nas atas enquanto se desenvolvem as discussões acerca da pobreza. Afirmamos isso, pois, ao realizar um levantamento dos termos relacionados com propriedade nas atas dos CGs entre 1236 e 1350, foi possível perceber que palavras que derivam de propriedade passaram a figurar de forma mais constante nas atas dos CGs a partir da década de 1270³¹¹.

A primeira menção ao termo foi identificada em 1274, nas *admonitiones* do CG de Londres, na seguinte regulamentação: “Impedimos, de forma estrita, que os frades não tenham propriedade de casas ou de qualquer outra possessão por mais de um ano, dessa forma deve alienar ou vender [essa propriedade, ou possessão]”³¹² Apesar da diferença de redação com a regulamentação de 1318, é possível perceber que o assunto é basicamente o mesmo: frades que possuíam bens fora do depósito comunitário e sem o conhecimento dos dirigentes da Ordem. A relação de propriedade com as casas e outros bens é indicada a partir da palavra *proprietatem* e da orientação para o frade alienar (*alienare*) ou vender (*vendere*) os bens, direitos e poderes que, como um proprietário, exercia sobre um objeto. No entanto, há duas diferenças bem importantes: em 1274, apenas os frades que mantivessem propriedade sobre os bens por mais de um ano é que deviam alienar/ou vender os mesmos; além disso, não há uma descrição acerca das relações da Ordem com esses bens possuídos por frades de modo irregular e de forma individual.

Na ata do CG de Metz (1298), o termo propriedade aparece em outra regulamentação, na seção de *admonitiones*. Neste texto, os frades que tinham depósitos de bens fora dos conventos sem conhecimento de seus dirigentes são associados com a propriedade. Para isso,

³¹¹ Para realizar o levantamento foi utilizada a tecnologia de OCR. A identificação dos termos relacionados a *proprietat* foi aprofundada com a análise dos trechos. Entre a primeira menção, em 1274, e a última, em 1349, dentro do tempo selecionado para análise, a palavra *proprietat* e os termos associados a ela figuram em oito regulamentações (1274, 1298, 1312, 1318, 1319, 1335, 1344 e 1349).

³¹² Tradução livre: “Inhibemus eciam districte. ne fratres extra cepta monasterii proprietatem domorum vel quarumcumque possessionum ultra annum retineant ullo modo. sed alienare. vel vendere teneantur.” In: MOPH III, p. 174.

foi utilizada a palavra proprietário (*propriarius*). O frade proprietário seria privado do bem, o qual: “(...) pertence ao convento do qual [o frade] faz parte”³¹³. Diferente do texto de 1274, a regulamentação de 1298 aponta o convento como destinatário dos bens possuídos de forma irregular. Como em 1318, o texto de 1298 aponta a necessidade de controle por parte dos dirigentes dos bens dos frades, em função da possibilidade de ter bens fora do convento a partir do sistema de dispensas.

O termo propriedade volta a aparecer nas atas dos CGs em 1312, em Cahors (província de Toulouse), CG do qual Hervé pode ter participado ou tido conhecimento das regulamentações ao presidir o CP da França em 1312, uma vez que era prior provincial da França à época. Naquele ano, propriedade não aparece a partir da palavra proprietário/proprietários, mas da seguinte forma: “Uma vez que na Ordem, seja onde for, o vício da propriedade é abominável e deve ser evitado o mais cuidadosamente o possível”³¹⁴. Ou seja, propriedade figura no texto de 1312 como “vício da propriedade” (*proprietatis vicium*)³¹⁵ que deveria ser evitado pelos frades da OP.

O problema era o mesmo de 1274, 1298 e 1318: frades estavam deixando bens, como moedas, joias e pedras preciosas, sob custódia de seculares sem o conhecimento dos priores conventuais. Estes bens são descritos como estando “fora da mão da Ordem” e, em um mês, os frades: “(...) devem reconduzir [os bens] para a ordem.” É possível ler que os bens utilizados

³¹³ Tradução livre: “Item. Inhibemus districte. ne aliquis frater apud quamcumque personam extra nostrum ordinem constitutam. sine prelati sui licencia. sub quocumque titulo vel nomine; pecuniam deponat aut depositam teneat. et nisi infra mensem secundum arbitrium sui prelati de ea ordinaverit; ipsa penitus sit privatus. et **pertineat ad conventum de quo est. et ipse tamquam propriarius puniatur.**” In: MOPH III, p. 289.

³¹⁴ “Item. **Cum in quocumque ordine proprietatis vicium sit execrabile et studio summo vitandum,** ordinamus, quod. quicumque pecuniam aliquam vel quecumque iocalia in auro et argento seu lapidibus preciosis **extra manum ordinis** habeant apud quamcumque personam, infra unum mensem a presentis ordinacionis noticia ea **ad ordinem reducere teneantur. Quod si non fecerint, ipsos ex nunc omnibus illis privamus et conventibus, ad quos dicti fratres pertinent, applicamus.** Sub eadem eciara pena prohibemus, ne aliquis quecumque talia ultra duas noctes nisi **in communi deposito** fratrum teneant sine priorum suorum licencia speciali. Fratres eciam ad requisicionem priorum provincialium vel conventualium, iuxta nostrarum constitutionum tenorem, teneantur de omnibus receptis et expensis, testamentorum execucionibus et dispensacionibus reddere rationem. Quascumque autem gracias seu exempcionem a quocumque quibuscumque datas super hoc ordinacione presenti penitus revocamus.” In: MOPH IV, p. 59.

³¹⁵ O termo *proprietatis vicium* figura em regulamentações, dentro do recorte para levantamento nas atas dos CGs, de 1344 e 1349, em ambas as ocasiões associado aos bens que os frades mantinham sob custódia de pessoas de fora da OP sem autorização e conhecimento dos dirigentes conventuais. O texto de 1344 é o seguinte: “Item. Cum bonorum fratribus appropriatorum reservacio et dispensacio per eosdem fratres facta sine scitu et licencia suorum conventualium prelatorum proprietatis vicium sapere videatur, insuper et ad hoc compertum sit subsequi expensarum excessus, combinationes inutilis et discursus, unde finaliter scandala et pericula statui nostro graviter adversancia generantur, imponimus prioribus provincialibus universis, ut ipsi super hoc sedule vigilent et attente et observari faciant per priores, quod videlicet fratres omnes bona ad ipsos pertinencia sine presidencium suorum speciali licencia non dispensent.” In: MOPH IV, p. 297. E no CG de 1349 é o seguinte: “Item. Quia tenere pecuniam et iocalia quecumque aurea vel argentea absque licencia extra commune depositum proprietatis vicium sapere videatur manifeste, inhibemus districte fratribus universis, ne excedant in premissis. Quicumque vero contrarium fecisse deprehensi fuerint, vi presentis statuti, rebus, in quibus deliquerunt, sint privati; quas ex nunc eorum conventibus integraliter applicamus”. In: MOPH IV, p. 328.

pelos frades deveriam estar sob administração da Ordem. Assim como, em 1318, a palavra utilizada para se referir à passagem do poder sobre o bem de um frade para a OP é reconduzir (*reducere*). Os frades que não seguissem a regulamentação seriam privados de seus bens, os quais seriam passados para os conventos: “(...) aos quais os ditos frades pertencem (...)”.

Ainda no registro feito em 1312, é possível ler que os dirigentes alertavam que bens poderiam ser mantidos por até dois dias em depósitos fora do convento, sem autorização do prior conventual, depois, deveriam estar no “depósito comunitário”. Por requisição do prior provincial ou conventual, os frades deveriam fazer uma relação de: “(...) tudo o que foi recebido e gasto, das execuções e partes recebidas de testamentos (...)”. Esse relato era previsto nas *Constiuições*, no capítulo “Sobre os noviços e sua instrução”. No texto das *Constituições*, os frades eram solicitados para que fizessem relatórios anuais acerca de sua atividade econômica. O objetivo era o controle dos subordinados pelos superiores. O pedido para que fossem redigidos relatórios pode ser entendido como um reforço necessário pelo não cumprimento da norma. Como muitos frades possuíam bens fora dos conventos, alguns eram mantidos em segredo dos dirigentes conventuais e provinciais, fora do depósito comunitário do convento. Portanto, o que é chamado de “vício da propriedade” poderia estar se referindo a um comportamento inadequado e recorrente dos frades, o qual contrariava a pobreza: possuir coisas sem o conhecimento da Ordem. Tal comportamento vinha sendo denunciado pelos dirigentes gerais desde, pelo menos, o ano de 1274. O problema não era a posse e o uso de joias, mas o fato de essa posse ser própria (*proprius*) e não comum (*communis*), por estar fora do convento, e por isso não ser de conhecimento da comunidade. É possível perceber a necessidade de definir as relações com bens dentro da OP, definindo o que era *dominium* pessoal dos frades e o que era *dominium* comunal dos conventos e da Ordem.

A regulamentação de 1318, então, tentava coibir um comportamento de longa data. Em 1298, frades com bens depositados fora do convento são chamados de proprietário (*propriarius*). Em 1312, os bens depositados de forma irregular deveriam ser passados para os conventos, o que é colocado pelo verbo reconduzir (*reducere*). Nas três regulamentações (1298, 1312 e 1318), o fato dos bens serem considerados propriedade de frades particulares se dá, sobretudo, pelo não conhecimento da comunidade acerca dos bens.

Questões semelhantes à regulamentação de 1318, além de uma *admonitione* lembrando dela³¹⁶, aparecem no texto das atas dos CGs de Cahors (1319) e de Rouen (1320).

³¹⁶ “Item. Volumus, quod ordinationes precedentis capituli Lugdunensis, de non habendis pecuniis apud seculares quoscumque, de non contrahendis debitis et de apostatis iuxta ipsarum tenorem inviolabiliter observentur.” In: MOPH IV, p. 114.

Em Cahors, aparece o seguinte texto:

Como consoante a caridade da Ordem, as [coisas] comunais são colocadas como mais meritórias que as [coisas] próprias, impomos de forma rigorosa a todos os frades, que nessa mesma questão, dos testamentos e em outros casos, doem como esmolas e [bens] legados em proveito da comunidade dos conventos, uma vez que for oportuno, não [sendo utilizado] em proveito da pessoa privada. Aqueles que de forma consciente e com o propósito de conceder [o proveito] para a pessoa privada, por si, ou buscarem isso por outras pessoas, daquelas [coisas] que conforme as suas consciências é [para o proveito] da comunidade, em um mês devem reparar a mesma quantidade ao convento [e] também [as coisas] que os proprietários têm, nem mesmo o prior pode ser dispensado disso, exceto caso morra ou esteja próximo de morrer, então, pode ser dispensado. Para ser melhor observado, em relação a essa questão, o sócio deve revelar o que foi dado para o convento ou o que faltou.³¹⁷

Os dirigentes solicitavam, então, aos frades que buscassem bens e esmolas para os conventos. O que fosse legado para frades particulares deveria ser, segundo as possibilidades, revertido preferencialmente: “(...) em favor da utilidade comunitária dos conventos (...)” (*pro communi conventuum utilitate*) e não ficar restrito à “(...) utilidade para a pessoa privada (...)” (*privata utilitate persone*).

Neste ponto, é possível observar duas coisas:

1. Para a manutenção dos conventos, a Ordem dependia, em grande medida, do que os frades conseguiam de recursos junto aos laicos;
2. Essa busca de recursos junto aos laicos, por frades em nome da OP, abria espaço e possibilitava que alguns Pregadores, distantes da vigilância dos dirigentes conventuais, obtivessem bens e os mantivessem, na totalidade ou em parte, para si.

O texto da regulamentação demonstra uma relação conflituosa entre o que é chamado de “pessoa privada” e a “comunidade” no diz respeito à propriedade de bens, na qual deveria predominar a posse e benefício comunitário frente ao pessoal. No entanto, isso nem sempre ocorria, pois, alguns Pregadores, de forma intencional, mantinham com eles ou davam para outras pessoas os bens que sabiam pertencer à comunidade (*communitate*). Ou seja, beneficiavam a “pessoa privada” (*persone private*) de forma voluntária. Isto é, havia uma tensão entre *dominium* pessoal e *dominium* comunal. Pela preeminência do *dominium* pessoal

³¹⁷ “Cum secundum ordinem caritatis communia propriis sint merito preponenda, districte iniungimus fratribus universis, quod ipsi in questibus, testamentis et ceteris casibus, quandocumque fuerit opportunum, procurent elemosynas et legata pro communi conventuum utilitate, non privata utilitate persone. Qui vero scienter et ex proposito dari persone private, sibi vel alii procuraverint, quod communitati alias secundum eorum consciencias erat dandum, infra mensem tantundem conventui refundere teneantur, alioquin tanquam proprietarii habeantur, nec prior super hoc, excepto mortis articulo, cum ipsis valeat dispensare. Quod ut melius observetur, principalis in questo teneatur socio revelare, quidquid pro conventu datum fuerit vel quesitum.” In: MOPH IV, p. 116.

do frade sobre o *dominium* comunal do convento, ele passava a ser considerado proprietário (*propriarii*) de bens que não pertenciam a ele. Para evitar que isso ocorresse, o sócio deveria revelar o que o frade em questão havia dado para o convento e o que manteve para si.

Portanto, ao ocultar bens da comunidade, o frade tornava-se proprietário de forma voluntária e consciente, quebrando a profissão da pobreza. Tinha uma conduta ilícita por criar uma injustiça pela apropriação de um bem que não era seu, a qual deveria ser reparada. A reparação se daria por meio da passagem da propriedade dos bens para o convento, o que é colocado pelo verbo reparar (*refundere*), que pode ser entendido como “reparar um dano”, causado pela apropriação do bem material pela “pessoa privada” em detrimento da comunidade, corporificada no convento. Na regulamentação, o verbo *refundere* substitui o *reducere* utilizado em 1312 e 1318.

Em Rouen (1320), a regulamentação do ano anterior é retomada, enfatizando que a busca de recursos deveria ser feita de forma a “(...) sobrepor a utilidade comum à própria [pessoal] (...)” (*magis utilitatem communem quam propriam*), com a reparação de bens que estavam sob o *dominium* pessoal dos frades, passados para o *dominium* comunal dos conventos³¹⁸. Porém, na regulamentação, o verbo utilizado para indicar a ação não é *reducere* e nem *refundere*, mas restituir (*restituere*).

O verbo *restituere* está relacionado à restituição (*restitutio*), parte das discussões acerca da justiça nas relações econômicas. Foi um ponto muito discutido ao longo dos séculos XIII e XIV, sobretudo, no que diz respeito às relações econômicas, fossem elas trocas de bens ou operações financeiras, como empréstimos.

Teólogos e juristas buscaram formas de moralizar essas relações econômicas, produzindo tratados acerca de contratos comerciais em Sumas e tratados de *iustitia et iure*, utilizando a filosofia moral para demonstrar a importância e a necessidade do comércio para a comunidade das cidades³¹⁹. De acordo com Sylvain Piron, desenvolveu-se, na escolástica, um pensamento econômico que buscava estabelecer uma moralidade para as relações econômicas. As relações econômicas deveriam se pautar pelo princípio da igualdade entre as partes envolvidas no contrato³²⁰. A restituição (*restitutio*) seria uma forma de reparar as injustiças

³¹⁸ “Item. Volumus et ordinamus, quod ordinacio capituli Caturcensis de procurando in testamentis et questis magis utilitatem communem quam propriam et de restituendo, quod ad communem utilitatem pervenire debuisset, si persone private fuerit ab aliquo procuratum, inviolabiliter servetur, ita tamen, quod prior cum restituyente vel restituere valente valeat dispensare.” In: MOPH IV, p. 123.

³¹⁹ Sylvain Piron destaca as Questões 77 (*De fraudulentia quae committitur in emptionibus et venditionibus*) e 78 (*De peccato usurae*) da *secunda secundae* da Suma Teológica (1273-1274) de Tomás de Aquino (OP) e o *Tractatus de contratibus* (1293) de Petrus Iohannes Olivi (OFM). In: PIRON, S. *L'Occupation du...Op. cit.* p. 158.

³²⁰ IDEM. *Ibidem.* p. 168.

causadas por uma pessoa a outrem em um contrato comercial, mantendo a igualdade nas relações econômicas³²¹.

No entanto, a restituição também poderia ser pensada como uma forma de sanar, no geral, as injustiças e desigualdades existentes nas relações cotidianas entre humanos. Entre outras injustiças, estava a cometida a partir da apropriação indevida de um bem pertencente a outra, fosse ele o valor excessivo cobrado em uma troca, juros oriundos de prática usurárias, ou mesmo, o furto.

Para pensar isso, é interessante a definição que Tomás de Aquino dá para a restituição na Questão 62 (*De restitutione*), da *secunda secundae* da ST, composta por oito artigos. No primeiro artigo “A restituição é um ato da justiça comutativa?” (*Utrum restitutio sit actus iustitiae comutativae*), na resposta, Tomás coloca a seguinte definição acerca da restituição:

Respondo. Restituir não é mais do que restabelecer alguém na posse ou no *dominium* do que é seu. E assim, na restituição visa-se uma igualdade da justiça, compensando uma coisa com outra, o que pertence à justiça comutativa. Portanto, a restituição é um ato da justiça comutativa, quer o bem do outro tenha sido obtido, por sua livre vontade, como no caso do mútuo ou do depósito, quer contra a sua vontade, como na rapina e no furto.³²².

A restituição era pensada, por Tomás, como uma forma de garantir a igualdade da justiça, pois, no que se referia aos bens, estava relacionada ao restabelecimento das relações de propriedade sobre um bem tirado de alguém por outrem de forma injusta, gerando assim uma desigualdade na relação entre os dois atores. O que mais interessa aqui é que a restituição era pensada como uma forma de restabelecer o *dominium* que havia sido usurpado indevidamente. É importante ressaltar que Tomás diferencia dois pontos: a restituição poderia ser necessária em relações voluntárias, que envolviam a transferência de *dominium*, como depósito e o empréstimo (*mutuum*); ou em relações involuntárias, como no furto e na rapina, que envolviam uma transferência de *dominium* que não era resultado da ação livre e voluntária do proprietário. Portanto, é possível que os dirigentes gerais, ao se referirem à restituição de bens sob *dominium* pessoal de frades para o *dominium* comunal dos conventos, estavam entendendo a condição de proprietários dos frades como fruto do *dominium* obtido por meio do furto de bens do convento.

³²¹ IDEM. Ibidem. p. 163-164.

³²² ST II_a-II_{ae}, Q. 62, a. 1, Resposta. p. 107: “Respondeo dicendum quod restituere nihil aliud esse videtur quam iterato aliquem statuere in possessionem vel dominium rei suae. Et ita in restitutione attenditur aequalitas iustitiae secundum recompensationem rei ad rem, quae pertinet ad iustitiam commutativam. Et ideo restitutio est actus commutativae iustitiae : quando scilicet res unius ab alio habetur, vel per voluntatem eius, sicut in mutuo vel deposito; vel contra voluntatem eius, sicut in rapina vel furto.”

A tensão entre *dominium* pessoal e *dominium* comunal nas relações dos frades com os bens que utilizavam está presente em 1321, apesar de não utilizar os mesmos termos das regulamentações anteriores. No CG de Florença (1321), três regulamentações das *admonitiones* abordam a questão dos direitos de propriedade sobre bens. Na primeira (a), no início do texto, os dirigentes gerais relembram:

Uma vez que a nossa profissão não nos permite ter possessões [imóveis] ou rendas, proibimos, de forma rigorosa, que nenhum frade tente receber [moeda] de alguma renda em sua vida. Todos que dessa forma receberem [moeda], até o próximo o capítulo geral [os frades] mesmos em boa-fé vendam ou alienem em penitência também o direito, se têm esse [direito], e qualquer benefício de fato seja repassado totalmente ao seu convento, ao qual as suas coisas pertencem, (...).³²³

Na continuação desse mesmo texto é solicitado que fossem verificadas as formas como os conventos e os frades usavam e mantinham as “esmolas perpétuas”, cuidando para que estivessem conforme as *Constituições*. O que interessa nesta regulamentação é, sobretudo, a questão das relações de propriedade entre comunidade e “pessoa privada”. O texto aborda “rendas” e “possessões” que não podiam ser possuídas por frades, em função do voto de pobreza feito na profissão religiosa dos Pregadores.

Segundo Roberto Lambertini, no léxico econômico da OP, os termos *redditus* (rendimentos oriundos de privilégios ou de imóveis) e as *possessiones* (entendidas geralmente como um bem imóvel) nem sempre eram bem diferenciados pelos Pregadores em documentos dos primeiros anos de existência da Ordem.³²⁴ Conforme o autor, os anos iniciais de existência dos Pregadores foram marcados por conflitos e desencontros quanto à definição da relação dos frades com rendas e bens imóveis, vetada pela Segunda Distinção das *Constituições Antigas*³²⁵. Apesar das flexibilizações apontadas por Cygler na prática econômica dos Pregadores e das infrações apontadas por Röhrkasten³²⁶, o veto à propriedade de bens imóveis e de rendas permanecia nas *Constituições*, durante o período analisado. O texto de 1321, então, relembra, mais de cem anos depois, o que foi definido pelo texto base das *Constituições* (1220).

³²³ Tradução livre do latim: “Item. *Cum ex nostra professione redditus seu possessiones non liceat nos habere, inhibemus districte, ne frater aliquis redditus ad vitam suam emere presumat. Quicumque autem hactenus emerint, infra sequens capitulum generale eosdem bona fide vendant vel penitus alienent, alioquin ius, si quod habeant, et omnis utilitas ipso facto redeant totaliter ad conventum illum, ad quem res sue pertinerent, si illo tempore morerentur, cui nos presenti ordinatione duximus applicanda. De elemosynis autem perpetuis, que ex diversis modis diversis conventibus vel fratribus actenus sunt relicte, priores provinciales et diffinitores in suis provincialibus capitulis de modo habendi et retinendi easdem diligencius inquireant; et quidquid pro certo in talibus esse contra formam constitutionis invenerint, omnino resecent et extirpent. Si quid autem dubium repererint, referant ad sequens generale capitulum.*” In: MOPH IV, p. 129-130

³²⁴ LAMBERTINI, R. “Pecunia, possessio, proprietatis...*Op. cit.* p. 32.

³²⁵ IDEM. *Ibidem.* p. 23-33

³²⁶ Esses pontos foram vistos e discutidos no capítulo 1, entre as páginas

Como em 1318, 1319 e 1320, os frades são descritos como exercendo relações de propriedade com bens imóveis e direitos sobre rendas, descritas como rendas vitalícias (*redditus ad vitam*). De acordo com Ian Wei, uma renda vitalícia tratava-se de uma transação na qual o comprador dava uma grande quantia de dinheiro para o vendedor em troca de pagamentos anuais pelo resto da vida³²⁷. Portanto, é provável que na regulamentação a prática denunciada fosse a seguinte: os frades conseguiam alguma herança familiar ou de pessoas para as quais prestavam serviços espirituais, vendiam rapidamente, para que a comunidade não tivesse ciência disso, garantindo uma entrada constante de rendimentos para si. As relações de propriedade desses Pregadores com as “rendas vitalícias” são evidenciadas quando os dirigentes solicitaram aos frades vender ou alienar os bens imóveis dos quais provinham recursos pecuniários, ou “qualquer outro direito” que possuíam em relação às rendas. O direito que possuíam sobre o objeto, característico das relações que envolviam *dominium* e a condição de proprietários para os frades, deveria ser passado para o convento, “(...) ao qual as suas coisas [dos frades] pertencem (...)”. O convento, que personificava a comunidade, deveria ser o detentor do *dominium* comunal dos recursos obtidos pela transferência do *dominium* pessoal de bens de pessoas de fora para pessoas de dentro da comunidade. Como vimos no capítulo 1 desta tese, essas rendas, assim como outros bens materiais, poderiam ser oriundas não só de doações, mas da própria família dos frades, uma vez que muitos frades eram oriundos de classes mais abastadas na sociedade.

A definição de que os conventos detinham o *dominium* comunal pode ser percebida também na segunda regulamentação (b). Nesta, os priores conventuais são orientados a solicitar, por preceito, que seus subordinados relatassem por escrito:

(...) o quanto e para quem deve, o quanto é devido para ele e quem [deve], e o quanto tem, e onde tem, moeda e outros bens preciosos. Todo aquele que desse modo for descoberto verdadeiramente como transgressor de preceito, seja condenado por crime de furto e, além disso, destinamos elas [moeda e bens preciosos] que foram escondidas ao convento, ao qual pertence.³²⁸

³²⁷ WEI, I. *Intellectual Culture in Medieval Paris: Theologians and the University c.1100–1330*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 323.

³²⁸ Tradução livre do latim: "Item. Cum constitucio dicat, quod quilibet frater reddat rationem suis maioribus, si fuerit requisitus, volumus et ordinamus, quod superiores, ad quos spectat talem recipere rationem, ipsam ab inferioribus requirant et audiant cum effectu; imponentes singulis prioribus conventualibus, quod semel in anno per preceptum a quolibet fratre subdito requirant in scriptis, *quantum debet et cui, quantum ei debetur et a quo, et quantum habeant et ubi in pecunia et rebus aliis preciosis. Quicumque vero huiusmodi precepti transgressor inventus fuerit, furti iudicio condempnetur, et nichilominus ea, que celaverit, conventui, ad quem pertinet, applicamus*. Declaramus autem, quod inquisitores heretice pravitatis de personalibus priori suo conventuali, sed de pertinentibus ad officium priori provinciali rationem reddere teneantur. Prior autem provincialis teneatur rationem reddere suis diffinitoribus non solum de pertinentibus ad provinciam, sed etiam ad personam." In: MOPH IV, p. 130.

Ao colocar sob preceito uma regulamentação, o objetivo dos dirigentes gerais era impor sua vontade perante os outros frades, vinculando ao voto de obediência³²⁹. A obrigação do relato anual previsto pelas *Constituições*, como visto em 1312, não estava sendo cumprida. Portanto, havia urgência na resolução da questão da propriedade de bens por frades individuais. Além do relato de empréstimos e dívidas dos frades, deveriam ser descritos o que tinham de moeda e de outros bens preciosos (joias e pedras mencionadas nas regulamentações de 1298 e de 1318) e onde estavam estes bens. A questão principal aqui, novamente, não é o questionamento dos frades fazerem uso de moeda ou de joias, mas o *dominium* pessoal. Os Pregadores com bens “tidos em segredo” (*celaverit*) não só teriam o *dominium* transferido para os conventos, mas seriam condenados por “sentença de furto”. Ou seja, frades proprietários, com bens secretos, possuídos sem conhecimento dos dirigentes e fora do depósito comunitário de seus conventos, quebravam o preceito colocado pelo voto de pobreza e cometiam o crime de furto.

Essa questão do furto pode ser melhor entendida à luz das regulamentações de 1318, 1319 e 1320. Os Pregadores faziam parte da comunidade e conseguiam os bens em nome da mesma, fossem recursos familiares ou de outras pessoas de fora da Ordem, como demonstra a orientação dos frades buscarem bens para a comunidade em 1319. Ao possuírem algo fora da comunidade e em segredo, sem autorização dos dirigentes conventuais responsáveis pela administração dela, cometiam o crime de furto. A comunidade perdia os direitos de propriedade sobre esses bens que pertenciam ao *dominium* comunal dos conventos, como apontado em todas as regulamentações analisadas entre 1318 e 1321.

Como visto anteriormente, na ST, Tomás colocava o furto como uma prática que causava injustiça e por isso exigia restituição. Como aponta Igor Salomão Teixeira, na Questão 66 da *secunda secundae*, Tomás discute o furto e a rapina, pecados contra a justiça e relacionados aos bens exteriores³³⁰. De acordo com Teixeira, Tomás diferencia ambos da seguinte forma: o furto, menos grave, estava relacionado à apropriação não violenta do bem ou mesmo em segredo, enquanto a rapina envolvia o uso da violência³³¹. Portanto, tendo bens em segredo da comunidade, os frades contrariavam a justiça e causavam um dano, transferindo por meio do furto o *dominium* comunal para o *dominium* pessoal. Esses bens deveriam ser

³²⁹ Como demonstra Michael Vargas, o tom das regulamentações variava de acordo com os termos que as introduziam. Quando eram utilizados *monemus*, *volumus* ou *ordinamus*, por exemplo, os frades eram convidados, voluntariamente, a cumprir o que se colocava no texto das atas. No entanto, em questões mais urgentes, os dirigentes poderiam lançar mão do voto de obediência para obrigar os frades a cumprirem uma decisão do CG, para isso valiam-se dos preceitos. VARGAS, M. *Taming a Brood...Op.cit.* p. 262-265.

³³⁰ TEIXEIRA, I. S. *Leis, direitos, fé op. cit.* p. 29.

³³¹ IDEM, *Ibidem.* p. 29.

restituídos para o convento, personificação do *dominium* comunal, como apontado pelo uso dos termos *reducere* (1318), *refundere* (1319) e *restituere* (1320). Além da apropriação indevida dos bens do convento, a mudança do *dominium* comunal para o *dominium* pessoal implicava na quebra do voto de pobreza.

Por fim, os priores provinciais deveriam relatar aos definidores dos CPs: “(...) não apenas os [bens] pertencentes à província, mas também [os bens pertencentes] à pessoa.” Isto é, os priores provinciais, assim como os conventuais, eram responsáveis por administrar os bens da comunidade. Porém, uma vez que eram eleitos entre os demais frades para um cargo que manteriam segundo a vontade da comunidade, os priores estavam sob a mesma normativa que os demais quanto às questões de posse de bens. Deveriam diferenciar os bens da província dos que pertenciam “à pessoa” (*ad personam*). É possível que essa diferenciação entre bens da província e bens pertencentes à pessoa não signifique necessariamente uma distinção entre *dominium* comunal e *dominium* pessoal. Os bens que pertenciam à pessoa diziam respeito aos depositados no depósito comunal, sobre os quais cada frade mantinha alguma vinculação que garantia o direito sobre a parcela proporcional com o quanto haviam doado de bens familiares para a Ordem. Como vimos no capítulo 1, a partir de Vargas, apesar da profissão de pobreza e da busca por manter condições iguais entre os frades, as distinções sociais reproduziam-se na OP. Essas distinções de condições materiais podiam ser objeto de crítica de outros Pregadores subordinados e dos próprios dirigentes.

Apesar de permanecer dúbia a diferenciação entre o que seriam os bens que pertenciam “à pessoa” e o que pertencia à comunidade dentro do depósito comunitário dos conventos, a regulamentação (b) tipifica e enquadra juridicamente as relações de propriedade dos bens na OP, pois, afirma que o *dominium* dos bens utilizados pelos frades eram dos conventos. Por isso, os Pregadores que mantivessem bens de forma secreta estariam furtando os mesmos, ao transferirem de forma ilícita bens do *dominium* comunal para o *dominium* pessoal.

Para dar conta da questão do furto, ainda no CG de Florença (1321), foi iniciada uma proposta de alteração nas *Constituições* no capítulo sobre as faltas mais graves³³². A solicitação era a adição, ao texto sobre os pecados carnis, de uma descrição acerca de quais seriam as

³³² Em 1256, quanto aos pecados carnis, o capítulo tinha o seguinte conteúdo: “Si quis autem quod Deus auertat. in peccatum carnis lapsus fuerit: ipsum non solum supradicta pena. scilicet grauiori puniendum censemus. Si quis tale quid extra monasterium commiserit: frater qui cum eo est studeat excessum eius quam citius corrigendum prelato intimare. Correctus autem ad locum in quo tale quid commiserit ulterius non redeat: nisi ita religiose fuerit conuersatus. quod per diffinidores generalis uel prouincialis capituli. illuc reuersurus iudicetur. Si uero huiusmodi peccatum occultum fuerit: disquisitione secreta secundum tempus et personam. condignam agat penitentiam. Si quis autem peccauerit. et confiteri uoluerit socio suo illud alias cognoscenti. frater confessionem eius non recipiat: nisi tali conditione ut cum opportunitas fuerit ipsum possit proclamare.” In: DENIFLE, H. (OP). "Die Constitutionen des...Op. cit. p. 547.

infrações, estando entre elas o furto, caso este fosse “(...) considerado como notável pelo julgamento dos escrutinadores (...)”³³³. Portanto, apesar de deixar margem para interpretações, a iniciada colocava o furto como um dos crimes considerado pecado carnal e estabelecia uma punição para o mesmo: prisão, caso fosse cometido fora do convento. No mesmo ano em que foi definido como furto, o *dominium* pessoal de bens que não eram de conhecimento da “comunidade”, foi proposta a descrição deste crime como umas das infrações passíveis de pena de cárcere. A iniciada foi aprovada em 1322³³⁴ e confirmada no ano de 1323³³⁵.

Por fim, a terceira regulamentação de 1321 (c) orienta os priores provinciais que se em suas visitas aos conventos constatassem falta substancial de recursos necessários, deveriam recorrer “(...) à riqueza dos frades poderosos, por meio de doações ou empréstimos (...)”³³⁶. Podemos observar aqui que as redes de relações familiares dos frades tinham um papel importante em momentos de necessidade econômica, sendo possível, por meio da dispensa, que os Pregadores acessassem esses recursos. No entanto, a dispensa poderia se tornar no futuro, como vimos anteriormente neste capítulo, um problema, pois, conforme Vargas, a exceção tornava-se corriqueiramente a regra³³⁷.

A regulamentação (c), vem logo na sequência de (a) e (b), e deve ser analisada em relação ao conteúdo das duas anteriores. Por um lado, o conteúdo de (a) e (b) afirma que os frades não tinham *dominium* pessoal dos bens que usavam, mas o *dominium* era comunal exercido pela “comunidade” do convento. Por outro lado, em (b) figura o relato de bens que pertenciam “à pessoa” (*ad personam*) no depósito comunal. Como foi dito mais acima no texto,

³³³ “Inchoamus has constituciones: In capitulo de gravi culpa, ubi dicitur: si quis autem, quod deus avertat, in peccatum carnis lapsus fuerit, addatur: aut furtum commiserit, quod sit notabile iudicio discretorum, vel literas magistri ordinis aut priorum provincialium seu sigilla eorum falsificaverit vel falsificatis scienter usus fuerit, aut in prelatum suum manus iniecerit temere violentas, aut quemcumque lethaliter seu graviter et atrociter percusserit, aut infra septa monasterii aut supra se arma invasiva portare presumpserit, aut aliqua predictorum fieri fecerit.” In: MOPH IV, p. 127.

³³⁴ “Approbamus hanc: In capitulo de gravi culpa, ubi dicitur: Si quis autem, quod deus avertat, in peccatum carnis lapsus fuerit, addatur: aut furtum commiserit, quod sit notabile iudicio discretorum, vel literas magistri ordinis vel priorum provincialium seu sigilla eorum falsificaverit, vel falsificatis scienter usus fuerit, aut in prelatum suum manus iniecerit temere violentas aut quemcumque letaliter seu graviter et atrociter percusserit, aut infra septa monasterii supra se arma invasiva indebite portare presumpserit, aut aliquid predictorum fieri fecerit.” In: MOPH IV, p. 139.

³³⁵ “Confirmamus hanc: In capitulo de gravi culpa, ubi dicitur: si quis autem, quod deus avertat, in peccatum carnis lapsus fuerit, addatur sic: aut furtum commiserit, quod sit notabile iudicio discretorum, vel literas magistri ordinis vel priorum provincialium seu eorum sigilla falsificaverit vel falsificatis usus fuerit scienter aut in prelatum suum manus temere violentas iniecerit aut quemcumque letaliter seu graviter et atrociter percusserit aut infra septa monasterii arma supra se invasiva indebite portare presumpserit aut aliquid predictorum fieri fecerit.” In: MOPH IV, p. 144.

³³⁶ “Volumus autem et ordinamus, quod priores provinciales, si quos conventus in suis visitacionibus invenerint in substancialibus victus deficere, de habundancia fratrum potencium, per modum doni vel mutui, tali necessitati studeant subvenire; et ut de convetuum indigencia plenius sibi constet, conventus sue provincie successive curet personaliter visitare.” In: MOPH IV, p. 130.

³³⁷ VARGAS, M. *Taming a Brood...Op. cit.* p. 211.

isso indica que os bens, mesmo sendo propriedade do convento, mantinham-se vinculados à pessoa que os trouxe para a OP. Em (c), é possível ler que para resolver os problemas financeiros dos conventos, os priores provinciais deviam recorrer “à riqueza” de frades de famílias nobres, ou seja, bens que, ao que foi possível interpretar, poderiam estar ou não no depósito comunitário e que não eram de *dominium* comunal, mas permaneciam ligados ao *dominium* pessoal da família do frade e, conseqüentemente, dele mesmo.

É possível obter um exemplo de frades com *dominium* pessoal sobre uma quantidade considerável de bens a partir do testamento de Jacopo de Lausanne, de 1321, analisado por Martin Morard. Segundo o autor, o testamento de Jacopo, ilustra a tensão existente entre pobreza e o contato dos frades, fora dos conventos, com a propriedade e a moeda³³⁸. O caso é interessante, pois Jacopo faz uma prática ativa de testamento, renunciando a bens em benefício de frades e de conventos, em especial o convento de Saint Jacques³³⁹, ou seja, apesar de sua profissão de pobreza exigir a renúncia ao *dominium* pessoal, o frade Pregador exercia uma relação com os bens que apenas um proprietário poderia.

Para explicar isso, Morard afirma que existiam três práticas testamentárias na OP: testamentos anteriores à profissão religiosa, que eram os mais comuns, e nos quais se abria mão do *dominium* pessoal em vida; os testamentos posteriores à profissão religiosa, feitos ainda em vida e com bens legados na condição de frade mendicante; e os testamentos nos quais os bens eram legados após a morte do frade³⁴⁰. O testamento de Jacopo estava relacionado com o segundo e com o terceiro tipo de testamentos, legando alguns bens ainda em vida e outros após a sua morte. Isso era possível, pois:

Todos os bens móveis daqueles que entravam para os Dominicanos eram enviados para os seus conventos, pois podiam ter uma “bolsa própria”, os bens imóveis deveriam ser vendidos para garantir aos frades o necessário para viver.³⁴¹

Ou seja, de acordo com Morard, nos depósitos comunitários dos conventos existia um espaço reservado para cada frade no qual mantinham bens móveis, provavelmente consumíveis (exceção dos livros), sobre os quais tinham alguma relação de *dominium* pessoal. Ao que tudo indica, tratava-se principalmente de moedas. Quanto aos bens imóveis, que podemos entender

³³⁸ MORARD, M. “Les testaments des...*Op. cit.* p. 388-389.

³³⁹ No texto *Les testaments des frères : Jacques de Lausanne (d. 1321), dominicain et propriétaire?* Martin Morard transcreveu o testamento de Jacques de Lausanne. Ver : IDEM. *Ibidem.* p. 417-423.

³⁴⁰ IDEM. *Ibidem.* p. 399-401.

³⁴¹ Tradução livre: "Tous les biens meubles de celui qui entre chez les Dominicains reviennent à son couvent parce que celui-ci peut posséder "une bourse propre", les biens immobiliers doivent être vendus pour permettre aux frères de vivre." IDEM. *Ibidem.* p. 399.

como as rendas, deveriam ser transferidos para o *dominium* comunal. As evidências obtidas através das atas até agora endossam esta interpretação, uma vez que é possível identificar a tensão entre *dominium* pessoal e *dominium* comunal que buscava-se resolver com a definição das relações de propriedade na OP. É importante frisar que essa tensão poderia ter como um dos principais pontos de origem o fato de frades com condições econômicas diversas integrarem a mesma Ordem, tendo acesso a bens que estavam sob *dominium* comunal, no depósito do convento, porém permaneciam vinculados à pessoa que os trouxe para a comunidade. Isso possibilitava a existência de diferenças nas condições materiais de vida de homens que integravam uma mesma, na qual, teoricamente, deveriam viver de forma igualitária.

Questões acerca das relações de propriedade na OP, como as discutidas até agora, voltam a figurar nas atas dos CGs apenas em 1327, durante o terceiro ano do generalato de Barnabé Cagnoli (1324-1332). Na ata do CG de Perpignan (1327), está presente um texto não muito comum, intitulado “Declaração sobre as dúvidas trazidas no Capítulo Geral de Perpignan” (*Declaracio quorundam dubiorum facta in capitulo generali Perpiniani*), no qual são registradas e respondidas algumas dúvidas dos presentes no CG. As questões são relativas à interpretação de pontos das atas e da legislação da OP e uma delas é interessante para pensar as relações de propriedade na Ordem. A questão foi colocada por João de Puppio, do convento de Bolonha, e descreve uma situação hipotética: o prior conventual teria sido deposto pelos dirigentes provinciais e transferido por uma carta, porém a carta chegou depois do frade, o qual seria transferido, morrer:

Se um frade ao deixar de ser prior conventual daquele convento, onde primeiramente era prior, e se aquele [outro convento], para o qual, por meio de uma carta, foi designado, no entanto, a carta não chegar até ele mesmo [o prior], e por consequência para qual daqueles conventos as coisas e os bens do dito frades são reconhecidamente pertencentes?³⁴²

³⁴² Tradução livre: “Quesivit bone memorie Bononie frater Iohannes de Puppio in quodam consilio, ubi erant fratres Beneventus prior Bononiensis, Andalo supprior, magister Thomas Anglicus, lector ibidem, Lambertus de Cingulo, inquisitor Bononiensis, Pax inquisitor, Thomasinus Mutinensis et Ubertinus Mutinensis, et posuit sic: supposito, quod unus frater sit conventualis in uno conventu, postea de illo conventu removeatur a priore provinciali vel vicario eius, et alteri conventui assignetur per litteram, sed littera assignacionis, licet facta fuerit, non tamen ad ipsum pervenit, quia ante pervencionem littere de medio subtractus fuit per mortem, queritur: **Utrum frater ille censendus sit conventualis illius conventus, ubi primo erat, an illius, ubi per litteram fuit assignatus, licet littera non pervenerit ad eundem, et per consequens ad quem illorum conventuum res et bona dicti fratris pertinere noscuntur?**

Et responsum fuit finaliter, quod si in littera remocionis exprimat sic: **ex nunc prout ex tunc sitis tali conventui assignatus** vel consimiliter vel quod coram aliquibus ille, qui assignat eum, coram aliquibus ex tunc conventualem assignet, talis frater licet neque littera neque verbum ad eum pervenerit, ad eum conventum pertinet, cui sic assignatum extitit, et non ad illum, in quo primo erat conventualis, et consimiliter res ipsius ad illum et non ad istum conventum pertinere noscuntur. Si vero fuit secundum communem formam remotus et conventui alteri

A pergunta reforça o que foi proposto: os bens eram pensados como de *dominium* comunal, porém os frades, que tinham trazido os bens para o depósito comunitário, mantinham algum tipo de *dominium* pessoal sobre esses.

Na resposta, os dirigentes gerais diferenciam dois casos. No primeiro, é colocado que caso o texto da carta de deposição coloque: “(...) do presente momento e de agora em diante seja para tal convento designado (...)”, ou termos semelhantes e que expressavam abertamente que o frade seria prior do convento, o frade era vinculado como prior ao novo convento e, portanto: “(...) da mesma forma seja reconhecido pertencerem às coisas dele mesmo [o prior transferido] àquele [o novo] e não a esse [o antigo] convento.”

No segundo caso é colocado que, se o prior conventual tiver sido deposto e enviado para outro convento “(...) de acordo com a forma comum (...)”, isto é, após o escrutínio de seu desempenho como prior e autorização da deposição pelos dirigentes provinciais, seriam utilizadas fórmulas textuais como: “(...) de forma evidente, para tal convento eu vos imputo pelas [cartas] presentes, ou para tal convento pela presente autoridade eu vos imputo e atribuo (...)”. Neste caso, se não houvesse orientação em contrário, os bens deveriam permanecer com o convento em que o frade era prior e não ir para o convento para o qual foi designado. O que pode indicar que privar um frade do acesso aos bens vinculados “à pessoa” no depósito comunal poderia funcionar como uma forma de punição, por má conduta ou desempenho, dentro da OP. Da mesma forma, caso o prior tivesse falecido antes da carta de deposição e de transferência chegar a ele, os bens permaneciam com o convento em que até então era prior.

Portanto, os bens que os frades utilizavam pertenciam, em última instância, à OP, vista como uma “comunidade” personificada. Isso foi colocado nas regulamentações de 1318 a 1321, os conventos exerciam os direitos de propriedade. Apesar disso, os bens permaneciam ligados “à pessoa”, como um tipo de *dominium* pessoal dos frades que conseguiam os recursos para a comunidade nos bens que eram de *dominium* comunal, uma vez que podiam ser passados de um convento para outro acompanhando estes Pregadores. Ao que tudo indica, isso causava certa confusão, sobretudo, quando um frade era transferido para outro convento: para qual convento passaria a propriedade dos bens? Outro ponto era que abria espaço para conflitos por bens dentro da OP, sobretudo, entre conventos pelos recursos que poderiam vir acompanhados do frade transferido.

assignatus, **videlicet tali conventui vos deputo per presentes, vel tali conventui auctoritate presencium vos deputo et assigno**, tunc non dicitur esse amotus nec alteri conventui per consequens assignatus, nisi litera pervenerit ad eumdem: et ideo si morte preventus fuit, quare nec littera ad eum pervenit, ad primum conventum, in quo primo erat conventualis, non ad secundum, res ipsius, quia ibidem, ubi primo erat, conventualis existit." In: MOPH IV, p. 175-176.

Havia dúvidas, também, acerca da relação do prior conventual com os bens do convento. No ano de 1328, em Toulouse, há outra “*Declaracio*”, mais resumida que a de 1327. Na 13ª declaração é respondido, apesar de não figurar a pergunta, que os priores conventuais não poderiam ceder os bens do convento, “(...) sem o consenso do seu convento (...)”³⁴³. Possivelmente, a pergunta estava relacionada ao poder que o prior conventual possuía sobre os bens no depósito comunitário. A dúvida pode ter sido gerada em função do comportamento de priores conventuais que dispunham dos bens da “comunidade” como se exercessem *dominium* pessoal. Isso não era incomum, muitos priores conventuais utilizavam de sua posição para controlar e ter maior acesso aos bens materiais do convento. Podemos perceber isso em regulamentações do século XIII, como no CG de 1291, quando os priores conventuais foram alertados que para realizar qualquer operação que envolvesse direitos de propriedade, como alienar ou doar um bem, era necessário o consenso do convento³⁴⁴. Além do mais, como demonstra Vargas, o uso de sua posição de administradores do depósito comunitário para utilizar os bens para objetivos próprios, ou mesmo impedir os frades de acessar os bens do depósito, não era uma atitude incomum dos priores conventuais. Como exemplo, o autor traz uma regulamentação do CP da Província de Aragão de 1363, no qual foi solicitado que o procurador do convento também tivesse acesso a uma chave do cofre do depósito comunitário³⁴⁵.

Ainda em 1328, uma regulamentação presente na seção das *admoniciones* resgata pontos relacionados aos bens depositados fora do depósito comunitário. O texto é o seguinte:

O mestre geral preceitua, com o conselho e assentimento dos definidores, que nenhum frade tenha fora do depósito comunal do convento qualquer quantidade de moeda ou qualquer quantidade em ouro, ou prata e pedras preciosas sem a dispensa especial de seu prior provincial.³⁴⁶

Com exceção dos livros, os bens mencionados em 1328 são os mesmos de 1318: moeda, bens em ouro ou prata e pedras preciosas, isto é, joias. O problema é o mesmo do generalato de Hervé: frades com “bens secretos”. O tom mais duro do texto de 1328, com a vinculação de

³⁴³ “Terciodecimo, quod nullus prior potest concedere rem pertinentem simpliciter ad conventum sine consensu eiusdem conventus.” In: MOPH IV, p. 188.

³⁴⁴ “Priores vel eorum vicarii seu socii priorum ad capitulum generale vel provinciale. licet tamquam procuratores suorum conventuum negocia gerere videantur. non faciant alienaciones vel donaciones notabiles de rebus conventus. sive in ordine vel extra ordinem sine consensu conventus vel maioris partis; quia hoc eis asserimus non licere.” In: MOPH III, p. 261.

³⁴⁵ VARGAS, M. *Taming a Brood...Op. cit.* p. 244.

³⁴⁶ Tradução livre do latim: “Item. Precepit magister ordinis de diffinitorum consilio et assensu, quod nullus frater pecuniam quantamcumque sive quecumque alia bona in auro vel argento et lapidibus preciosis extra commune depositum conventus teneat sine sui prioris provincialis vel conventualis licencia speciali. (...)” In: MOPH IV, p. 180.

seu cumprimento com um preceito, pode indicar dificuldades dos dirigentes gerais em fazer valer as regulamentações anteriores que buscavam combater o *dominium* pessoal, com os “bens secretos”.

Na continuação da regulamentação, ainda são abordados os empréstimos concedidos e contraídos por frades junto a pessoas de fora da OP sem autorização do prior provincial ou conventual³⁴⁷. Ao final da regulamentação é colocado que:

Quanto a todas as graças concedidas sob quaisquer formas verbais pelo mestre geral ou outro prelado inferior da Ordem a quaisquer frades da Ordem, pela presente ordenação o mestre geral revoga as [graças] contrárias aos preceitos e as presentes [graças] declara revogadas. **Em relação ao anterior, esse abuso odioso e contrário a nossa pobreza, pelo qual no uso dos vasos de ouro e de prata alguns frades da nossa Ordem mais têm feito abuso do que uso,** horrorizados (...) restringimos: nenhum frade pressuponha de tal forma usar tais [vasos], de fato deste momento em diante, **se desta forma usá-los, dos seus vasos privamos e os mesmos destinamos ao seu convento [do qual o frade faz parte].**³⁴⁸

Ao mesmo tempo, em que os dirigentes gerais endurecem a linguagem quanto aos “bens secretos” dos frades, declaram sem validade todas as graças concedidas de forma verbal pelo mestre geral, dirigentes provinciais e conventuais. A graça pode ser entendida como cargos, indicações para os *studia* e dispensas de pontos das *Constituições*³⁴⁹. Na regulamentação, é abordada a dispensa. Provavelmente alguns frades que possuíam bens secretos, ou que contraíam e concediam empréstimos, afirmavam ter dispensa para fazer isso, porém não tinham carta: a dispensa teria sido dada de forma oral. A resolução do CG invalidava qualquer acerto verbal entre dirigentes, que muito provavelmente não tinham concedido a dispensa, e frades particulares. Como não se fala nada sobre as dispensas escritas, estas provavelmente mantinham-se válidas. Conforme Vargas, a revogação de dispensas orais ocorre ao longo do século XIV, o que reforçaria o fato de ser uma prática corriqueira os frades se valerem de falsas dispensas para fugirem da regra³⁵⁰.

³⁴⁷ “Eodem tenore precepti inhibemus fratribus universis, ne mutua concedant vel debita contrahant cum personis extra obedienciam nostri ordinis constitutis, sine suorum priorum provincialium vel conventualium licencia petita et optenta.” In: MOPH IV, p. 180.

³⁴⁸ Tradução livre do latim: “Omnes autem gracias quibuscumque fratribus ordinis concessas sub quacumque forma verborum a magistro ordinis seu a quocumque prelato ordinis inferiori, ordinationi presenti et preceptis contrarias revocat magister ordinis et per presentes denunciatur revocatas. Insuper abusionem illam detestabilem ac paupertati nostre contrariam, qua quidam fratres nostri ordinis in usu vasorum aureorum et argenteorum abutuntur potius quam utantur, abhorrentes, omni districtione, qua possumus, inhibemus, ne frater aliquis de cetero presumat uti talibus, quinimo ex nunc pro tunc sic utentem eisdem vasis privamus et ipsa suo conventui applicamus.” In: MOPH IV, p. 180-181.

³⁴⁹ VARGAS, M. *Taming a Brood...Op. cit.* p. 125-160.

³⁵⁰

Além de manter apenas as dispensas escritas como válidas, os dirigentes gerais demonstram preocupação quanto à forma do uso dos “(...) vasos de ouro e prata (...)”, isto é, de moedas. Pelo texto da regulamentação, estes vasos estavam depositados fora do convento. O termo abuso é utilizado de duas formas para descrever a infração: primeiro, como substantivo (*abusio*), relacionado ao que era contrário à pobreza (*paupertati nostre contrariam*); segundo, como verbo (*abutor*), indicando a ação relacionada ao uso dos “(...) vasos de ouro e prata (...)”. Quanto ao emprego do verbo abusar, ele aparece em contraposição ao verbo usar (*utor*), que tem como derivado o substantivo uso (*usus*). O verbo abusar e substantivos derivados dele estava, nas atas dos Capítulos da OP³⁵¹, relacionado a uma ação que extrapolava os limites do que seria considerado como um uso adequado de algo (graça, bem, poder). O que seria esse uso adequado, não fica evidente a partir das atas.

É possível perceber que o abuso contra a pobreza estava relacionado ao uso excessivo, por frades individuais, de moedas. Portanto, além da definição das relações de propriedade dentro da OP, havia preocupação quanto ao tipo de uso dos bens que os frades tinham *dominium* pessoal fora e dentro do depósito comunitário. Quando os bens estavam no depósito comunitário dos conventos, os dirigentes conseguiam controlar o seu uso de forma mais eficaz, pois era o prior conventual, ou um delegado seu, que realizava a distribuição dos bens para os frades³⁵². Porém, era difícil fazer o mesmo com os bens que não estavam sobre controle direto da comunidade. Ou seja, questões sobre o que seria o uso adequado ou não de bens e a relação com a pobreza podem ter ocorrido entre os frades Pregadores. Quem decidia se o uso era adequado ou não seriam os dirigentes, e podiam punir o frade com a reintegração das moedas ao depósito comunitário dos conventos, passando-as do *dominium* pessoal dos frades para o *dominium* comunal do convento.

Por fim, no CG de Vittoria (1331), uma das regulamentações aborda as rendas vitalícias dos frades. O texto é diferente, em diversos sentidos, da regulamentação de 1321, apesar de

³⁵¹ Alguns exemplos encontrados nas atas dos CGs do período são de 1319, com o verbo abusar sendo usado para referir-se às graças concedidas: “Item. Cum aliqui fratres graciis eisdem concessis per magistrum ordinis vel priores provinciales eorum non sine scandalo fratrum multipliciter abutantur, de voluntate et assensu diffinitorum revocat magister ordinis omnes gracias concessas fratribus quibuscumque sive per se ipsum sive per magistrum ordinis predecessores suos sive per priores provinciales quoscumque, graciis illorum, qui fuerunt provinciales vel sunt magistri in theologia et confessores regum, dumtaxat exceptis, et iniungit districte idem magister ordinis de predictorum consilio et assensu prioribus provincialibus universis et eorum vicariis, quod tales gracias de cetero non concedant.” In: MOPH IV, p. 116. Ou em 1325: “Item. Cum fratres plurimi graciis eis concessis notabiliter abutantur, revocamus omnes exempciones concessas per quoscumque magistrum ordinis sive per priores provinciales. In ista vero revocacione non includimus magistrum in theologia et bacalareos nec illos, qui fuerunt priores provinciales sive diffinitores capituli generalis. Et rogamus magistrum ordinis, quod tales exempciones faciliter non concedat, imponentes prioribus provincialibus universis, quod non sint faciles ad huiusmodi exempciones concedendas.” In: MOPH IV, p. 138.

³⁵² VARGAS, M. *Taming a Brood...Op. cit.* p. 244.

abordar a mesma infração. Em 1331, a regulamentação inicia da seguinte forma: “Uma vez que a busca para conseguir rendas vitalícias ignora a nossa profissão religiosa e descaracteriza de forma notável a nossa [profissão] de pobreza (...)”³⁵³. Segundo os dirigentes, os frades faziam isso vinculando a renda diretamente ao seu nome ou a de outras pessoas. Diferentemente de 1321, os frades deveriam ser privados de forma direta das rendas e o prior provincial, seguindo a orientação dos *discretores*³⁵⁴, ficava a cargo de aplicar a renda: “(...) da forma que for mais adequado para manter a honestidade da Ordem.” O termo “honestidade da Ordem” (*ordinis honestati*), como vimos no capítulo 1, estava relacionado à preocupação dos dirigentes com a imagem da OP perante observadores externos³⁵⁵. Ou seja, além da questão do *dominium* pessoal de frades sobre rendas, havia a preocupação, em 1331, com os impactos que estas ações poderiam ter sobre a imagem dos Pregadores de homens pobres. Isso, demonstra uma preocupação também com uma “identificação com a pobreza”, por parte dos dirigentes da Ordem.

A partir do que foi visto até aqui, é possível perceber que na legislação, composta entre 1318 e 1331, há uma preocupação constante em definir as relações de propriedade dentro da OP: quem tinha os direitos de propriedade sobre os bens que os frades utilizavam dentro da Ordem? Quais bens pertenciam à comunidade e quais estavam vinculados “à pessoa”? Era possível um frade ter *dominium* pessoal? O que se percebe, a partir da construção legislativa do período, é que existiam discussões e controvérsias acerca dessas questões dentro da Ordem e que elas preocupavam os frades, sobretudo, os dirigentes. Na definição das relações de propriedade, a “comunidade” é colocada como detentora dos direitos de propriedade dos bens, sendo personificada no convento, administrado pelo prior conventual. Ou seja, em última instância todos os bens eram de *dominium* comunal.

Composta por frades individuais, a “comunidade” tinha em seus direitos de propriedade uma tensão inerente: ao mesmo tempo, em que os bens eram de *dominium* comunal, os frades ainda exerciam algum *dominium* pessoal sobre os bens que conseguiam para o depósito comunitário.

³⁵³ Tradução livre do latim: "Item. *Cum redditus ad vitam emere nostre professioni obviet et nostram difformet notabiliter paupertatem, districtione, qua possumus, inhibemus, ne frater quicumque presumat hec deinceps suo vel alieno nomine attemptare. Quod si secus a quoquam actum fuerit seu ante presentem ordinationem in hoc inventus fuerit aliquis deliquisse, ipso facto omni perceptione illorum reddituum sit privatus, et priores provinciales de illis redditibus ordinent de discretorum consilio, prout expedire viderint ordinis honestati.*" In: MOPH IV, p. 208-209.

³⁵⁴ Ao que tudo indica os *discretores* eram Pregadores, provavelmente mais velhos, encarregados de orientar e julgar o comportamento dos frades. No entanto, não encontramos mais informações sobre o cargo.

³⁵⁵ VARGAS, M. *Taming a Brood...Op. cit.* p. 320.

3.1.3 As relações de propriedade nas atas da província Romana (1318-1332)

Como afirma Michael Vargas, ao analisar a província de Aragão ao longo do século XIV, as atas dos CPs são mais detalhadas do que as dos CGs e permitem entender melhor o que se passava no âmbito administrativo geral³⁵⁶. Para aprofundar o que foi visto até agora, as atas da província Romana são importantes, por dois motivos: 1) estão completas e abrangem todos os anos do período estudado (1318-1332); 2) na província Romana foi possível identificar, como vimos no capítulo 1, a atuação de um grupo de Pregadores associados aos espirituais da OFM pelos dirigentes da OP e por outros frades.

Naquelas atas, na seção das *admoniciones*, é possível encontrar menções de frades com “bens secretos” ou que utilizavam os bens da “comunidade” como se fossem de seu *dominium* pessoal. Dentro do período considerado nesta pesquisa (1318-1332), o registro aponta para diversas questões acerca das tensões entre *dominium* pessoal e *dominium* comunal na OP, em um contexto de definição das relações de propriedade na legislação da OP.

No CP de Pisa (1320), duas regulamentações podem ser relacionadas com o que foi discutido até agora. A primeira, aborda a tensão entre *dominium* pessoal e *dominium* comunal. Os dirigentes provinciais alertaram na ocasião: “(...) nenhum frade empreste ou doe moeda, livro, roupa ou qualquer outro bem para outro frade ou para qualquer outra pessoa, ou mesmo qualquer frade receba um empréstimo ou doação de algum dos bens preditos sem licença do seu prelado.”³⁵⁷ A restrição de realizar transações que envolviam bens móveis, estava relacionada ao fato dos frades terem de ter, obrigatoriamente, *dominium* pessoal sobre esses bens para realizar transações. Porém, os bens elencados eram da Ordem e por isso de *dominium* comunal. Era possível realizar ações que envolviam alienar o *dominium* sobre os bens da comunidade apenas com dispensa. Os frades que não seguissem o orientado, seriam privados da: “(...) moeda ou [do] bem emprestado (...)”. Apesar de orientar a punição como equivalente às faltas graves e a retirada do bem obtido ou cedido de forma irregular, não figura nenhuma menção sobre para quem deveria ir o bem confiscado.

Cinco anos depois, em Siena (1325), a questão das relações ilícitas de Pregadores com bens reaparece nas atas da Romana. Em uma das regulamentações do CP de 1325, há um texto

³⁵⁶ VARGAS, M. *Taming a Brood...Op. cit.* p. 208.

³⁵⁷ Tradução livre do latim: “Item ordinamus et districte inhibemus ne aliquis frater mutuet vel det pecuniam, librum, vestem vel quamcumque aliam rem alicui fratri vel cuicumque alteri persone, nec aliquis frater mutuo vel dono recipiat aliquid de predictis sine licentia expressa sui prelati. Qui vero contrarium fecerit, privetur **mutuatis pecunia vel re** et ulterius secundum exigentiam dicte culpe uterque gravius puniatur.” In: MOPH XX, 1941, p. 219.

bem semelhante às regulamentações gerais, de 1318 a 1321, acerca dos “bens secretos” dos frades³⁵⁸. Em 1325, conforme os dirigentes provinciais, esse tipo de comportamento: “(...) descaracteriza muito a nossa pobreza (...)”. O uso dessa expressão, como dito anteriormente, estava relacionado a impactos negativos das ações dos frades sobre a associação por observadores externos dos Pregadores com a condição de homens pobres. Como nas regulamentações gerais de 1318, 1319 e 1321, e diferentemente da provincial de 1320, os conventos são colocados como destinatários dos bens irregulares³⁵⁹. Ou seja, a solução legislativa dos CGs estavam sendo aplicadas na província alguns anos depois.

No CP de Florença (1327), o comportamento que os dirigentes provinciais queriam coibir permanece o mesmo, porém muda o tom da regulamentação. O texto é o seguinte:

O prior provincial preceitua, segundo o conselho e a concordância dos definidores, que nenhum frade tenha livros, moedas, roupas ou outras coisas junto a pessoas que estão fora da obediência de nossa Ordem. E se caso tenham no momento [algo junto a pessoas de fora da obediência da Ordem], queremos que dentro de quinze [15] dias do conhecimento da presente [ordenação] [os frades] façam com que seja transferido para o convento. Os [frades] que de fato fizerem o contrário, sejam privados de todos os seus bens e não recebam uma punição menor do que as faltas mais graves.³⁶⁰

O texto da regulamentação é colocado como preceito aos frades, o que indica, como discutido mais acima, que é imposta uma resolução para a questão. A urgência para a resolução é indicada, também, pelo prazo dado de quinze dias para que os Pregadores com “bens secretos” os passassem do *dominium* pessoal para o *dominium* comunal. Nesta regulamentação, não se faz uma diferenciação entre frades com dispensa de dirigentes e frades sem, comum nas regulamentações deste tipo. O que demonstra que, provavelmente, os dirigentes provinciais, em especial o prior, buscavam aumentar o controle sobre as relações de propriedade dos frades com bens, ignorando dispensas anteriores dadas por dirigentes conventuais. Por fim, ao prever a punição como falta mais grave, é possível perceber que o texto ecoa a regulamentação geral de 1321, que coloca a posse de “bens secretos” pelos frades como furto, e a alteração no texto

³⁵⁸ Essa não é a primeira vez em que a questão de bens depositados fora do depósito comunitário e sem o conhecimento dos dirigentes conventuais são mencionados nas atas provinciais, figurando desde pelo menos 1243: “Fratres nullo modo teneant pecuniam extra domo.” In: MOPH XX, p. 1.

³⁵⁹ “Item, cum nostre plurimum deroget paupertati deposita ac pecunias apud seculares deponere ac tenere, prohibemus districte ne frater aliquis pecuniam seu deposita apud seculares aut personas extraneas presumat deponere et tenere absque provincialis licentia speciali. Qui vero contrarium facere presumpserit, si iam deposita infra quidenam a notitia presentium non receperit, ipso facto ex nunc ipsis rebus et pecunia sit privatus que conventui applicamus.” In: MOPH XX, p. 234-235.

³⁶⁰ Tradução livre do latim: “Item precipit prior provincialis de diffinitorum consilio et assensu quod nullus frater libros, pecuniam, vestes seu res alias teneat apud personas extra obedientiam nostri ordinis constitutas. Et si qui nunc tenent, volumus quod infra XV dies a notitia presentium deportari faciant ad conventum, Contrarium vero facientes rebus illis omnibus sint privati et nihilominus pene gravioris culpe subiaceant.” MOPH XX, p. 242

das *Constituições*, confirmada em 1323, que enquadrava o furto dentro dos pecados carnisais, no capítulo das faltas mais graves.

O preceito é colocado novamente no CP de Orvieto (1331), porém direcionado à posse de moedas fora do depósito comunitário. Primeiro, a regulamentação não está na seção das *admoniciones*, mas em uma seção não muito comum nas atas do período: *Iste sunt precepta*³⁶¹. Segundo, o texto apresenta o seguinte início: “Uma vez que ter moeda fora de nosso depósito comunal, sem licença dos prelados, em muito reduz e prejudica o nosso muito sincero voto de pobreza (...)”³⁶². O *dominium* pessoal exercido por frades sobre moedas depositadas fora da comunidade, quando não autorizada pelos responsáveis para administrar a comunidade, prejudicava o que seria a “sinceridade do voto de pobreza”. Ou seja, havia a possibilidade legal de não cumprir a pobreza, porém apenas caso isso estivesse relacionada à observância do voto de obediência. Na continuação da regulamentação:

(...) o prior provincial preceitua na virtude da santa obediência, segundo o conselho e concordância dos definidores, **que nenhum frade tenha mais que vinte [20] peças de moeda corrente sua ou de outras pessoas fora do depósito comunal sem dispensa de um superior**, impondo pelo mesmo preceito que impede que nenhum [frade prelado] inferior ao prior provincial ouse retirar moeda de frades, as quais estão no depósito comunal, de forma contrária à vontade dos **frades a quem se sabe pertencer essa moeda**.³⁶³

Os dois preceitos colocados revelam mais sobre a questão da relação da “pessoa privada” com os bens, aqui no caso a moeda. O primeiro preceito (i) autoriza que os frades tivessem depósitos de até 20 peças de moeda fora da comunidade, sem dispensa do prior conventual, ou seja, reconhece a existência do *dominium* pessoal entre os frades Pregadores. O segundo preceito (ii) aborda o poder dos dirigentes conventuais sobre os bens pecuniários dos frades sob custódia do convento. Conforme o preceito, apenas ao prior provincial era permitido obrigar que as moedas dos frades no depósito comunitário, relacionadas “à pessoa”, fossem utilizadas para suprir as necessidades do convento. Portanto, apesar de reconhecer que os frades tinham um tipo de *dominium* sobre bens no depósito comunitário, também demonstra que, em última instância, o *dominium* sobre os bens da OP era comunal.

³⁶¹ Na ata estão colocados quatro preceitos, dois são discutidos aqui. Os outros dois abordam o comportamento de frades que interceptavam cartas dos dirigentes e frades que escreviam cartas “escandalosas” para freiras, outros frades e religiosos, além de seculares. In: MOPH XX, p. 258

³⁶² Tradução livre do latim: “*Cum tenere pecuniam extra commune depositum sine licentia prelatorum obviet quam plurimum voto nostre sincerissime paupertatis (...)*”. In: MOPH XX, p. 257.

³⁶³ Tradução livre do latim: “*(...) precipit prior provincialis in virtute sancte obedientie de diffinitorum consilio et assensu quod nullus frater teneat pecuniam suam vel alterius extra commune depositum ultra XX solidos usualis monete sine lecentia presidentis, imponentes sub eadem districtione precepti quod nullus inferior priore provinciali pecuniam fratris in loco communi depositam pro quacumque necessitate conventus auferre audeat contra voluntatem fratris ad quem dicta pecunia noscitur pertinere.*” MOPH XX, p. 257.

A autorização de que os frades tivessem *dominium* pessoal sobre moedas fora do convento, mesmo que em quantidade limitada, sem a autorização de algum dos seus superiores pode indicar duas coisas: a existência de conflitos envolvidos na definição acerca das relações de propriedade na OP, ou mesmo a existência de problemas econômicos na província. Nas atas dos CGs, durante o período estudado, não foi identificada nenhuma regulamentação que autorizasse os frades a possuírem moedas fora do convento sem permissão de um dirigente. Além disso, o preceito de 1331 alterava o que foi colocado no CP de Florença (1327), se neste era totalmente vetado o *dominium* pessoal da moeda, sob custódia de pessoas de fora da OP, naquele, por preceito, era autorizado aos Pregadores terem moedas depositadas fora da Ordem. A diferença entre os dois preceitos reforça o argumento de que a definição das relações de propriedade estava em disputa no período. Se em 1327, uma normativa mais dura havia sido definida, em 1331, houve o relaxamento quanto a isso, provavelmente em função de existirem discordâncias quanto ao entendimento do que seria o *dominium* comunal e o *dominium* pessoal dos frades. Nessa discordância, por exemplo, podemos perceber uma disputa acerca das relações de propriedade e dos limites da pobreza entre os Pregadores.

Outro ponto que podemos notar é a limitação do poder do prior conventual sobre os recursos financeiros dos conventos (ii), que, na condição de administrador dos bens no depósito comunitário do convento, não podia dispor livremente das moedas de *dominium* comunal. Isso, pois eram aos frades: “(...) a quem sabe-se pertencer a mencionada moeda.” Ou seja, apesar dos bens estarem sob custódia da “comunidade”, alguns, como a moeda, permaneciam vinculados “à pessoa” dos frades. Quanto a isso, a moeda era considerada no período, como é possível perceber a partir da leitura das declarações de Egídio de Ferrara e Domingos Grima³⁶⁴, um bem consumível. Dentro das discussões acerca da pobreza mendicante e da pobreza apostólica, como exposto mais acima no texto, os principais conceitos em discussão eram propriedade (*proprietas*), uso (*usus*), usufruto (*ususfructus*), direito de usar (*ius utendi*) e *dominium*. Com o desenvolvimento de discussões acerca do simples uso de fato, do uso pobre e das contendas entre grupos da OFM e o papa João XXII, esteve em jogo o caráter lícito ou não da proposta de pobreza dos espirituais, diferenciando questões acerca das relações de propriedade com bens consumíveis e não consumíveis. Na bula *Ad Conditorem Canonum*, de 1322, o simples uso de fato foi considerado como ilícito e como um abuso quando relacionado

³⁶⁴ No Vat.Lat.3740, por exemplo, Domingos traz o seguinte trecho sobre a moeda: “Primo videndum est an per scripturam aut(h)enticam possit haberi Christum et Apostolos habuisse in communi aliquid mobile ut pecuniam et habitum requirunt ad dominium cura quidam videndus est.” In: Vat.Lat.3740. fo. 228 ra.

ao uso de bens consumíveis (alimentos, moeda)³⁶⁵. As mudanças, portanto, poderiam estar relacionadas ao uso das definições da bula de 1322. Isso se deu nove anos após a promulgação, o que pode indicar uma resistência, tanto de dirigentes quanto de frades subordinados, em aceitar as definições acerca da pobreza impostas por João XXII ou mesmo acordadas entre os dirigentes e os frades subordinados no contexto dos debates mais amplos sobre a pobreza e a perfeição da vida religiosa.

No caso do preceito (ii), como o conceito *dominium* estava relacionado ao direito de uso que alguém tinha sobre algo, se os priores conventuais fizessem uso de moedas de frades sem o consentimento desses, eram alienados os direitos de propriedade com a passagem do *dominium* para outra pessoa. Isso, seria contra a justiça e causaria um dano a quem perdia os direitos de propriedade contra a sua própria vontade. Ou seja, uma definição que se aproxima ao caso dos frades com “bens secretos”. Apenas ao prior provincial, o qual via seu poder ampliado de modo geral no período abarcado³⁶⁶, era autorizado realizar essa ação, pois, recorria a preceitos. O preceito, como já abordamos, vinculava a solicitação com o voto de obediência. E o voto de obediência era entendido como o principal voto na vida religiosa dos Pregadores.

Ainda relativo às considerações acerca do *dominium* pessoal dos frades sobre os bens que utilizavam, no CP de Florença (1330), é colocada uma regulamentação na seção de *adimoniciones*:

(...) **uma vez que a propriedade é apartada da [profissão religiosa] de nossa Ordem**, de forma rigorosa impedimos para que nenhum frade seja feito procurador ou a si se fazer procurador, o faça para dispor, vender ou alienar bens imóveis paternos ou maternos, ou outros bens aos quais terão o direito de sucessão, **sem a concordância especial e expressa do convento de onde o frade tem origem**, se algo for feito de forma contrária, declaramos de agora em diante anulado e inválido.³⁶⁷

O texto, então, busca descrever a ação de frades que atuavam como proprietários administrando diretamente, ou por meio de algum procurador, bens recebidos por herança familiar. Entre os bens recebidos dessa forma, estariam bens imóveis, como prédios ou rendas, dos quais era vetado o *dominium* pessoal pelos frades. No início da regulamentação, os dirigentes provinciais colocaram: “(...) uma vez que a propriedade é abandonada pela nossa

³⁶⁵ Referência da Ad

³⁶⁶ Acerca do aumento do poder dos priores provinciais e o recurso mais frequente a preceitos pelos mesmos ver VARGAS, M. *Taming a Brood...Op. cit.* p. 207-247.

³⁶⁷ Tradução livre do latim: “Item, *cum proprietas sit a nostro ordine abscondenda, districtius inhibemus ne aliquis frate fiat procurator vel se fieri procuratorem faciat ad disponendum, vendendum vel alienandum de bonis immobilibus paternis vel maternis seu aliis bonis que sibi deberentur vice successionis absque speciali et expresse assensu conventus unde traxit originem si autem contra factum fuerit, denuntiamus ex nunc irritum et inane.*” In: MOPH XX, p. 252.

Ordem (...)”. O que fica em questão é: o que é essa propriedade que deve ser abandonada e a quem se referia o abandono da mesma. Provavelmente, conforme visto um pouco abaixo, o abandono da propriedade se referia ao *dominium* pessoal dos frades sobre bens, pois não deveriam exercer relações de propriedade (como a venda e a alienação) em bens imóveis. Na regulamentação geral de 1321, os dirigentes lembravam a interdição de se ter possessões (*possessiones*) na OP e orientavam os Pregadores a transferirem o *dominium* de rendas e imóveis para a “comunidade”, personificada pelo convento. A restrição era ao *dominium* pessoal sobre os bens imóveis e não ao *dominium* comunal, pois, como é possível ler na regulamentação provincial de 1330, os frades poderiam receber os bens imóveis e dispor deles de acordo com sua vontade apenas mediante autorização do convento.

Além das questões relativas ao *dominium* pessoal, as atas provinciais da Romana abordam de forma mais detalhada pontos acerca do *dominium* comunal. A principal questão em discussão, no conjunto de regulamentações delimitado para a análise, é a propriedade dos conventos sobre bens que tinha seu uso concedido aos frades. No CP de Pisa (1320), além da regulamentação discutida anteriormente, foi alertado aos frades que eles estavam proibidos de vender, alienar ou colocar em penhor bens como: livros, cálices, objetos litúrgicos e decorações da sacristia dos conventos. O limite da restrição estava na dispensa dos priores provinciais ou dos seus vigários, subordinando o voto de pobreza ao de obediência. Então, alguns Pregadores estavam utilizando bens, sobre os quais a “comunidade” exercia *dominium*, como se fossem proprietários, realizando operações que exigiam a transferência de *dominium* sobre os bens a outras pessoas por meio de transações comerciais. Como no CG de Cahors (1319), os bens de *dominium* comunal deveriam ser devolvidos à custódia dos conventos, o que é indicado pelo termo reparar (*refundere*): “de acordo com aquilo que foi apropriado do convento tanto o dano seja reparado e no momento oportuno sejam punidos pelo afastamento de seus cargos ou de outra maneira que sua infração exigir.”³⁶⁸ Ou seja, se no CP de 1320 o uso da palavra *refundere* estava vinculado aos bens considerados como propriedade do convento, o uso da mesma palavra no CG de 1319, ao se referir aos bens que os frades recebiam por doação, estava relacionada ao entendimento de que bens conseguidos pelos Pregadores, eram obtidos para a “comunidade” e, por isso, de *dominium* comunal e não de *dominium* pessoal.

³⁶⁸ Tradução livre: “Item ordinamus et districte inhibemus ne aliquis frater vel quicumque alius vicarius conventus libros seu paramenta vel calices sive quecumque alia ornamenta sacristie vendant vel quomodolibet alienent seu sub pignore ponant apud aliquam seu sub pignore ponant apud aliquam personam extra obedientiam nostri ordinis constitutam sine speciali licentia prioris provincialis vel eius vicarii. Qui vero contrarium facerint vel circa hoc consenserint, **de eis appropriatis conventui tantum dem refundatur et alias per amotionem a suis officiis vel aliter prout culpa exigit puniantur.**” In: MOPH XX, p. 219-220.

Nos CPs de Orvieto (1322) e de *Castellii* (1323), duas regulamentações com teor semelhante ao do texto de 1320 detalham melhor a questão do uso indevido de bens que eram de *dominium* comunal. Como em 1320, nas duas regulamentações são descritas relações de propriedade e uso inadequado de livros e outros bens pertencentes à sacristia das igrejas dos conventos, sendo incluídos moedas utilizadas para o culto divino (*vasa argentea vel aurea divino usui deputata*), em 1322³⁶⁹, e joias (*iocalia*), em 1323³⁷⁰. Além disso, as regulamentações dos dois anos demonstram quem seriam os frades aos quais estava sendo dirigido o texto de 1320: os priores conventuais e os seus delegados estavam fazendo uso de bens da “comunidade” como se tivessem um *dominium* pessoal sobre os mesmos.

Para que os dirigentes conventuais, em 1322, pudessem realizar ações que demandavam uma relação de propriedade (venda, alienação, penhor) com algum bem da “comunidade”, era necessário a dispensa do prior provincial, assim como o consenso do convento (*consensu conventus*). Portanto, conforme colocado na *Declaracio dubiorum* do CG de 1328, o prior conventual precisava de autorização de pelo menos metade dos frades do convento para dispor dos bens da “comunidade” como se fossem de *dominium* pessoal. Caso os dirigentes conventuais tivessem feito ações do gênero, sem autorização da comunidade: “(...) a partir de seus bens, se tiverem, devem restituir [a comunidade] ou pela deposição e outras punições mais graves sejam punidos.”³⁷¹ A punição, então, poderia ser conduzida de duas formas: restituição para o convento a partir dos próprios bens do prior conventual, transferindo-os do *dominium* pessoal para o *dominium* comunal; ou a deposição e aplicação de punição pelas faltas mais graves. Dois pontos podem ser relacionados à construção da legislação no âmbito geral, durante o generalato de Hervé. O uso da palavra restituir, nas atas da Romana está ligado à

³⁶⁹ “Item, cum priores et eorum vices gerentes teneantur bona conventuum diligentius conservare et utilitatem attendere, monemus et districte mandamus quatenus nullus prior vel eius vices gerens paramenta seu libros vel calices sacristie aut alia vasa argentea vel aurea divino usui deputata vel libros armario deputatos quomodolibet vendere, impignorare vel alienare presumant sine speciali licentia prioris provincialis vel eius vicarii, nec etiam tunc sine consensu conventus; qui vero contrarium fecerit, de suis rebus, si habuerit, restituere teneantur vel per absolutiones et alias graviores penas acrius puniatur.” In: MOPH XX, p. 223.

³⁷⁰ “Item, quoniam que divino cultui deputantur diligentissima custodia sunt servanda, districte prohibemus prioribus et eorum vicariis necnon conventibus eorundem quod pannos, paramenta, calices, vasa, iocalia, sive utensilia quecumque ad sacristiam pertinentia nullatenus vendere valeant, etiam si conventus venditioni preberet assensum, nisi de pecunia ex eisdem percepta aliquid in valore melius vel saltem consimile ad eundem sacristie usum ematur, deputetur et conservetur. Qui vero contrarium fecerint, ex nunc prout ex tunc de rebus quibuscumque appropriatis eisdem ad usum sacristie pro eadem quantitate subtracta setentialiter deputamus.” In: MOPH XX, p. 226.

³⁷¹ Tradução livre: “Item, cum priores et eorum vices gerentes teneantur bona conventuum diligentius conservare et utilitatem attendere, monemus et districte mandamus quatenus nullus prior vel eius vices gerens paramenta seu libros vel calices sacristie aut alia vasa argentea vel aurea divino usui deputata vel libros armario deputatos quomodolibet vendere, impignorare vel alienare presumant sine speciali licentia prioris provincialis vel eius vicarii, nec etiam tunc sine consensu conventus; qui vero contrarium fecerit, **de suis rebus, si habuerit, restituere teneantur vel per absolutiones et alias graviores penas acrius puniatur.**” In: MOPH XX, p. 223.

regulamentação geral de 1320. Além disso, outro ponto é a prescrição de uma punição a partir das faltas mais graves. No âmbito geral, no CG de Bolonha (1321), frades que exerciam relações de propriedade com bens que eram de *dominium* comunal cometiam um furto. Crime que foi confirmado como pecado carnal nas *Constituições*, em 1323.

A regulamentação provincial de Città di Castello (1323), traz um texto diferente do ano anterior em alguns aspectos. Primeiro, os priores conventuais e seus vigários são proibidos, novamente, de venderem bens da sacristia do convento, porém são excluídos os livros. Segundo, esses bens não poderiam ser vendidos: “(...) a menos que a moeda deles vinda seja de qualquer valor maior ou de alguma forma igual ao uso desfrutado, imputado e conservado pela sacristia.”³⁷² Havia, portanto, a preocupação dos dirigentes provinciais em assegurar que a “comunidade” fosse o destino dos ganhos obtidos com a venda dos bens da sacristia do convento e que, esses ganhos, deveriam ser maior ou igual ao valor do que foi trocado. Ao final da regulamentação, dirigentes que fizessem o contrário: “(...) quaisquer bens que tenham sido apropriados do uso da sacristia, sentenciamos a [devolução] da quantidade subtraída da mesma [sacristia].”

O que interessa mais ao argumento desenvolvido aqui é o uso do conceito de valor e a orientação em que fosse devolvido a mesma quantidade de bens retirada para o uso da sacristia. O conceito de valor, segundo Piron, foi desenvolvido a partir das considerações dos frades mendicantes acerca das trocas comerciais³⁷³. A definição do conceito se deu a partir das considerações acerca do preço dos bens trocados nos contratos comerciais, tendo como principal preocupação a manutenção da igualdade nas trocas por meio do “justo preço”³⁷⁴. Quando se pensa que uma troca só seria justa enquanto a transferência de *dominium* mantivesse a justiça comutativa, sem que um dos lados saísse prejudicado, o valor na regulamentação de 1323 tinha como objetivo garantir que a “comunidade” não sofresse prejuízo em função de ceder seus direitos de propriedade para outra pessoa.

Por fim, a palavra propriedade figura nas atas provinciais, dentro do período estudado, a partir de 1325. Ela aparece delimitando a relação entre frades e conventos quanto aos

³⁷² “Item, quoniam que divino cultui deputantur diligentissima custodia sunt servanda, districte prohibemus prioribus et eorum vicariis necnon conventibus eorumdem quod pannos, paramenta, calices, vasa, iocalia, sive utensilia quecumque ad sacristiam pertinentia nullatenus vendere valeant, etiam si conventus venditioni preberet assensum, nisi de pecunia ex eisdem percepta aliquid in valore melius vel saltem consimile ad eundem sacristie usum ematur, deputetur et conservetur. Qui vero contrarium fecerint, ex nunc prout ex tunc **de rebus quibuscumque appropriatis eisdem ad usum sacristie pro eadem quantitate subtracta setentialiter deputamus.**” In: MOPH XX, p. 226.

³⁷³ PIRON, S. *L'Occupation du...Op. cit.* p. 168-169.

³⁷⁴ IDEM. *Ibidem.* p. 166-167.

livros.³⁷⁵ Na ata do CP de 1325, os dirigentes falam que diversos prejuízos tinham sido causados aos conventos pela concessão de livros aos frades. Os livros são descritos como *dominium* comunal, sendo concedido seu uso aos frades, pois os Pregadores que receberam: “(...) a concessão do uso dos livros (...)” tinham um mês para relatar ao prior, pois: “(...) os [livros] têm o seu lugar no convento, dos quais [os livros] é considerada [ao convento] estar atribuída a propriedade.” Ou seja, os livros eram propriedade do convento e o controle deles cabia ao prior, responsável por administrar os bens da “comunidade”. Como bens de *dominium* comunal, os livros eram valiosos e importantes para a OP³⁷⁶, considerados não consumíveis, por isso os frades tinham apenas o uso e não a propriedade. O local dos livros, de acordo com a regulamentação, era: “(...) guardados no armário comunitário do convento (...)”. Além disso, os priores conventuais deveriam: “(...) acerca de tais livros fazer um inventário (...)”, provavelmente, com o intuito de ter um maior controle sobre a propriedade da “comunidade”. Por fim, frades que não notificassem os priores conventuais acerca dos livros: “(...) dos mesmos livros sejam privados do uso.”

O prejuízo causado ao convento estava relacionado ao uso por alguns frades dos livros como se tivessem *dominium* pessoal sobre os mesmos. Isso é possível perceber em um dos preceitos colocados em 1331, na seção *Iste sunt precepta* da ata do CP. O preceito em questão, que vem logo na sequência de outro que autorizava frades a terem moedas fora do convento e que reconhecia a possibilidade de *dominium* pessoal sobre bens consumíveis, é o seguinte:

(...) uma vez que livros concedidos para o uso dos frades encontram-se alienados ou vendidos, o prior provincial preceitua na virtude da santa obediência, conforme o conselho e a concordância dos definidores, que nenhum frade ouse vender ou alienar os livros concedidos para ele. Aquele que fizer de outra forma por qualquer ação presente ou futura, queremos que o valor dos mesmos [livros] sejam forçados [os frades que venderam os livros] a restituir para o convento ao qual pertencem [os livros], impondo sob preceito que em um mês do conhecimento da presente ordenação, qualquer frade que tenha tido livros concedidos para si, deve notificar por escrito o prelado do convento ao qual a propriedade dos ditos livros se sabe pertencer.³⁷⁷

³⁷⁵ Tradução livre: “Item, quia ex varia et mutiplici concessione librorum conventus plurimi damnum non modicum patiuntur, volumus et ordinamus quod fratres quorumcumque librorum usum sibi concessum habentes infra unius mensis spatium a notitia ordinationis presentis teneantur prioribus vel **eorum loca tenentibus conventuum ad quos spectat proprietatis intimare. De quibus libris inventarium fiat et in communi conventus armario reservatur.** Qui vero infra prefatum terminum notificare neglexerint, **ipso librorum usu penitus sint privati.**” In: MOPH XX, p. 234.

³⁷⁶ Alguns textos abordam o grande valor dado para os livros entre os Pregadores. Para mais detalhes ver: CYGLER, F. “L’économie des...*Op. cit.* p. 117; e GADRAT, C. “Les frères mediants et leurs livres : l’exemple de la bibliothèque du couvent dominicain de Rodez”. In: BÉRIOU, N. e CHIFFOLEAU, J. (Orgs.) *Économie et religion : L’expérience des ordres mendiants (XIIIe-XVe siècle)*. Lion: Presses Universitaires de Lyon, 2009. p. 535-562.

³⁷⁷ Tradução livre do latim: “Item, cum libri concessi ad usum fratribus inveniantur seoius venditi seu alienati, precipi prior provincialis in virtute sancte obedientie de diffinitorum consilio et assensu quod nullus frater audeat

Ou seja, o prejuízo ao convento era causado pela quebra dos direitos de propriedade que a “comunidade” exercia sobre os livros. O que se dava quando o frade que tinha a concessão do uso, mas não os direitos de propriedade, passava a atuar como proprietário, transferindo o *dominium* comunal para o pessoal. Frades que cometessem tal infração, em função de criarem uma situação de injustiça, pelo furto, deveriam restituir o valor do livro ao convento. O preceito se estendia ao relatório que os frades deveriam passar para o prior conventual sobre os livros que tinham direito de uso, relatório que agora deveria ser escrito. Novamente, é enfatizada a propriedade do convento sobre os livros.

O preceito deve ser pensado em relação ao que o antecede, na discussão acerca do *dominium* pessoal na OP. Como visto mais acima, os frades exerciam algum tipo de direito pessoal sobre as moedas que deixavam sob custódia da “comunidade” no depósito do convento, pois eram bens consumíveis. Não era possível usar um bem que desaparecia a substância sem *dominium*, pois, como é possível ler nas respostas de alguns Pregadores para a comissão de 1322, era algo contrário à justiça pela perda dos direitos de propriedade com o consumo da substância do objeto. Sobre estes bens os frades exerciam *dominium*, em parte comunal e em parte pessoal, mesmo estando no depósito comunitário sob custódia do convento. Quando os dirigentes provinciais delimitam que os livros eram propriedade do convento, referem-se aos bens não consumíveis sobre os quais o *dominium* era comunal e o uso concedido à pessoa. O mesmo aparece nas atas provinciais em 1320, 1322 e 1323, quando são abordados os bens da sacristia e o *dominium* que a “comunidade” exercia sobre eles, assim como em 1325, em relação aos livros, e em 1330, quando é abordado o *dominium* comunal sobre os bens imóveis dos frades.

Ao estabelecer este contexto legislativo acerca das relações de propriedade na província Romana é possível perceber que a legislação produzida nos CGs, apesar de variações e limitações na sua aplicação, era adotada na legislação provincial. Sobretudo, que as definições de propriedade dentro da OP, envolviam a mobilização dos argumentos oriundos da reflexão teológica e filosófica acerca das relações econômicas. Como afirmamos na introdução, esses argumentos eram empregados para pensar uma moral de relação entre os membros da comunidade. Moral esta que colocava questões acerca da justiça nas relações dos frades com

libros sibi ad usum concessos vendere seu alienare. Quod si secus per aliquos actum est vel actum fuerit in futurum, volumus quod seu valorem conventibus ad quos pertinent restituere compellantur, imponentes sub eadem districtione precepti quod infra unius mensis spatium a notitia presentium quilibet frater libros sibi ad usum concessos teneatur assignare in scriptis prelato illius conventus ad quem dictorum librorum proprietates noscitur pertinere.” In: MOPH XX, p. 257-258.

sua comunidade e fora dela. Essa moral era estabelecida com a definição das relações de propriedade na OP. Além disso, é possível perceber na documentação que era um entendimento compartilhado entre os dirigentes da Ordem a necessidade de um *dominium* particularizado sobre os bens consumíveis que um frade utilizava. Por fim, podemos perceber que as regulamentações dos CGs eram, em grande medida, adotadas nos CPs com o intuito de delimitar as relações de propriedade nas comunidades e combater os desvios comportamentais e infrações que distanciavam os frades da profissão de pobreza.

3.1.4 Pobreza, fama exterior e relações de propriedade

Para finalizar a discussão deste capítulo, é necessário estabelecer a ligação da definição das relações de propriedade com o combate aos comportamentos inadequados, no que diz respeito à pobreza.

A percepção da Ordem por pessoas externas a ela poderia ter um impacto direto no apostolado dos frades, pois sua atuação era restringida nas cidades. Era a profissão religiosa dos Pregadores que fazia com que a sociedade, em que os frades atuavam, atribuísse uma identidade a eles. Essa identidade tinha características próprias, com a OP sendo considerada uma comunidade de homens santos, humildes e caridosos³⁷⁸. No entanto, nem sempre a ação dos frades particulares condizia com o comportamento esperado. Os desvios comportamentais serviam para que adversários, como leigos, clero secular ou clero regular, formulassem acusações e argumentos para impossibilitar a expansão da atuação dos Pregadores nas dioceses³⁷⁹.

Com relação à forma como os Pregadores eram percebidos por pessoas externas à Ordem, Vargas e Geltner teceram algumas considerações. Ao analisar os desvios comportamentais dos frades Pregadores nas cláusulas penitenciais (*penitentiis*) das atas dos CGs, entre 1240 e 1400, Geltner demonstra que havia uma grande preocupação dos dirigentes quanto à “imagem pública” da Ordem³⁸⁰. Segundo o autor, essa preocupação figura nas regulamentações e nas cláusulas penitências a partir do uso da palavra escândalo (*scandalum*). O uso dessa palavra indicava que o desvio comportamental e a desobediência à Regra, por parte

³⁷⁸ VARGAS, M. *Taming a Brood...* *Op. cit.* p. 280-282; G. GELTNER, G. “Brethren Behaving Badly... *Op. cit.* p. 50 e 51.

³⁷⁹ GELTNER, G. “Brethren Behaving Badly... *Op. cit.* p. 61-63.

³⁸⁰ IDEM. *Ibidem.* p. 52-59.

de um frade ou de um grupo de frades, saiu do âmbito secreto da Ordem e chegou ao conhecimento de pessoas de fora da OP³⁸¹, como discutimos anteriormente.

Vargas faz uma discussão detalhada sobre a relação entre “reputação” e atuação pastoral da OP ao longo do século XIV, centrando-se na província de Aragão. Conforme o autor, é possível perceber nas atas dos CGs e dos CPs de Aragão a tentativa de defesa da “honestidade” da Ordem pelos dirigentes³⁸². Vargas afirma que os Pregadores enfrentaram problemas de legitimidade em sua pastoral, entre o final do século XIII e a primeira metade do século XIV³⁸³. Por isso, os dirigentes buscaram descrever de forma mais detalhada os comportamentos e as ações que prejudicavam a “honestidade” da OP³⁸⁴. Assim como Geltner, Vargas destaca o uso da palavra escândalo para fazer referência aos comportamentos que prejudicavam imagem da Ordem, associado principalmente às perambulações (*discursus*)³⁸⁵, momentos em que os frades estavam fora de seus conventos. Além disso, como apontado mais acima, o autor identifica o uso do termo “honestidade da Ordem” para se referir à forma como a comunidade era vista por observadores externos. Problemas relacionados com a reputação da OP poderiam ser descritos como “descaracterizando a honestidade da Ordem”³⁸⁶. Ao longo de nossa análise optamos por utilizar o termo fama exterior, presente na carta de João XXII para o CG Eletivo de 1318, para nos referirmos à “imagem pública” ou à “reputação” da OP.

Como já foi apontado, no caso da propriedade de rendas vitalícias por frades individuais, a regulamentação de 1331 trazia o termo descaracterizar (*deformare*) associado com a profissão de pobreza dos Pregadores. Ao mesmo tempo, relacionava a solução da questão com a distribuição adequada dos recursos das rendas entre os conventos da OP, sendo o que iria ao encontro do que exigia a “honestidade da Ordem”. Ou seja, era necessário alienar a propriedade sobre as rendas vitalícias, passando os rendimentos oriundos dessa alienação do *dominium* pessoal dos frades para o *dominium* comunal dos conventos. Portanto, a delimitação das relações de propriedade na legislação dos Pregadores pode ser relacionada a uma tentativa dos frades dirigentes em resolverem críticas internas, como as aventadas no capítulo 1, ou externas em relação ao comprometimento da OP com uma “identificação com a pobreza mendicante”. Apesar de utilizarmos o termo identidade, não buscamos propor uma identidade

³⁸¹ IDEM. Ibidem. p. 60-62.

³⁸² VARGAS, M. *Taming a Brood...Op. cit.* p. 279-314.

³⁸³ IDEM. Ibidem. p. 279.

³⁸⁴ IDEM. Ibidem. p. 292-297.

³⁸⁵ IDEM. Ibidem. p. 296.

³⁸⁶ IDEM. Ibidem. p. 309.

institucional para a OP, ou seja, uma identificação interna dos frades com a pobreza³⁸⁷. O objetivo é discutir como os dirigentes gerais e provinciais da Romana buscaram preservar a identificação atribuída aos Pregadores de homens pobres, coibindo comportamentos e práticas que desvinculavam os frades de sua profissão de pobreza.

Quando analisamos as atas dos CGs e dos CPs da província Romana, encontramos diversas regulamentações que denunciam e buscam coibir comportamentos que prejudicavam a imagem da OP como uma “comunidade” de homens pobres. Entre as ações dos frades individuais, estão: transações monetárias, busca irregular por esmolas, uso de roupas inadequadas e auxílio de seculares para que os frades conseguissem cargos que traziam alguma honra³⁸⁸. A partir do levantamento nas atas gerais e nas atas provinciais da Romana foi possível encontrar alguns termos que se referem aos prejuízos que as ações de frades individuais traziam para a fama exterior da Ordem, sendo os mais usados: escândalo (*scandalum*), confusão (*turbacio*) e, em referência direta à pobreza, a palavra descaracterizar (*deformare*). Entre 1318 e 1332, em relação à “identificação com a pobreza”, os dirigentes gerais e provinciais estavam preocupados principalmente com as relações entre frades e seculares (a) e com as vestimentas dos Pregadores (b).

Em (a), estão agrupadas regulamentações que abordam pontos relativos ao depósito de “bens secretos”, empréstimos, busca por honras (cargos dentro e fora da Ordem) e envolvimento em embaixadas e cortes. O ponto dos “bens secretos” foi tratado nos subcapítulos anteriores para analisar as relações de propriedade na Ordem. Apesar de não figurarem palavras como escândalo ou prejuízos à honestidade da Ordem nessas regulamentações, é importante pensar que possuir algo fora do convento colocava a possibilidade de que outras pessoas, que não pertenciam à Ordem, tivessem conhecimento de um exemplo de Pregador que contrariava, em seu comportamento, o desprendimento temporal colocado pelo voto de pobreza.

Os empréstimos são outro ponto na relação entre frades e seculares. As regulamentações acerca dos empréstimos trazem uma preocupação com a ação de frades que se envolviam com transações monetárias com pessoas de fora da OP, emprestando ou pegando emprestado moeda. Ao que tudo indica, o problema não estaria apenas no envolvimento de frades identificados como mendicantes com transações que poderiam ser ocasiões de diversas práticas condenadas por teólogos e canonistas, como a usura. A principal preocupação era o não

³⁸⁷ Sobre identidade institucional dos frades Pregadores há a tese de Carolina Coelho Fortes, na qual a autora propôs que essa identidade estava relacionada aos estudos. Ver: FORTES, C. C. *Societas studii... Op. cit.*

³⁸⁸ VARGAS, M. *Taming a Brood...Op. cit.*

pagamento das dívidas e os consequentes litígios, que podiam prejudicar a fama exterior dos frades.

O envolvimento dos Pregadores em contratos de empréstimos (*multuum*) é algo registrado nas atas gerais desde pelo menos 1264, e nas atas provinciais desde 1243. Como vimos no capítulo anterior, esses contratos faziam parte das estratégias econômicas empregadas pelos frades mendicantes no âmbito citadino. A partir do que foi possível ler nas atas da Romana, para um Pregador poder contratar um empréstimo, ou mesmo emprestar, era necessário a autorização dos dirigentes provinciais ou conventuais, além da apresentação de uma causa necessária para a transação, como a compra de livros para o convento. A necessidade de dispensa também tinha como objetivo, provavelmente, garantir que apenas frades que pudessem saldar a dívida é que fossem autorizados a conseguir empréstimos.

Os dirigentes provinciais da Romana, em 1322, relataram que: “(...) pelos contratos de empréstimos de moedas feitos com os seculares em muito é derogada a nossa pobreza e profissão [religiosa] (...)”³⁸⁹. Na continuação da regulamentação, nos contratos de empréstimos, os frades também estavam atuando como credores. Os que pegaram emprestado, deveriam ser privados da moeda. Os que emprestaram, deveriam reaver a moeda. O “calote” de frades sobre credores externos ocorria e tinha impactos na fama exterior da Ordem, em função dos litígios em que a comunidade seria envolvida. Em 1318, no CG de Londres, as grandes dívidas (*debita notabilia*) que frades individuais haviam feito, porém, não saldaram, estavam causando “confusão na Ordem” (*confusione ordinis*). Para resolver a situação, os dirigentes conventuais deveriam pagar a dívida: “(...) pelo confisco e pela venda de todos os bens (...)” (*per capcionem et vendicionem omnium bonorum*) dos frades que deviam moeda³⁹⁰. Da mesma forma, o não pagamento do empréstimo comprometia a justiça que tornava a transação lícita. Isso, é descrito no início de uma *admonicione* do CG de Barcelona, em 1323: “Como a retitude da justiça exige, que aos credores a moeda emprestada seja restituída de forma

³⁸⁹ “Item, cum ex mutuis pecuniarum secularibus factis paupertati et professioni nostre plurimum derogetur ac etiam damnum et dispendium sequatur interdum, districte mandamus ne aliquis frater pecuniam mutuet seu det cuicumque persone extra obedientiam nostri ordinis constitute nec deponat apud easdem sine speciali licentia sui prelati de consilio discretorum sibi danda. Qui vero contrarium fecerit, ipso facto dicta pecunia sit privatus. Et volumus et ordinamus quod, si qui aliquam pecuniam alicui talium mutuaverunt vel deposuerunt, nisi infra quindenam a notitia presentium cum effectu recuperare et rehabere procuraverint, eadem privationis pena plectantur.” In: MOPH XX, p. 223-224

³⁹⁰ “Item. Cum non sine confusione ordinis quidam debita notabilia contrahant, que nolunt solvere vel non possunt, volentes, ut per capcionem et vendicionem omnium bonorum suorum a suis prioribus ad solvendum predicta debita compellantur; non potentes autem et sine licencia prelatorum suorum debita contrahentes huiusmodi pene gravioris culpe volumus subiicere; si vero de licencia suorum prelatorum huiusmodi debita contraxerint, priores provinciales et eorum vicarii compellant dictos prelatos de suis appropriatis ad solvendum debita de eorumdem licencia sic contracta, et nichilominus a suis officiis absolvantur.” In: MOPH XX, p. 108-109.

integral (...)”³⁹¹. Ou seja, não saldar as dívidas comprometia qualquer caráter lícito da transação, pois criava uma injustiça, que devia ser solucionada pela restituição da moeda emprestada.

O problema em si não era o empréstimo de moeda, mas o não pagamento da dívida. No caso do mútuo ou empréstimo (*mutuum*), era um tipo de contrato previsto no direito romano, no qual havia o empréstimo de bens fundiários, que deveriam ser devolvidos em quantidade igual após um determinado período de tempo³⁹². Enquanto um contrato comercial de troca de moeda, a propriedade das moedas passava para quem as recebia emprestado. Essa concessão de propriedade era válida até o final do tempo estipulado no contrato³⁹³. Para que um contrato comercial fosse válido, era necessário que a justiça comutativa fosse respeitada, mantendo a liberdade de vontade e equidade que o tornava lícito³⁹⁴. Portanto, era necessário que a dívida fosse saldada, caso contrário podia ser um furto.

Atos que contrariavam a justiça não eram adequados para homens que buscavam se assemelhar em vida ao exemplo legado por Cristo e pelos apóstolos. A punição para infratores deveria ser compatível às faltas mais graves, algo que já havia sido colocado em 1318. Apesar das tentativas dos dirigentes gerais em coibir esse tipo de comportamento, como vimos mais acima no texto, no CG de Toulouse (1328), foi colocado como preceito o não envolvimento de Pregadores com contratos de empréstimos sem autorização dos dirigentes provinciais ou conventuais. O texto aparece na mesma *admonicione* em que foram abordados os “bens secretos” dos frades³⁹⁵. Os constantes pedidos e preceitos sobre os contratos de empréstimos revelam, para além do desvio comportamental de alguns frades, a busca por recursos extras, provavelmente para manter uma vida mais abastada que os demais.

Como vimos no capítulo 1 e ao longo deste capítulo, muitos frades eram oriundos de famílias ricas e poderosas, com redes sociais que incluíam pessoas poderosas. Vargas evidencia a existência de frades que buscavam se diferenciar na forma de viver dos demais, utilizando os recursos que traziam para a OP quando faziam a profissão religiosa para ter acesso a celas privativas, servos pessoais, ou mesmo refeições melhores³⁹⁶. Conforme o autor, esse tipo de

³⁹¹ “Item. Quia exigit iusticie rectitudo, ut integraliter creditoribus restituatur pecunia mutuata, volumus et ordinamus, quod si quis per se vel per alium mutuum contraxerit, quod statuto tempore solvere non possit, pena graviori culpe debita puniatur, quam ad minus per unum mensem facere teneatur.” In: MOPH IV, p. 146.

³⁹² PIRON, S. *L'Occupation du...Op. cit.*, p. 170-171.

³⁹³ IDEM. Ibidem. p. 173.

³⁹⁴ IDEM. Ibidem. p. 168-169.

³⁹⁵ “Eodem tenore precepti inhibemus fratribus universis, ne mutua concedant vel debita contrahant cum personis extra obedienciam nostri ordinis constitutis, sine suorum priorum provincialium vel conventualium licencia petita et optenta.” In: MOPH IV, p. 180.

³⁹⁶ VARGAS, M. *Taming a Brood...Op. cit.* p. 141.

comportamento estava relacionado com as táticas de recrutamento dos frades Pregadores, que focavam muitas vezes em membros de famílias ricas para garantir recursos no futuro³⁹⁷.

Vargas destaca, na província de Aragão, a existência de uma busca por diferenciação, assim como pela manutenção de hábitos e costumes que não condiziam com uma vida pautada pela pobreza. Segundo ele, na OP conviviam lado a lado um sistema que colocava em conflito constante a humildade e a ambição, pois além das questões de acesso a conforto material, era possível exercer cargos que implicavam honras ou condições especiais dentro da Ordem³⁹⁸. Com isso, duas realidades conviviam: por um lado, figuravam frades que buscavam “(...) agir conforme a humildade, disciplina e pobreza idealizada por Domingos e pelos primeiros frades (...)”; por outro, existia “(...) outra realidade, a qual incluía a avareza, busca por *status* e sede de poder.”³⁹⁹ A estrutura hierarquizada, com a existência de diversos cargos que envolviam poder e *status* (como leitor conventual, estudante de um *studium* geral, pregador geral, inquisidor, prior conventual ou provincial), incentivava um comportamento que era objeto de crítica nos registros dos Capítulos da Ordem e, muito provavelmente, nas falas de frades que zelavam pela observância da profissão religiosa dos Pregadores.

Além de presentes nas atas da província de Aragão e nas atas dos CGs, como observa Vargas⁴⁰⁰, a denúncia de frades ambiciosos, ou que buscavam se diferenciar dos demais, está presente nas atas da província Romana. A busca por cargos recorrendo a pessoas de fora da OP é relatada nas regulamentações gerais do período entre 1318 e 1332, estando associada em todas as regulamentações do período analisado à palavra escândalo, indicando prejuízos à fama exterior da Ordem. A primeira menção está nas *admoniciones* do CG de 1319⁴⁰¹, com a descrição de tentativas de frades para obter promoções e cargos para si e para outros ou se esquivar de punições, por meio da influência de pessoas de fora da OP.

O conselho se tornou preceito em 1323, sendo melhor detalhado o comportamento inadequado dos frades⁴⁰². A atitude, além de ser descrita como fonte de escândalo e de conflito,

³⁹⁷ IDEM. Ibidem. p. 121-122.

³⁹⁸ IDEM. Ibidem. p. 150.

³⁹⁹ “Generosity and service roused many friars who wished to act in accordance with the idealized humility, discipline, and poverty of Dominic and the first friars, but some friars, including the best and brightest men like Arnau Burguet as well as other friar leaders, acknowledged another reality, one that included avidity, status-seeking, and thirst for competitive gain.” In: IDEM. Ibidem. p. 152.

⁴⁰⁰ IDEM. Ibidem. p. 142.

⁴⁰¹ “Ad obviandum periculosus scandalis aliquorum, volumus et ordinamus, quod quicumque procuraverint promociones pro se vel pro aliis per quascumque personas extra obedienciam nostri ordinis constitutas vel correctiones de se vel de aliis faciendas impedire studuerint per easdem, omnibus graciis ordinis sint privati nec restitui possint ad ipsas vel ad aliquam predictarum nisi per magistrum ordinis vel capitulum generale.” In: MOPH IV, p. 114.

⁴⁰² “Item. Quoniam multi ambitione detestabili elati sibi indebite honores querunt et importune a personis extra obedienciam nostri ordinis constitutis, unde turbacio et scandala sepius sunt exorta, precipit magister ordinis in

foi associada a um comportamento em que “(...) muitas ambições destetáveis são originadas na busca por honras (...)”. O recurso ao auxílio de pessoas de fora da Ordem, então, era entendida como um comportamento de frades ambiciosos. O mesmo preceito reaparece em 1324, com a prescrição de pena de excomunhão para os que fossem reincidentes na infração⁴⁰³, sendo lembrado em 1325 e em 1332⁴⁰⁴. Nos três preceitos, esse comportamento era relacionado com a ambição, o que, como vimos a partir de Vargas, caracteriza um sistema de valores conflitantes, em que a humildade da profissão religiosa dos Pregadores e a ambição conviviam na carreira dos frades. O problema era, sobretudo, a exteriorização da ambição, com a busca de honras junto a pessoas de fora da Ordem, contradizendo o que se esperaria de homens pobres.

Também preocupava os dirigentes gerais o modo como os frades pediam esmolas e buscavam recursos para a comunidade, podendo ser inserido nesse sistema de valores conflitantes a partir da ambição. Duas regulamentações abordam esse ponto durante o generalato de Barnabé (1324-1332).

A primeira é de 1328, tendo como tema a: “(...) mendicância inconveniente (...)” (*importuna mendicacione*). O pedido dos dirigentes era que os frades se limitassem ao espaço de jurisdição de seu convento ou de sua província para buscarem esmolas, assim como que as obtivessem apenas com dispensa. Isso poderia estar relacionado a conflitos por recursos materiais, fosse entre conventos da mesma província ou a “conflitos fronteiros”, fosse entre conventos de diferentes províncias por recursos ou pela patronagem de pessoas poderosas.

Além disso, essa “mendicância inconveniente”: “(...) junto a pessoas poderosas, [faz com que] as orações dos frades pobres tenham origem no desprezo (...)”⁴⁰⁵. Essa associação

virtute sancte obediencie de diffinitorum consilio et assensu fratribus universis, quod nullus procuret per se vel per alium, verbo vel scripto, officium, statum, gradum vel promocionem aliquam pro se sive pro alio in ordine vel extra ordinem impetrandam.” In: MOPH IV, p. 148.

⁴⁰³ “Item. Cum plurimi fratres ambicione detestanda elati sibi indebite honores querant et importune procurent per personas extra obedienciam ordinis constitutas, unde scandala et turbaciones sepius sunt exorta, precipit magister ordinis in virtute sancte obediencie de diffinitorum consilio et assensu fratribus universis, quod nullus procuret per se vel per alium verbo vel scripto officium, gradum, statum vel promocionem aliquam pro se sive pro alio in ordine obtinendam. Insuper, eodem precepto astringit illos, qui procuraverint aliquem impediri quantum ad premissa vel ab adeptis ullatenus amoveri. Qui vero in aliquo predictorum contrarium fecerint, sentenciam excommunicacionis late sentencie ipso facto se noverint incurrisse; quam sentenciam prefatus magister coram diffinitoribus iuridice protulit in diffinitorio de ipsorum diffinitorum consilio et assensu.” In: MOPH IV, p. 153.

⁴⁰⁴ “Item. Cum plurimi fratres ambicione detestanda elati sibi indebite honores querant et importune procurent per personas extra obedienciam nostri ordinis constitutas, unde turbaciones et scandala sepius sunt exorta, precipit magister ordinis in virtute sancte obediencie de diffinitorum consilio et assensu fratribus universis, quod nullus procuret per se nec per alium, verbo vel scripto, officium, gradum, statum vel promocionem aliquam pro se vel pro alio in ordine obtinendam seu correctionem de se vel de aliis per maiores ordinis faciendam impediatur vel impedire procuret quoquomodo.” In: MOPH IV, p. 220.

⁴⁰⁵ “Item. Cum ex importuna mendicacione apud graves personas preces fratrum pauperum veniant in contemptum, prohibemus districte, ne fratres, in quorum provinciis et conventibus capitulum generale deinceps

entre desprezo (*contemptum*) à pobreza e mendicância aparece vinculada com o “assédio” a pessoas poderosas, isto é, ricas. Na *admonicione*, um ponto que deve ser destacado, é o termo desprezo. Para teólogos da OP, como Tomás de Aquino, o “desprezo” estava relacionado ao desrespeito à profissão religiosa. No artigo 9, na questão 186, da *secunda secundae* da ST, o teólogo buscou determinar se seria um pecado mortal para um religioso transgredir algo de sua regra ou qualquer preceito da profissão religiosa. Para ele, um religioso poderia pecar de forma mortal e mais grave que um secular em três ocasiões: contrariar a profissão religiosa (quebrar o voto de obediência, pobreza ou castidade), pelo desprezo ou quando a infração era motivo de escândalo. Quebrar a profissão religiosa significava descumprir um dos três votos que pautavam a vida religiosa. O desprezo ocorria quando o religioso desrespeitava frequentemente os conselhos de sua regra, o que levava à quebra do voto de obediência⁴⁰⁶. Portanto, implicava em quebra da profissão religiosa. O escândalo seria uma ocasião de pecado mortal pela exemplaridade da vida dos religiosos, pois “(...) muitos olham para a vida dele.”⁴⁰⁷ Ou seja, podemos perceber a relação entre escândalo e comprometimento da fama exterior da Ordem, o que seria uma infração grave.

Ainda relacionado com a mendicância, uma *admonicione* do CG de 1332 aborda a aparência e vestimentas dos frades que buscavam esmolas. Segundo os dirigentes gerais, era motivo de escândalo entre as pessoas seculares os: “(...) frades mendicantes denunciados com

contigerit assignari, extra terminos sue provincie pro petendis elemosynis a quibuscumque personis exeant sine magistri ordinis licencia speciali.” In: MOPH IV, p. 181.

⁴⁰⁶ Mesmo no estado de perfeição, o religioso era ainda um homem sendo afligido pelas fraquezas do gênero em sua condição de pecador. Como o estado de perfeição do religioso era tender à perfeição, e não ser perfeito, ele não estava obrigado a observar todos os conselhos, apenas os preceitos de sua profissão: “Ora, o voto da profissão diz respeito sobretudo sobre os três citados, a saber, à pobreza, à continência e à obediência, às quais todas as outras coisas se ordenam. Por isso, a transgressão desses três votos obriga sob pecado mortal. A das outras prescrições não obrigam sob pecado mortal a não ser devido ao desprezo pela regra, o que diretamente se opõe à profissão, pela qual o religioso fez voto de uma vida regular; ou se havia um preceito verbalmente dado pelo prelado ou expresso na regra, porque isso seria agir contra o voto de obediência.” (ST. II-II. Q. 186, a. 9, Resp. p. 702) Para o frade, então, o religioso estava, obrigado a cumprir com os seus votos de pobreza, continência e obediência. Esses eram os seus preceitos. Porém, não era possível cumprir com todas as observâncias. Não cumprir com os conselhos não implicavam em uma falta muito grave. A regra deveria guiar a conduta do que adentrava a vida religiosa, indicando o “caminho para a perfeição”. Relativo à regra dos religiosos, Tomás diferenciou como diferentes vidas religiosas entendiam sua profissão. Segundo ele, existiam os que professavam viver segundo a regra (*vivere secundum regulam*), que servia de modelo enquadrando a conduta do religioso. Portanto, tudo na regra deveria ser seguido à risca. Assim como havia os que professavam a obediência segundo a regra (*obedientiam secundum regulam*), na qual não deveriam quebrar os preceitos de sua profissão, para o teólogo, entretanto, os frades Pregadores possuíam uma relação diferenciada com sua regra: “Mas, há uma religião, a da Ordem dos Irmãos Pregadores, em que essa transgressão ou omissão, por sua natureza, não obriga sob culpa, nem mortal, nem venial, mas só de cumprir a pena determinada; pois, deste modo, são obrigados a tais observâncias. Contudo, podem pecar venial ou mortalmente por negligência, ou concupiscência, ou desprezo.” (ST. II-II. Q. 186, a. 9, Rep. 1. p. 703). Os que faziam os votos na OP, então, não estavam necessariamente implicados sob pena de pecado mortal ao não cumprirem algo determinado por sua regra. Ao infringirem alguma prescrição desta regra deveriam cumprir a penitência determinada no *Livro dos Costumes*. Ao desrespeitarem constantemente, por desprezo ou negligência, suas observâncias acabavam por estar implicados em pecado mortal.

⁴⁰⁷ST. II-II. Q. 186, a. 10, Resp. p. 705.

cabelos longos e cheios, do mesmo modo que os cavaleiros, e ainda luvas (...)”⁴⁰⁸ Portanto, como os frades vestiam-se assim como os seus cortes de cabelo poderiam comprometer a fama exterior dos Pregadores como homens humildes e pobres mendicantes. A preocupação estava na contradição entre aparência e profissão religiosa, assim como isso poderia afetar a “(...) a honestidade das evangelizações (...)” dos Pregadores, ou seja, a legitimidade de atuação dos frades como guias para a salvação e exemplos de vida cristã.

As roupas e a aparência com que os frades se apresentavam às pessoas de fora da Ordem eram um problema para a fama exterior dos Pregadores (b). Durante o período analisado, a primeira menção a vestimentas de frades está na ata provincial de Florença (1318). Na regulamentação a preocupação era com “(...) cor incomum (...)” das capas e dos calçados dos Pregadores⁴⁰⁹. Como demonstra Vargas, na província de Aragão, essa questão das “cores inusitadas” nas vestimentas dos frades estava relacionada tanto com uma busca por diferenciação em função de cargos ocupados⁴¹⁰ ou de vinculação a uma família, ou a um grupo poderoso, utilizando tecidos caros.

Nas atas dos CGs entre 1318 e 1332, a questão das vestimentas aparece com detalhes em duas regulamentações do generalato de Barnabé. Ambas possuem um texto semelhante. Em Toulouse (1328), buscando “(...) evitar chamar a atenção e os escândalos (...)” que se davam “(...) pessoas poderosas (...)”, os priores provinciais e conventuais deveriam controlar, valendo-se de preceito, a qualidade e a quantidade de hábitos dos frades sob seus cuidados. O objetivo era garantir que os frades em seus hábitos “(...) nada tenham, que de fato possa descaracterizar a nossa pobreza (...)”, sendo elencados irregularidades no tamanho das “(...) capas e capuchinhos (...)”, assim como “(...) curiosidades e superfluidades que não estão conforme o instituído por nossa Ordem.”⁴¹¹ A regulamentação em questão traz alguns pontos

⁴⁰⁸ "Item. Cum non sine gravi scandalo personarum secularium aliqui fratres peditantes in capitibus capillos latos et rotundos ad modum equitancium deferant, necnon et cirotecas, que multum deformant humilitatem mendicancium et evangelizancium honestatem, omni districtione, qua possumus, imponimus fratribus universis, quod de cetero talia deferre non presumant. Quod si quis oppositum fecerit, volumus, quod una die in pane et aqua absque dispensacione ieiunet, et priores, quam cito eis constiterit, eos facere penitentiam supradictam cogant." In: MOPH IV, p. 221.

⁴⁰⁹ "Item, cum nonnulli fratres inusitato colore in capis et calceis ac etiam incompetentibus nostro ordini vestimentis utantur, prohibemus ac districte mandamus ne in posterum utantur eisdem; si qui vero contrarium fecerint, graviter puniantur et nihilominus vestimentis et calceis huiusmodi sint ipso facto privati et eorum conventibus deputamus." In: MOPH XX, p. 205.

⁴¹⁰ VARGAS, M. *Taming a Brood...Op. cit.* p. 150.

⁴¹¹ "Item. Volentes vitare notam et scandala, que apud graves personas non immerito oriuntur ex inordinacione nostri habitus in qualitate et quantitate, imponimus, quod provinciales in suis provinciis et conventuales in suis conventibus cum omni diligencia studeant reducere fratres per preceptum eciam, si oporteat, ut in habitu nostri ordinis nichil habeant, quod paupertatem nostram valeat deformare; quinimo fratres omnes compellant portare habitum in brevitate caparum et capuciorum ac resecacione omnium curiositatum et superfluitatum inconformem nostri ordinis institutis. Et hec taliter exequantur, quod sequens capitulum generale certificari valeat, quod hec omnia per totum ordinem sint correcta." In: MOPH IV, p. 179.

importantes para a nossa discussão. Primeiro, como foi visto mais acima sobre a “mendicância inconveniente”, o problema está no escândalo causado por frades junto a pessoas poderosas. Nesse caso, assim como foi relatado no CG de 1332, existiam problemas relacionados com as vestimentas dos frades que saíam dos conventos em busca de recursos materiais. A pobreza era descaracterizada pelo fato de trajarem hábitos que não condiziam com a imagem de homens pobres, essencial para os Pregadores. Ao mesmo tempo, o relato de frades com hábitos inadequados para homens pobres indica que eram homens oriundos de famílias mais abastadas, em função da possibilidade de terem acesso a tecidos caros e a hábitos por conta própria.

A pobreza deveria ser exteriorizada, em especial para pessoas poderosas, papas, bispos, nobres e a elite mercantil das cidades. Portanto, os hábitos deveriam ser uniformes e estarem conforme o que se esperava de homens pobres. Quatro anos depois, em Dijon (1332), quase a mesma regulamentação retorna nas *admoniciones*, com uma pequena diferença. Além do “tamanho reduzido” é colocada a “(...) simplicidade das capas e dos capuchinhos (...)”⁴¹², demonstrando a necessidade do hábito dos Pregadores exteriorizar uma identidade pretendida com a pobreza. Identidade a qual, como é possível observar em outra regulamentação analisada anteriormente, era importante para a “(...) honestidade das evangelizações (...)”, isto é, para garantir o espaço de atuação dos Pregadores nas cidades.

O problema relativo às vestimentas descrito nas regulamentações de 1328 e 1332 não é necessariamente o mesmo que na província Romana, em 1318. Enquanto na ata provincial o principal ponto era o uso de cores diferentes, nas atas gerais a preocupação era com a vinculação entre o hábito religioso e a identificação dos Pregadores com a pobreza. A partir da comparação entre os registros das atas provinciais e gerais, podemos perceber que o termo descaracterizar, quando associado com a pobreza, fazia referência a um comportamento que contrariava o que se esperava de homens pobres.

A associação entre pobreza e o termo descaracterizar aparece relacionada, na Romana, em 1322, a “*symbolizationes*”. Essas *symbolizationes* não eram adequadas à vida religiosa e por isso “(...) em muito descaracterizam a nossa pobreza (...)”⁴¹³. As *symbolizationes* são uma

⁴¹² "Volentes vitare notam et scandala, que apud graves personas non immerito orientur ex inordinacione nostri habitus in quantitate et qualitate, imponimus, quod provinciales in suis provinciis et priores conventuales in suis conventibus cum omni diligencia studeant reducere fratres eciam per preceptum, si oporteat, ut in habitu nostri ordinis nichil habeant, quod paupertatem nostram valeat deformare, quinimo fratres omnes compellant portare habitum, in brevitare et parvitate caparum et capuciorum ac resecacione omnium curiositatum et superfluitatum, conformem ordinis nostri institutis. Et hec taliter exequantur, quod sequens generale capitulum certificari valeat, quod hec omnia per ordinem sint correcta." In: MOPH IV, p. 217.

⁴¹³ "Item, cum symbolizationes vite religiose nullatenus congruant et quam plurimum nostram paupertatem deformat, ipsas omnino fieri prohibemus, prioribus et eorum vicariis iniungentes ne ipsas fieri ullo casu

questão que figura nas atas gerais desde ao menos 1310⁴¹⁴, e por isso não eram um problema restrito à província Romana. De acordo com Andrea Robiglio, as *symbolizationes* eram festas de formatura, as quais são descritas como inadequadas: “(...) para a modéstia da vida religiosa.”⁴¹⁵ Em Vittoria (1331), foram denunciados gastos excessivos em festas no convento de São Tiago em Paris. Segundo os dirigentes gerais, esse tipo de comportamento tinha impacto sobre a fama exterior da Ordem, pois “(...) a nossa pobreza, não sem grave escândalo, é descaracterizada (...)”⁴¹⁶, por isso a realização de tais festas estava vetada por preceito. Ou seja, os gastos dos frades não passavam despercebidos por pessoas de fora da OP, fossem membros da Igreja ou não.

A partir do que foi descrito até aqui, podemos perceber que a definição das relações de propriedade na Ordem pode ser relacionadas com o combate a comportamentos que desviavam da profissão de pobreza. Um frade que fazia empréstimos e não saldava as suas dívidas, frades com hábitos caros e diferentes dos demais Pregadores, ou requintados e suntuosos banquetes, impactavam na fama exterior de homens pobres desses frades. Como, em última instância, os bens desses frades eram dos conventos e da Ordem da qual faziam parte, regulamentar as relações de propriedade envolvia um debate sobre a pobreza. Nesse debate estava em jogo a profissão de pobreza, definindo os limites da ação cotidiana dos frades em relação aos bens materiais, tanto em sua obtenção quanto em seu uso.

permittant; provincialis vero seu visitatores tam facientes quam permittentes sic graviter puniant quod sit ceteris in exemplum." In: MOPH XX, p. 224.

⁴¹⁴ O texto do CG de 1310 é o seguinte : "Item. Cum symbolizationes vite religiose non congruant et plurimum nostram paupertatem deformant, ipsas omnino fieri prohibemus, prioribus ac eorum vicariis iniungentes, ne ipsas fieri ullo casu permittant. Provinciales vero seu visitatores tam facientes quam permittentes sic graviter puniant, quod sint ceteris in exemplum." In: MOPH IV, p. 47.

⁴¹⁵ “(...) condanna nuovamente le assenze ingiustificate dei professori da Parigi, che procurano scandalo 'apud extraneos'; così come le 'feste di laurea' (symbolizationes) che non si addicono alla modestia della vita religiosa.” In: ROBIGNO, A. *La sopravvivenza de...Op.cit.* p. 41.

⁴¹⁶ "Item. Cum ex eo, quod magistri et baccalarii Parisienses expensas faciant in suis principiis, notabiliter graventur ipsimet facientes excessivas, ex quibus paupertas nostra non sine gravi scandalo difformetur, precipit magister ordinis in virtute sancte obediencie de diffinitorum consilio et assensu, quod supradicti magistri et baccalarei nullam pictanciam faciant in die aule sue nec in diebus, quibus incipiunt lectiones suas. Et volumus, quod priores provinciales in suis provinciis consimiles excessus lectorum quorumcunque in suis principiis studeant refrenare." In: MOPH IV, p. 209-210.

4 A CONSULTA SOBRE A POBREZA DE 1322 E O MANUSCRITO VAT.LAT.3740

Os capítulos finais da tese têm como objetivo aprofundar a análise dos debates acerca das relações de propriedade entre os Pregadores. Como visto nos capítulos 1 e 2, os frades Pregadores envolveram-se em disputas internas relacionadas à pobreza, à posse e ao uso de bens temporais. Foi possível identificar essas disputas a partir dos registros das atas de CGs e de CP e de cartas enviadas aos conventos e frades da Ordem, muitas delas registradas por ocasião dessas reuniões periódicas.

Para trabalhar outro aspecto sobre esses debates, foram usadas declarações escritas para o Consistório de 26 de março de 1322. Realizado em Avinhão, o consistório tinha como tema a pobreza de Cristo e dos apóstolos. Nove frades Pregadores participaram desta consulta. Os textos estão todos no códice manuscrito Vat.Lat.3740. Esse é um dos poucos documentos, identificados até o momento, que contém nove textos de diversos frades Pregadores sobre a temática. Além disso, pelo fato dos Pregadores, como outros frades mendicantes, entenderem-se e serem vistos como seguidores do modelo de vida legado por Cristo e pelos apóstolos, as considerações ali inseridas podem ser utilizadas também para demonstrar como a pobreza era entendida por frades da OP.

4.1 Consistório de 26 de março de 1322: Consulta sobre a Pobreza de 1322 e o relatório produzido

O papa João XXII convocou, nos primeiros meses do ano de 1322, em Avinhão quatro consistórios com o objetivo de debater a questão da pobreza de Cristo e dos apóstolos. O quarto consistório, realizado em 26 de março de 1322, foi o que teve o maior número de participantes. Também conhecido como Consulta sobre a Pobreza, o consistório de 1322 teve a participação oficial de 54 homens pertencentes à Igreja, entre eles professores, mestres de teologia, juristas, cardeais e prelados⁴¹⁷. O pontífice propôs a seguinte questão: “Se é herético afirmar que Cristo e os apóstolos não possuíam nada em comum?”⁴¹⁸

⁴¹⁷ Sylvain Piron faz uma análise bem completa sobre as comissões realizadas ao longo do papado de João XXII no texto. Entre as páginas 8 e 11 existe uma lista que elenca todos os participantes das comissões, além de alguns que deram opiniões extra-oficiais para cada comissão. No caso da Comissão da Pobreza de 1322, participou oficialmente cinco frades Menores e um frade Pregador. Ver PIRON, S. “Avignon sous Jean XXII, l’Eldorado des théologiens.” In: Jean XXII et le Midi, Privat, Cahiers de Fanjeaux, n° 45, 2012. p. 357-391

⁴¹⁸ DUVAL-ARNOULD, L. “Élaboration d’un document pontifical : les travaux préparatoires à la constitution apostolique Cum inter nonnullos (12 novembre 1323)” In: Actes de la table ronde d’Avignon (23-24 janvier 1988). Roma: Publications de l’École Française de Rome, 1990. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1990_act_138_1_3943

A convocação de consultas, as quais posteriormente geravam relatórios para embasar as decisões promulgadas em bulas papais, foi uma prática corriqueira ao longo do pontificado de João XXII⁴¹⁹. A partir do consistório de 1322 foram produzidas, por exemplo, as duas versões da bula *Ad conditorem canonum* (1322 e 1323) e a bula *Cum inter nonnullos* (1323). Ambas as bulas definiram os termos da discussão sobre a pobreza apostólica durante a década de 1320⁴²⁰.

4.1.1 O Vat.Lat.3740

As respostas do consistório de 26 de março de 1322 foram enviadas para o papa ao longo do mesmo ano. Essas, foram reunidas e copiadas em um documento: o códice manuscrito *Vaticanus Latinus 3740*⁴²¹, da Biblioteca Apostólica Vaticana. O Vat.Lat.3740 reúne 54 textos e, dentre eles, 50 têm autoria identificada no próprio texto. Os outros quatro são anônimos. Dois desses textos anônimos foram identificados: é o caso dos textos de Ubertino de Casale e de Raimundo Béquin⁴²². Alguns participantes chegaram a enviar mais de uma resposta, conforme correu o ano de 1322⁴²³.

As respostas variam de tamanho: de menos de uma coluna a trinta e dois fólios. Para Patrick Nold, a diferença de tamanho indica que as mesmas tiveram tempos de produção diferentes. No caso de algumas delas, de acordo com Louis Duval-Arnould, os participantes parecem ter recebido uma lista dos argumentos de frades Menores que participaram dos consistórios. Esse seria o caso da resposta do frade Pregador Hervé, por exemplo⁴²⁴. Quanto à escolha dos participantes do consistório de 26 de março, a maioria foi chamada para participar por estar em Avinhão no momento. Apenas dois participantes enviaram respostas sem terem estado presentes na cidade: o frade Pregador Raimundo Béquin, que respondeu pela faculdade de teologia de Paris, e o frade Menor Alfredo Gontier⁴²⁵.

Conforme Duval-Arnould, vinte e sete (27) dos participantes eram do clero regular e vinte e cinco (25) eram do clero secular, apenas de dois (2) autores não é possível identificar a filiação. Do clero regular, vinte e quatro (24) eram de ordens mendicantes, sendo dez (10) da OFM e nove (9) da OP. Com participação majoritária de cardeais (16) e de bispos (26), o

⁴¹⁹ PIRON, S. "Avignon sous... op.cit. p. 20-21.

⁴²⁰ DUVAL-ARNOULD, L. "Élaboration d'un... op. cit. ; NOLD, P. *Pope John XXII...* op. cit.

⁴²¹ Vat.Lat.3740. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740

⁴²² DUVAL-ARNOULD, L. "Élaboration d'un... op. cit.

⁴²³ NOLD, P. *Pope John XXII...* op. cit.

⁴²⁴ DUVAL-ARNOULD, L. "Élaboration d'un... op. cit.

⁴²⁵ IDEM. *Ibidem*.

consistório contou também com a presença de professores de teologia (7), de um abade de convento cisterciense e do mestre geral da OP⁴²⁶. O consistório e o relatório final serviram de base para as duas versões da bula *Ad conditorem canonum* (1322/1323) e para a bula *Cum inter nonnullos* (1323). Por isso, o Vat.Lat.3740, de acordo com Nold, traz textos relacionados aos momentos iniciais das contendas sobre a pobreza apostólica, ou seja, quando a interpretação da pobreza absoluta de Cristo e dos apóstolos ainda não havia sido considerada uma heresia pelo papado⁴²⁷. Como a controvérsia sobre a pobreza apostólica era um debate que não se restringia à corte papal em Avinhão, diversos dos textos produzidos para a Comissão sobre a Pobreza também circularam de forma independente⁴²⁸.

O Vat.Lat.3740 está disponível tanto para acesso do exemplar físico, na Sala de Manuscritos da BAV, quanto no formato digitalizado, no site da BAV⁴²⁹. Trata-se de um códice manuscrito, em capa dura de couro, de cor avermelhada. O códice é composto de 261 fólios, todos de pergaminho⁴³⁰. Cada fólio possui as dimensões de 24,5 cm de largura e 35 cm de altura. O texto está disposto em duas colunas, cada uma com 33 linhas. As dimensões de cada coluna são 7,8 cm de largura por 25,8 cm de altura, espaçadas entre si por 1,6 cm (Figura 1). O texto está em letra gótica, escrito em tinta preta (desbotada em diversos pontos) e que atualmente apresenta uma coloração amarronzada (Figura 2) ou quase imperceptível (Figura 3). Os títulos dos textos contidos no códice identificando quem produziu o texto, quando presentes, estão em tinta vermelha (Figura 4). A identificação varia, mas a maioria dos textos é chamada de declaração, outros foram intitulados *responsio*. Cada texto é iniciado com a primeira letra capitular. Essas letras capitulares são alternadas entre azul (Figura 5) e vermelho (Figura 6), decoradas com pequenas linhas e formatos geométricos, sendo azuis, quando a capitular está em tinta vermelha, ou vermelhas, quando a capitular está em tinta azul. Cada capitular ocupa 2 linhas da extremidade esquerda da coluna em que está colocada.

⁴²⁶ DUVAL-ARNOULD, L. "Élaboration d'un... op. cit. ; e PIRON, S. "Avignon sous... op.cit.

⁴²⁷ NOLD, P. *Pope John XXII...* op. cit.

⁴²⁸ IDEM. Ibidem.

⁴²⁹ Vat.Lat.3740. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740

⁴³⁰ Inventário. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/INV_Sala.cons.mss.304.rosso

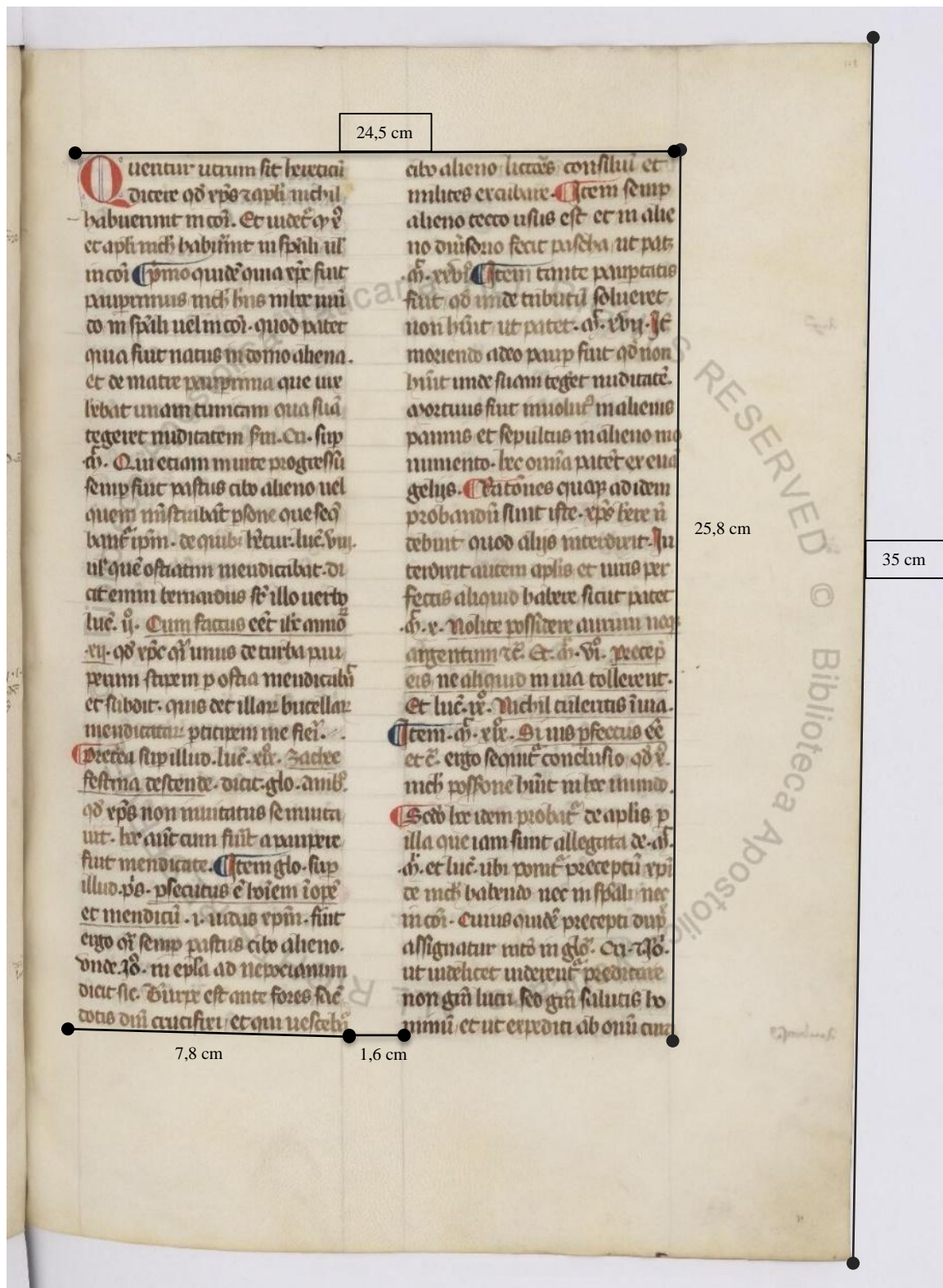


Figura 1 – Dicta de Jacopo Fusignano – fólio 113r – Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740



Figura 2 – Dicta de Durando de Santo Porçiano – fólio 128rb.

Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740



Figura 3 – fólio 107vb – Disponível em:

https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740

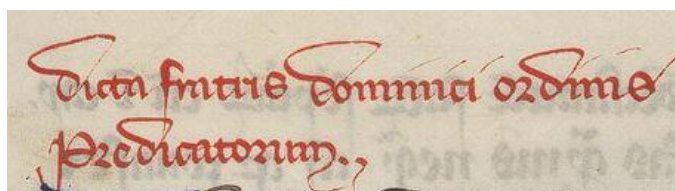


Figura 4 – Dicta de Domingos Grima – fólio 228ra

.Disponível em:

https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740



Figura 5 – Dicta de Egídio Ferrara – fólio 152ra.

Disponível em:

https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740



Figura 6 – Dicta do arcebispo de Colônia – fólio 152rb.

Disponível em:

https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740

No fólio 168r, é possível observar uma capitular diferente das outras. Como na Figura 7, essa letra capitular “A” ocupa três linhas da extremidade esquerda da primeira coluna do fólio. Ela é colorida em azul, com as bordas vermelhas, formando triângulos. Dentro, na parte superior e na parte inferior, da letra são desenhados formatos geométricos na cor vermelha. O desenho se repete nas laterais, porém em cor vermelha mais próxima do tom violeta. Os desenhos vermelhos da parte superior seguem até quase chegarem na extremidade superior do fólio. Ao longo de toda a extremidade esquerda na margem da primeira coluna, abaixo da capitular “A” até o final da coluna, alternam-se formatos triangulares de cor vermelha e de cor azul acompanhados de um linha azul grossa e uma linha vermelha fina (Figura 8 e Figura 9).



Figura 7 – Dicta de Hervé de Nédellec – fólio 168ra

.Disponível em:

https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740



Figura 8 – Dicta de Hervé de Nédellec – fólio 168r (detalhe da margem esquerda). Disponível em:

https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740

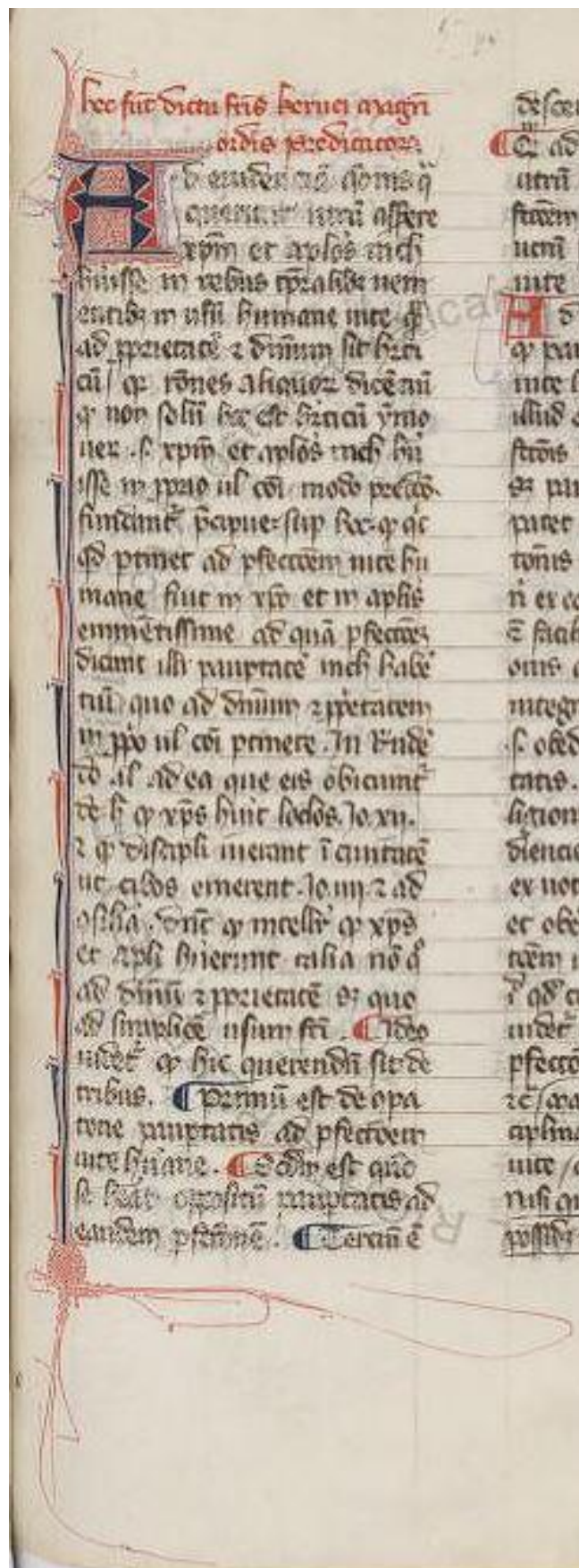


Figura 9 – Dicta de Hervé de Nédellec – fólio 168r (coluna A). Disponível em:

https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740

Em diversos fólhos existem subtítulos na margem, normalmente em vermelho (Figura 10), e correções feitas pelos escribas ao longo do texto (Figura 11).



Figura 10 – Dicta de Jacopo Fusignano – fólio 115r. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740



Figura 11 – Dicta de Jacopo Fusignano – fólio 123va. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740

Além dessas intervenções dos escribas, é possível observar outras, feitas por João XXII ao longo de sua leitura dos textos do códice. Entre elas, estão: anotações com repetição de passagens do texto nas margens (Figura 12) e uso de símbolos gráficos (parênteses e chaves) para destacar parte do texto (Figura 13) ⁴³¹. No fólio 261 v há um rascunho da bula *Cum inter nonnullos* (Figura 14), que seria do próprio papa. De acordo com Nold, nesse rascunho a bula tem três parágrafos, dois a mais do que a redação oficial da bula ⁴³².

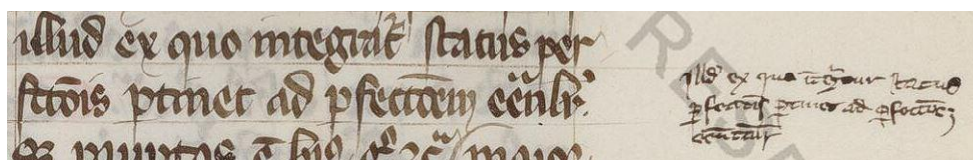


Figura 12 – Dicta de Hervé de Nédellec – fólio 168rb. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740

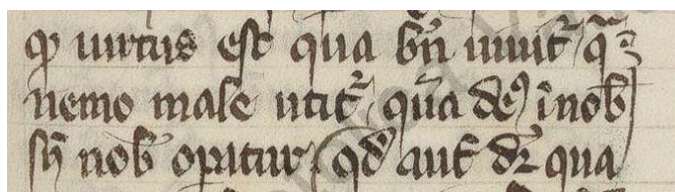


Figura 13 - - Dicta de Hervé de Nédellec – fólio 168ra. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740

⁴³¹ NOLD, P. *Pope John XXII...* op. cit.

⁴³² IDEM. *Ibidem*.

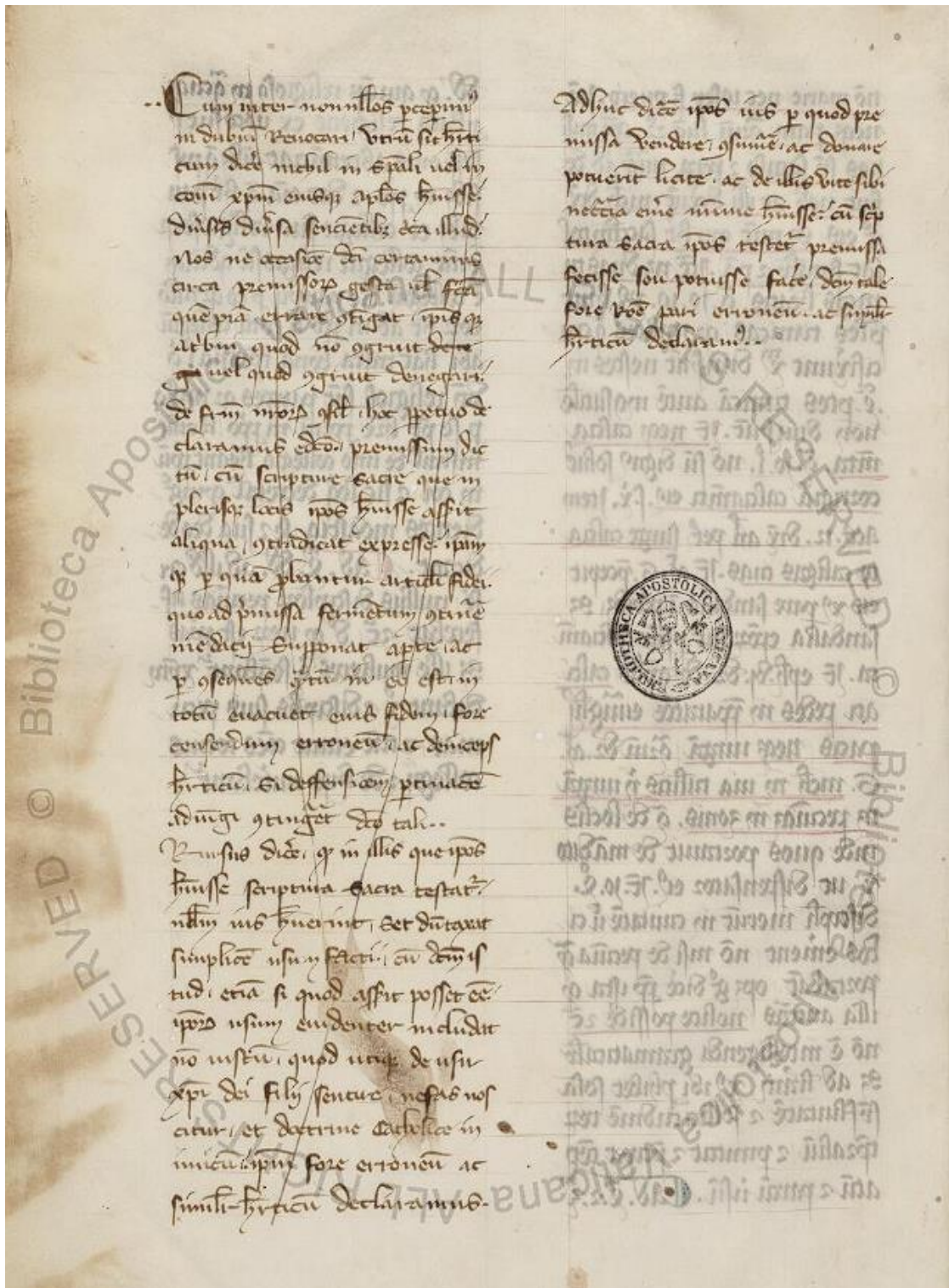


Figura 14 — Rascunho bula Cum inter nonnullos – fólio 261v.

Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740

Além das intervenções dos escribas e do papa, também há a numeração do fólio no canto superior direito do recto (Figura 15) e nos fólhos 80r (Segunda Parte), 88r (Terceira Parte), 112r (Quarta Parte) e 168r (Quinta Parte) aparece centralizado na margem superior a indicação do início de cada parte do códice (Figura 16). Ambos, numeração e indicação das partes nos fólhos, provavelmente são de período posterior, entre os séculos XVI e XVII⁴³³. O manuscrito foi composto pela Chancelaria da Santa Sé, com os textos enviados para o papa, copiados e agrupados no Vat.Lat.3740⁴³⁴.



Figura 15 — Dicta de Durando de Santo Porçiano – fólio 126r. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740

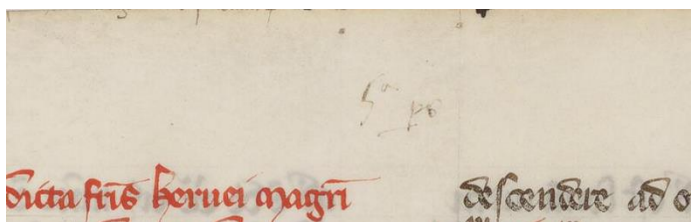


Figura 16 — Dicta de Hervé Nédélec – fólio 168r. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740

O códice é composto de cinco partes. Essas partes são apresentadas do fólio 1 recto ao 2 recto (Figura 17). A lista é do período de composição do manuscrito, e funciona como um índice. Nela está uma observação do conteúdo de cada parte, o nome de quem deu a resposta e parte da frase inicial (*incipit*) da resposta. As respostas ao consistório de 26 de março de 1322 estão nas partes 1, 3, 4 e 5.

⁴³³ Inventário. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/INV_Sala.cons.mss.304.rosso Em um texto anterior, propusemos a transcrição da declaração de Egídio de Ferrara. Ao abordarmos a numeração dos fólhos, dissemos, de forma errônea, que era um intervenção do século XIV. Utilizamos essa nota como errata. Ver FLECK, L.O.C. “A dicta do frade... op. cit.

⁴³⁴ NOLD, P. *Pope John XXII...* op. cit. e Duval

3740

Qui sunt qui scripserunt in questione de bonis et usui christi et discipulorum seu apostolorum secundum ordinacionem libri.

Prima pars.

Dns Vital Cardinal Albanensis pmo	Questio posita etc
Idem addit scdo	Ego frat Vitalis etc
Idem addidit tercio	Et adhuc etc
Dns Bernardus de curia Card	Querit verum sit hereticus etc
Dns Arnaldus Volardi archieps Salern	Verum asserere etc
Frat Andreas lector Ruffinon	Saluator noster
Frat Geronaldus Archieps Binnentim	Ego frater Geronaldus

Preterea omnes ordinis minorum ad eandem conclusionem intendunt. Videlicet quod christus et apostoli nichil habuerunt in proprio vel communi.

Secunda pars.

Demum sciantur in libro quodam brevis rescriptio doctorum Dnorum Vitalis et Bernardi Cardinalium rectorum necnon Archiepiscopi Salernitanum, Carthei, Vixilonen, Rucien et Tigen episcoporum ac magistrorum suorum minorum quos cum dictam rescriptam ordinaverit non reperitur in indice.

Tercia pars.

Illi vero qui contrariam conclusionem intendunt sunt qui sciunt	
Dns Gancelinus Card	Sub protestacione
Dns de arreblavo Card	Ad questione
Dns vicecancellarius Card	Querit verum asserere
Dns Symon Card Biennen	Querit utrum ille
Dns Card de montefauencas	Questio posita
Dns Card de Ruffo	Querit verum dicere
Dns Berengarius Card. Tusulan	Pater scissime
Dns Card de arreblavo	Pater scissime
Dns Card sci Curaci	Scissime pater
Dns Petrus de colupna Card	Protestacione pmissa
Dns Neapoles Card	Querit verum
Dns Card de pelagrua	Pater scissime

1170 no 2020 9/11/17

Figura 17 — Lista de textos e sua divisão no Vat.Lat.3740— fólio 1r. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740

Na Primeira Parte, estão as respostas dos frades Menores favoráveis à interpretação de que Cristo e os apóstolos não possuíam nada, nem individualmente ou coletivamente, como demonstra a observação ao final: “Todos os preditos [frades] da Ordem dos Menores que chegaram na mesma conclusão, a saber: que Cristo e os apóstolos não tiveram nada como

próprio ou de forma comunal”⁴³⁵. São cinco respostas: duas de cardeais, duas de prelados e uma de um leitor conventual. Nessa parte é possível identificar duas mãos. O primeiro escriba copiou o texto até o fólho 6v, sendo o formato das letras semelhante ao da lista aqui chamada de índice (Figura 18). A partir do fólho 7r outra mão passa a copiar o texto (Figura 19). A mesma mão permanece até o fólho 78r (Figura 20). Nesse mesmo fólho, na coluna B, a declaração do frade Menor Monaldeschi é anotada por outra mão, semelhante a que inicia o texto e vai até o fólho 6v.

A partir do fólho 88r começa a Terceira Parte do códice. Nesta parte iniciam as respostas contrárias à interpretação de que Cristo e os apóstolos não possuíam nada, nem mesmo em comum. Isso é indicado pela observação no início da lista da terceira parte: “Aqueles que se posicionaram de forma contrária são os que seguem”⁴³⁶. A partir da terceira parte, todas as respostas condenam a interpretação de que Cristo e os apóstolos não tinham direitos de propriedade individuais ou coletivos. Essa parte contém as declarações e respostas dos cardeais, totalizando quatorze textos diferentes. Ela termina no fólho 111v e foi toda copiada pela primeira mão que identificamos entre os fólhos 3r e 6v (Figura 21).

A Quarta Parte inicia no fólho 112r e foi copiada pelo segundo escriba, o qual copiou quase toda a primeira parte do Vat.Lat.3740 (Figura 22). A cópia por esse escriba vai até o fólho 156v, a partir do fólho 157r volta o primeiro escriba que copiou o resto da quarta parte, até o fólho 165r (Figura 23). Essa parte reúne as declarações dos prelados, como é apontado na lista: “Seguem os prelados que chegaram a conclusões parecidas com as dos Cardeais”⁴³⁷. São ao todo vinte e duas declarações de bispos, arcebispos e patriarcas.

Por fim, a quinta parte, a mais extensa do códice, contém respostas de professores e mestres de teologia: “Relativo aos mestres que chegaram na mesma conclusão”⁴³⁸. Pela lista do início do códice são sete declarações, porém há, ao final, entre os fólhos 248v e 261r, uma declaração anônima do frade Pregador Raimundo Béquin. Toda a quinta parte do códice foi copiada pelo primeiro escriba (Figura 24).

Por fim, a segunda parte, conforme Nold, teria sido resultado de um consistório particular, do qual participaram oito frades Menores. Três também estiveram no consistório de 26 de março de 1322: os cardeais Bertrand de la Tour, Vital du Four e o arcebispo Arnaud

⁴³⁵ Tradução livre: “Predicti omnes Ordinis Minorum ad eandem conclusionem intendunt videlicet quod Christus et apostoli nichil habuerunt in proprio vel communi” In: Vat.Lat.3740, folio 1r.

⁴³⁶ Tradução livre: “Illi vero qui contrariam conclusionem intendunt sunt qui secuntur” In: Vat.Lat.3740, folio 1r.

⁴³⁷ Tradução livre: “Sequntur prelati concludentes idem cum proximis Cardinalis” In: Vat.Lat.3740, folio 1v.

⁴³⁸ Tradução livre: “De magistris ad eandem conclusionem tendentibus” In: Vat.Lat.3740, folio 1v.

Royard⁴³⁹. Na lista, essa parte aparece descrita como “breve resumo das declarações” dos frades Menores:⁴⁴⁰. A segunda parte inicia no fólíio 80r e vai até o fólíio 87v, provavelmente copiada pelo segundo escriba (Figura 25).

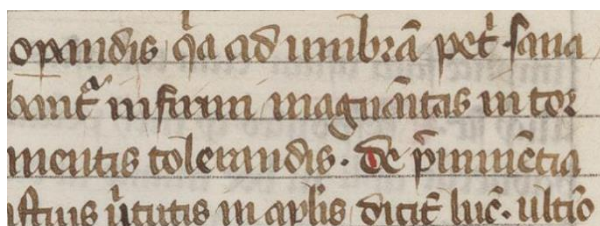


Figura 18 – Escriba A - Fólíio 6 vb, linhas 1-4.

Disponível em:

https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740

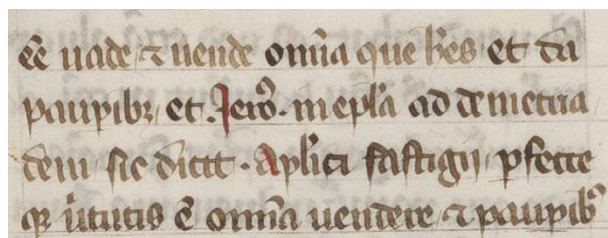


Figura 19 – Escriba B - Fólíio 7 ra, linhas 1-4.

Disponível em:

https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740

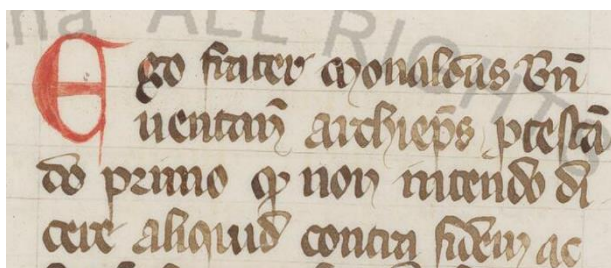


Figura 20 – Escriba A - Fólíio 78 rb, linhas 8-11.

Disponível em:

https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740

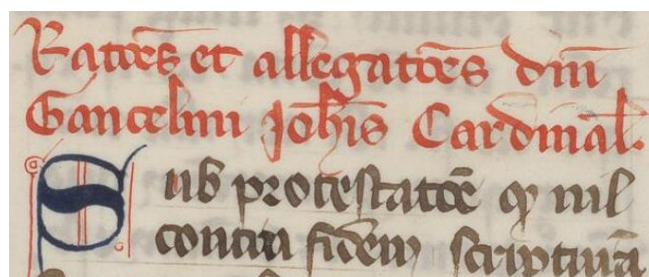


Figura 21 – Escriba A - Fólíio 88 ra, linhas 1-4.

Disponível em:

https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740

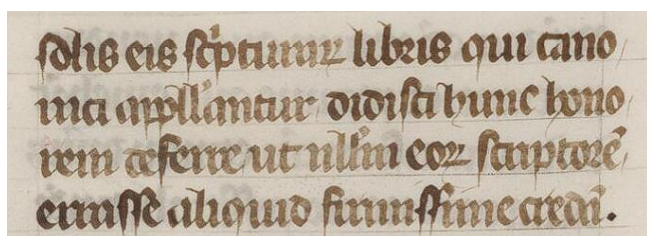


Figura 22 – Escriba B - Fólíio 112 rb, linhas 1-4.

Disponível em:

https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740

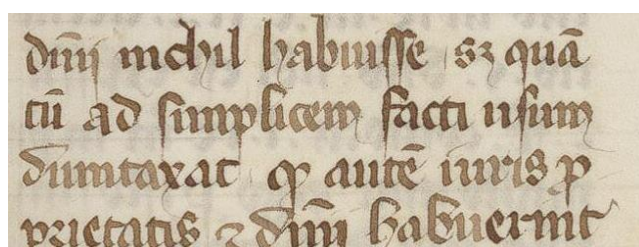


Figura 23 – Escriba A - Fólíio 157 ra, linhas 1-4.

Disponível em:

https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740

⁴³⁹ NOLD, P. *Pope John XXII...* op. cit.

⁴⁴⁰ “Deinde sequitur in libro quedam brevis resumptio dictorum dominorum Vitalis et Bertrandi Cardinalis predictorum necnon Archiepiscopi Salernitani, Caphensis, Ulixbonensis, Paciensis et Rigensis episcoporum ac magistri fratrum minorum”. In: Vat.Lat.3740, folio 1r.

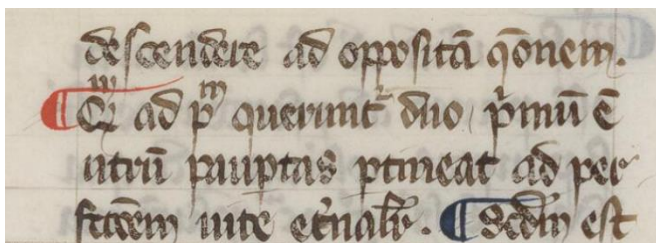


Figura 24 – Escriba A - Fólio 168 rb, linhas 1-4.

Disponível em:

https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740



Figura 25 – Escriba B - Fólio 80 rb, linhas 1-4.

Disponível em:

https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740

Existem algumas cópias do Vat.Lat.3740, tanto do século XIV quanto do século XV. Ao todo, são três cópias do século XV: Cidade do Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, MS Chigi, A. VIII. 222; Veneza, Biblioteca Marciana, lat. 142; Madrid, Biblioteca Nacional da Espanha, Mss/4165. E, uma cópia do século XIV, o: Paris, Bibliothèqne Mazarine, 3490 (1013). Além desses, alguns textos escritos para o consistório estão presentes em outros códices manuscritos⁴⁴¹.

4.1.2 Os frades Pregadores e o consistório de 26 de março de 1322

Os frades Pregadores que participaram do consistório de 26 de março de 1322 escreveram respostas de tamanhos diferentes, indo de um pouco mais de uma coluna até trinta e dois fólios. São nove textos que abordam a controvérsia da pobreza apostólica. Todos os nove Pregadores que participaram da Consulta sobre a Pobreza tinham posições de destaque dentro da OP.

Sobre Hervé, mestre geral da OP, escrevemos no capítulo 2. De acordo com Duval-Arnould, naquele ano ele teria estado na cidade de Avinhão para resolver assuntos da Ordem⁴⁴². Esses assuntos poderiam estar relacionados tanto à canonização de Tomás de Aquino quanto ao problema dos frades rebeldes da província Romana.

Em relação aos outros participantes, cabe uma rápida descrição. Podemos subdividir esses frades em duas categorias: (I) prelados eclesiásticos e religiosos, que estavam sob mais de uma jurisdição; (II) religiosos, que estavam apenas sob jurisdição da Ordem. Em (I), temos Agostinho Kazotic, Durando de Santo Porçiano, Egídio de Ferrara, Guido de Chipre e Jacopo

⁴⁴¹ DUVAL-ARNOULD, L. "Élaboration d'un... op. cit.

⁴⁴² IDEM. Ibidem.

Fusignano. Em (II) estão Domingos Grima, Hervé de Nédellec, João de Nápoles e Raimundo Béquin.

Nascido entre 1260 e 1265, Agostinho Kazotic era da cidade de Trogir, na atual Croácia. Em 1286, já na OP, acompanhou o sobrinho do cardeal Mateus Orsini para estudar em Paris. Chegando em 1287 em Paris, Agostinho formou-se em teologia na Universidade de Paris. De acordo com Franjo Sanjek, é provável que o frade tenha atuado como professor de teologia em algum *studium* na Itália ou como consultor de algum bispo italiano. Em 1301, acompanhou o Cardeal Nicolau Boccasini em uma viagem pela Hungria e pela Croácia, em uma missão como legado do papa para preparar a chegada de Carlos II nos reinos. Em 09 de dezembro de 1303, foi nomeado bispo de Zagreb. Agostinho Kazotic manteve o cargo até 1322, quando assumiu a cadeira episcopal de Lucera. Em 1318, instalou-se em Avinhão a pedido do papa e passou a governar a diocese de Zagreb à distância, uma vez que o rei havia proibido o retorno do frade para a região. Enquanto esteve em Avinhão, o frade participou de dois consistórios: a Consulta sobre a Magia e a Consulta sobre a Pobreza. Em 21 de agosto de 1322, esse frade Pregador foi nomeado bispo de Lucera, na Itália. Ocupou a cadeira episcopal por praticamente um ano e morreu em Lucera no dia 3 de agosto de 1323⁴⁴³.

Durando de Santo Porçiano era um dos mais proeminentes dentro da OP. Este frade nasceu entre 1270 e 1275, na vila de Saint-Pourçain-sur-Sioule, em Auvergne, na França. Ele teria entrado para a Ordem no convento de Clermont aos dezenove anos de idade, entre 1289 e 1294. Em 1303, estava no convento de Saint Jacques, em Paris, quando assinou uma petição (26 de junho de 1303) em favor do rei Felipe IV, da França, contra Bonifácio VIII. No dia 26 de outubro de 1307, foi testemunha na ação contra os Templários. Entre 1307 e 1308 foi leitor no convento de Saint Jacques. Nesse período, escreveu o seu primeiro comentário às *Sentenças*, o qual, a partir de 1309, foi censurado pelos dirigentes da OP, pois desviava de diversos pontos da teologia de Tomás de Aquino⁴⁴⁴. Escreveu um novo comentário às *Sentenças*, entre 1309 e 1312. Novamente teria desviado de teses importantes para os “Tomistas” da Ordem. Em função disso, enfrentou dois processos de censura da Ordem aos seus escritos: um em 1314 e outro em 1317, ambos com a participação direta de Hervé, responsável por rebater as teses de Durando⁴⁴⁵.

⁴⁴³ Esse levantamento bibliográfico foi feito a partir dos seguintes textos: PAVLOVIC, A. e SANJEK, F. “Augustin Kazotic, rasprava o siromastvu”. In: *Croatica christiana* I/1, 1977, p. 67-90; KAEPELI, T. (OP). *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Volume I (A-F). Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1970, p. 136. BOREAU, A. *Satã Herético...* op. cit. p.

⁴⁴⁴ LOWE, E. *The Constested Theological...* op. cit. Sem paginação.

⁴⁴⁵ IDEM. *Ibidem*. Sem paginação.

Enquanto isso, Durando formou-se mestre de teologia, em Paris, no ano de 1312. No ano seguinte (1313), foi apontado como leitor no *studium* do Palácio Sagrado da Cúria Romana em Avinhão. Ficou no cargo até 1317, quando, em 26 de agosto, foi nomeado bispo da nova sede de Limoux. Foi bispo de Limoux até julho de 1318, quando a diocese foi dissolvida. Durando foi transferido para a cadeira episcopal de Le Puy-en-Velay. Em 1320 entrou em conflito com os cânones regulares da sua diocese. Para resolver o conflito foi para Avinhão apelar ao papa. Portanto, encontrava-se na cidade no momento do consistório de 26 de março de 1322. Após o julgamento do seu caso, entre 1323 e 1325, Durando perdeu a cadeira episcopal de Le Puy-en-Velay. Em março de 1326, foi transferido para Meaux, assumindo a cadeira episcopal da diocese. Ficou no cargo até 10 de setembro de 1334, data de sua morte. Além da comissão sobre a Pobreza de Cristo e dos Apóstolos, Durando participou da comissão contra a obra de Guilherme de Ockham (1326) e da comissão sobre a Visão Beatífica (1333), quando ele foi alvo de investigação do próprio papa João XXII⁴⁴⁶.

Outro frade do grupo I é Jacopo Fusignano, o qual teve uma longa carreira em cargos de prestígio na OP. A data e local de seu nascimento são desconhecidas assim como a data de sua entrada na Ordem. Passou quase toda a vida na atual Itália. Foi pregador geral da província Romana, em 1288. No ano seguinte (1289), foi prior do convento de Santa Maria sopra Minerva. Ficou nesse cargo até 1290, ano em que participou da comitiva que levou as cartas de dois cardeais Pregadores pedindo a deposição do mestre geral Munio de Zamora⁴⁴⁷. Foi eleito prior provincial da Província do Reino da Sicília, em 1298, ficando no cargo até 1301. Possuía uma relação próxima com Carlos II de Anjou, tendo sido capelão do rei por volta do ano de 1299. Sete anos após deixar de ser prior provincial, em 1308, Jacopo foi apontado como bispo de Lucera, na atual região da Puglia, na Itália. Ficou no cargo até o ano de 1322, quando participou da Consulta sobre a Pobreza de Cristo e dos Apóstolos. Provavelmente, o frade se encontrava em Avinhão para ser transferido do cargo de bispo de Lucera para a cadeira episcopal de Modone, na Grécia. A transferência ocorreu em agosto de 1322, estando Jacopo em Avinhão desde, pelo menos, março de 1322. Manteve a cadeira episcopal de Modone até 1333, ano em que morreu⁴⁴⁸.

⁴⁴⁶ Resumo biográfico feito com base em: LOWE, E. *The Constested Theological...* op. cit.; KAEPPELI, T. (OP). *Scriptores Ordinis Praedicatorum...* Volume I. op. cit. p. 239-249; e IRIBARREN, I. *Durandus of St Pourçain: A Dominican Theologian in the Shadow of Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

⁴⁴⁷ FLECK, L. O. C. *Conflito, governo e...* op. cit

⁴⁴⁸ Resumo biográfico feito com base em: KAEPPELI, T. (OP). *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Volume II (G-I). Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1975, p. 321-322.

Por fim, sobre as vidas de Egídio de Ferrara e de Guido de Chipre temos poucas informações. Informações sobre local e data de nascimento de ambos são desconhecidas. É provável que os dois passaram grande parte de suas vidas e carreiras no território da atual Itália. Egídio de Ferrara aparece em 19 de maio de 1296 sendo nomeado patriarca de Grado, na atual região do Lácio, na Itália. Egídio ficou no cargo até 1311 quando, em 15 de outubro, assumiu o cargo de Patriarca de Alexandria, no Egito. Estava em março de 1322 em Avinhão e ali permaneceu ao menos até 02 de agosto de 1322. Morreu em Tarascon, na França, em 06 de junho de 1323⁴⁴⁹. O frade Guido de Chipre aparece pela primeira vez no *studium* de filosofia do convento de Orvieto entre 1299 e 1300. O frade fez parte da corte de Carlos II, rei da Sicília, por volta de 1308. Em 1312, assumiu o arcebispado de Tiro e Narbonna. Estava em Avinhão em março de 1322, pois participou do consistório de 26 de março. Exerceu o cargo de inquisidor geral no reino da Sardenha no ano de 1333. Morreu seis anos depois, em 17 de outubro de 1339⁴⁵⁰.

Dos frades que foram classificados no grupo II já abordamos a vida de Hervé. Restam os outros três frades: Domingos, João e Raimundo. Domingos Grima entrou para a Ordem dos Pregadores no convento de Toulouse. Entre 1290 e 1293 estudou filosofia e teologia. Após a sua formação assumiu o cargo de subleitor no convento de Toulouse, entre 1301 e 1302. Foi leitor nos *studia* conventuais de Petragoricensi (1303-1304), Bordeaux (1308-1309) e Toulouse (1311-1312). No ano de 1322, Domingos assumiu o posto de mestre de teologia no *studium* do Palácio Sagrado da Cúria Romana em Avinhão, posição que manteve até 1326. Como mestre de teologia do *studium* da Cúria, o frade participou do consistório de 26 de março de 1322. Em 1326, foi nomeado bispo de Amiens. Esteve na cadeira episcopal de Amiens até 1347. Morreu em Toulouse, em 30 de janeiro daquele ano⁴⁵¹.

Nascido na cidade de Nápoles, João Regina de Nápoles fez seus estudos no convento de São Domingos em Bolonha, entre 1298 e 1300. Voltou para Nápoles, em 1300, para lecionar teologia no *studium* de São Domingos Maior. Por meio da intervenção do rei Carlos II, foi enviado para ler as *Sentenças* em Paris no ano de 1307. Permaneceu na cidade até pelo menos 1317. De 1313 em diante teve um papel importante na campanha contra algumas teses de Durando. Durante esse período, entre 1315 e 1317, obteve o título de Mestre em Teologia. Em

⁴⁴⁹ Resumo biográfico feito com base em: KAEPPELI, T. (OP). *Scriptores Ordinis Praedicatorum...* Volume I. op. cit. p. 10.

⁴⁵⁰ Resumo biográfico feito com base em: KAEPPELI, T. (OP). *Scriptores Ordinis Praedicatorum...* Volume II. op. cit. p. 71.

⁴⁵¹ Resumo biográfico feito com base em: KAEPPELI, T. (OP). *Scriptores Ordinis Praedicatorum...* Volume I. op. cit. p. 319-324; e MORARD, M. "Dominique Grima, o.p., un exégète thomiste à Toulouse au début du XIVe siècle" In: *Cahiers de Fanjeaux*, 2000, n. 35. p. 325-374.

1317, no CG de Pamplona, foi designado mestre regente de teologia do *studium* de Nápoles. Assumiu o cargo no ano de 1318. Estava em Nápoles em 1319, quando foi testemunha no primeiro inquérito visando a canonização de Tomás de Aquino.⁴⁵² É provável que tenha se mudado para Avinhão em algum momento do ano de 1319, uma vez que o rei Roberto de Nápoles estava residindo na cidade desde 1318. Participou das comissões sobre o Casamento e sobre a Pobreza de Cristo e dos Apóstolos em março de 1322. Também teria fornecido um texto “extra oficial” para a comissão da magia, em 1320. Como responsável por promover o processo de canonização de Tomás Aquino em Avinhão, esteve na cidade até 1323. Em 1324, estava no CG de Bordeaux. O retorno para Nápoles ocorreu no ano de 1325, quando foi executor do testamento de Bartolomeu de Cápua, funcionário mais importante da corte dos Angevinos em Nápoles. Em 1328, pregou um sermão para as tropas Angevinas contra Luís IV. Também foi um dos responsáveis por escrever um sermão tornando pública a renúncia do antipapa Nicolau V, em julho de 1330. De acordo com Patrick Nold, João possivelmente exerceu cargos de dirigente na província do Reino da Sicília. Por intervenção da rainha Joana de Nápoles, foi nomeado capelão do papa Clemente VI, em 1347. No ano seguinte (1348), em Avinhão, proferiu um sermão em favor da rainha de Nápoles, perante ela e o papa. Provavelmente, voltou ainda em 1348 para Nápoles. Não existem outras menções a João de Nápoles na documentação após 1348, sendo incerta a data de sua morte⁴⁵³.

Raimundo Béquin entrou para a Ordem em data e em local desconhecido. O primeiro registro que se tem sobre ele é que era leitor de filosofia no convento de Alba Fucenzia, em 1289, na Itália. Estudou teologia no convento de Montpellier, na França, em 1302. Permaneceu na França, sendo subleitor de teologia nos conventos de Agennensi, em 1303, e de Bordeaux, em 1304. No ano de 1305, foi estudante de teologia em Toulouse. Exerceu o cargo de leitor de teologia nos conventos de Bayeux (1306), Orthesii (1308), Cahors (1311) e Toulouse (1312). Foi eleito prior conventual do convento de Toulouse, em 1313, exercendo o cargo até 1315. Após isso, foi pregador geral da província de Toulouse. Foi leitor das Sentenças no convento de Saint Jacques, em Paris, no ano de 1317. Como mestre de teologia da Universidade de Paris, em 1322, respondeu à questão do consistório de 26 de março. Apesar de não ter estado presente no consistório, a resposta de Raimundo foi encomendada pelo cardeal Simão d’Archiac. Entre

⁴⁵² Conforme aponta Igor Teixeira, um segundo inquérito foi realizado em 1321. TEIXEIRA, I. S. *Como se constrói um santo...* op. cit.

⁴⁵³ Resumo biográfico feito com base em: NOLD, P. “How Influential Was...” op. cit.; e KAEPPELI, T. (OP). *Scriptores Ordinis Praedicatorum...* Volume II. op. cit. p. 495-498

1324 e 1328, o frade foi patriarca de Jerusalém e administrador da igreja de Limassol. Morreu em Chipre no ano de 1328⁴⁵⁴.

4.1.3 Os textos dos frades Pregadores no Vat.Lat.3740

Oito dos nove textos são respostas diretas ao consistório de 26 de março de 1322. Os textos, além das significativas diferenças em suas dimensões, foram produzidos em tempos diferentes. É possível dividir as *dicta* e a *responsio* em dois grupos: (A) respostas longas; (B) respostas curtas.

Em (A), temos quatro declarações (*dicta*) e uma resposta (*responsio*):

- a) Hervé de Nédellec, 32 fólhos, do 168ra até o 200vb;
- b) João de Nápoles, 26 fólhos, do 201ra até o 227rb;
- c) Raimundo de Béquin, 13 fólhos, do 248va até o 261rb;
- d) Jacopo Fusignano, 12 fólhos, do 112ra até o 124ra;
- e) Durando de Santo Porçiano, 12 fólhos, do 124ra até o 136va.

Como são textos maiores, provavelmente foram produzidos em um maior espaço de tempo. O envio para a chancelaria da Santa Sé deve ter ocorrido semanas ou meses após o consistório de 26 março. Além disso, conforme Nold, alguns desses frades parecem ter tido acesso às declarações de frades Menores, como a do cardeal Bertrand de la Turré e Vital du Four, uma vez que respondem diretamente aos argumentos dos frades Menores. Apenas Raimundo não parece ter tido acesso a esses textos. Na medida em que as respostas desses cinco frades são mais longas, elas permitem comparar e debater melhor os conceitos e diferentes noções sobre propriedade, *dominium*, uso e pobreza. Por isso, esses textos serão os mais utilizados para desenvolver as análises pretendidas.

Em (B), temos quatro declarações (*dicta*):

- a) Agostinho Kazotic, 4 fólhos, do 136va até o 140va;
- b) Domingos Grima, 1 fólho, do 228ra até o 228vb;
- c) Egídio de Ferrara, duas colunas, do 152ra até o 152rb;
- d) Guido de Chipre, duas colunas, do 147rb até o 147va.

Como são textos menores, essas quatro declarações acabam não discutindo de forma aprofundada os conceitos selecionados para a análise. Tanto o conteúdo das respostas longas quanto o das respostas curtas evidenciam opiniões diversas acerca da relações dos Pregadores

⁴⁵⁴ Resumo biográfico feito com base em: KAEPPELI, T. (OP). *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Volume III (I-S). Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1980. p. 278-279.

com o uso e a propriedade. Era comum acordo entre os Pregadores que Cristo e os Apóstolos possuíam *dominium* comunal sobre os bens que utilizavam. Afirmar o contrário poderia ser considerado heresia. No entanto, podemos ler algumas diferenças nas opiniões. Dentre essas diferenças estão as definições de propriedade, considerações sobre o uso e sobre a relação entre pobreza e perfeição da vida humana. As nove declarações revelam elementos relacionados à discussão da pobreza apostólica e, em alguns casos, da pobreza dos religiosos e dos mendicantes.

O texto de Hervé é o mais longo (32 fólhos). No Vat.Lat.3740, a declaração é identificada como “Essas são as declarações do frade Hervé, mestre da Ordem dos Pregadores”⁴⁵⁵ e pode ser lida como um tratado sobre a pobreza apostólica e sobre a pobreza dos religiosos em geral. As três questões têm ao menos três artigos. Hervé aborda a (1ª) relação entre pobreza e perfeição da vida humana, (2ª) como a pobreza pode ser oposta à perfeição e (3ª) finaliza respondendo à questão sobre a pobreza na vida apostólica. O frade elenca e critica argumentos trazidos nas declaração dos frades Menores. Conforme Nold, isso indica que Hervé teve acesso a esses textos⁴⁵⁶.

Na primeira parte (1ª), dividida em dois artigos, o frade busca estabelecer se a pobreza pertence essencialmente ou instrumentalmente à perfeição da vida humana, definindo o seu entendimento do que seria a pobreza e a relação dela com a perfeição. A conclusão é que a pobreza, tanto interior quanto exterior, atuava como um instrumento por meio do qual era mais fácil atingir e conservar o hábito e as ações relativas à virtude da caridade. Além disso era um instrumento que mantinha o amor a Deus e ao próximo. Portanto, era considerada como a perfeição da vida humana.

A partir das conclusões da primeira questão, Hervé propôs a questão “Se a pobreza pode ser oposta à perfeição?”. A discussão da segunda parte (2ª), ocupa a maioria da declaração, cerca de vinte fólhos (172va-192rb). O debate é dividido em dois pontos: a perfeição pessoal e a sua relação com a pobreza (2ª.1); a relação entre a pobreza e o estado de perfeição dos religiosos e dos prelados (2ª.2). O debate sobre a 2ª.1 é dividido em três artigos e trata das relações entre perfeição pessoal, pobreza, *dominium* e uso. Na 2ª.2, as conclusões da 2ª.1 são utilizadas tanto para demonstrar a coexistência entre *dominium* comunal e perfeição do estado de vida religioso quanto para afirmar a perfeição do estado dos prelados, mesmo com a manutenção do *dominium* próprio sobre os bens temporais. É na segunda parte que Hervé traz

⁴⁵⁵ Tradução livre: “Hec sunt Dicta fratris Hervei magistri Ordinis Praedicatorum” In: Vat.Lat.3740, fólho 168 ra.

⁴⁵⁶ NOLD, P. *Pope John XXII...* op. cit. p. 88-87.

as definições acerca dos conceitos chave da nossa análise. Além disso, é nesta parte do texto que o autor estabelece a relação entre o *dominium*, a pobreza e a perfeição da vida humana.

Por fim, na terceira parte (3ª), o frade responde à questão sobre a pobreza na vida apostólica. A resposta foi dividida em dois artigos. No artigo 1, as considerações sobre perfeição da vida humana, pobreza, *dominium*, propriedade e uso são debatidas para a vida de Cristo e dos apóstolos. A questão é “Se Cristo e os Apóstolos tiveram bens temporais de forma comunitária e exercendo *dominium* e *ius* sobre os bens?” Hervé argumentou que Cristo e os Apóstolos tinham *dominium* sobre os bens consumíveis que utilizavam para a manutenção da vida, por isso foram proprietários e possuíram coisas em vida. No segundo artigo o frade, mobilizando os argumentos trazidos anteriormente, determinou que afirmar que Cristo e os apóstolos não possuíam nada, nem em comum, era uma posição que poderia ser considerada herética. Do texto de Hervé, temos uma transcrição moderna, a qual foi usada nesta tese⁴⁵⁷.

João de Nápoles é autor de dois textos no Vat.Lat.3740. O texto é intitulado “Razões e respostas do frade João de Nápoles professor de teologia da Ordem dos Pregadores”⁴⁵⁸. O primeiro texto, a resposta para o consistório de 26 de março de 1322, está dividida em quatro artigos. O segundo texto é uma lista de respostas aos argumentos trazidos pelos frades Menores que participaram da Consulta sobre a Pobreza de 1322. De acordo com Nold, esse pedaço do texto foi produzido depois que os frades Menores terminaram de enviar seus textos para o papa, pois João de Nápoles teria usado as declarações dos frades Menores para elaborar essa parte⁴⁵⁹.

No primeiro artigo do texto um, o frade discute a relação entre *dominium* comunal e a perfeição da vida religiosa. João defende a posse comunal e o uso dos bens de forma moderada, de acordo com as necessidades para a manutenção da vida. É nesta parte (seis fólios, iniciando no fólio 201ra e terminando no 207rb), principalmente, que são apresentadas as definições acerca de *dominium*, uso e propriedade.

O segundo artigo é utilizado para debater a Regra dos Frades Menores, com foco na relação entre *dominium* comunal dos bens que os frades utilizavam e o que era prescrito na Regra. João é um dos poucos frades que utilizou e comentou aquela Regra em sua resposta. É um artigo curto, com menos de um fólio (207rb-vb).

O frade inicia o debate sobre a vida de Cristo e dos Apóstolos a partir do terceiro artigo (fólios 207vb-209vb). O artigo busca provar a existência de *dominium* na vida apostólica.

⁴⁵⁷ SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS: DE PAUPERTATE CHRISTI ET APOSTOLORUM". In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, V. 11, 1937 e 1938. p. 209-297.

⁴⁵⁸ Tradução livre: “Rationes et responsionis fratris Johannes de Neapoli Ordinis Predicatorum sacre pagine professoris” In: Vat.Lat.3740, fólio 201 ra.

⁴⁵⁹ NOLD, P. “How Influential Was... op. cit

A resposta à questão do consistório está no quarto artigo. João de Nápoles define que a afirmação de que Cristo e os Apóstolos não possuíam nada em comum era herética. Ao final, conclui a primeira resposta enviada para o papa.

Logo na sequência, nas últimas linhas do fólio 210rb, começa a última parte. Nela, o frade responde aos argumentos das declarações de Vital du Four, Arnaud Royard e Bertrand de la Tour. Essa parte tem cerca de dezessete fólios (210rb-217rb). Não existe uma transcrição para a respostas de João.

Raimundo divide a argumentação em três questões ao longo de 13 fólios. Primeiro, confronta diretamente a questão se é herético afirmar que Cristo e os apóstolos não possuíam nada, nem mesmo em comum. Ao estabelecer essa questão principal, Raimundo traz uma redação um pouco distinta da questão: “Se Cristo e os apóstolos tiveram algum bem temporal em comum de acordo com a propriedade e verdadeiro *dominium*?”⁴⁶⁰ Na primeira questão, o frade elenca quatro objeções que defendiam a pobreza extrema de Cristo e dos apóstolos, trazendo em sentido contrário a afirmação acerca da posse de uma bolsa por Cristo e pelos apóstolos. Na Resposta, Raimundo desenvolve uma argumentação com base nas duas naturezas de Cristo: a divina e a humana.

De acordo com o frade, por sua natureza humana, Cristo precisava ter *dominium* pleno e propriedade sobre os bens que utilizava⁴⁶¹. Para desenvolver a resposta, estabelece três pontos na argumentação, os quais chama de artigos. Primeiro, discute o que é o *dominium* temporal⁴⁶². Segundo, aborda as distintas formas de *dominium*⁴⁶³. Por fim, explica cada um desses modos e se Cristo foi o verdadeiro senhor dos bens que utilizava ou se eram de outros⁴⁶⁴. Além de anônima, não existe uma transcrição para a declaração de Raimundo.

O texto de Jacopo de Fusignano antecede o de Durando no Vat. Lat.3740 também com 12 fólios. Diferente da maioria dos frades que escreveram declarações longas, Jacopo não esteve presente no consistório de 26 de março de 1322. O frade enviou duas respostas para o papa. A primeira, muito mais curta (fólio 112ra-vb) está identificada como “Resposta do senhor Jacopo, bispo da cidade de Santa Maria”⁴⁶⁵. Após essa curta resposta, segue uma declaração de

⁴⁶⁰ Tradução livre: “utrum Christus et apostoli habuerint aliqua temporalia in communi quantum ad proprietatem et verum dominium?” In: Vat.Lat.3740, fólio 248va.

⁴⁶¹ In: Vat.Lat.3740, fólio 249va

⁴⁶² Tradução livre: “quid est verum dominium temporale” In: Vat.Lat.3740, fólio 249va.

⁴⁶³ Tradução livre: “distinguum de dominio temporalis” In: Vat.Lat.3740, fólio 249va

⁴⁶⁴ Tradução livre: “ostendam quibus modis, et quot Christus fuit verus dominus omnium temporalium vel saltem aliquorum” In: Vat.Lat.3740, fólio 249va

⁴⁶⁵ Tradução livre: “Responsio dominum Jacobi Episcopi Civitatis Sancte Marie” In: Vat.Lat.3740, fólio 112ra

11 fólhos. O texto é intitulado “Declaração do Bispo de Lucera”⁴⁶⁶ e é formado, em sua estrutura, por uma única questão.

No início do segundo texto, o frade traz as objeções, algumas retiradas da declaração do cardeal Bertrand de la Tour, com a defesa da posição dos frades Menores⁴⁶⁷. A partir do fólio 115rb, o frade faz a réplica às objeções. O início dessa parte é indicado na margem direita do fólio em vermelho com o título “Razões em contrário”⁴⁶⁸. Após as réplicas, no fólio 118ra, inicia a parte da resposta da questão, com o título “Resposta”⁴⁶⁹ em tinta vermelha, na margem esquerda do fólio. Não existe transcrição para a resposta de Jacopo⁴⁷⁰.

O texto de Durando é identificado no Vat.Lat.3740 como “Declaração do Bispo de Le Puy-en-Velay”⁴⁷¹. A declaração está dividida em duas questões, tendo 12 fólhos. Primeiro, o frade define o sentido de heresia e passa a discutir se a afirmação da pobreza absoluta de Cristo e dos apóstolos era herética ou não (fólhos 124ra-130rb). Na segunda parte, Durando passa a debater se a perfeição se resumia à pobreza, trazendo diversas reflexões acerca do estado religioso e do estado episcopal (fólhos 130rb-136va). Além disso, ao longo de seu texto, o frade se demonstra preocupado com a relação entre posse e uso.

Nas margens de alguns fólhos, existem títulos em vermelho indicando as Razões (por exemplo a margem esquerda do fólio 124v) Objeções (por exemplo a margem esquerda do fólio 124v), Réplicas (por exemplo a margem esquerda do fólio 125v) e Resposta (por exemplo a margem direita do fólio 125r) das questões que o frade formulou para responder à Consulta sobre a Pobreza. Assim como João de Napóles, Durando comenta a Regra dos Frades Menores. Existe uma transcrição moderna para essa declaração feita por Jürgen Miethke⁴⁷². A transcrição foi utilizada na leitura do texto.

As declarações do grupo B não chegam a trazer uma discussão detalhada acerca dos termos de propriedade, pobreza, uso e *dominium*. Apesar disso, é possível perceber diferentes considerações acerca da pobreza. Dessas declarações, a mais longa é a de Agostinho Kazotic, com 4 fólhos (136va-140va). A declaração é identificada como “Declaração do frade

⁴⁶⁶ Tradução livre: “Dicta Episcopi Lucerius” In: Vat.Lat.3740, fólio 112vb

⁴⁶⁷ NOLD, P. *Pope John XXII...* op. cit. p. 88

⁴⁶⁸ Tradução livre: “Rationes in contrarium” In: Vat.Lat.3740, fólio 115r

⁴⁶⁹ Tradução livre: “Responsio” In: Vat.Lat.3740, fólio 118r

⁴⁷⁰ Ao longo desta pesquisa foi feita a transcrição do texto de Jacopo. Essa transcrição foi iniciada com o acesso ao exemplar físico do Vat.Lat.3740 e finalizado com o acesso ao documento digitalizado.

⁴⁷¹ Tradução livre: “Dicta Episcopi Aniciensis” In: Vat.Lat.3740, fólio 124ra

⁴⁷² MIETHKE, J. "Das Votum "De paupertate Christi et apostolorum" des Durandus von Sancto Porciano im Theoretischen Armutsstreit. Eine dominikanische Position in der Diskussion um die franziskanische Armut (1322/3)" In: *FS Dietrich Kurze*, 1993, p. 149-196. Agradeço ao professor Jürgen Miethke por sua gentileza e auxílio, enviando uma cópia digitalizada do texto para nós quando solicitamos via e-mail.

Agostinho, bispo de Zagreb”⁴⁷³. O texto está dividido em três questões: (1) Se Cristo e os apóstolos tiveram algo em comum? (fólios 136va-137rb) (2) O que se devia entender do verbo *habuisse* e o que foi tido? (fólios 137rb-139vb) (3) Se a pobreza era a perfeição? (fólios 139vb-140va). Existe uma transcrição moderna do texto, a qual é utilizada nesta tese⁴⁷⁴. A declaração de Domingos Grima ocupa o *recto* e o *verso* do fólio 228, tendo como título “Declaração do frade Domingos da Ordem dos Pregadores”⁴⁷⁵. Não há transcrição para esta declaração.

As menores declarações são as de Egídio de Ferrara e de Guido de Chipre. Com o título de “Declaração do patriarca de Alexandria”⁴⁷⁶, o texto de Egídio ocupa quase duas colunas inteiras do *recto* do fólio 152. A declaração de Egídio foi transcrita em um texto anterior⁴⁷⁷. Por fim, o texto de Guido tem cerca de duas colunas, entre o *recto* e o *verso* do fólio 147. Intitulado “Declaração do frade Guido, arcebispo de Tiro e de Narbonna”⁴⁷⁸, também não existe transcrição do texto.

A contextualização da produção e circulação do Vat.Lat.3740 no ano de 1322 nos ajuda a entender melhor o conteúdo dos textos que analisamos no próximo capítulo. Além do mais, apenas quatro (4) das nove (9) respostas de frades Pregadores para a Comissão sobre a Pobreza de 1322 estão transcritos. Portanto, em grande parte os textos utilizados no próximo capítulo foram lidos diretamente no Vat.Lat.3740, sendo importante fazer um exercício de análise paleográfica do documento para dar uma melhor noção para a leitora ou para o leitor desta tese sobre a forma como foram lidas as respostas.

⁴⁷³ Tradução livre: “Dicta fratris Augustini Episcopi Zagabriensis” ” In: Vat.Lat.3740, fólio 136va

⁴⁷⁴ PAVLOVIC, A. e SANJEK, F. “Augustin Kazotic,... op. cit.

⁴⁷⁵ Tradução livre: “Dicta fratris Dominici Ordinis Predicatorum” ” In: Vat.Lat.3740, fólio 228ra

⁴⁷⁶ Tradução livre: “Dicta Patriarche Alexandrinis”. In: Vat.Lat.3740, fólio 152 ra

⁴⁷⁷ FLECK, L.O.C. “A dicta do... op. cit.

⁴⁷⁸ Tradução livre: “Dicta fratris Guidonis Tyrenensis et Arbonensis Archiepiscopi” In: Vat.Lat.3740, fólio 147ra

5 O DEBATE SOBRE A POBREZA APOSTÓLICA E OS SEUS IMPACTOS NA VIDA RELIGIOSA

O capítulo que finaliza a tese visa estabelecer as relações entre o contexto dos debates e conflitos identificados nas atas, como vimos nos capítulos 1 e 2, e a disputa sobre a pobreza apostólica durante as décadas de 1320 e 1330. Para isso, utilizamos os textos produzidos por frades da OP para a Consulta sobre a Pobreza de 1322, apresentados no capítulo 3. A análise dos nove textos considera os seguintes conceitos: uso (*usus*), *dominium*, propriedade (*proprietas*) e pobreza (*paupertas*). Outros dois problemas de pesquisa, apresentados na Introdução, guiam a análise desses textos: (2) As respostas dos frades da Ordem dos Pregadores para a Consulta sobre a Pobreza de 1322 revelam desacordos, divergências ou mesmo um debate acerca das relações de propriedade? Isso pode configurar um debate acerca da pobreza entre os Pregadores? (3) O contexto legislativo criado pelas definições votadas nos Capítulos teve influência na forma como os frades que participaram da Comissão sobre a Pobreza Apostólica de 1322 debateram as relações de propriedade e o papel da pobreza na vida religiosa?

O objetivo é identificar, a partir das questões propostas, se é possível afirmar que existem diferenças entre os frades Pregadores sobre o entendimento do que seria a pobreza. Com base na leitura preliminar da documentação e nas considerações de Patrick Nold, acerca das respostas dos frades Pregadores para o consistório da pobreza de Cristo e dos apóstolos, a hipótese é a seguinte: os frades Pregadores tinham um entendimento comum de que possuíam *dominium* e direito sobre os bens que utilizavam, em especial sobre os bens consumíveis. Esses frades, no entanto, não compartilhavam o mesmo entendimento sobre o que era a propriedade e como ela se relacionava com a pobreza dos Pregadores. Além disso, dificilmente conseguiremos encontrar uma discussão aprofundada sobre o conceito de uso no texto desses frades.

As questões debatidas e os conceitos analisados neste capítulo têm como contexto um espectro mais amplo dos debates sobre a pobreza apostólica, entre o final do século XIII e o início do século XIV, na Europa cristã latina. As análises estão baseadas a partir da premissa da existência de debates internos sobre a pobreza entre os Pregadores, conforme desenvolvemos na nossa argumentação ao longo dos capítulos 1 e 2. Portanto, é importante frisar que não esperamos encontrar um pensamento vinculado ao pensamento dos espirituais da OFM, uma vez que a OP exercia um rígido controle sobre o conteúdo dos textos dos Pregadores. Por isso, seria muito difícil que um Pregador, com pensamento sobre a pobreza

próximo ao dos espirituais da OFM, escrevesse um texto para o papa em um momento em que a OP se posicionava, de forma institucional, contrária ao entendimento da pobreza evangélica de Cristo e dos apóstolos. As diferenças na documentação analisada aqui, em diversos momentos, podem ser vistas como nuances, porém não deixam de ser significativas.

5.1 Os “tomistas”: as declarações de Hervé de Nédellec, João de Nápoles e Raimundo Béquin

Ao analisar os textos dos Pregadores para a Consulta sobre a Pobreza de 1322, foi possível perceber que havia uma primeira distinção entre eles: alguns se vincularam diretamente ao pensamento de Tomás de Aquino, citando, inclusive, a ST; outros não demonstram tal vinculação, buscando se distanciar do pensamento do teólogo em alguns momentos. A divisão da análise das declarações longas segue esse critério. Primeiro, três textos podem ser vinculados com uma “escola tomista”, sendo eles os textos de Hervé, João e Raimundo. Segundo, o texto de Jacopo não pode ser associado diretamente a uma “escola tomista” na forma de tratar a pobreza, assim como o texto de Durando, que parece buscar uma forma alternativa à “escola tomista” de entender a vida dos religiosos e dos bispos.

A obra de Tomás de Aquino não era aceita pela unanimidade dos frades Pregadores. Entre o final do século XIII e o início do século XIV, a obra do teólogo foi muito criticada, inclusive dentro da própria Ordem⁴⁷⁹. Um exemplo disso, vimos no capítulo 2, quando evocamos a censura da obra de Durando de São Porçaino. Ao longo das primeiras décadas do século XIV até a sua canonização, em 1323, ocorreu um processo de imposição da ST como uma obra a ser utilizada com o comentário às *Sentenças* de Abelardo na formação dos frades Pregadores nos *studia* da Ordem⁴⁸⁰. Isso, uma vez que, como afirma Elizabeth Lowe, no início do século XIV, era uma tendência que “frades tomistas” (relembrando os limites deste conceito) assumissem cargos de prior conventual, prior provincial e mestre geral. Apesar de todos os limites que podem ser apontados para os frades dirigentes fazerem valer as regulamentações que eram votadas nos CGs e nos CPs, exercer os cargos relacionados ao governo da OP trazia a possibilidade de moldar a vida religiosa dos frades a uma determinada normativa e conjunto de conceitos. Como afirma Vargas, ao analisar as concepções de

⁴⁷⁹ Para mais informações ver: LOWE, E. *The Constested Theological Authority of Thomas Aquinas: The Controversies between Hervaeus Natalis and Durandus of St. Pourçain*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2003; e ROBIGLIO, A. *La sopravvivenza de la gloria: appunti sulla formazione della prima scuola tomista*. Itália: Edizioni Studio Domenicano, 2008

⁴⁸⁰ LOWE, E. *The Constested Theological op. cit.*; ROBIGLIO, A. *La sopravvivenza de op. cit.* VARGAS, M. *Taming a Brood...op. cit.*

obediência aplicadas na legislação da OP ao longo do século XIV, houve uma tentativa, por parte de dirigentes, em estabelecer um entendimento do voto de obediência a partir da ST de Tomás. O intuito dos dirigentes teria sido frustrado pela indisciplina dos frades subordinados, assim como pelas críticas que muitos faziam à obra de Tomás⁴⁸¹.

O tratado “Estados e formas de vida”, da *secunda secundae* da ST, é importante nessa discussão sobre a vida religiosa. Conforme Teixeira, pontos no tratado do teólogo, que afirmam a existência da posse de bens pelos bispos, influenciaram na canonização de Tomás, em 1323, no contexto das contendas da pobreza apostólica⁴⁸². O tratado é composto de dez Questões (179 a 189). Tomás tratou da divisão e relação entre vida ativa (VA) e vida contemplativa (VC) (Q. 179 e 182), da definição da VC e da VA (Q. 180 e 181), dos ofícios e estados humanos (Q. 183), do estado de perfeição (Q. 184), do estado episcopal (Q. 185), do estado religioso (Q. 186), dos ofícios que os religiosos poderiam desempenhar (Q. 187), da diversidade de vidas religiosas (Q. 188) e da entrada para a vida religiosa (Q. 189). Um dos principais objetivos de Tomás ao longo do tratado é debater a perfeição da vida cristã, a qual seria a caridade⁴⁸³.

Nas Questões 179, 180, 181 e 182, o teólogo definiu a VA e a VC, delimitando também qual era a relação entre ambas. A VA e a VC se relacionavam com a caridade, enquanto a primeira dizia respeito ao amor ao próximo, a segunda ao amor a Deus. Ao tratar da VA, o frade definiu-a como uma forma de vida que envolvia ações diretas no mundo, entre as quais estavam o ensino e a pregação. As ações da VA buscavam suprir as exigências do corpo, o que tornava necessário o contato com bens temporais. Já a VC, envolvia o afastamento do mundo e a busca por bens espirituais, estando relacionada a atividades do intelecto, como o estudo e a oração⁴⁸⁴. Na relação entre ambas, Tomás estabeleceu uma hierarquia. A VC era superior a VA, pelo fim ao qual se destinava. Apesar disso, a VA poderia ser mais necessária e excelente, já que envolvia atividades imprescindíveis à manutenção da vida. Nessa relação, a VA preparava para a VC, já que nela estavam presentes as virtudes morais que moderavam as paixões, possibilitando a contemplação⁴⁸⁵. A partir da VC os que haviam contemplado voltar-se-iam para as obras da VA, por meio do ensino, pregação e cuidado. Isso era próprio dos perfeitos.

⁴⁸¹ VARGAS, M. *Taming a Brood...* op. cit. p. 274-278.

⁴⁸² TEIXEIRA, I. S. *Como se Constrói um Santo: A Canonização de Tomás de Aquino*. Curitiba: Editora Prismas, 2014.

⁴⁸³ IDEM. *Ibidem*. p. 183

⁴⁸⁴ FLECK, L. O. C. “(...) a suma perfeição pode coexistir com a opulência”: considerações sobre a pobreza na Suma Teológica de Tomás de Aquino”. In: TEIXEIRA, I. S.; BARREIRO, C. N. e GONÇALVES, G. S. *Idade Média: exercícios de pesquisa*. São Leopoldo: Oikos, 2017. p. 95-106;

⁴⁸⁵ IDEM. *Ibidem*.

Tomás ampliou essas considerações nas Questões 184 e 185, nas quais estabeleceu o que seria a perfeição e como se atingiria o estado de perfeição. Ao considerar o estado episcopal, o teólogo inseriu os bispos como detentores de maior grau de perfeição, colocando-os como excelentes na VC e, por isso, perfeitos na VA. Portanto, apesar de serem obrigados a obediência e castidade, não eram obrigados ao voto de pobreza. Como argumenta Teixeira, ao analisar a Questão 185, “(...) a posse de bens temporais é até mesmo uma condição para o episcopado.”⁴⁸⁶ Na medida, em que uma de suas funções era garantir o sustento dos pobres e possibilitar a realização dos trabalhos pastorais, “(...) ou seja, ‘governar o rebanho de Cristo’.”⁴⁸⁷ Desses bens os bispos poderiam ter dois: os pessoais e os eclesiásticos⁴⁸⁸. A pobreza, então, tinha um caráter de instrumento e não fim último para o religioso⁴⁸⁹. Aos bispos eram necessários bens para cumprirem as obras de uma vida dedicada à VA. Nisso, havia uma hierarquia entre episcopado (VA) e demais religiosos (VC), por meio de obras supererrogatórias como a pobreza, que pautava o que era necessário para se atingir o estado de perfeição. O que colocava uma relação entre perfeição ativa, do episcopado, e passiva, dos religiosos.⁴⁹⁰

Para o debate sobre a pobreza, as Questões 186, 187, 188 e 189 são importantes. Na Questão 186, *Os elementos principais do estado religioso*, Tomás estabelece o que definia a vida religiosa. A Questão está dividida em dez artigos: 1) *A vida religiosa é um estado de perfeição?* 2) *Todo religioso está obrigado à prática de todos os conselhos?* 3) *A perfeição da vida religiosa exige a pobreza?* 4) *A perfeição da vida religiosa exige a continência perpétua?* 5) *A obediência pertence à perfeição da vida religiosa?* 6) *A perfeição da vida religiosa requer os votos de pobreza, continência e obediência?* 7) *É conveniente afirmar que nestes três votos consiste a perfeição da vida religiosa?* 8) *O voto de obediência é o mais importante dos três votos da vida religiosa?* 9) *O religioso sempre peca mortalmente quando transgride as prescrições da sua regra?* 10) *O religioso, num mesmo gênero de pecado, peca mais gravemente que o secular?*

Para o frade Pregador, a vida religiosa era um estado de perfeição enquanto o religioso se consagrava a Deus por meio do voto. Pelo voto deveria “(...) consagrar-se totalmente, a si e aos seus bens, ao culto divino (...)”, o que era “(...) próprio da perfeição.”⁴⁹¹. A vida religiosa

⁴⁸⁶ TEIXEIRA, I. S. *Como se...* op. cit. p. 184

⁴⁸⁷ IDEM. *Ibidem*. p. 186

⁴⁸⁸ IDEM. *Ibidem*. p. 185

⁴⁸⁹ FLECK, L. O. C. “(...) a suma... op. cit.

⁴⁹⁰ IDEM. *Ibidem*.

⁴⁹¹ ST. II-II. Q. 186, a. 1, Resp. 1. p. 679.

era um conjunto de “(...) exercícios, graças aos quais se eliminam os obstáculos à caridade perfeita.”⁴⁹². Quem decidia entrar para ela se comprometia em se exercitar para chegar à perfeição. O estado religioso era um estado de disciplina, no qual a pobreza e a castidade figuravam como exercícios para atingir a perfeição, obrigatório em função do voto⁴⁹³. A perfeição, no entanto, não se atingia apenas mediante à pobreza e à castidade, mas por meio da imitação de Cristo. Para Tomás, essa imitação era a obediência⁴⁹⁴. Diferentemente da pobreza e da castidade, o voto de obediência não era tido como uma obra supererrogatória, mas comum a todos que faziam parte da Igreja. No caso particular dos religiosos, a obediência era uma obrigação universal.⁴⁹⁵

Ao fazer o voto, o religioso ficava em obrigação com Deus com a consagração de seus atos e de sua vontade aos desígnios divinos. Para isso fazia um sacrifício: “(...) pelo qual alguém se oferece totalmente a Deus com seus bens.”⁴⁹⁶ Esses bens, dados por Deus aos homens, eram três: os bens temporais, o corpo e a alma. Os três votos (pobreza, castidade e obediência) estavam relacionados a esses três bens. O de pobreza, condizia com a abdicação das honras e preocupações oriundas das riquezas temporais. O voto de castidade estava relacionado ao abandono dos prazeres sensíveis, e das preocupações com a manutenção de mulher e filhos. Por fim, o voto de obediência dizia respeito ao abandono da vontade própria, retirando a preocupação com o governo dos próprios atos. Entre esses três bens e três votos, o teólogo estabeleceu uma hierarquia, sendo a alma o bem mais valioso, seguida pelo corpo e, por último, os bens temporais. Portanto, a hierarquia entre os votos seria a seguinte: primeiro a obediência, segundo a castidade e terceiro a pobreza. Para Tomás, os outros dois votos, pobreza e continência, estavam ordenados à obediência, enquanto essa dizia respeito à obrigação de se observar algo exigido pelo voto.

A regra, na qual o religioso fazia sua profissão, era essencial para guiar seus atos na busca para atingir a caridade. Nisso, o teólogo se perguntou se o religioso, ao ir contra algo expresso em sua regra, sempre pecava mortalmente. Como o religioso deveria tender à perfeição, não estava obrigado a observar todos os conselhos, mas sim aos preceitos de sua profissão, que eram a obediência, a castidade e a pobreza⁴⁹⁷. Ainda relativo à regra do religioso, Tomás diferenciou como diferentes vidas religiosas entendiam sua profissão. Segundo ele,

⁴⁹² ST. II-II. Q. 186, a. 1, Rep. 4. p. 680.

⁴⁹³ ST. II-II. Q. 186, a. 2, Rep. 3. p. 683; ST. II-II. Q. 186, a. 5, Resp. p. 691.

⁴⁹⁴ ST. II-II. Q. 186, a. 5, S. C. p. 691; ST. II-II. Q. 186, a. 6, Resp. p. 694

⁴⁹⁵ ST. II-II. Q. 186, a. 5, Rep. 1. p. 692.

⁴⁹⁶ ST. II-II. Q. 186, a. 7, Resp. p. 696.

⁴⁹⁷ ST. II-II. Q. 186, a. 9, Resp. p. 702.

existiam os que professavam viver segundo a regra (*vivere secundum regulam*), que servia de modelo enquadrando a conduta do religioso. Portanto, tudo na regra deveria ser seguido à risca, conselhos e preceitos. Assim como, havia os que professavam a obediência segundo a regra (*obedientiam secundum regulam*), na qual não deveriam quebrar os preceitos de sua profissão. Para o teólogo, entretanto, os frades Pregadores possuíam uma relação diferenciada com sua regra. Os que faziam os votos na OP, então, não estavam necessariamente implicados sob pena de pecado mortal ao não cumprirem o que era determinado por sua regra. Ao infringirem alguma prescrição da regra, deveriam cumprir a penitência determinada nas *Constituições*. Porém, ao desrespeitarem constantemente, por desprezo ou negligência, suas observâncias acabavam por estar implicados em pecado mortal⁴⁹⁸. Havia três ocasiões nas quais o religioso poderia pecar mais gravemente que o secular: contrariando sua profissão, quebrando o voto de obediência, pobreza ou castidade; pelo desprezo; ou quando seu pecado era motivo de escândalo, pois “(...) muitos olham para a vida dele.”⁴⁹⁹

As considerações de Tomás sobre a vida religiosa continuam na Questão 187, intitulada *Ofícios que convém aos religiosos*, dividida em seis artigos: 1) *Os religiosos podem ensinar, pregar e exercer outros ofícios semelhantes?* 2) *Os religiosos podem ocupar-se com negócios seculares?* 3) *Os religiosos são obrigados ao trabalho manual?* 4) *Os religiosos têm o direito de viver de esmolas?* 5) *É lícito aos religiosos pedir esmolas?* 6) *Os religiosos podem usar roupas piores que os demais?* Nessa Questão, podemos ler uma defesa do modo de vida mendicante, em especial, o dos frades Pregadores.

Segundo o teólogo, os religiosos poderiam exercer ofícios da VA, como o ensino, pregação e a administração de sacramentos (o batismo, a confissão). Pois, nada em seu estado contrariava a desempenharem tais funções, sendo “(...) ao contrário, mais idôneos, pela aplicação à santidade que eles assumiram.”⁵⁰⁰ Portanto, os religiosos não só podiam exercer tais funções, como eram mais aconselhados a desempenhá-las por seu compromisso assumido em atingir o estado de perfeição. No entanto, Tomás enfatizava que para desempenharem essas funções os religiosos precisavam da “(...) comissão dos prelados (...)”⁵⁰¹, isto é, da autorização dos bispos para atuar nas dioceses desses.

Além da atuação em funções relacionadas com a VA, Tomás considerou que os religiosos poderiam se envolver em “negócios seculares”, como as trocas comerciais e o

⁴⁹⁸ ST. II-II. Q. 186, a. 9, Rep. 1. p. 703.

⁴⁹⁹ ST. II-II. Q. 186, a. 10, Resp. p. 705.

⁵⁰⁰ ST II-II. Q. 187, a. 1, Resp. p. 707 e 708.

⁵⁰¹ ST II-II Q. 187, a. 1, Rep. 3. p. 709.

desempenho da função de conselheiro de um rei. Segundo o teólogo, eles poderiam se envolver nessas transações e desempenhar tais funções desde que tivessem em vista a prática da caridade, e não a cobiça. No entanto, os religiosos só poderiam se ocupar dessas atividades com autorização de seus superiores, reforçando a hierarquia entre os votos, com o voto de pobreza subordinado ao de obediência⁵⁰².

Na Questão 187, Tomás reservou dois artigos (4 e 5) para considerações que envolviam a mendicância. Para o teólogo, os que estavam na vida religiosa, por delegação dos prelados, trabalhavam “(...) nos campos do Senhor (...)”⁵⁰³, pela pregação e administração dos sacramentos. Por isso, tinham direito a receber uma compensação por esse trabalho na forma de esmolas⁵⁰⁴. Como faziam o voto de pobreza, entravam em um estado de necessidade no qual todas as coisas se tornariam comuns, sendo lícito receberem as esmolas em nome da comunidade. Assim como, podiam recebê-las em troca de bens espirituais ou temporais, o que se daria em quatro casos: quando pregavam com autorização do prelado; quando eram “(...) ministros do altar (...)”⁵⁰⁵; dedicavam-se ao estudo, devido à “(...) comum utilidade de toda a Igreja (...)”⁵⁰⁶; ou, por fim, “(...) se fizerem doação ao mosteiro dos bens temporais que tinham, podem viver das esmolas feitas ao mosteiro.”⁵⁰⁷ Podemos perceber aqui, pontos que já destacamos a partir da leitura das atas, em especial, a questão do acesso aos bens doados ao convento.

Os religiosos deviam viver imitando Cristo. Ora, esse mesmo mendigou e se dizia pobre e mendigo. Portanto, quando a mendicância era praticada sem o intuito de enriquecer, era lícita. Este ato, então, podia ser um exercício do estado religioso. A mendicância implicava “(...) uma certa humilhação (...)”⁵⁰⁸, e por isso era uma forma eficaz de se combater o orgulho, uma vez que “(...) ao orgulho se cura eficazmente com a prática de atos considerados os mais humilhantes.”⁵⁰⁹ A humilhação na mendicância, então, era uma forma de conter os vícios e permitia a renúncia dos bens temporais. Portanto, a condição dos Pregadores envolvia a imitação de Cristo, descrito por Tomás principalmente como obediente a Deus e, em segunda instância, como pobre e mendicante.

⁵⁰² ST II-II. Q. 187, a. 2, Resp. p. 710.

⁵⁰³ ST II-II. Q. 187, a. 4, Rep. 2. p. 722.

⁵⁰⁴ ST II-II. Q. 187, a. 4, Resp. p. 719.

⁵⁰⁵ ST II-II. Q. 187, a. 4, Resp. p. 720.

⁵⁰⁶ ST II-II. Q. 187, a. 4, Resp. p. 720.

⁵⁰⁷ ST II-II. Q. 187, a. 4, Resp. p. 721.

⁵⁰⁸ ST II-II. Q. 187, a. 5, Resp. p. 724.

⁵⁰⁹ ST II-II. Q. 187, a. 5, Resp. p. 724.

A diferença entre as vidas religiosas foi tratada na Questão 188, *A diversidade de vidas religiosas*, dividida em oito artigos: 1) *Há uma só vida religiosa?* 2) *Deve-se fundar uma vida religiosa para as obras da vida ativa?* 3) *Uma vida religiosa pode ter como fim a vida militar?* 4) *A vida religiosa pode ser fundada para pregar ou para ouvir confissões?* 5) *Uma vida religiosa deve ser fundada para o estudo?* 6) *A vida religiosa dedicada à vida contemplativa é superior àquela dedicada à vida ativa?* 7) *Possuir alguma coisa em comum diminui a perfeição da vida religiosa?* 8) *A vida religiosa em comunidade é mais perfeita que a vida solitária?*

Para Tomás existiam diversas vidas religiosas oriundas das diferentes formas de se servir a Deus. Em comum, todas essas vidas professavam os três votos: obediência, pobreza e castidade. Diferenciando-se a forma de praticar os votos segundo o fim a que cada vida se dedicava. Havia as vidas dedicadas às obras da VA “(...) por meio das quais alguém serve o próximo por causa de Deus.”⁵¹⁰ Entre essas estavam as vidas nas quais se dedicavam ao atendimento dos enfermos, às obras caritativas e às funções militares. Além dessas atividades, havia um tipo de vida dedicada a VA, na qual se realizaria a maior obra de amor ao próximo: o ensino e a pregação para salvação de almas⁵¹¹. Esse era o tipo de vida religiosa ao qual se dedicavam os frades da OP, pois o fim de sua vida religiosa era atuar no mundo por meio da pregação. Complementando essa afirmação, o teólogo demonstra a superioridade da religiosidade dos frades Pregadores.

Havia uma grande importância da VC para as vidas religiosas, a qual auxiliava o próximo ao iluminar o espírito pela “(...) contemplação das coisas divinas (...)”⁵¹², evitando, assim, o perigo de opiniões hereges. Além disso, o estudo, sob a forma da VC, para uma vida religiosa era importante por auxiliar a “(...) frear a concupiscência da carne (...)”⁵¹³, a “(...) abolir a cobiça das riquezas (...)”⁵¹⁴, e por fim “(...) para formar na obediência (...)”⁵¹⁵. Entre as vidas religiosas, as mais excelentes seriam as que partiam da contemplação para atuar no mundo⁵¹⁶, como os frades Pregadores. Isto é, os religiosos da OP deveriam ser excelentes na contemplação para depois se voltarem à VA, com o intuito de se aproximar do divino. Por isso, eram responsáveis por educar, seja por meio do ensino ao clero secular ou pela pregação aos leigos.

⁵¹⁰ ST II-II Q. 188, a. 2, Rep. 1. p. 734.

⁵¹¹ ST II-II Q. 188, a. 4, Resp. p. 739.

⁵¹² ST II-II Q. 188, a. 5, Resp. p. 742.

⁵¹³ ST II-II Q. 188, a. 5, Resp. p. 742.

⁵¹⁴ ST II-II Q. 188, a. 5, Resp. p. 742.

⁵¹⁵ ST II-II Q. 188, a. 5, Resp. p. 743.

⁵¹⁶ ST II-II Q. 188, a. 6, Resp. p. 745.

Após essas considerações, Tomás se voltou mais especificamente para considerações sobre a prática da pobreza voluntária. No artigo 7, o teólogo perguntou sobre a legitimidade de se praticar a pobreza mesmo mantendo a posse dos bens de forma comunitária. É um artigo extenso, no qual podemos ler elementos de uma defesa da pobreza mendicante.

Tomás defendeu a pobreza por meio do uso de bens comunitários, voltando a afirmar que era um instrumento para a perfeição. Como um instrumento, ela deveria estar relacionada a um fim almejado, que, no caso, seria a perfeição, sendo seu grau proporcional ao objetivo de cada vida religiosa. Quanto mais excelente fosse o fim de uma vida religiosa, maior deveria ser seu grau de pobreza. O teólogo definiu as vidas que se voltavam da VC para a VA, como as que mais se aproximavam da perfeição expressa no estado dos bispos, portanto as que tinham de ser mais pobres. Considerando isso, o frade três graus de pobreza eram relacionados aos fins de cada vida religiosa.

O menor grau de pobreza era o relativo aos que se ocupavam da VA. Para esses, eram necessários recursos abundantes. O segundo grau seria o dos dedicados à oração e ao estudo, obras da VC, devendo praticar uma pobreza moderada. Por fim, o primeiro e mais alto grau seria o das vidas religiosas que tinham objetivos próximos ao da OP, voltando-se da VC para a VA. Esses religiosos deveriam praticar uma pobreza em que utilizassem apenas o necessário para sua manutenção, enquanto eram os responsáveis por comunicar aos leigos o que foi contemplado. Ou seja, como deveriam partir do estudo (VC) para o ensino e pregação (VA), os frades deveriam se aproximar ao máximo o possível da perfeição do episcopado. Isso era feito, também, mediante a prática de uma pobreza mais rigorosa⁵¹⁷. Tomás ainda alertou para os perigos do abuso excessivo dos bens comunitários, que poderiam levar a uma cisão interna da comunidade. A posse de bens deveria ser moderada, e na medida do necessário, sendo adequada para as necessidades de cada tipo de vida religiosa. Essa posse envolvia também bens móveis e imóveis⁵¹⁸. Pelo risco, para a comunidade, que poderia significar o uso desregrado dos bens comuns, o teólogo incumbiu os prelados de administrarem esses bens e os distribuírem. Para isso, usou o exemplo da bolsa de Cristo, na qual era guardado o “dinheiro” dado a Cristo e aos apóstolos, para posteriormente ser dividido para o sustento deles, e depois para o dos pobres⁵¹⁹. A partir da passagem do Evangelho de Mateus (10: 9-10), Tomás afirmou que a proibição que Cristo teria feito aos apóstolo de levarem bens consigo quando fossem

⁵¹⁷ ST II-II Q. 188, a. 7, Rep. 1. p. 751.

⁵¹⁸ ST II-II Q. 188, a. 7, Resp.

⁵¹⁹ ST II-II Q. 188, a. 7, Resp. p. 749.

pregar, como moedas, era apenas no momento da pregação e não de tê-las em comum⁵²⁰. Por isso, a posseção comunal de bens era possível e necessária.

Partindo do que foi apresentado sobre o tratado *Estados e formas de vida*, podemos perceber que Tomás propôs uma normativa aos religiosos, em especial, para os Pregadores. Para o teólogo, eles tinham a essência de sua ação na VA, pois, o fim de sua vida religiosa era a pregação e o ensino. Porém, para desempenharem adequadamente sua missão era necessário que se voltassem antes para a VC, por meio do estudo. Esse, por sua vez, garantiria o cumprimento dos preceitos da regra dos Pregadores, enquanto permitia aos frades se aperfeiçoarem, cumprindo os votos de obediência, castidade e pobreza. O principal destes votos era o de obediência, ao qual estariam subjugados os outros dois. Era a obediência que garantia, sobretudo, que os frades seguissem Cristo. A pobreza funcionava como um instrumento destinado ao desprendimento do mundo, por meio da eliminação da cobiça. Os frades Pregadores, que teriam uma das vidas religiosas mais pobres na Igreja, deveriam possuir de forma comunal e moderada bens móveis e imóveis, inclusive moeda, porém não deveriam levar consigo esses bens no momento da pregação. Por meio da pobreza, os Pregadores aproximavam-se da perfeição do episcopado e podiam desempenhar algumas funções destinadas apenas aos bispos.

5.1.1 A declaração de Hervé de Nédellec

A declaração do mestre geral, em função de ser a mais extensa, é o texto no qual conseguimos identificar a discussão mais detalhada sobre as noções de propriedade, *dominium* e uso. Essa discussão está concentrada na segunda parte do texto, nas questões 2^a.1 e 2^a.2. Enquanto a discussão sobre a perfeição da vida cristã e a relação entre pobreza e perfeição está concentrada nas questões 1^a.1 e 1^a.2. A vida de Cristo e dos Apóstolos é objeto de debate nas questões 1^a.3, 3^a.1 e 3^a.2.

No Artigo I da 1^a.1, são definidos os conceitos de perfeição e de pobreza. Ao definir o que era a perfeição, Hervé colocou que ela consistia nos hábitos e nas ações resultados desses hábitos. Pertencentes à vida moral, os hábitos e as ações estão sob controle do homem, que é senhor (*dominus*), exercendo poder sobre si, buscando a perfeição e evitando o oposto a ela. Para afirmar isso, Hervé utilizou a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, defendendo que a perfeição estava nos hábitos e nas ações virtuosas. Para definir virtude, Hervé utiliza Agostinho de

⁵²⁰ ST II-II Q. 188, a. 7, Rep. 5. p. 753.

Hipona, entendendo-a como: “não gerar o mal”. Com isso, a perfeição cristã consistia na caridade, enquanto amor a Deus e amor ao próximo.

Após definir o que entendia por perfeição, Hervé passa a discutir a pobreza, tendo duas características: (a) “preparação da alma”, a pobreza preparava a disposição (*mentis*) para a abdicação dos bens temporais no que são impeditivos à caridade, fazendo com que manter, ou conseguir, bens seja feito com base no amor a Deus e ao próximo; (b) “efeito exterior”, a pobreza implica na carência de bens temporais no que diz respeito ao “(...) direito e *dominium*, ou em relação ao uso (...)”⁵²¹. A carência poderia ser total ou parcial, em uma determinada quantidade. Para o frade, toda pobreza implicava em carência, podendo ser efeito exterior da preparação da alma. Na relação entre pobreza e perfeição, enquanto “preparação da alma”, a pobreza pertencia essencialmente à perfeição, pois criava o hábito da caridade. No entanto, como “efeito exterior”, a pobreza não pertencia essencialmente à perfeição, pois era uma privação e limitava-se a uma condição exterior de privação ou carência. Portanto, Hervé traz um entendimento tradicional da pobreza na vida religiosa, como desapego temporal e não carência temporal, a qual estaria associada ao estado de perfeição.

No Artigo seguinte (1^a.2), Hervé questiona se a pobreza era um instrumento para a perfeição. Na Resposta à questão, afirma que a pobreza poderia servir de instrumento para a perfeição da vida humana, isto é, para a caridade. Isso poderia acontecer, segundo o argumento, de dois modos: positivo, buscando cumprir os preceitos e os conselhos para fazer o que estava relacionado com a caridade; negativo, removendo o que era contrário a caridade, como a abundância temporal excessiva ou contratos e associações de má-fé. Isso, segundo o frade, evitava uma “vontade má” relativa aos bens temporais, que poderia impedir a caridade.

A pobreza atuando de modo negativo deveria ser entendida como efeito exterior. Em outras palavras, como carência temporal quanto ao direito (*ius*) e *dominium*, ou ao uso de fato (*usum facti*)⁵²². No que diz respeito à carência de direito e *dominium* sobre os bens temporais, ela poderia ser própria ou comunal. A carência própria (*in proprio*) estaria relacionada com o tipo de pobreza dos religiosos, pois “(...) nenhum religioso é capaz de exercer propriedade e *dominium* sobre algum bem de forma direta e absoluta (...)”⁵²³. O termo propriedade figura relacionado a *dominium*, indicando o direito sobre o bem que se utiliza. Para Hervé, nesse caso,

⁵²¹ Tradução livre: “(...) ius et dominium vel quantum ad usum (...)”. In: SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p. 226

⁵²² Pobreza envolve a carência temporal: vel quantum ad ius et dominium vel quantum ad usum facti vel quantum ad utrumque In: SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p. 231.

⁵²³ Tradução livre : “(...) nullus religiosus est capax proprietatis et dominii in quacumque re simpliciter et absolute (...)” In: SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p. 231

o direito e o *dominium* não eram exercidos de forma “direta” ou “absoluta”. Isso fazia com que a propriedade não fosse própria, pois não era de direito ou de *dominium* da persona própria (*propriam personam*)⁵²⁴. A carência própria e comunal seria caracterizada pela ausência de direito e de *dominium*, sem ter *dominium* também, só que como parte da comunidade (*pars collegii*). Propondo a existência de diferentes níveis de pobreza, o Pregador afirma que a maior pobreza possível é aquela em que há a carência temporal: “(...) em relação ao direito e ao *dominium*, assim como totalmente em relação ao uso de fato, seja enquanto próprio ou comunal (...)”⁵²⁵. Entretanto, esse tipo de pobreza fazia com que o “(...) o homem, dessa forma, careça do necessário para a vida (...)”⁵²⁶. Por isso, não seria adequada para uma comunidade ou pessoa⁵²⁷.

A pobreza, como efeito exterior, acabava sendo instrumento para a perfeição, porém não era essencial para tal, como Abraão e Davi⁵²⁸. Para ser um instrumento para a perfeição, a pobreza como efeito exterior deveria ser moderada e a total carência de bens materiais: “(...) não pode garantir a conservação da vida presente (...)”⁵²⁹. Como instrumento para a perfeição, a pobreza seria: “(...) a carência temporal em relação ao direito e ao *dominium* próprio, assim como pela carência comunal de riquezas excessivas (...)”⁵³⁰. Ou seja, o *dominium* e o direito próprio sobre os bens temporais restringiam a possibilidade de chegar à perfeição, assim como bens excessivos em comum. Dessa forma, a pobreza dispunha à obtenção e manutenção da perfeição da vida humana, a caridade. Além disso, para o Pregador, ter bens em comum era

⁵²⁴ "Carentia istorum in proprio dicitur quando aliquis caret iure et dominio in istis quantum ad propriam personam, et talis carentia iuris et dominii in proprio est paupertas quae pertinet ad omnem religionem, quia nullus religiosus est capax proprietatis et dominii in quacumque re simpliciter et absolute (...)" In: SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p. 231.

⁵²⁵ "(...) quantum ad ius et quantum ad dominium et etiam quantum ad usum facti totaliter et in communi et in proprio (...)" In: SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p. 231.

⁵²⁶ "(...) homo in istis careat sufficientia vitae (...)" In: SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p. 231

⁵²⁷ "(...) nam carere temporalibus et quantum ad ius et quantum ad dominium et etiam quantum ad usum facti totaliter et in communi et in proprio est maior paupertas quae possit esse. Carere autem istis temporalibus quantum ad ius et dominium et etiam quantum ad usum in tantum quod homo in istis careat sufficientia vitae, est paupertas simpliciter dicta sive talis carentia conveniat collegio sive personae." In: SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p. 231.

⁵²⁸ Nos textos dos frades Pregadores que participaram da Consulta sobre a Pobreza de 1322, assim como na discussão sobre a perfeição da vida cristã, que Tomás de Aquino faz no tratado “Estados e formas de vida”, da *secunda secundae* da Suma Teológica, Abraão e o rei Davi figuram como exemplo de pessoas ricas, que eram perfeitas em vida, sobretudo, em relação com a caridade.

⁵²⁹ “Si autem accipiat paupertas totalis [pro] carentia temporalium et quantum ad dominium et quantum ad usum, paupertas sic accepta nullo modo pertinet ad perfectionem vitae humanae possibilem haberi in vita ista, quia illud cum quo **non potest stare conservatio vitae presentis**, sed totalis carentia rerum temporalium modo praedicto est huiusmodi (...)" In: SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p. 233.

⁵³⁰ “(...) carentia temporalium quantum ad ius et dominium in proprio et etiam pro carentia excessivarum divitiarum in communi (...)" In: SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p. 233.

uma forma de exercício do amor ao próximo e, por isso, de praticar ações relativas à caridade⁵³¹.

Após definir a pobreza e determinar a sua relação com a perfeição, Hervé definiu outros três conceitos: propriedade, *dominium* e uso. Antes, no entanto, o frade coloca a questão do poder (*potestas*). Segundo o teólogo, existiam dois tipos de poder: *potestas facti sive executionis* (capacidade de exercer poder sobre um bem e usar ele de fato, não importa se de forma lícita ou ilícita, isto é, realizar o uso de fato); *potestatem iuris* (poder sobre o bem que vai além do de fato, permitindo não só usar, mas também alienar, por doação ou venda, um bem de forma lícita). É possível perceber, a partir dessas definições, como o conceito de posse (*posse*) é entendido por Hervé.

São duas definições:

- a) Posseção de fato (*posse facti*): ter sob seu poder um bem, de forma lícita ou ilícita;
- b) Posseção de direito (*posse iuris*): poder sobre o bem garantido pelo direito, uma posse lícita. Esta posse é associada com o *dominium* e com a propriedade.

Os três conceitos estão relacionados ao poder que se exercia, de forma lícita, sobre um bem. Mesmo assim, significavam coisas diferentes para Hervé: “(...) o *dominium* parece estar mais relacionado com a posse em si, já o direito parece estar mais relacionado com a circunstância lícita; a propriedade de fato está relacionada com uma coisa na qual que se tem direito, por isso mesmo [esse bem] não pode ser do outro.”⁵³² Ou seja, o *dominium* correspondia ao poder que se tinha sobre um bem, enquanto o direito tornava esse poder lícito. A propriedade, então, era entendida como o poder lícito que se exercia sobre um bem que não é de outro, mas próprio.

Após apresentar essas definições, o frade define a propriedade comunal:

Portanto, sabendo que o próprio, que deriva de propriedade, pode ser aceito de forma a ser **distinto e contrário ao comunal ou de forma a ser distinto e contrário ao do outro**. A partir do momento em que **o próprio é entendido como vindo de propriedade, sobre a qual aqui se trata, não é distinta e contrária ao comunal,**

⁵³¹ “(...) habere in communi magis pertinet ad amorem proximi propter Deum, quod non est natum impedire caritatem, licet possit impedire aliquos actus eius. Ex hiis potest formari talis ratio: carentia eorum quae nata sunt impedire caritatem, pertinet ad acquisitionem et conservationem caritatis privative, sicut dictum est, et sicut illud per quod aliquis melius disponitur ad ista duo, sed carentia temporalium quantum ad dominium in proprio, et maxime carentia abundantiae in eis est huiusmodi, qui, sicut dictum est, nata sunt impedire caritatem et quantum ad habitum et quantum ad aliquos actus eius (...)” In: SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p. 233.

⁵³² “(...) dominium magis videtur importare ipsum posse, sed ius magis videtur importare circumstantiam liciti; proprietas vero importat rem in qua quis habet ius, non esse alienum ab eo.” In: SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p. 236.

pois em alguma coisa é possível ter direito de forma comunal, mas o próprio que aqui se trata é distinto e contrário ao do outro, pois naquilo que alguém tem direito, não é do outro, mas é dele.⁵³³

O próprio é diretamente associado à propriedade, com dois sentidos: (1) contrário ao que é comunal; (2) contrário ao que é de outro. Entendendo o próprio a partir de (2), Hervé argumenta que a propriedade pode ser comunal. Neste caso, o poder sobre o bem vem do direito comunal. É um direito próprio enquanto é pensado como o poder de alguém sobre algo, sendo contrário ao poder do “outro” (*distinguitur contra alienum*) sobre o mesmo objeto. Essa diferenciação é possível a partir da existência do direito sobre o bem.

O frade aprofunda a análise acerca do *dominium* e do direito. Segundo ele, é possível ter propriedade (*proprietas*), isto é, dominium e direito em conjunto sobre um bem, de forma individual ou comunal. Alguém pode possuir algo como pessoa singular (*persona singularis*) e, assim, possuir o bem como próprio.⁵³⁴ Esse sentido é contrário ao comunal. De forma comunal, é possível possuir algo como próprio, com sentido contrário ao do outro, mas comunal. Esse seria o caso de um monastério no qual a propriedade sobre o bem era comunal. Nisso, a comunidade era representada pelo monastério. Nesse caso, alguém podia ter dominium e direito/propriedade sobre os bens comunais enquanto fosse entendido como pessoa da comunidade (*persona communitatis*)⁵³⁵.

A pessoa da comunidade podia ter dominium e direito/propriedade sobre algum bem de duas formas. Primeiro, com o exemplo de uma sociedade de mercadores, é possível que cada pessoa (*singulis personis*) tenha propriedade sobre os bens da comunidade segundo a sua “cota” (*quotam*)⁵³⁶. Segundo, havia o caso da comunidade de religiosos, na qual:

⁵³³ "Unde sciendum quod proprium, quod descendit a proprietate, potest accipi prout **distinguitur contra commune vel prout distinguitur contra alienum**. Nunc autem **proprium acceptum a proprietate de qua hic agitur, non distinguitur contra commune, quia ius in aliqua re potest haberi in communi, sed proprium ut hic accipitur, distinguitur contra alienum**, quia illud in quo aliquis habet ius, non est alienum ab eo." In: SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p. 236.

⁵³⁴ "(...) quia contingit aliquando quod habens est persona singularis, et tunc dicitur habere in proprio ius in re aliqua;" In: SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p. 237

⁵³⁵ "(...) quandoque vero habens ius in aliqua re est communitas aliqua, sicut dicitur quod monasterium habet ius et proprietatem in rebus monasterii, non autem aliqua persona de monasterio nisi in quantum est persona communitatis." In: SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p. 237-238

⁵³⁶ "Et adhuc contingit dupliciter quod communitas habeat dominium in re aliqua, uno modo quod ius in re convenit communitati per accidens, sicut patet de communitate mercatorum qui conveniunt ad mercandum, simul communitas illa habet ius et dominium in illis bonis communitatis in quantum conveniunt ad mercandum, tamen per se dominium et ius convenit singulis personis secundum determinatam quotam quam quilibet habet in illis bonis." In: SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p. 238.

(...) o direito e o *dominium* em si e de forma primária convêm à comunidade; então, para as pessoas da comunidade não condiz, a não ser de forma acidental e secundária, como é nos monastérios e comunidades de religiosos, nas quais a própria comunidade, por si mesma, tem o *dominium* dos bens, então as pessoas da comunidade só tem o [*dominium*] enquanto são parte da comunidade.⁵³⁷

Hervé, então, defende a existência de dois tipos de *dominium* e direito/propriedade nos bens possuídos por comunidades religiosas: primário e secundário. O primário pertencia à comunidade (o monastério ou o *collegium*). As pessoas da comunidade, no caso os religiosos, tinham o direito e *dominium* secundário sobre os bens. Isto é, um poder lícito sobre os bens comunitários enquanto fizessem parte da comunidade, que tinha o poder primário. Eram “proprietários por tabela”.

Para estabelecer essa distinção, Hervé discutiu as formas de se ter direito e de usar de forma lícita um bem. Primeiro, em bens não consumíveis, nos quais a substância permanecia mesmo com o uso, era possível manter *dominium* e direito/propriedade sobre o bem, cedendo o direito de uso do mesmo⁵³⁸. Segundo, era possível, no caso dos bens sob *dominium* e direito/propriedade da comunidade, que alguém tivesse a função de administrar e distribuir os bens da comunidade: o direito de distribuir ou de administrar (*ius dispensandi vel administrandi*)⁵³⁹.

Para exemplificar, o frade traz o caso da comunidade de religiosos. O prelado de uma comunidade de religiosos é responsável por distribuir os bens necessários à vida das pessoas sob sua jurisdição. Deve garantir acesso a bens consumíveis (pão, vinho e moeda) e não consumíveis (casa, livros e móveis). A comunidade detém o *dominium* e direito/propriedade sobre todos esses bens. No caso de bens consumíveis, ela compartilha esse poder com cada pessoa que integra a comunidade.

A distinção entre *dominium* e direito/propriedade primário, da comunidade, e secundário, cedido às pessoas da comunidade, coloca o prelado como responsável por distribuir os bens e mediar a concessão do direito sobre os bens consumíveis às pessoas da comunidade⁵⁴⁰. Essa distinção é uma solução que Hervé desenvolve para argumentar sobre a

⁵³⁷ "Quandoque est econverso quod videlicet ius et dominium primo et per se convenit communitati; personis autem de communitate non convenit nisi per accidens, et secundario sicut est in monasteriis et collegiis religiosorum in quibus ipsum collegium per se habet dominium rerum, personae autem de collegio non nisi in quantum sunt parte collegii." In : SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p. 238.

⁵³⁸ SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. 238.

⁵³⁹ SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p. 242.

⁵⁴⁰ "Talis cui concessus esset talis usus, haberet ius in re sibi concessa, manente principali dominio apud concedentem. Non enim est inconveniens quod eius ius resideat apud plures, ita tamen quod apud unum sit principaliter, apud alium secundario, sicut, verbi gratia, dominium rerum viventium in communi residet apud

possibilidade da existência e necessidade de um poder comunal sobre os bens consumíveis de uma comunidade. Além disso, podemos vislumbrar a tensão entre *dominium* comunal e *dominium* pessoal que lemos nas atas, ao longo do capítulo 2, assim como a resolução por meio do controle dos dirigentes sobre os bens da comunidade.

Após diferenciar o caráter lícito e ilícito do uso de um bem, o frade argumentou que em bens não consumíveis era possível manter o *dominium* e direito/propriedade, mesmo cedendo o direito de uso, pois a substância do objeto permanecia. Porém, para os bens consumíveis isso não acontecia, a substância desaparecia, junto ao uso e ao *dominium* e direito/propriedade também. O uso de um bem consumível, posse da comunidade, envolvia a alienação do direito da comunidade sobre o bem em benefício próprio (*pro utilitate propria*)⁵⁴¹. Para ser um uso lícito, então, a posse devia ser cedida para as pessoas da comunidade, que passavam a deter de forma secundária o *dominium* e direito/propriedade, para fazer uso dos bens consumíveis⁵⁴². A comunidade exercia o *dominium* e direito/propriedade primário sobre estes bens enquanto eles permaneciam sem uso. Porém, ao ser utilizado, o direito e poder primário era transformado em secundário e passava para a pessoa para a qual o uso foi cedido⁵⁴³. Nesse caso, na argumentação do frade, a relação dos monges com os bens do monastério era similar a de um filho menor de idade ou de um servo. Nos três casos, as pessoas que usavam os bens não detinham *dominium* e direito/propriedade primário sobre eles, apenas tinham esse poder de forma secundária nos bens consumíveis necessários à vida⁵⁴⁴.

Os argumentos mobilizados por Hervé, ao delimitar o caráter comunal da propriedade, criam o que podemos caracterizar como pontos de tensão entre *dominium* e direito/propriedade primário e secundário. Essa situação lembra o que observamos sobre a tensão entre o *dominium*

ipsam communitatem, sicut apud habentem principale dominium in rebus communitates. Apud autem prelatum sicut apud administratorem et dispensatorem dispensantem illa bona vitar communitatis; (...)"In: SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p. 238.

⁵⁴¹ "Dico autem pro utilitate propria, quia bene posset aliquis ex commissione alterius alienare rem committentis pro utilitate ipsiusmet committentis absque hoc quod sic alienans haberet ius in re (...)"In: SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p. 242.

⁵⁴² "Si autem interim ille cui fit concessio, utatur re usu in quo fit consumptio rei, sic in ipso usu amittit ius et potestatem revocandi dominus principalis. Ipse autem cui fit concessio, ipso usu completo, desinit habere ius quod habebat in re illa, quia iam res non est. Si autem quaeratur utrum ille cui facta est concessio, manete re concessa, possit concedens revocare ius concessum, dico quod non, tum quia res non est integra, tum quia non est habilis ad usum alterius, et sic patet quantum ad secundum." In: SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p. 239.

⁵⁴³ "Si autem fit res quae consumatur usu suo, quamdiu manet res integra, manet principale ius apud eum qui est simpliciter dominus et principaliter, et potestas revocandi illam rem, sed in actuali usu, quando scilicet ipsa res non est nata venire in usum alterius hominis, non manet potestas illa vel ius revocandi apud principalem dominium." In: SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p. 239.

⁵⁴⁴ Apesar da aproximação entre os três, Hervaeus estabelece uma distinção importante. O menor de idade se tornará maior de idade e, por isso, terá capacidade de ter poderes plenos sobre bens temporais. O servo um dia pode ser livre e com isso ter novamente a capacidade de *dominium* primário. O monge, no entanto, jamais poderá ter *dominium* primário, pois o voto de pobreza faz com que abandone esse *ius* primário sobre os bens.

comunal e o dominium pessoal nas regulamentações dos CGs e CPs, no capítulo 2, por exemplo.

Na 2^a.2 - Artigo I (*utrum habere aliquid in communi quantum ad proprietatem et dominium diminua de perfectione status religiosus*) -, o frade responde a duas objeções, que evidenciam problemas que a sua própria argumentação cria. Na Objeção 10, é possível identificar o seguinte argumento: é impossível dividir de forma igualitária o direito sobre os bens da comunidade. Por isso, sobre os bens comunitários necessários à vida só poderia se ter o uso de fato (*usus facti*) e não direito ou *dominium*⁵⁴⁵. Em resposta à Objeção, na Réplica 10, o autor afirma que a posse comunal dos bens necessários à vida criava uma parte indiferenciada (*pars indistincte*), a qual “(...) é de todos e de cada um (...)” (*est omnium et singulorum*). Portanto, não existia um *dominium* único sobre esses bens, sendo impossível diferenciar quem exercia os direitos de propriedade, era de todos da comunidade. Apesar de indiferenciada, essa parte poderia ser dividida. Com isso, os bens e o direito sobre eles seriam distribuídos conforme a necessidade de cada um. Nisso, “(...) devem ser divididos segundo o que a comunidade, sendo a senhora, ordenar sobre isso, sendo divididos conforme a necessidade de cada um.”⁵⁴⁶ Ou seja, a igualdade no acesso aos bens comunais era garantida pela comunidade que, como senhora (*domina*), cedia o direito sobre o bem conforme ela, por meio das decisões de seus prelados, considerasse necessário para cada pessoa da comunidade. A argumentação de Hervé, pensada em relação ao debate sobre as relações de propriedade na OP, demonstra que os embates que ele enfrentou como mestre geral nos CGs influenciaram e foram influenciados pelo entendimento de direito e *dominium* comunal que acabamos de ler. A tensão entre *dominium* comunal e *dominium* pessoal era resolvida pela ação dos dirigentes da comunidade, que faziam a transferência do *dominium* primário (comunal) para o *dominium* secundário (pessoal).

⁵⁴⁵“Decimo sic; quia quando aliqui dicuntur habere aliquid in communi aut illud referetur ad res possessas quantum ad usum facti aut quantum ad dominium. Si primo modo habetur propositum, quia scilicet existentes in statu religionis habent in communi res quantum ad usum facti et non quantum ad ius; si secundo modo, tunc quaero utrum illud commune sit illorum habentium indivise aut illud est singulorum divisim. si est omnium indivise, tunc illud commune sit singulorum divisim, tunc aequaliter debet dividi singulis, quia aequale ius habent singuli in illo communi, sed hoc est falsum secundum Augustinum in Regula, qui dicit: *Non aequaliter omnibus relinquitur*, ergo quod illud commune habetur ad viventibus in communi non quantum ad ius et dominium, sed quantum ad usum facti.” In: SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p. 268

⁵⁴⁶“Ad decimum, quod illud commune quod habetur a viventibus in communi, non est sic omnium de communitate indivise quod non est aliqua pars in illo communi quae habetur distincte ab isto et alia pars ab alio, sed quaelibet pars indistincte est omnium et singulorum, nec sequitur quod remaneat indivisum quin possit dividi per partes pro necessitate singulorum, nec oportet quod dividatur singulis aequaliter propter aequale ius singulorum, sed **debet dividi secundum quod communitas, quae est domina, ordinat illud esse dividendum secundum necessitatem singulorum.**” In: SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p. 273.

A divisão do direito sobre os bens entre cada um dos integrantes da comunidade colocava-os na mesma condição, proprietários. Na Réplica 12, Hervé definiu o conceito de proprietário e a relação entre esta condição e a perfeição da vida. Como analisamos anteriormente, na definição de próprio (*proprium*), o frade determinou dois sentidos: “o que não é comunal” e “o que não é de outro”. Utilizando essa noção de próprio, ele propôs duas definições para proprietário. Na primeira: “(...) se diz que a pessoa é proprietária, diz-se que a pessoa não tem bens de forma comunal, mas de forma própria”⁵⁴⁷. Ou seja, o proprietário era alguém que possuía algo como seu, podendo prejudicar a perfeição da vida humana. Na segunda, proprietário era entendido a partir da noção de próprio como oposto ao de outro:

(...) e os que têm algo em comum dessa forma são chamados de proprietários, pois isso que têm, não o têm como do outro, mas como seu; seu enquanto de forma comunal, e ter propriedade dessa forma não reduz a perfeição do estado [de vida].⁵⁴⁸

As pessoas da comunidade são proprietárias, então, por possuírem algo como seu por serem parte da mesma comunidade. Em função de ser comunal o direito e o *dominium* sobre os bens, a condição de proprietários não prejudicava o estado de perfeição dos religiosos. Na tentativa de tornar mais evidente o seu argumento, o frade afirma que a propriedade era entendida como: “(...) posseção da comunidade, segundo a qual qualquer coisa é posseção de muitos.”⁵⁴⁹ Portanto, a condição de proprietário dependia do poder compartilhado entre as pessoas da comunidade sobre algum bem, enquanto, estabelecia uma “individualização” do direito de uma pessoa sobre um bem consumível.

Com base no que vimos até aqui, é possível estabelecer a seguinte definição de propriedade dada por Hervé: poder lícito, caracterizado pelo *dominium* acompanhado do direito, que se exercia sobre um bem, permitindo dispor livremente dele; uma propriedade poderia ser de uma única pessoa, o proprietário, com o poder sobre o bem; uma propriedade também poderia ser de uma comunidade, na qual todas as pessoas que compunham essa eram entendidas como proprietárias por exercerem poder de forma secundária sobre os bens, isto é,

⁵⁴⁷ “(...) dicit personam esse proprietariam dicit personam habere aliquid non in communi, sed tamen in proprio (...)” In: SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p. 274.

⁵⁴⁸ “(...) et isto modo habentes aliquid in communi dicuntur proprietarii, quia illud quod habent, non habent ut alienum, sed ut suum; suum in quantum in communi, et proprietatem habere isto modo non diminuit de perfectione status.” In: SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p. 274.

⁵⁴⁹ “Illud autem quod adducitur in oppositum, quia scilicet homo in communi est ita homo sicut in particulari, non valeat, quia ibi est duplex aequivocatio: primo de communi, qui illa communitas qua homo est communis pluribus hominibus, est communitas praedicationis. Communitas autem de qua loquimur, est **communitas possessionis secundum quam aliquid est possessio plurium.**” In: SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p. 274.

o *dominium* e o direito eram concedidos pelos dirigentes comunitários. O “direito de posseção” era da comunidade, como *dominium* primário, o “direito de usar” era da pessoa individual, enquanto *dominium* secundário. Para um integrante utilizar um bem consumível de sua comunidade, era necessário que o *dominium* comunal fosse convertido em *dominium* pessoal. O “direito de distribuir” dos prelados assegurava que essa conversão se desse adequadamente e sem prejudicar a comunidade ou a profissão de pobreza. A condição de proprietários era necessária para os religiosos utilizarem bens materiais. Uma dupla definição de propriedade e de proprietário é criada a partir da forma como Hervé entende o termo próprio: o que não é comum (*contra communi*) e o que não é do outro (*contra alienum*). Essa definição de propriedade teve impacto na forma como ele entendia a pobreza: a abdicação do *dominium* próprio, enquanto algo da pessoa própria/pessoa singular, com a manutenção do *dominium* comunal, tendo algo próprio como pessoa da comunidade.

Entendendo que os religiosos, mesmo pobres, são proprietários, Hervé discutiu a perfeição e sua relação com a pobreza no estado dos prelados e no estado religioso. Em linhas gerais, os prelados estavam no estado de perfeição, sendo sua obrigação aperfeiçoar e cuidar dos que estão sob seu cuidado, identificados como súditos (*subditus*). Por causa desta obrigação, era necessária a administração de bens temporais. Com isso, a perfeição dos prelados não pressupunha a abdicação da propriedade, a qual poderia atrapalhar nas funções desempenhadas pelo bispo. A pobreza era definida como instrumental para a perfeição. Segundo o frade, a abdicação de *dominium* próprio (enquanto pessoa própria) não era necessária, nem conveniente para alguém no estado de perfeição. A argumentação do mestre geral, portanto, segue o que vimos em Tomás de Aquino, mais acima.

Na argumentação de Hervé, o estado religioso era caracterizado pela busca e manutenção da perfeição. A perfeição do estado religioso se daria pelas obras virtuosas da VC e da VA⁵⁵⁰. A pobreza era um instrumento para a perfeição da vida religiosa, envolvendo o *dominium* comunal sobre os bens necessários para a vida. Entre as necessidades, estava cumprir a finalidade para a qual a vida religiosa se destina. Por isso, era a finalidade que determinava a quantidade necessária de bens temporais sob *dominium* de uma comunidade. Além disso, conforme o Pregador, a religião ordenada a um fim menos indigente é mais perfeita. Isso, pois, a perfeição está relacionada com o desapego temporal e o esforço em busca do espiritual, isto é, a contemplação divina. Portanto, quanto menor a quantidade de bens temporais uma

⁵⁵⁰ “quia scilicet status religionis est status in quo habet homo promovere et conservare in ipso propriam perfectionem exercendo opera activa vitae et contemplativae.” In: SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p. 270.

comunidade de religiosos possuir, menor a distração. Quanto maior a quantidade de bens à disposição, mais distração e maior era o esforço para manter a pobreza como efeito interior. Na argumentação de Hervé, então, os religiosos mais perfeitos seriam os que tinham como finalidade de sua vida religiosa as obras da VA, trazendo como exemplo as ordens militares e hospitalares⁵⁵¹. Como o próprio frade cita, sua argumentação era baseada nas considerações de Tomás de Aquino sobre a vida religiosa, no tratado *Estados e formas de vida*. Podemos perceber que o mestre geral mobiliza a ST, visando propor uma relação entre pobreza e perfeição que buscava distanciar da pobreza como um fim da vida religiosa.

Por fim, ao discutir a relação entre pobreza e a vida apostólica, Hervé utilizou a argumentação desenvolvida ao longo da declaração para demonstrar que Cristo e os apóstolos possuíam *dominium* e direito sobre os bens consumíveis que utilizavam, como a comida, ou que alienavam, como a moeda⁵⁵². Para o Pregador, a existência da bolsa de Cristo demonstrava isso. Ademais, a restrição de posse de bens temporais era limitada ao momento da pregação, não impedindo que Cristo e os apóstolos tivessem *dominium* sobre os bens que utilizavam. O *dominium* e a propriedade dos apóstolos também seriam necessários para manter a comunidade de fiéis, uma vez que eram os primeiros prelados da Igreja⁵⁵³: Portanto, o exemplo da vida

⁵⁵¹ “(perfectiores sunt religionibus deputatis vitae activae) Unde licet habere abundantiam temporalium non diminuat de perfectione debita religionibus ordinatis ad hospitalitatem et militiam, quia finis earum requirit necessario talem abundantiam, tamen necessitas habendi talem abundantiam reddit statum talium minus perfectum quam sit status illorum quorum finis non necessario requirit talem abundantiam.” In: SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p. 271.

⁵⁵² “Et constat etiam quod tales res consumuntur usu suo sicut victus et vestitus, vel saltem alienatur sicut pecunia, ergo Christus et apostoli habuerunt ius in usu talium rerum et etiam in ipsis rebus. Maior patet ex illo articulo supradicto in quo quaesitum est utrum usus possit separari a iure. Minor etiam patet, scilicet quod Christus et apostoli habuerunt in talibus rebus usum, et constat quod non, nisi licitum.” In: SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p. 283.

⁵⁵³ “Porro cum regula ipsa expresse contineat, quod fratres nichil sibi approprient non domum nec locum nec aliquam rem, sitque declaratum per eundem predecessorem Gregorium papam nonum et nonnullos alios hoc servari debere tam in speciali quam etiam in communi, quam sic arctam abdicationem venenosis obtreccionibus aliquorum insensata depravavit astutia, ne fratrum eorundem perfectionis claritas talium imperitis sermonibus laceretur, dicimus quod abdicatio proprietatis hujusmodi omnium rerum tam in speciali quam etiam in communi propter Deum meritoria est et sancta, quam et Christus viam perfectionis ostendens verbo docuit et exemplo firmavit, quamque primi fundatores militantis ecclesie, prout ab ipso fonte auxerant (sic), in volentes perfecte vivere per doctrine ac vite ipsorum alveos derivarunt, nec hiis quisquam putet obsistere quod interdum dicitur Christum loculos habuisse; nam sic ipse Christus, cujus perfecta sunt opera, in suis actibus viam perfectionis exercuit, quod interdum infirmorum imperfectionibus condescendens et viam perfectionis extolleret, et imperfectorum infirmas semitas non damnaret; sic infirmorum personam Christus suscepit in loculis, sic et in nonnullis aliis infirma humane carnis assumens, prout Evangelica testatur ystoria, non tantum carne sed et mente condescendit infirmis, sic enim humanam naturam assumpsit quod in suis operibus perfectus existens in nostris factus humilis, in propriis permansit excelsus. Sic et summe caritatis dignatione ad actus quosdam nostre imperfectioni conformes inducitur, quod a summe perfectionis rectitudine non curvatur. Egit namque Christus et docuit perfectionis opera, egit etiam et infirma, sicut interdum in fuga patet et loculis; sed utrumque perfecte perfectus existens ut perfectis et imperfectis se viam salutis ostenderet, quod utrosque salvare venerat, qui tandam mori voluit pro utrisque.” In: SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p.

apostólica envolvia a condição de proprietário, a qual os apóstolos e a comunidade cristã primitiva assumiam para suprir as necessidades da comunidade.

A partir dessas características da pobreza na vida apostólica, o Pregador analisa a passagem da *Exiit*, em que Nicolau III associava a pobreza dos frades Menores com o exemplo de vida de Cristo e dos apóstolos:

Que a respeito do que é dito naquela decretal, *Exiit*, no capítulo “Além do mais”, que a abdicação da propriedade de todos os bens etc, pode dizer que a propriedade então é entendida como “próprio” sendo distinta e contrária ao “comunal”, pois é o sentido no qual a abdicação de todos os bens [possuídos] de forma própria pertence aos perfeitos; não fazendo o “próprio” como diferenciado e contrário ao “outro”, de acordo com modo dito, etc. Os religiosos têm a propriedade dos bens de forma comunal, pois assim têm de forma comunal o que é seu e o que não é de “outro”. Nessa mesma decretal não é dito que Cristo e os apóstolos não tiveram nada de forma própria ou de forma comunal, mas que a abdicação dos bens de forma própria e comunal é a pobreza santa e meritória; que dessa forma se diz que a abdicação [da posse] de forma comunal pode ser entendida da seguinte forma: que ninguém naquela comunidade reivindicava [os bens] para si e apenas como seus.⁵⁵⁴

A leitura desta longa citação permite entender melhor os argumentos de Hervé acerca da pobreza e dos sentidos de propriedade:

- a) O Pregador associou a propriedade ao termo próprio, distinguindo os dois sentidos: contrário ao comunal e contrário ao do que é do outro. Para ele, ao falar em abdicação da propriedade, o papa estaria se referindo ao que era tido como próprio pela pessoa própria/pessoa singular, a propriedade comunal mantinha-se, com o próprio sendo de posse da pessoa da comunidade.
- b) Reconhece que a abdicação aos bens próprios e comunais seria a pobreza santa e meritória (*paupertas sancta et meritoria*), a qual seria possível desde que se entendesse que a abdicação aos bens comunais teria o sentido de abandono do dominium direto que

⁵⁵⁴ "Quod autem dicitur in illa decretali, *Exiit*, capitulo *Porro*, quod abdicatio proprietatis omnium rerum etc., potest dici quod proprietas ibi accipitur prout "proprium" distinguitur contra "commune", ut sit sensus quod abdicatio omnium rerum in proprio pertinet ad perfectos; non autem accipiendo "proprium" prout distinguitur contra "alienum" secundum quem modum dictum etc. Religiosi habere proprietatem rerum in communi, quia ita habent in communi quod est suum quod non habent alienum. In illa etiam decretali non dicitur quod Christus et apostoli nichil habuerunt in proprio vel communi penitus, sed quod abdicatio rerum in proprio et communi est paupertas sancta et meritoria; quod autem dicitur de abdicatione in communi potest accipi quantum ad hoc quod nullus eorum illa communia vendicabant sibi tanquam suum simpliciter." In: SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS... op. cit. p. 292-293

se exercia sobre um bem. Esse tipo de *dominium*, como analisamos mais acima, não era exercido pelos religiosos, que compartilhavam os bens da comunidade, exercendo um *dominium* indireto, que era fruto de uma concessão da comunidade detentora do *dominium* direto.

5.1.2 A resposta de João de Nápoles

O texto de João é composto de duas respostas no Vat.Lat.3740. Uma resposta ao consistório de 26 de março, e uma lista de respostas aos argumentos de três frades Menores que participaram da Consulta. Outro ponto em relação ao texto do frade, conforme Nold, é o fato de existir uma revisão posterior da resposta (*Responsio*) original de 1322. Segundo o autor, essa revisão está presente no códice da Biblioteca Vaticana, *Cod. Ottobon. Lat. 402*. O texto é de 1324, estando relacionado com uma disputa posterior, ocorrida entre os anos de 1322 e 1324, com o frade Menor François de Meyronnes. Entre o texto de 1322 e o texto de 1324, existe uma questão disputada de João sobre a distinção de formas de *dominium*. Como afirma Nold, esse conjunto de textos permite acompanhar um refinamento dos argumentos de João de Nápoles⁵⁵⁵.

O texto de 1324 possui uma transcrição, na compilação de questões disputadas transcritas por João Gravina de Nápoles, em 1618, a partir de um manuscrito do convento de São Domingos em Nápoles⁵⁵⁶. O texto de 1324 apresenta algumas diferenças em relação ao texto de 1322. Em primeiro lugar, a parte do Consistório de 26 de março (os quatro primeiros artigos) é desenvolvida com base no desenrolar dos debates sobre a pobreza. Em segundo lugar, a quinta parte é totalmente diferente. Nela, em 1324, João responde aos argumentos de François. Tendo em conta esses pontos, utilizamos para a análise desse Pregador os dois textos: a resposta de 1322, presente no Vat.Lat.3740, e o texto de 1324, presente em Gravina. O objetivo de utilizar os dois textos é entender o desenvolvimento do debate a partir de um frade Pregador, estabelecendo uma comparação entre ambos quando existirem diferenças significativas.

João discutiu os conceitos de *dominium* e de propriedade na primeira questão de sua resposta. O frade propôs a seguinte pergunta: “(...) ter algum *dominium* e alguma posse moderada em comum, proporcionalmente à manutenção da vida presente, diminui a perfeição religiosa?” (“*an habere in communi, quo ad dominium, et possessionem aliqua moderata, et*

⁵⁵⁵ NOLD, P. “How Influential Was... op. cit.

⁵⁵⁶ IOANNES DE NEAPOLI, *Quaestiones variae Parisius disputatae*, edição de João GRAVINA. Nápole. 1618. Como aponta Nold, esse manuscrito encontra-se perdido atualmente. In: IDEM. *Ibidem*.

proportionata sustentationi vitae praesentis diminuat perfectionem religionis”). Para responder à questão, trouxe três suposições às quais respondeu logo em seguida. Na primeira suposição, discutiu a perfeição da vida cristã e o lugar da pobreza nessa perfeição. A perfeição era a caridade, mais especificamente os atos e as virtudes pelos quais se colocava em prática a caridade.

No texto de 1322, os atos virtuosos aparecem como instrumentos para a perfeição. João definiu que a pobreza voluntária era: “(...) um ato virtuoso e de super-rogação, de tal forma que é por si matéria de voto.”⁵⁵⁷ Ou seja, a pobreza era um instrumento para a perfeição por ser um ato de virtude. O ato exigia um grande esforço do ser humano para cumprir e por isso deveria ser vinculado a um voto.

No texto de 1324, João aprofundou e reforçou a sua argumentação. Para isso, fez algumas alterações no final da primeira suposição. Reforçou a pobreza como um instrumento para a perfeição, quando entendida como a “carência exterior de bens”. Além disso, o frade acrescentou a consideração de que a pobreza não era necessária para a perfeição, mas era um instrumento, na medida que a privação tinha efeito negativo, afastando o amor por riquezas pessoais ou por bens supérfluos⁵⁵⁸.

É interessante notar que a diferença entre as duas versões demonstra que, ao aprofundar a análise da relação entre perfeição e pobreza, entre 1322 e 1324, o teólogo passou a aproximar a sua argumentação à de Hervé nesse ponto. Uma vez que incluiu, no texto de 1324, um desenvolvimento textual mais detalhado, indo além da afirmação de a pobreza ser uma obra supererrogatória que era matéria de voto. João passou a trazer argumentos semelhantes ao do mestre geral, definindo como a pobreza, enquanto carência exterior de riquezas, acabava por atuar negativamente ao afastar a cobiça.

⁵⁵⁷“voluntaria paupertas que est actus virtuosus et supererogationis ut de se patet cum sit materia voti.” In: Vat.Lat.3740, fólho 201 va, linhas 15-17

⁵⁵⁸ “Et quia voluntaria abiectio temporalium propter Christum est actus virtuosus, non necessitatis, sed supererogationis, cum sit materia voti; id circo facit per se ad perfectionem talis actus non necessario tamen, cum fine eo possit esse spiritualis perfectio, et fuit in multis Sanctis veteris, et noui Testamenti, ut patet per Aug. in lib. de Morib. Eccles. Paupertas autem, idest carentia exteriorum rerum, qui est obiectum talis actus, et facit ad perfectione instrumentaliter, sicut dicit Arist. in I. Ethic. de bonis exterioribus; quod deseruiunt felicitati organice, quia sunt obiectum, et materia virtutum liberalitatis, et magnificentiae: instrumentum nisi est quo quis utitur ad aliquem finem; liberalis autem, et magnificus utitur eis ad bonum finem sed ad actum predictarum virtutum; et similiter Sanctus vir utitur tali carentia ad spiritualem perfectionem, quia diuitiae habiti in proprio alliciunt animum ad inordinatum amore, et ingerunt superflua sollicitudine, et sunt saepe occasio superbiae, quae omnia spectant ad sprituale imperfectione et per oppositum carentia diuitiarum instrumentaliter dederit spirituali perfectioni, non positive, sed negative, quia per ea tolluntur peccata, et impedimeta perfectionis, et infra declarabitur: sicut carentia spinarum, et tribulorum qui impediunt profectum terra: nascentium faciunt ad perfectionem eorum instrumentaliter, hoc est dispositive, non positive, cum sit privatio, sed negatiue, et hoc est quod dicit Abbas Moyses in collationibus Patrum, collat. I. c.7. ieiunia, vigiliae, meditatio scripturarum, nuditas, ac privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumeta sunt.” In: IOANNES DE NEAPOLI, Quaestiones variae... op. cit. p. 358.

No segundo artigo, da primeira questão, a discussão centra-se na relação entre o estado dos prelados e o dos religiosos com a perfeição. A argumentação apresentada pelo frade, da mesma forma que fez Hervé, está baseada no tratado *Estados e formas de vida*. Os prelados são entendidos como os mais perfeitos na Igreja, sendo a finalidade de sua vida aperfeiçoar os seus súditos pela palavra e pelo exemplo. O estado dos religiosos era a condição da busca pela perfeição e pelo aperfeiçoamento. A principal obrigação do religioso era a obediência para com o seu prelado, o qual o guiaria no caminho da perfeição. Nisso, o frade utilizou a mesma hierarquização entre votos proposta por Tomás. O principal voto era o de obediência, por meio do qual o religioso era obrigado a obedecer ao seu prelado, aos preceitos e ao que era necessário para a perfeição de sua forma de vida. Tudo isso podia envolver conselhos ou obras supererogatórias. Como abdicação da vontade (*a motibus propriis voluntatis*), a obediência permitia que o religioso cumprisse o voto de pobreza, pois se abstinha do amor por riquezas, e o voto de castidade, com a abstinência em relação aos prazeres carnis. Os três votos eram essenciais para os religiosos, não podendo prescindir do voto de pobreza ou de castidade para a perfeição da vida no estado religioso.

No segundo artigo da primeira questão, a pobreza foi entendida como um conselho para a perfeição da vida cristã, sendo necessária aos religiosos e estando relacionada com a abdicação da propriedade (*abdicatio proprietatis*)⁵⁵⁹. No entanto, João não deixou evidente o que entendia por propriedade, apesar de estar provavelmente relacionada com o *dominium* direto sobre os bens.

A partir da terceira suposição, João trouxe algumas definições sobre *dominium*. Para ele, o conceito estaria relacionado com a palavra senhor (*dominus*):

O nome senhor denota poder, onde significa a capacidade de *dominum* ou o poder sobre algo, conforme está em Mateus 20: “Os governantes dos povos dominam estes e os poderosos exercem poder sobre eles [os povos]”. Nem todo aquele que tem poder pode se dizer senhor, (...), mas apenas **aquele que pode utilizar ou não utilizar da forma que desejar a coisa possuída e alienar ou não alienar elas, de forma que **o *dominium* implica um duplo poder: o qual é senhor da relação coisa possuída e a partir disso é senhor de fato do poder de usar tal bem; ou alguém é senhor e pode decidir não usar e alienar ou não alienar o bem.****⁵⁶⁰

⁵⁵⁹ “Abdicatio proprietatis et custodia castitatis adeo est annexa regule monachali ut contra eam nec summus pontifex possit indugere, Ex quo secundo concludi patet quod illud diminuit perfectionem religionis omnis quod diminuit talem tendentiam in ulteriore perfectionem.” In: Vat.Lat.3740, fôlio 201vb, linhas 20-27.

⁵⁶⁰ “Dominus nomen est potestatis unde dominium potenciam quandam seu potestatem importat secundum illud Matthaei 20. “Principes gentium dominantur eorum et qui maiores sunt potestate exercent super eos non autem omne quod habet potenciam super aliud potest dici dominus eius, ut patet de igne qui habet potenciam calefactivam respectu aque et generaliter omne agens naturale respectu passi sed solum quod potest uti libere re possessa cuius est dominus vel non uti et eam alienare vel non alienare sic quod dominium duplicem potestatem importat in eo, qui est dominus respectu rei possesse ab eo cuius est dominus scilicet potestatem utendi tali re, cuius est dominus vel non utendi et alienandi eam vel non alienandi.” In: Vat.Lat.3740, fôlios 202vb-203ra

A partir desta citação, é possível perceber que *dominium* tinha relação com o poder, pois, o senhor, no exemplo dado a partir do Evangelho de Mateus (20:26), era o príncipe que exercia poder sobre o povo. Além dessa relação de poder com pessoas, havia o poder sobre os bens temporais. Como senhor, o poder de uma pessoa sobre o bem era duplo: por um lado ela poderia utilizar o bem, por outro ela era capaz de alienar o bem. O *dominium* então era duplo, o *dominium* que permitia a ação de usar o bem e o *dominium* que possibilitava a ação de alienar, encerrando o poder que exerce sobre o bem.

Essa definição foi utilizada por João de Nápoles quando discutiu as diferenças nas relações de propriedade entre bens não consumíveis e bens consumíveis. Como Hervé, o frade afirmou que era possível usar um bem não consumível sem *dominium*, não sendo possível fazer o mesmo em um bem consumível. Quem tinha poder sobre um bem consumível, deveria ter o *dominium* para usar e alienar o bem, pois a substância desaparecia com o uso. Como o poder era duplo, era possível conceder o *dominium* para uso, mantendo o *dominium* para alienar (vender ou doar). Era o *dominium*, como “primeiro poder” (*primam potestatem*), que permitia alienar e usar. Mesmo assim, usar um bem consumível sem o *dominium* para alienar poderia ser lícito, como ao: “(...) pobre convidado para a mesa do rico, é concedido para o pobre o poder de comer o que está posto à mesa, mas não o poder de vender ou doar para outro (...)”⁵⁶¹. Ou seja, no caso de alguém que consumia o alimento oferecido por outra pessoa, por ser um bem consumível, o *dominium* para usar vinha de uma concessão de quem exercia os dois tipos de *dominium*. Conforme podemos ler, o *dominium* de alienar seria o “poder primário” e o *dominium* de usar seria o “poder secundário”. Mesmo com o uso levando ao desaparecimento da substância, o senhor o permitia enquanto mantinha o poder para alienar o bem, transferindo o direito de usar para outro. Isso, é uma solução muito semelhante ao que traz Hervé, em relação ao *dominium* primário e secundário.

Apesar dessa semelhança, o tratamento dado pelos dois frades à questão do *dominium* e da propriedade apresenta algumas diferenças. De acordo com Nold, como João trata a questão da relação entre *dominium* comunal sobre bens e a perfeição da vida religiosa, demonstra que a sua: “(...) concepção de pobreza tem algumas características e ênfases distintas.”⁵⁶².

Essa diferença, apontada por Nold, aparece de forma mais evidente ao longo do texto da Resposta à primeira questão. João de Nápoles defendia que era possível ter *dominium* sobre

⁵⁶¹ “(...) licet talis possit carere potestate alienandi ut patet de paupere vocato ad mensam divitis concedatur potestas comedendi apposita sed non vendendi vel altri donandi” In: Vat.Lat.3740, fólio 202rb, linhas 7-12.

⁵⁶² “(...) conception of poverty does have some distinct features and emphases” NOLD, P. “How Influential Was... op cit. p. 647

bens e ser perfeito na vida religiosa. Para isso, era necessário ter cuidado na relação entre quantidade, os tipos de bens possuídos e a relação deles com o fim último da vida religiosa. Conforme Nold, o frade avançou com uma definição de pobreza mendicante diferenciada da pobreza monástica, algo que Hervé e outros frades não fazem necessariamente⁵⁶³. Naquela Resposta, João traz o seguinte argumento:

(...) que é lícito *ter dominium de forma comunal sobre quaisquer bens móveis moderado e, sem dúvida, sobre os bens imóveis, não diminuir a perfeição da religião por ser de forma comunal*, sendo considerado o fim comunitário da religião que é se dedicar de forma livre ao culto divino e às coisas espirituais, conforme foi provado anteriormente, etc. **No entanto, de diversas maneiras também são tidos os bens imóveis de forma comunal pelo usufruto seja de anuidade sou de rendas como as que são oriundas de campos de videiras e assim é observado que isso não combina com algumas religiões as quais são, de fato, instituídas para ouvir confissões, pregar e ensinar**, pois pensando no fim de tais religiões, ter bens imóveis tem como consequência diminuir a perfeição delas.⁵⁶⁴

A partir desta citação, é possível perceber que, conforme João, a perfeição da vida religiosa não era prejudicada caso fosse mantido *dominium* comunal sobre bens móveis e imóveis, desde que moderadamente e de forma adequada ao objetivo da vida religiosa. O mesmo argumento aparece no texto de Hervé, porém, o mestre geral da OP não discute em particular a vida dos frades mendicantes, como faz João. Entre as múltiplas formas de se ter *dominium*, as vidas religiosas dedicadas à pregação, ensino e audição de confissões deveriam ser as com *dominium* comunal mais moderado. Esse argumento pode ser relacionado também com o que lemos no tratado *Estados e formas de vida*. Diferentemente, da declaração de Hervé e do que Tomás explicitou em sua obra, João especificou algumas restrições ao *dominium* comunal dos mendicantes, como ter usufruto de rendas ou anuidades oriundas de bens imóveis, ou de terras cultivadas. Essa nuance identificada no texto de João de Nápoles é um dos elementos que embasa esta tese, no sentido de ser possível demonstrar a existência de debates dentro da OP em relação às estratégias econômicas da Ordem para a sua manutenção no espaço urbano, como a obtenção de rendas oriundas de imóveis na cidade conseguidos por testamento⁵⁶⁵.

⁵⁶³ IDEM. Ibidem.

⁵⁶⁴ "Notandum autem est circa hoc quod **licet habere in communi dominium rerum exteriorum moderatarum quarumcumque mobilium, scilicet, et immobilium, perfectionem religionis in communi non diminuit**, pensato fine religionis in communi qui est vacare cultum divinum et spiritualibus ut supra probatum est. **Multipliciter tamen dominium etiam in communi immobilium habentem usum fructum seu proventus aut redditus ut sunt agri vinee et huiusmodi, videtur incompetens alicui religioni determinate que, scilicet, est instituta ad docendum et predicandum et confessiones audiendum**, pensato fine talis religionis predicto et per consequens minueret eius perfectionem." In: Vat.Lat.3740, fólíos 206ra-rb

⁵⁶⁵ Isso foi discutido no capítulo 1 e no capítulo 2

Ainda na Resposta da primeira questão, foi estabelecida a diferença entre o *dominium* próprio e o *dominium* comunal. Como na declaração de Hervé, João defendeu que o *dominium da pessoa singular* (*singularis persona*) era perigoso para os que estavam no estado religioso, pois levava à solitudine temporal para consigo mesmo, o que ia contra a vida em comunidade. O *dominium da pessoa singular* era contraposto ao *dominium da comunidade* (*comunitatis religionis*)⁵⁶⁶. Os bens eram necessários para a comunidade de religiosos, mesmo assim era necessário cuidado. O *dominium singular* (*dominium singulare*) poderia ser ocasião de vício e de alguma ação que fosse contrária ao estado religioso.⁵⁶⁷ Entretanto, não bastava a ausência de *dominium* singular, ainda existia o risco de uma quantidade grande de riquezas gerar uma solitudine desordenada que podia se tornar cobiça, mesmo sendo o *dominium* comunal.

Com isso, o *dominium* de uma comunidade religiosa sobre bens excessivos era associado ao *dominium* próprio, aumentando a solitudine com os bens temporais e tornando-se cobiça⁵⁶⁸. Esse entendimento da propriedade, como um vício, estava posto já no CG de 1312, como vimos no capítulo 2. Ter *dominium* comunal de forma moderada não reduzia a perfeição do estado religioso, pois a solitudine com os bens temporais era traduzida em amor ao próximo e cuidado pelos que faziam parte da comunidade⁵⁶⁹. Além disso, o *dominium* comunal sobre os bens vinha do direito natural, existente no estado de inocência. Portanto, todos tinham *dominium* antes da Queda. O direito positivo, instituído após a Queda, é o que particularizava o *dominium* e, com isso, criava as distinções de propriedade. Distinções que tinham como base o direito natural, o qual era imutável⁵⁷⁰. Apesar do direito natural ser imutável, o positivo era

⁵⁶⁶ Diferencia *dominium* da comunidade de religiosos do *dominium* da *singularis persone*: “non est similis de dominio communitatis religionis et de dominio singularis persone quia cum communitas religionis secundum quod huiusmodi sit communitas vacans cultui divino, et spiritualibus, et tendens ad spirituale perfectionem amare dominium tali communitati, ut est talis communitas, et sibi etiam ut est persona talis communitatis, est amare dominium tale dolum propter cultum divinum, et spiritualem perfectionem quod ut supra declaratum est et probatum est virtuosum et charitativum, sicut et amor spiritualium qui ab eo creatur (?) et in eo includitur si talis amor spiritualium est intensus et perfectus. Sed e contra dominium potest quis amare sibi, ut est singularis persona virtuose modo predicto, et viciose si non cum tali ordine amet et ratione pronitatis ad malum et difficultatis ad bonum, qui est in homine pro statu nature corrupte” In: Vat.Lat.3740, fólio 204ra – rb.

⁵⁶⁷ “Plures amant sibi tale dominium viciose quam iniuriose et ideo necessarium est statui tendentium ad perfectionem idest religiosorum, tale dominium singulare a se abdicare principue quia talia temporalia et eorum dominium artius, seu intensius amatur habita quam non habita.” In: Vat.Lat.3740, fólio 204rb

⁵⁶⁸ “et idem iudicium est de sollicitudinem quam quis habet de bonis communitatis religionis et de sollicitudine quam habet alius de bonis suis propriis ut patet per predicta” In: Vat.Lat.3740, fólio 204rb.

⁵⁶⁹ O cuidado dos bens da comunidade acaba sendo uma forma de amar ao próximo, que aumenta o amor a Deus, pois se cuida dos bens para se cuidar das pessoas da comunidade. De acordo com João, as quatro premissas que ele traz demonstram que para a primeira parte da argumentação: “habere in communi quo ad dominium aliqua moderata et proportionata sustentatio in vite presentis non minuit quam est ex natura sua sed auget in religiosis affectum ipsorum ad spiritualia religionis que sic probatur amor necessariorum ad finem non minuit sed auget amorem finis” In: Vat.Lat.3740, fólio 203 rb

⁵⁷⁰ “quod pertinet ad ius positivum, unde proprietates et distinctio possessionum non est contra ius naturale, sed iuri naturali superadditur per adventionem rationis humane, et sic est de iure positivo seu Imperatorum, ut patet per

mutável e por isso o: “(...) *dominium* de possessões é variável e varia de forma contínua, sendo diverso entre diversos”⁵⁷¹. Ou seja, o poder do humano sobre as coisas não derivava da Queda, mas a particularização do mesmo a partir do direito. Por isso, existiam diversos tipos de *dominium* com diferenças entre si, como o *dominium* próprio e o *dominium* comunal.

Os religiosos eram detentores de *dominium*, não de propriedade. Então, João entende o termo propriedade de forma diferente de Hervé. Primeiro, diferentemente do mestre geral, João não dedicou um espaço para a discussão do conceito de propriedade em seu texto. Segundo, ao abordar o *dominium* da pessoa singular, João, trouxe o seguinte texto:

(...) é um fato estabelecido **que o *dominium* de forma singular, que é propriedade, é contrário ao voto de pobreza** e por consequência não só diminui, mas também impossibilita a perfeição da [vida] religiosa, assim **o *dominium* de forma comunal, o qual é ter de forma comunal algo de forma moderada e proporcional à manutenção da vida presente pelo *dominium* e pela posse não diminui a perfeição da [vida] religiosa.**⁵⁷²

A propriedade é entendida como sinônimo de *dominium* singular, sendo matéria do voto de pobreza a abdicação dos bens pessoais, que poderiam atrapalhar o estado de perfeição dos religiosos. A propriedade então seria contrária ao *dominium* comunal. Para o Pregador, tinha-se posse (*possessionem*) e não propriedade (*proprietatem*) sobre os bens comunais. Para João de Nápoles, o termo propriedade não figura com o sentido de direito exercido sobre um bem ou como sinônimo de *dominium*, mas com o único sentido de *dominium* próprio exercido sobre um bem. Se, para Hervé, o religioso poderia ser, em certo sentido, um proprietário, para João de Nápoles o mesmo era impossível, pois, o voto de pobreza implicava no abandono da propriedade e da condição de proprietário, entendida unicamente como *dominium* singular. Portanto, havia uma interpretação de propriedade que diferia entre os dois frades, a qual pode ter sido tema de discussões nos CGs, como podemos notar com o uso do termo proprietário para caracterizar um frade que quebrava a profissão de pobreza, possuindo bens de forma inadequada.

Com base nas definições de *dominium* e de propriedade que ele mobilizou, João propôs que Cristo e os apóstolos teriam vivido na altíssima e extrema pobreza, imitada pelas ordens

Augustinii super Iohannem, et introducitur in Decretis distinctio 8 capitulo quo iure defendis, et duobus immediate, sequentibus.” In: Vat.Lat.3740, fólio 205 vb.

⁵⁷¹ “(...) *dominium* possessionis est variabile et continue variatur et est diversum apud diversos” . In: Vat.Lat.3740, fólio 205va.

⁵⁷² “(...) constat autem quod **dominium in singulari quod est proprietatem est contra votum paupertatis** et per consequens non solo diminuit, sed etiam tollit perfectionem religionis, ergo **dominium in communi hoc est habere in communi quo ad dominium et possessionem** aliqua moderata et proportionata sustentationi vite presentis non diminuit perfectionis religionis.” In: Vat.Lat.3740, fólio 206ra.

mendicantes, por abdicarem da propriedade. A extrema pobreza tinha dois sentidos: não possuir nada para vestir ou comer, arriscando a vida; manter *dominium* comunal sobre os bens necessários. Enquanto a primeira definição evocava um risco, a segunda definição era associada com a pobreza de Cristo e dos apóstolos, imitada pelos mendicantes: “(...) a altíssima e extrema pobreza é a abdição de toda a propriedade, a qual é o **dominium singular**, e [é a abdição] de qualquer renda ou proventos e de casas, essa predita [pobreza] é das ordens mendicantes”⁵⁷³. Ou seja, para João todos os mendicantes seguiam a altíssima pobreza, pois abdicaram de propriedades. A propriedade era tanto o *dominium singular* quanto o *dominium* comunal sobre bens imóveis e rendas fixas. De forma distinta a Hervé, João buscou distanciar os frades da condição de proprietários, assim como busca delimitar os bens e o tipo de relação de propriedade que não condiziam com a profissão de pobreza mendicante.

Após definir o que entendia sobre a altíssima pobreza, João abordou, na segunda questão, a Regra dos Frades Menores. A questão era se o *dominium* comunal poderia ser contrário ao que estava colocado pela Regra e pela bula *Exiit* sobre a pobreza. Para isso, analisou de forma sucinta quatro Regras:

Mas é um fato estabelecido que tal *dominium* de forma comunal não é contrário à Regra de Santo Agostinho, ou de São Bento ou de Santo Basílio, uma vez que todas as Regras fazem tal concessão. Mas é apenas o *dominium* de forma singular que é propriedade. Dessa forma tal *dominium* de forma comunal não é contrário à Regra de São Francisco, mas **apenas o *dominium* de forma singular, o qual é propriedade.**⁵⁷⁴

⁵⁷³ "(207 ra) altissima et extrema paupertas est abdicatio omnis proprietatis hoc est domini in singulari et domini in communi quorumcumque redditum seu proventuum et domorum predicta qualis est ordinum mendicantium, etiam notatur exemplum de excessibus Prelatorum in penultima decretali qui incipit Nimis parva, ad cuius evidenciam est sciendum quod extrema paupertas potest sumi dupliciter, scilicet aut quantum ad rationem paupertatis formaliter et sic non fuit extrema paupertas Christi et apostolorum aut quorumcumque religiosorum, quia constat quod sic magis est extrema paupertas multorum qui frequenter mortui sunt et (207rb) moriuntur quotidie fame propter defectum victus, et frigore propter defectu vestitus, quod non est verum de Christo aut Apostolis, aut quantum ad rationem virtutis et meriti, ut scilicet dicatur paupertas extrema in summo virtuosa et meritoria, virtus enim quoddam extremum respectu vicii quantum ad rationem boni et mali cum enim opponantur contrarie, et contraria maxime a se distant ut dicitur in Predicam(???)tis licet consistat in medio quantum ad materiam virtutis et circunstancias respectu duorum viciorum extremorum, ut patet in secundo Ethic., et ut dicitur in eius diffinitione quae est ibidem scilicet virtus est habitus electius immediatate existens etc, et talis paupertas debet dici altissima quia virtus est habitus altior in gradu nature quam viciium, paupertas igitur virtuosa et meritoria est paupertas altissima et extrema modo exposito, et talis fuit paupertas Christi primo et secundo Apostolorum, quam maxime imitatur paupertas ordinum mendicantium, ut patet per predicta, que est paupertas evangelica, ut supra declaratum est cuius paupertatis perfectionem in nullo minuit dominium in communi aliquarum rerum moderatarum et proportionatarum sustentatio in vite humane dum modo tales res non sunt perventus aut redditus annuales ut supra declaratum et probatum et hoc est prima conclusio principali. In: Vat.Lat.3740, fólio 207ra-rb.

⁵⁷⁴ "Sed constat quod tale dominium in communi non est contra Regula beatus Augustini, aut beatus Benedicti, aut beatus Basili, ut omnes concedunt. Sed solum dominium in singulari, quod est proprietatis. Ergo tale dominium in communi non est contra Regula beatus Francisci, sed solum dominium in singulari, quod est proprietatis." In: Vat.Lat.3740, fólio 207va.

As regras citadas são a de Santo Agostinho, a de São Bento, a de São Basílio e a de São Francisco. O frade reconheceu a existência de restrição à propriedade, porém buscou demonstrar que existia uma relação de possessão, como vimos mais acima, pelo *dominium* comunal. Era a propriedade, enquanto *dominium* singular e *dominium* comunal sobre imóveis e rendas, a qual dever-se-ia abdicar. João ressaltou que Francisco havia colocado de forma expressa na Regra a restrição da possessão de casa ou de um local físico, uma vez que a atividade de pregação envolvia um tipo específico de vida. O Pregador, ainda, afirmou que nas ordens dedicadas à pregação existia uma dupla abdição: rendas e anuidades; casas ou locais fixos. Portanto, os frades Menores, assim como todos os mendicantes, seguiam a altíssima pobreza, uma vez que ela: “(...) não é a abdição do *dominium* comunal, mas aquela [pobreza], a qual foi dito anteriormente, [que] é especialmente das ordens mendicantes.”⁵⁷⁵

Baseado nesses argumentos, João reforçou a distinção entre *dominium* e propriedade, que ele trouxe ao longo da primeira questão, “(...) sendo confirmado o argumento que, em qualquer coisa que seja no *dominium* comunal, o próprio é diferenciado do comunal; [o que é] da comunidade não deve ser chamado estritamente de propriedade, mas apenas o *dominium* da pessoa singular.”⁵⁷⁶ O próprio, associado ao *dominium* singular, tinha apenas um sentido: contrário ao comum. O que uma comunidade possuía não era uma propriedade, mas um bem possuído pelo *dominium* comunal. A definição do conceito de próprio e, em parte, de propriedade, no texto de João, é diferente da definição que lemos na declaração de Hervé, a ponto de se contrapor à condição de proprietário do religioso pela “individualização” do direito sobre o bem que utilizava.

Ao tratar da vida de Cristo e dos apóstolos, na terceira questão, João afirmou que eles possuíam *dominium* comunal. Conforme o frade argumentou, na primeira questão, o *dominium* comunal fazia com que a solicitude temporal fosse reduzida, aumentando a perfeição e, por isso, era: “(...) a pobreza Evangélica, ou virtuosa, e que em Cristo e nos apóstolos foi meritória da mais alta perfeição.”⁵⁷⁷ Ou seja, o *dominium* comunal era característica essencial da pobreza, servindo de instrumento para aperfeiçoá-la. Ele garantia, enquanto direito, que o uso dos bens consumíveis, como alimentos e moedas, e a concessão do uso dos mesmos para os necessitados

⁵⁷⁵ “(...) altissima paupertas non est abdicatio domini in communi, sed ea, quae praedicta est specialis Ordinum Mendicantium.” In: Vat.Lat.3740, fólio 207vb.

⁵⁷⁶ “(...) confirmatur ratio quia cum proprium distinguatur contra commune dominium in communi cuiuscunque; communitatis non debet dici stricte loquendo proprietas, sed solum dominium singularis personae.” In: Vat.Lat.3740, fólio 207vb.

⁵⁷⁷ “Primo, ex superius probatis, quia, ut supra probatum est, tale dominium auget affectum ad spiritualia, et minuit sollicitudinem erga temporalia, et per consequens auget perfectionem religionis, et paupertatis virtuosae et meritorie, quae est paupertas evangelica, sed religio et paupertas evangelica, seu virtuosa, et meritoria fuit in Christo et Apostolis summe perfecta ergo et cetera.” In: Vat.Lat.3740, fólios 207vb-208 ra.

(*eugenis*) fosse lícita⁵⁷⁸. Novamente, o Pregador evitou usar o termo propriedade, ou termos derivados, quando abordou o direito de exercer poder sobre um bem. Os termos usados foram possessão e *dominium*. É interessante observar aqui o contraste com o uso do termo de *proprietas* por Hervé para o mesmo fim. Isso aparece tanto no texto de 1322 quanto no texto de 1324. Pela necessidade da existência de *dominium* comunal, não havia o “simplex uso de fato” na vida apostólica. De acordo com ele, Cristo e os apóstolos tinham o poder de usar os bens (*potestatem talibus rebus utendi*), que era garantido pelo “uso de direito” (*usum iuris*). O *dominium* comunal, entendido como direito, distinto da propriedade, assegurava o uso e impossibilitava uma vida fora do direito.⁵⁷⁹

Na sequência, o Pregador debateu o estado dos prelados em sua relação com o *dominium* comunal e o *dominium* singular. Como sucessores dos apóstolos no cuidado da Igreja e no estado de perfeição, os prelados eram as cabeças da comunidade eclesiástica e tinham o *dominium* comunal dos bens dela. Além disso, como João afirmou, o prelado poderia ter *dominium* singular, porém havia restrições. Ele observou que existiam argumentos que afirmavam que um mendicante, tornado bispo, estaria contrariando a sua profissão religiosa⁵⁸⁰. Para o frade, esses argumentos não eram totalmente corretos, pois um religioso poderia ser dispensado de alguma obrigação de sua Regra, como o *dominium* comunal de rendas e de anuidades. No entanto, um religioso jamais poderia ser dispensado da restrição do *dominium* singular pelo fato da “(...) abdicação da propriedade estar essencialmente ligada a todas as religiões”.⁵⁸¹ Um religioso tinha como essência de sua condição a pobreza, e mesmo no estado

⁵⁷⁸ “(...) eis usus fuit ut in principio questionis dictum est et omnes concedunt et alienasse dictum est emendo alia cum pecuniis et egeniis dando” In: Vat.Lat.3740, fólio 208ra-rb.

⁵⁷⁹ “Praeterea quod apostoli habuerunt non solum simplicem facti usum in rebus exterioribus quibus utebantur, ut quidam dicunt, sed etiam potestatem talibus rebus utendi, ante etiam quam uterentur, que potestas non est sine iure aliquo quod habetur in re, et per consequens quod apostoli non habuerunt simplicem facti usum, sed etiam usum iuris.” In: Vat.Lat.3740, fólio 208 vb.

⁵⁸⁰ Nesse ponto o texto de 1322 traz a seguinte redação: “quia religiosus de ordine mendicantium factus episcopus, non potest habere dominium etiam in communi cum aliis bonorum stabilium habentium proventus, seu redditus, cum hoc sit contra suam professionem, et deroget perfectioni talis ordinis, ut supra probatum est, ergo non est verum quod statui prelati, secundum quod huiusmodi convenit habere dominium in communi cum aliis omnium bonorum ecclesie.” In: Vat.Lat.3740, fólio 209ra 30-33 –rb 1-7 O texto de 1324 traz algumas diferenças: “quia religiosus de Ordine Mendicantium factus Episcopus, non potest habere dominium etiam in communi cum aliis bonorum stabilium habentium proventus, seu redditus, cum hoc sit contra sua professione, et deroget perfectioni talis Ordinis, ut supra probatum est, inter bona autem Ecclesia sunt tales possessiones habentes redditus, seu proventus, ut supra probatum est. Ergo non est verum, quod statui Prelati, secundum quod huiusmodi, convenit habere dominium in communi, cum aliis omnium bonorum Ecclesia.” In: IOANNES DE NEAPOLI, Quaestiones variae... op. cit. p 371.

⁵⁸¹ Nesse ponto o texto de 1322 traz a seguinte redação: “quod licet statui prelationis secundum se conveniat habere dominium in communi cum aliis bonorum ecclesie, tamen si religiosus de ordine mendicantium fiat episcopus, tale dominium ei repugnabit, quantum ad bona habentia redditus, vel proventus ratione abolitionis, quam fecit in sua professione, qui obligavit se ad regulam, et statuta sue religionis, vel dicendum quod abdicationis proprietatis est essencialiter annexa omni religioni, nec ab ea absolvitur religiosus quicumque factus episcopus, sed abdicationis dominii etiam in communi annualium reddituum accidentaliter se habet ad votum paupertatis, et per consequens

episcopal, não podia a abandonar, pois ainda era ligado ao estado religioso. As restrições seriam maiores para frades mendicantes promovidos ao episcopado, uma vez que não podiam nem ter *dominium* comunal sobre rendas ou anuidades. Além desses pontos, segundo João, um bispo só poderia ter propriedade caso já tivesse poder sobre os bens antes de ter assumido a cadeira episcopal ou por herança familiar⁵⁸².

No texto de 1324, de forma mais detalhada, o teólogo analisa a condição das ordens mendicantes em relação a outras ordens religiosas, apesar de não especificar quais seriam elas, em sua busca pela perfeição. Para ele, as ordens mendicantes seriam mais perfeitas, isto é, seguiam de forma mais fiel à vida apostólica pelo fim de sua vida religiosa: pregação e ensino, não por sua pobreza. Apesar de ser a essência da vida religiosa, a pobreza não era necessariamente a essência da perfeição religiosa. Ainda no mesmo trecho, João afirmou que esse fim mais perfeito teria sido o motivo de Domingos proibir possessões ou rendas anuais (*possessiones seu redditus anuales*) aos frades da OP⁵⁸³, sendo a pobreza adequada ao fim da vida religiosa, como vimos no tratado *Estados e formas de vida*. Portanto, João passou a particularizar mais a condição e características desejáveis da pobreza de sua própria Ordem,

ad religionem, et ab absolvi potest religiosus quicumque per dispensationem et forte de facto absolvitur, cum fit episcopus, et cum eo in hoc dispensatur si sit de ordine mendicantium, ex hoc ipso quod fit episcopus.” In: Vat.Lat.3740, fôlio 209va-vb. O texto de 1324 traz algumas diferenças: “quod licet statui Prelationis secundum se conveniat habere dominium in communi cum aliis, bonorum Ecclesiae, tamen si Religiosus de Ordine Mendicantium fiat Episcopus, tale dominium ei repugnabit, quantum ad bona habentia redditus, vel proventus ratione obligationis, quam fecit in sua professione, qui obligavit se ad regulam, et statuta suae Religionis. Vel dicendum, quod abdicatio proprietatis est essentialiter annexa omni religioni, nec ab ea absolvitur religiosus factus Episcopus, sed abdicatio domini etiam in communi annualium reddituum accidentaliter se habet ad votum paupertatis, et per consequens ad Religionem, et ab ea absolvi potest religiosus quicumque per dispensationem, et fortem de facto absolvitur, cum fit Episcopus, et cum eo in hoc dispensatur, si sit de Ordine Mendicantium, ex hoc ipso quod fit Episcopus.” In: IOANNES DE NEAPOLI, Quaestiones variae... op. cit. p. 372

⁵⁸² Nesse ponto o texto de 1322 traz a seguinte redação: “Sed ad primam harum dicendum est quod prelato, secundum quod huiusmodi convenit habere dominium in communi bonorum omnium ecclesie, ut supra probatum est propter quod, ipsum ponendum est in apostolis. Sed posse habere proprium non convenit prelato, secundum quod huiusmodi: sed secundum quod est singularis persona, qui non se obligavit per votum ad voluntariam paupertatem; sed succedit parentibus in bonis vel antequam esset prelatus, ut singularis persona talia bona acquisivit, vel qualitercunque habuerit, et ideo personis habere proprium non est ponendum simul fuisse in apostolis cum statu ipsorum.” In: Vat.Lat.3740, fôlio 209 rb. O texto de 1324 traz algumas diferenças: “Sed ad primam harum dicendum est, quod Prelato; secundum quod huiusmodi, convenit habere dominium in communi bonorum omnium Ecclesiae, ut supra probatum est, propter quod, ipsum ponendum est in Apostolis. Sed posse habere proprium non convenit Prelato, secundum quod huiusmodi: sed secundum quod singularis persona, qui non se obligavit per votum ad voluntariam paupertatem; sed succedit parentibus in bonis, vel antequam esset Prelatus, ut singularis persona talia bona acquisivit, vel qualitercunque habuerit, et ideo posse habere proprium, non est ponendum simul fuisse in Apostolis cum statu ipsorum.” In: IOANNES DE NEAPOLI, Quaestiones variae... op. cit. p. 372.

⁵⁸³ “Ad secundam dicendum, quod paupertas carentium possessionibus non est maioris perfectionis, quam habentium eas in communi, sed est magis congrua ordinibus institutis ad docendum, et praedicandum ut supra declaratum est, et propter hanc congruentiam Beatus Dominicus interdixit possessiones seu redditus anuales sub poena maledictionis fratribus Ordinis sui.” In: IOANNES DE NEAPOLI, Quaestiones variae... op. cit. p. 371.

enquanto as disputas acerca da pobreza se desenrolaram na OP e no âmbito externo entre 1322 e 1324.

Por fim, na quarta questão, João rebateu as afirmações de que Cristo e os apóstolos teriam tido apenas o simples uso de fato. O texto de 1322 tem algumas diferenças do texto de 1324. Nos dois textos, o teólogo trouxe a afirmação de que a afirmação do simples uso de fato eram em si herética, pois, contradizia os textos bíblicos de duas formas: negava a existência do direito nas relações entre pessoa e objeto na vida apostólica; propunha a existência de um tipo de vida religiosa mais perfeita do que a que foi levada por Cristo e pelos apóstolos. Em função da cronologia, o texto de 1324 acaba tendo uma particularidade. Para afirmar que o simples uso de fato era uma heresia, João recorreu às bulas *Ad conditorem canonum* (1322/1323) e *Cum inter nonnullos* (1323), caracterizando o simples uso de fato como um uso injusto⁵⁸⁴. Aprofundando considerações que podemos ler ao longo de seu texto, quando debate o simples uso de fato na vida apostólica na terceira questão.

A partir do que foi trazido até aqui, é possível perceber a existência de pensamentos diferentes entre Hervé e João acerca da propriedade e de sua relação com a pobreza e com a perfeição do estado religioso. Hervé trouxe uma interpretação mais ampla do termo propriedade, demonstrando que todo religioso e, por conseguinte, todo frade mendicante era um proprietário. Isso, pois, exercia direito sobre o *dominium* comunal. Esse direito era passível de ser individualizado e era possível a existência do próprio no comunal. João estabeleceu uma definição mais restrita de propriedade, entendendo ela como oposta ao estado religioso. Nesse entendimento, a propriedade contrariava o voto de pobreza e o modelo de vida legado por Cristo e pelos apóstolos. Mesmo um bispo, só poderia ter propriedade (*dominium* singular) em alguns casos e se não fosse ninguém que vinha do estado religioso. Além disso, João reconheceu a existência de uma altíssima pobreza. Ela era pautada no *dominium* comunal de bens consumíveis e de outros bens necessários para a manutenção das atividades da comunidade. Outro ponto é que não envolvia a posse sobre prédios, terras ou qualquer fonte de renda fixa. Algo afirmado de forma mais categórica em 1324, quando o frade aborda a ação de Domingos na pobreza da OP.

Portanto, existe uma divergência no entendimento do que seria a pobreza mendicante entre dois frades que podem ser pensados como pertencentes a uma “escola tomista” na Ordem.

⁵⁸⁴ “Quo praemisso videtur dicendum, quod asserere Christum et Apostolos nihil habuisse, quantum etiam ad usum facti, est hereticum in se, utpotem contra diversos textus Sacrae Scripturae et similiter asserere Christum, et Apostolos habuisse solum simplicem usum facti, et nullum ius, seu potestatem in rebus, quibus utebantur, quia hoc est dicere usum talem fuisse iniustum, ut etiam exprimunt duae Decretales Papae Ioannis XXII scilicet Ad conditorem Canonum et Inter nonnullos.” In: IOANNES DE NEAPOLI, *Quaestiones variae...* op. cit. p. 375

Perguntamos: é possível ler outras definições de propriedade nas declarações de Raimundo, Jacopo, Durando, Agostinho, Domingos, Egídio e Guido? Se sim, elas se aproximam ou se distanciam das duas definições propostas até aqui?

5.1.3 A declaração de Raimundo Béquin

As definições de propriedade, *dominium* e uso trazidas na declaração de Raimundo Béquin são muito semelhantes ao proposto por Hervé. Raimundo manteve a sua argumentação centrada em Cristo, nos apóstolos e na comunidade primitiva dos primeiros anos do cristianismo. O frade discutiu se Cristo era ou não era senhor (*domino*) a partir das duas naturezas: a divina e a humana. Segundo ele, nas duas naturezas, Cristo detinha *dominium* e propriedade sobre algo. Na divina, todas as criaturas e coisas estavam sob seu *dominium*. Na humana, detinha *dominium* sobre bens necessários para a vida⁵⁸⁵. A discussão conceitual, então, é expandida a partir de três artigos.

No primeiro artigo, Raimundo definiu o que entendia por *dominium* temporal:

Em relação ao primeiro artigo, digo que o verdadeiro *dominium* temporal é “O direito próprio de ter, de possuir e de usar alguma coisa de forma direta ou de acordo com outro determinado modo”, digo que o *dominium* é o “direito de alguém” usar de fato uma coisa e possuir ela, não ter direito não torna nem mesmo concede de fato o *dominium* para alguns bandidos e ladrões que possuem coisas dos outros e as usam conforme o capricho de sua vontade (...).⁵⁸⁶

Alguns pontos dessa passagem trazem mais semelhanças com a argumentação de Hervé do que com a de João. Primeiro, o *dominium* é entendido como o direito de usar e possuir algo, podendo ser exercido diretamente ou de outra forma. É interessante observar que o *dominium* é entendido como um direito próprio (*ius proprium*). Segundo, usar ou possuir sem direito, como também traz Hervé, é fazer o mesmo uso do ladrão ou raptor, sendo um uso e uma posse ilícita de uma coisa de outro (*res aliena*), baseada apenas na vontade (*pro libito voluntatis*) e

⁵⁸⁵ “modo nulli est dubium quod Christus ratione deitatis est verus dominus omnium corporalium et spiritualium creaturarum, qui habet verum et pleno ius in omnibus creaturis quantum ad proprietatem et usum ratione creationis et asservationis rerum, psalmus (23:1) “domini est terra et plenitudo eius” et Alibi “mee sunt fere silvarum iumenta in montibus et boves” et Judith, 9º, “dominus celorum creator aquarum et dominus totius creature exaudi me”. Sed verum dominium omnium creaturarum vel saltem aliquarum corporalium competat Christo ratione humane nature sicut nasci de matre ex tempore suo modo competit similiter ratione humane nature videtur aliquibus dubium.” In: Vat.Lat.3740, fôlio 249rb-va.

⁵⁸⁶ “Quantum ad primum articulum dico quod verum temporale dominium est “Ius proprium habendi possidendi et utendí re aliqua simpliciter vel secundum aliquae certum modum”, dico quod dominium est “ius aliquod” uti enim re et possidere sine iure non facit nec dat verum dominium aliis fares et latrones qui possident res alienas et utuntur eis pro libito voluntatis, esset veri dominum quod est falsum ius etiam quodcumque non semper tribuit dominium quia in plus est ius quantum dominium omnem enim dominium verum temporale est aliquod ius sed non e contra quia non omnem ius est dominium nam servus habet verum ius temporale similiter dominus suum (...)” In: Vat.Lat.3740, fôlio 249va.

não no direito. Podemos ler uma argumentação que se aproxima de Hervé ao estabelecer uma oposição entre o próprio e o outro, assim como permanece centrada no direito.

Um pouco mais adiante, Raimundo argumentou que o *dominium* não era apenas um direito próprio, mas poderia ser garantido por outra pessoa. Por isso, tanto o servo quanto o filho tinham direito temporal, no caso o *dominium* garantido pelo senhor ou pelo pai, respectivamente. O acesso aos bens necessários para a vida, nesses dois casos, se dava por uma troca. O senhor garantia o *dominium* dos bens necessários para o servo em troca do serviço e da obediência. O pai garantia o *dominium* para o filho devido a sua obrigação em criar e alimentar ele⁵⁸⁷.

Para aprofundar a discussão sobre o *dominium* como um direito, Raimundo utilizou a *Política* de Aristóteles. Baseado no debate sobre o *dominium* do servo e do filho, o frade definiu o seguinte: “(...) o *dominium* é dessa forma direito de usar, que eu entendo como um direito próprio e não de outro”⁵⁸⁸. Ao definir o *dominium* como direito de usar (*ius utendi*) e como um direito próprio contrário ao direito de outro, o frade demonstrou que o uso lícito de qualquer objeto envolvia o direito de usar, que particularizava a relação entre pessoa e objeto. O direito, então, deve ser da pessoa que utiliza esse bem em proveito próprio. Novamente, como na declaração de Hervé, o Pregador destacou a oposição entre os termos próprio e outro. Com isso, propôs a seguinte definição para *dominium*:

(...) de fato, em relação ao *dominium* próprio e perfeito, pelo qual alguém tem direito sobre um bem enquanto propriedade e pelo uso direto, pelo qual pode vender o bem, consumir e dispor da forma que melhor entender, digo dessa forma, ‘ou segundo outro modo determinado e estabelecido’.⁵⁸⁹

Ou seja, o *dominium* próprio e total tornava um bem uma propriedade. A propriedade, figurava como o poder de ter o bem como seu apenas e, com isso, era possível usar e alienar o direito, por meio da venda ou do consumo. Assim, a propriedade figurava como necessária para usar de forma lícita bens consumíveis.

⁵⁸⁷ In: Vat.Lat.3740, fólio 249va.

⁵⁸⁸ "Sed magis e contra et ideo Philosophus in predicti [Política] dicit, quod dominium est relatio suppositionis **est igitur dominium ius utendi, quod intelligo iure proprio non alieno**, sicut precurator yconomus vel dispensator qui utuntur, qua utuntur iuste et licite rebus dominorum suorum non tamen hoc faciunt iure proprio, sed iure dominum." In: Vat.Lat.3740, fólio 249vb.

⁵⁸⁹ "Dixi etiam, "ius pro libito voluntatis simpliciter", quantum ad dominium verum proprium et perfectum, per quod quis habet ius in re quantum ad proprietatem et usum simpliciter qui potest rem vendere, consumere et distrahere sicut placet, dixi etiam, "vel secundum aliquam certum modum et determinatum." In: Vat.Lat.3740, fólios 249vb-250 ra.

Esse raciocínio foi aprofundado no segundo artigo principal⁵⁹⁰, no qual Raimundo estabeleceu diferentes formas de se *dominium*. Três eram essas formas:

1. *dominium* como poder sobre algo;
2. *dominium* político ou civil (*dominium politicum* ou *dominium civile*);
3. *dominium* como um direito exercido diversamente.

Em (1), o *dominium* era um poder garantido pelo direito natural ou pelo direito positivo, também caracterizado como *dominium* político ou civil. Já o *dominium* político (2), seria a forma própria e plena de se exercer *dominium* sobre algo, garantida pelo direito positivo. Em (2), o *dominium* é entendido por Raimundo como propriedade. Era possível ceder o uso de bens não consumíveis, o que fazia com que a propriedade não fosse sinônimo de direito de usar. Nesse caso, quem usava algo cedido por outro “(...) pode-se dizer verdadeiro **senhor do uso** das coisas (...)”⁵⁹¹, mas não senhor da propriedade das coisas. Ou seja, para o Pregador, havia uma distinção entre um “direito de uso” e um “direito de propriedade”. Para o frade, isso possibilitava que alguém cedesse o uso de um bem consumível para outrem. Por fim, em (3), era possível exercer *dominium* tanto como um direito pleno, um poder de apenas uma pessoa sobre um bem, quanto como um direito compartilhado, quando várias exerciam algum tipo de poder.

Para desenvolver o argumento sobre o *dominium* como direito compartilhado, Raimundo usou o seguinte exemplo: tanto o camponês quanto o rei tinham algum *dominium* sobre a mesma terra: “(...) o camponês do campo tem o *dominium* útil [do uso], o burguês o qual de fato [o direito] é tido no feudo tem no mesmo campo o *dominium* direto, da mesma forma [que] o nobre tem o *dominium* baixo e o rei o *dominium* alto.”⁵⁹² Isto é, Raimundo diferenciou ao menos 3 formas de pessoas diferentes terem direito sobre a mesma, em diferentes graus: o *dominium* útil, observado na distinção senhor do uso da coisa; o *dominium* direto ou *dominium* político, sendo o senhor da propriedade da coisa; e outros dois tipos de *dominium* político, o baixo e o alto, em uma alusão às relações de suserania e de vassalagem da sociedade feudal, com o rei como o verdadeiro senhor daquele campo. O que interessa aqui,

⁵⁹⁰ “Quantum ad secundum articulum principalem primo tres distinctiones domini ad nostrum propositum pertinentes.” In: Vat.Lat.3740, fôlio 250vb.

⁵⁹¹ “(...) non potest simpliciter dici dominus illius rei quia nichil iuri habet in proprietate rei, sed potest dici verus dominus ipsius rei usus” In: Vat.Lat.3740, fôlio 251ra.

⁵⁹² “(...) sicut eiusdem campi rusticus habet dominium utile, burgensis vero a quo tenentur in feudum habet in eodem campo dominium directum, miles autem dominium bassum, et rex dominium altum.” In: Vat.Lat.3740, fôlio 251rb.

principalmente, é a distinção entre *dominium* útil e *dominium* político, que permitia o uso lícito de algo cedido por outrem.

A partir do “terceiro artigo principal”, Raimundo passou a utilizar os conceitos de direito de usar, *dominium* e propriedade, debatidos nos dois artigos anteriores. O frade abordou tanto a relação de Cristo e dos apóstolos com os bens temporais quanto a relação de prelados e religiosos com esses bens. Ao discutir a perfeição espiritual do estado religioso, ele argumentou que o voto de pobreza pertencia de forma instrumental à perfeição, com a abdicação do *dominium* sobre os bens temporais⁵⁹³. No entanto, não havia o abandono total do direito sobre os bens materiais:

Segundo, é possível dizer que **a predita posição é assumida de maneira falsa, quando diz que pelo voto de pobreza e pela religião renúncia e priva a si de todo *dominium* e direito sobre os bens temporais.** Isso é falso, pois **não se priva do uso dos bens temporais necessários para a manutenção da vida, sendo isso um fato, uma vez que o direito é necessário para usar um bem.** Da mesma forma, **é lícito que alguém prive a si do *dominium* da propriedade enquanto *dominium* próprio,** o que não é o mesmo que o *dominium* da comunidade, **no qual o *dominium* diz respeito como parte da comunidade,** e tal *dominium* e direito não se renuncia pelo voto de pobreza.⁵⁹⁴

Ou seja, o voto de pobreza não implicava no abandono do *dominium* sobre bens necessários para a manutenção da vida, pois era preciso ter o direito de usar o pão, por exemplo, para consumi-lo. O *dominium* da propriedade ao qual se abdicava é o mesmo que o *dominium* próprio, entendido como contrário ao comunal. O religioso, como parte de uma comunidade, tem *dominium* comunal sobre os bens que utilizava e dessa forma, mantinha uma relação de direito e posse.

Para Raimundo, o direito de usar garantia a perfeição da vida do religioso na relação com os bens temporais. O frade evocou a diferenciação entre bens não consumíveis e bens consumíveis. Nos primeiros, era possível distinguir propriedade de uso, com isso alguém podia: “(...) ter direito no uso sem o direito de propriedade (...)”. Nos consumíveis, o “(...) o uso da coisa é o consumo total (...)”. Nesse caso, o direito de usar implicava a propriedade e não era possível: “(...) distinguir, nem de fato separar o uso da coisa e a propriedade da coisa.”⁵⁹⁵

⁵⁹³ “(...) primo quod votum paupertatis et abdicatio domini iuris et aliorum rerum pertinet ad perfectionem spiritalis vite sicut instrumentum perfectionis” In: Vat.Lat.3740, fólho 252vb.

⁵⁹⁴ “Secundo potest dici quod instancia predicta falsum assumpsit, quando dicit quod per votum paupertatis et religionis qui renunciat et privat se omni dominio et iure rerum temporalium. Hoc in quam falsum est, quia non privat se usu temporalium necessarium ad vite sustentationem fatuum esset, ut iure sit utendi. Item licet privat se dominio proprietatis quantum ad dominium proprium, non tamen quo ad dominium communitatis in quo dominio comunicat sicut pars comunitatis, et tali dominio et iuri non renunciat per votum paupertatis.” In: Vat.Lat.3740, fólho 252vb.

⁵⁹⁵ “(...) inter bona temporalia hec est differentia quia quedam sunt, quorum proprietas distinguuntur ab usu sicut domus, equi vel similia quia in talibus aliquis potest habere usum rei puta domus vel equi absque proprietate et e

Portanto, nos bens consumíveis o senhor do uso da coisa deveria ser o mesmo que o senhor da propriedade da coisa. O religioso assumia a condição de proprietário nos bens consumíveis, pois era parte da comunidade que detinha o *dominium* político sobre o bem. A partir desse entendimento do direito de usar e de sua relação com propriedade, o frade criticou a noção de simples uso de fato, o qual chamou de “(...) uso nú e simples de fato (...)”⁵⁹⁶. Para ele, era inconcebível a existência de uma relação de uso que não tivesse nenhuma vinculação com o direito.

O frade aprofundou as suas considerações a partir da vida de Cristo. Devido a sua natureza humana, Cristo necessitava comer e beber. Para isso, tinha direito de usar e direito de propriedade nos bens consumíveis⁵⁹⁷. De acordo com Raimundo, em todas as suas ações Cristo teria sido justo, por isso havia a vinculação entre a ação deliberada de usar e consumir um bem com o direito de ter o bem e fazer uso dele para a satisfação das necessidades humanas. Da mesma forma que Hervé e, em menor medida, João, Raimundo entende que o direito garantia que a ação de usar fosse lícita. Essa preocupação dos três frades, com o direito sobre os bens, podemos ler nas atas dos CGs com a tensão entre *dominium* comunal e pessoal.

O uso dos bens consumíveis envolvia dois direitos para ser justo: o direito de ter (*ius habendi*), com alguém possuindo a comida e a bebida como suas; e o direito de usar, que permitia beber e comer de forma justa, consumindo os bens sobre os quais se tinha o direito de ter⁵⁹⁸. Esses dois direitos teriam como implicação, para Cristo, a condição de proprietário, com o direito e *dominium* pela propriedade (*ius et dominium in proprietate*) sobre a bebida e sobre

contra et in talibus potest habere aliquis dominium et ius in proprietate absque hoc quod habeat aliquod ius in usu et e contra quia potest **habere ius in usu sine iure proprietatis**, quedam alia bona sunt, quorum usus non potest separari a proprietate nec distingui sicut panis, vinum et similia quia in talibus **usus rei est totalis consumptio** rei quia non est in primis bonis et ideo in talibus rebus quicumque habet ius in usu rei puta ex acomodato vel aliter ille habet ius in proprietate et e contra, quia in talibus non possunt **distingui nec separari realiter usus rei et proprietatis rei.**” In: Vat.Lat.3740, fólío 253va.

⁵⁹⁶“(…) sed ista ratione non videtur valere quia supposit falsum, dicendo quod quicumque utitur iuste aliqua re ille habet aliquod ius utendi hoc in quam fundamentum falsum et contra distinctionem iuris dicit quod usus est duplex, quidam est usus iuris quia non potest amoueri (- s) - ver- sn (-) iniura ab eo cuius est, ideo etiam potest agere (???) in iudicio petendo usum suum, et talem usum iuris habet usurarius et usufructurarius, alius est **usus nudus et simplex facti**, et talis usus non potest peti in iudicio”. In: Vat.Lat.3740, fólío 254ra

⁵⁹⁷“Tunc arguo existis in illi in quibus non potest distingui usus rei a proprietate quicumque habet verum ius et verum dominium in proprietate hoc patet ex hiis que statim dicta sunt, sed Christus secundum quod (253va) homo habuit verum ius in omnibus que comedit et bibit et hoc ab instanti sue conceptionis usque ad mortem, et in eis non differt usus et proprietatis, ydeo (ideo) usus eorum fuit totalis consumptio, ergo in omnibus Christus habuit verum ius, et verum dominium, etiam in proprietate, maior patet per ea que statim dicta sunt, minor etiam patet quantum ad servam partem quia usus potus et cibi non diferunt a proprietate eorum, istud patet per iam dicta.” In: Vat.Lat.3740, fólío 253 vb.

⁵⁹⁸“et arguo primo sic quicumque facit aliquid iuste habet ius faciendi illud, et quicumque habet aliquid iuste habet ius habendi illud hoc patet per locum a coniugatis, et contrarium videtur implicare contradictionem scilicet quod aliis faciat iuste, et tamen non habeat ius faciendi, sed Christus iuste comedit et bibit, et iuste usus est cibo et potu aliis necessariis ad substentandam vitam humanam, quia omnia habuit dono expresso vel tacito, vel alio iusto titulo ergo **habuit ius habendi**, et ius utendi comedendo vel bibendo.” In: Vat.Lat.3740, fólío 253vb.

os alimentos⁵⁹⁹. Apesar de ter propriedade sobre os bens consumíveis, Cristo não teria tido nenhuma forma de *dominium* sobre bens imóveis, conforme o Pregador concluiu⁶⁰⁰. Esse exemplo de Cristo, foi seguido pelos apóstolos, por isso tinham direito sobre os bens que consumiam⁶⁰¹. Portanto, Raimundo reconhece a condição de proprietários de Cristo e dos apóstolos, assim como dos religiosos, em relação aos bens consumíveis.

Raimundo associou a condição dos apóstolos na Igreja com a dos bispos e dos prelados, assim como os discípulos com a condição dos religiosos. Todos possuíam as coisas de forma comunal (*in communi*), de forma igualitária, porém o próprio era possuído de forma diferente, quase “individual”. Aos religiosos estava proibido ter algo próprio enquanto próprio (*proprium in proprio*), podendo apenas ter próprio enquanto comunal (*proprium in communi*). Raimundo traz um entendimento semelhante ao de Hervé nesse ponto, reconhecendo a existência de uma relação particular entre indivíduo e o bem utilizado, mesmo em bens comunais. No entanto, os religiosos: “(...) a partir do momento em que forem feitos bispos, podem ter de forma comunal, assim como podem ter de forma própria, já que o bispo, uma vez que é bispo, não está [em condição] contrária a ter **próprio enquanto próprio** (...)”⁶⁰². Portanto, Raimundo entende que o bispo possui bens próprios, mesmo no caso de religiosos que eram promovidos ao episcopado. Isso implicava uma mudança na condição de proprietário do religioso promovido.

Essa mudança de condição de proprietário, quando o religioso era promovido a bispo, demonstra uma aproximação com a argumentação proposta por Hervé e diverge do que traz João. É importante ressaltar que nem Raimundo, nem Hervé ou João de Nápoles, assumiram cadeiras episcopais até 1323. No entanto, os três concordavam que o bispo poderia ter bens próprios, argumentação que tinha como base o tratado *Estados e formas de vida*, de Tomás.

⁵⁹⁹“Secundo cuicumque acquiritur aliquod novum ius in usu rei que totaliter consumitur ipso usu eidem competit ius et dominium in proprietate, sed Christus in quantum homo, in rebus sibi/super (??) a fidelibus collatis, puta in cibo, et (254vb) potu collatis, sibi a mancha et cacheo et ceteris aquisivit verum ius et novum modum dominii, utendi illo cibo sibi dato/daco aliis non plus nec magis (???) comedere cibum datum quantum non datum, ergo tunc aquisivit novum ius et novum dominium in tali proprietate.” In: Vat.Lat.3740, fólio 254va.

⁶⁰⁰“Tertia conclusio est quod licet Christus secundum quo homo habuit verum ius et verum dominium a deo sibi in conceptione infusum revera omnium creaturarum, isto tamen dominio, (256rb) nunquam fuit usus quantum ad res immobiles nec habuit dominii executionem rerum immobilium, nisi sicut et quantum unus extraneos posset uti, dominio autem aliquarum rerum mobilium fuit usus sed paucarum et parce valde propter nostrum exemplum” In: Vat.Lat.3740, fólio 256ra.

⁶⁰¹ Duas conclusões sobre a questão da vida apostólica e a relação com bens temporais: “prima est quod ante Christi passionem habuerunt cum Christo aliqua bona mobilia in communi quantum ad proprietatem. Secunda conclusio est quod post passionem Christi ipsi apostoli et discipuli habuerunt aliqua in communi quorum fuerunt veri dominum, quantum ad proprietatem et usum.” In: Vat.Lat.3740, fólio 256vb.

⁶⁰² “Secundo quia sicut dicitur (??) quod apostoli et episcopi et prelati habuerint/habuerunt in communi, eadem ratione potest dici quod habuerint proprium in proprio, quia sicut votum illius religionis discipulorum est non habere in proprio, sicut ergo **dum fuerit facti episcopi potuerunt habere in communi ita etiam potuerunt habere in proprio, quia episcopo ut episcopus est, non repugnant habere proprium in proprio**, sicut nec habere proprium in communi sicut patet in secularibus ad episcopatum promotis.” In: Vat.Lat.3740, fólio 258rb.

Hervé e Raimundo trouxeram uma leitura da condição episcopal quase que idêntica da feita por Tomás, enquanto João propôs um entendimento mais restritivo acerca da possibilidade do bispo ter propriedade.

Os religiosos, que seguiam o modelo de vida apostólica em busca da perfeição, deveriam ter o direito de ter e o direito de usar sobre os bens que utilizavam. Esse argumento é reforçado ao final da declaração, quando Raimundo faz uma conclusão para a sua Resposta, resgatando os principais argumentos mobilizados:

(...) tendo dito que **qualquer religioso, em qualquer religião aprovada pelo voto de sua profissão, renúncia a tudo que possui de forma própria**, doando tudo o que tem aos pobres e para a sua comunidade religiosa, uma vez que toda comunidade religiosa, que em todas as circunstâncias é uma comunidade de pobres verdadeiros, em razão disso, nenhum deles têm algo de forma própria, sendo permitido, por todos da comunidade, ao abade ter muitos bens temporais **de forma comunal, onde os religiosos são pobres e que de nenhuma forma por si podem ter algo próprio de forma própria**, é lícito que **todos do mesmo colégio tenham de forma semelhante o próprio de forma comunal**.⁶⁰³

A condição da profissão do religioso, então, é a renúncia aos bens possuídos como próprios, isto é, apenas da própria pessoa, para possuir comunalmente. Com isso, propôs dois sentidos para o próprio, da mesma forma que Hervé: próprio apenas como seu e próprio como seu comunalmente, enquanto parte de uma comunidade religiosa. A partir dessa noção de próprio, a propriedade existia para assegurar o direito de ter e o direito de usar, mantendo o caráter lícito das ações dos religiosos. A pobreza era associada com a abdicação de bens possuídos individualmente, mas não da propriedade tida coletivamente, tal qual Hervé e de forma diferente de João.

A principal diferença de pensamento entre os frades vem do entendimento do que seria a propriedade e o próprio. Hervé chamou de dominium da pessoa singular ou dominium da pessoa própria, contraposto ao que era próprio da pessoa da comunidade. João identificou o mesmo direito como dominium singular e não reconheceu a possibilidade do religioso ter algo como próprio. Já Raimundo, afirmou a existência de dois tipos de direito de propriedade, o dominium próprio enquanto próprio e o dominium próprio enquanto comunal. Portanto, para Raimundo e Hervé, o religioso assumia condição de proprietário pela vinculação com o próprio. Apesar dessa diferença, os três reconheceram a existência de uma propriedade, ou ao

⁶⁰³ "(...) dedi quod quicumque religiosus in quacumque probata religione ex voto sue professionis abrenunciat omnibus que possidet in proprio, et dat omnia que habet pauperibus et collegio suo religioso quia omnine collegium religiosum quod cumque est collegium vere pauperum pro eo quia nullus eorum habet aliquid in proprio licet totum collegium abbati habeat multa bona temporalia in communi unde religiosi sunt pauperes quia nullus per se potest habere proprium in proprio, licet omnis in similibus de imo collegio habeant proprium in communi." Vat.Lat.3740, fôlio 261rb l. 1-13.

menos de um *dominium*, “útil” e necessária para cumprir as funções a que se destinava uma comunidade de religiosos ou a própria Igreja.

5.2 Além dos “tomistas”: as declarações de Jacopo Fusignano e de Durando de Santo Porçiano

Para finalizar a análise das declarações do grupo A (longas), é necessário fazer a leitura das declarações de Jacopo Fusignano e de Durando de Santo Porçiano. Os textos desses dois frades são analisados separadamente dos outros três, pois não foi identificada uma vinculação com a obra de Tomás de Aquino e as considerações do frade sobre a vida religiosa e a vida episcopal, no tratado *Estados e formas de vida*.

5.2.1 As declarações de Jacopo Fusignano

Jacopo escreveu duas declarações para a Comissão da Pobreza de 1322. Na primeira, com apenas um fólio (112ra-112vb), o frade afirmou que não esteve presente no Consistório de 26 de março. Para ele, a afirmação de que Cristo e os apóstolos não possuíam nada como próprio ou comunalmente não era um artigo de fé e, por isso, não podia ser considerada necessariamente uma heresia⁶⁰⁴. No entanto, Cristo teve bens de forma comunal com os apóstolos, como estava dito na Sagrada Escritura. Negar isso é que seria uma heresia. Além disso, conforme o frade, dizer que na vida apostólica não havia *dominium* ou propriedade sobre a moeda que utilizada, significava dizer que Cristo e os apóstolos eram coniventes com a usura, pois deviam recorrer a empréstimos para comprar coisas para eles mesmos, utilizando a moeda de outras pessoas⁶⁰⁵. A propriedade aparece aqui como o direito de possuir algo, equivalente ao *dominium*. No argumento de sua primeira declaração, Jacopo estabeleceu a associação entre a vida apostólica e a vida dos monges, pela renúncia ao próprio e pela forma de vida comunal⁶⁰⁶. Com isso, o próprio se apresentava como oposto ao comunal, porém a noção de propriedade apresentava duas definições possíveis, como figura na segunda declaração de Jacopo.

⁶⁰⁴ “(...) quod cum Christum et apostolos habuisse, vel non habuisse aliquid in communi, non sit articulus fidei ex terminis questionis non videtur circa hoc heresis habere locum.” In : Vat.Lat.3740, fólio 112ra.

⁶⁰⁵ “Preterea, si in pecunia qui erat precium ciborum quos emebant apostoli/apud pro Christo, et pro se ipsis, separabilis esset usus a dominio, seu a proprietate, excusabilis esset usura, quia licitum esset mutuati (?) recipere aliquid pro pecunia, cuius apud eum dominium remansisset.” In : Vat.Lat.3740, fólio 112va l. 17-25.

⁶⁰⁶ “(...) Apostolorum locum tenent episcopi quomodo ad dignitatem. Monacho quomodo ad renunciacionem propriorum, et communem vitam. Omnis sacerdotes quantum ad sacramentorum diapensationem. Cum ergo monachi aliquid habeant in communi, sequitur quod apostoli quorum locum quantum ad hoc monachi tenent aliquid in communi habuerunt.” In : Vat.Lat.3740, fólio 112vb - l. 22-29.

Na segunda resposta, Jacopo desenvolveu de forma mais aprofundada os argumentos trazidos na primeira declaração. Conforme já mencionado, o frade elaborou o seu texto como uma única questão. Ele traz no início argumentos dos frades Menores a favor da altíssima pobreza e os refuta na sequência, como destaca Nold⁶⁰⁷. Ao analisar a vida de Cristo, como ele e os apóstolos fizeram para suprir as necessidades de alimentação e moradia da vida humana, o frade demonstrou o envolvimento com as atividades comerciais e o uso de moeda⁶⁰⁸. A partir dessa constatação, Jacopo colocou como Em Sentido Contrário que, ao se envolverem em contratos de compras e vendas, Cristo e os apóstolos deviam usar a moeda que estava sob seu *dominium*, seja próprio ou comunal⁶⁰⁹. Da mesma forma que nas declarações anteriores, percebemos que o direito entra em uma moralidade das relações contratuais do cotidiano da vida nas cidades.

O fato de Cristo e dos apóstolos não terem podido exercer *dominium* sobre a moeda que utilizavam para comprar o alimento, implicava que o *dominium* da moeda não fosse transferido para os vendedores e com isso seria cometida uma fraude no contrato, invalidando o mesmo⁶¹⁰. Dizer que o *dominium* sobre a moeda era apenas de Deus também não era possível⁶¹¹. Além disso, caso utilizassem em transações comerciais moeda sobre a qual outra pessoa exercia *dominium* estariam, segundo o direito, cometendo uma ação de furto⁶¹². Portanto, fraudar ou furtar eram ambas ações ilícitas, as quais não condizem com a vida de Cristo e dos apóstolos.

A questão da bolsa que Cristo e os apóstolos levavam consigo, a qual tinha como objetivo suprir as necessidades dos discípulos e de outros fiéis, assim como socorrer e garantir proteção aos necessitados, demonstrava que a vida apostólica compreendia o *dominium* sobre bens consumíveis⁶¹³. O frade reconheceu a existência de restrições de levar moeda na pregação, porém não dizia respeito ao fato de não se ter *dominium* sobre bens temporais, mas de portar

⁶⁰⁷ BERTRAND

⁶⁰⁸ Os argumentos elencados estão presentes entre os fólhos 113ra-115rb. In : Vat.Lat.3740.

⁶⁰⁹ “In contrarium est quia nullus potuit emptionis et venditionis contractu alicuius rei dominium transferre in alium nisi ipse habeat, illud vel nomine illius cuius est dominium hoc faciat. Sed apostoli emendo cibos transferebant dominium pecunie de qua cibos emebant in venditores ciborum nec hoc faciebant nomine illorum qui eis pecuniam dederant sed nomine proprio ergo saltem in communi habebant dominium illius pecunie.” In : Vat.Lat.3740, fólho 115rb.

⁶¹⁰ “Iterum si capaces non erant domini illius pecunie cum emerent cibos non nomine illorum quorum erat dominium sed nomine proprio videtur quod non transferrent dominium illius pecunie in venditores et sic eos decipiebant.” In : Vat.Lat.3740, fólho 115va.

⁶¹¹ “Similiter non potest dici quod proprietatis seu dominium illius pecunie erat solius dei quia aut deus habebat dominium et proprietatem illius pecunie eo modo quo habet dominium omnium aliarum rerum aut aliquo alio specialiori.” In : Vat.Lat.3740, fólho 115vb.

⁶¹² “Preterea si dominium remansisset apud dantes postquam dederant tunc si aliquis furtatus fuisset pecuniam illam apostolis actio furti competisset non solum apostolis propter usum qui erat ipsorum sed etiam illis qui pecuniam dederant propter dominium quod non videtur esse verum secundum iura. cum iam privassent se dominio rei sue.” In : Vat.Lat.3740, fólho 116ra.

⁶¹³ In : Vat.Lat.3740, fólho

consigo coisas que podiam distrair a mente, como a moeda, no momento da pregação⁶¹⁴. O mesmo ocorria com os frades: “[u]ma vez que os religiosos das ordens mendicantes, os quais não negam terem no claustro moeda de forma comunal, ao serem enviados para pregar são proibidos de [levarem consigo] moeda (...)”⁶¹⁵ Ou seja, uma das características da pobreza mendicante, para Jacopo, seria que os mendicantes seguiam a vida apostólica tal como Cristo e os apóstolos, por isso não portavam consigo moeda quando iam pregar nas cidades. Entretanto, mantinham posse comunal sobre moedas em seus conventos. Esse argumento já havia sido mobilizado por Hervé.

Para demonstrar a existência de *dominium* na vida apostólica e na vida dos religiosos, Jacopo utilizou o Ato dos Apóstolos e o Gênesis. A partir dos dois textos, o frade afirmou que por terem o direito de usar, Cristo e os Apóstolos deveriam ter algum tipo de *dominium* sobre os bens que utilizavam. O *dominium* sobre os bens e o direito de uso existiam pelo direito natural e a sua divisão pela lei humana, argumento mobilizado tanto por Hervé quanto por João. Usar algo sobre o qual se tinha *dominium* era ter o direito de usar o bem e assim agir conforme a justiça, como Cristo e os apóstolos o fizeram em vida⁶¹⁶.

Com base no *Decreto de Graciano* (Causa 12, questão 1), o frade argumentou que a perfeição era imitar a vida apostólica em seu modo comunitário, renunciando ao que é próprio para manter *dominium* comunal sobre os bens⁶¹⁷. A posse comunitária dos bens foi o exemplo

⁶¹⁴ In : Vat.Lat.3740, fólio

⁶¹⁵ “**Nam religiosi de ordine mendicantium qui non negant se habere pecuniam in communi in claustro cum mittuntur ad predicandum pecuniam prohiberitur ad hoc** sicut dicit Ambrosio in Omelia. ut subsidii secularis adminicula non requirant.” In : Vat.Lat.3740, fólio 116vb.

⁶¹⁶ “Preterea cuim dicatur Actus Apostolorum 4º. ‘Ne quisquam eorum que possidebat aliqui suum esse dicebat sed erant illis omnia communia ex vi locutionis ostenditur quod illa que dicuntur illis fuisse communia’ erant illa que possidebantur usus autem facti non potest dici proprie possideri cum non sit idem quod ius utendi nec sit res que possideri possit eo quod consistit (117rb l. 25-33) in actu transeunte scilicet in actuali usu rei ergo relinquitur quod intelligatur de rebus quas possidebant communiter aut saltem de iure utendi et quodcumque detur habetur propositum. Si dicatur quod apostoli erant reducti quantum poterat fieri ad ius naturale et sine iure naturali habet omnis homo ius utendi rebus absque dominio et proprietate et eo modo habebant apostoli illa communia dico quod hoc dictum est mirabile in oculis meis cum Genesis primo tradiderit dominus huiusmodi rerum dominium dicens. ‘Replete terram et subicite eam et volatibus celi et universis animantibus que moverentur super terram’ ex quo patet in statu innocentie qui erat status iuris naturalis habuissent homines dominium rerum saltem in communi. Esto etiam quod de iure naturali res essent communes hominibus ante ipsarum rerum divisionem tantum postquam res quibus hominibus utuntur divise sunt et talis diviso approbata est lege dei qui divisit terram in funiculo (?) distributionis ut dicit Propheta quam legem Christus factus sub lege ut dicitur Epistola Pauli ad Galatas 4º. non venit solvere sed adimplere ut dicit (117va l. 1-33) ubi Matthaei 5 et quam legem apostoli ad huc servabant si iuste agit qui utitur re aliena in qua nec dominium habet nec ius utendi.” In : Vat.Lat.3740, fólio 117rb-vb.

⁶¹⁷ “Pretera [Decretum Gratiani??] C. 12 (??) quaestio 1 (???) ex Clementis epistola sic scribitur. ‘Communis vita omnibus est necessaria fratres et maxime hiis qui deo irreprehensibiliter militare cupiunt et vitam apostolorum imitari.’ Sed constat quod illis quibus scribit non erant tante perfectionis ut nichil in communi haberent et tamen imitari dicuntur vitam apostolorum communiter vivendo ergo et apostoloi viventes communiter aliquid in communi habebant. Unde (ver depois???) c. videntes super illo verbo apostolorum dicit glossa. ‘Episcopi tenent locum apostolorum quo ad dignitat monachi quo ad renunciationem priorum et communem vitam, omnes sacerdotes quo ad sacramentorum dispensationem’.” In : Vat.Lat.3740, fólio 117vb.

de Cristo, tanto que instituiu como a Igreja deveria exercer *dominium* sobre os seus bens⁶¹⁸. Na argumentação do Pregador, a “ação justa” é utilizada como justificativa para a existência de *dominium* sobre bens na vida apostólica, como aparece nos textos dos outros três frades analisados até aqui. O direito, portanto, figura como elemento central no entendimento dos Pregadores sobre a perfeição da vida humana.

Jacopo também considera que a pobreza ou a abdicação de qualquer bem não poderia ser entendida como a perfeição da vida cristã. Isso, pois, pessoas como Abraão, ricas em vida, poderiam ser perfeitas, assim como religiosos que “(...) tenham ódio fraternal no coração (...)”, que mesmo cumprindo o voto de pobreza, não eram perfeitos. A pobreza, então: “(...) não é a essência da perfeição da vida Cristã, no entanto, é a essência do estado religioso (...)”⁶¹⁹. Ou seja, a pobreza figura como essência do estado religioso. A argumentação de Jacopo nos parece divergir do que Hervé e João, a partir de Tomás, trazem sobre a centralidade da obediência no estado religioso.

Comparando a relação entre pobreza e perfeição com a conexão entre medicina e saúde, o frade afirmou que a pobreza, como a medicina era para a saúde, agia instrumentalmente para que alguém atingisse a perfeição. De acordo com ele, o voto de pobreza promovia a virtude e atuava para reduzir a solitudine e o cuidado temporal, restringindo a cobiça que gerava um apego excessivo pelos bens temporais, impedindo as virtudes necessárias para a perfeição da vida cristã⁶²⁰. Porém, para a pobreza: “(...) cooperar instrumentalmente de forma eficaz para a

⁶¹⁸ “Constat autem quod ecclesia saltem in communi habet possessionem et dominium pecunie quam conservat. ergo aut Christus simili modo habebat aut ecclesia non servat formam a domino institutam quod est temerarium dicere.” In : Vat.Lat.3740, fólíio 118ra.

⁶¹⁹ “(118va) Considerandus est igitur in quo perfectio Christiane vite consistat et quod in paupertate seu in abdicatione omnium rerum perfectio Christiane vite consistere non possit hiis rationibus probatur. Primo quidem quia illud sine quo potest haberi perfectio et cum quo potest aliquis carere perfectione non est decencia perfectionis quia nulla res potest esse sine illis que sunt de essentia ipsius sicut hoc non potest esse sine rationali. Sed sine paupertate potest haberi perfectio ut patet in Abraam cui dictum est “ambula coram me et esto perfectus”. Et iterum cum paupertate etiam propter deum cum voto servata potest hoc carere perfectione puta si habeat odium fraternaliter in corde ergo paupertas etiam cum voto servata non est de essentia perfectionis vite Christiane licet sit de essentia status religionis qui potest esse sine perfectione ut patet in malo religioso eo quod non (118vb est perfectio simpliciter dedem quoddam exercitium per quod pervenitur ad perfectionem.” In : Vat.Lat.3740, fólíio 118va-vb.

⁶²⁰ “Cum ergo paupertas non operetur ad hanc totalitem bonitatis nisi removendo curam solitudinem cupiditatem aut inanem gloriam (?) ut patet per Gregorius. qui dicit primo Moralís. quod res temporales pro tanto nocent pro quanto habent curam annexam et solitudinem que omnia contrariantur perfectioni paupertas non intrat essentiam perfectionis sed deservit instrumentaliter ad acquirendum (?) ipsam sicut medicina instrumentaliter operatur ad acquirendum sanitatem et non intrat essentiam sanitatis. Si dicatur quod votum paupertatis dicit aliquid positive scilicet spontaneam (118va l. 18-33) promissionem et obligationem ad paupertatem servandam dico quod vovere est actus virtutis in quantum illud quod vovetur est de aliquo bono superrogationis quod patet ex hoc quia votum quod sit indifferentibus est votum inutile et non virtuosum. Sed carentia rerum de se non est opus superrogationis nec est opus virtutis nisi prout tollit curam solitudinem et amorem ad res transitorias ergo licet votum aliquid ponat in vovente ratio tamen bonitatis et virtuositatis ipsius voti est ex remotione cure et amoris rerum transitoriarum quae remotio ordinatur ad perfectionem amorem dilectionis dei dicenti Augustino (?). X. Confessiones. ‘minus te amat qui tecum aliquid amat quod non propter te amat.’” (118vb l. 1-21) Além desse

perfeição da vida em que é mínima a solitudine [temporal] (...)” ela não deve implicar em carência⁶²¹, uma vez que poderia levar a uma maior solitudine pelos bens temporais. Por isso, de acordo com Jacopo, Cristo teria deixado para os apóstolos a bolsa, a qual servia para que as necessidades da vida fossem satisfeitas e ainda aumentava a caridade entre os que faziam parte do grupo, pela gestão compartilhada dos recursos da bolsa⁶²².

Uma vez que Cristo e os Apóstolos estariam em um estado de vida que o frade coloca como “perfeitíssimo” (*perfectissimus*), não havia razão para que esse estado se resumisse a “(...) abdicação de todos os bens tanto **em especial** quanto de forma comunal (...)”. Apesar da “(...) abdicação dos bens **em especial** ser requerida para o exercício de conseguir a perfeição (...)”, a “(...) abdicação das coisas **de forma comunal** (...)”⁶²³ não era necessária. Portanto, para ser perfeito era necessário abdicar dos bens próprios, mantendo a posse comunal sobre os mesmos. É importante notar aqui, que Jacopo utiliza o termo ter algo em especial e não o termo próprio, algo que ocorre ao longo de suas duas declarações. Apesar de usar em alguns momentos o termo próprio, isso pode demonstrar uma dificuldade, pessoal ou conceitual, do frade em considerar a existência do próprio na vida comunal e, dessa forma, a condição de proprietários dos religiosos. Isso não ocorre nos textos de Hervé e de Raimundo, mas é possível perceber em João de Nápoles.

Para Jacopo, era necessário diferenciar a solitudine e o cuidado que se tinha com os bens próprios da relação com os bens comunais:

E em qualquer consideração é colocado que **é culpável a administração e cuidado dos bens temporais próprios**, uma vez que procede do **amor privado que é o amor**

trecho, a questão da pobreza como instrumento para a aquisição da perfeição aparece ainda no fólho seguinte (119r-v), como no trecho: “(...) ita votum paupertatis et alie virtutes que disponunt/disponint (???) ad augmentum caritatis in qua consistit perfectio ut patebit non sunt de essentia perfectionis, sed disponunt et coadunant instrumentaliter ad acquirendus perfectionem” (119a l. 10-16). Ou no seguinte trecho: “Tertio probatur idem, quia unum quodque tanto dicitur esse perfectius, quanto magis contingit proprium finem eo quod finis est ultima perfectio rei paupertas autem per se loquendo non unit hominem deo qui est ultimis finis hominis licet instrumentaliter ad hoc deserviat ut animus (??) a solitudinem absolutus, perfectius per amorem et caritatem uniatur deo (119b l. 14-24) (...). Constat autem quod instrumentum cum ordinetur ad aliud, non habet rationem finis sed illud ad quod ordinatur est finis eius. Sicut autem dicitur in eadem collatione (??), vigiliis, ieiuniis, nuditate et (119b l. 28-33) privatione omnium facultatum quasi quibusdam gradibus ad perfectionem caritatis conscendere nitimur. ex quo patet quod paupertas instrumentaliter ordinatur ad caritatem.”(119va l. 1-5). Ou mesmo: “Est insuper considerandus quod sicut dictum est, abdicatio rerum temporalium in tantum est instrumentum perfectionis in quantum tollit solitudinem vite presentis.” (119va l. 25-29) In : Vat.Lat.3740, fólhos 118vb-119va.

⁶²¹“Cum ergo omni penitus sollicitudine vivendi di nullus carere possit restat quod illa paupertas efficacius cooperetur instrumentaliter ad perfectionem vite in qua est minima sollicitudo.” In: Vat.Lat.3740, fólho 119vb.

⁶²² efficacius cooperetur instrumentaliter ad perfectionem vite in qua est minima sollicitudo (...)” In: Vat.Lat.3740, fólhos 119vb-120ra.

⁶²³ “Ad illud quia status (vb) Christi et Apostolorum fuit perfectissimus. Sed de ratio ne status perfectissimi est abdicatio omnium rerum tam in speciali quam in communi, concedo quod, abdicatio rerum in speciali requiritur ad exercitium perfectionis acquirende, sed non abdicatio rerum in communi.” In : Vat.Lat.3740, fólho 122va-vb.

da cupididade, dessa forma pela caridade **um da comunidade é incumbido da administração e do cuidado dos bens comunais, o que é louvável, pois procede da caridade**, os quais não quer dizer que são seus, pelo contrário, o comunal é anteposto ao próprio como diz Agostinho em sua Regra, e por isso tal administração e cuidado [sobre os bens temporais] não é contrária ao estado de perfeição.⁶²⁴

Enquanto nos bens tidos de forma própria prevalecia o amor pelo privado, que entrava no vício da cobiça, ter bens comunalmente fazia prevalecer a caridade, pelo “coletivo” ser colocado à frente do “próprio”. Por ter como base o amor da caridade, a posse comunal e a solicitude oriunda dela eram exercícios para a perfeição. Podemos perceber que esse é um dos poucos momentos que aparece o termo *proprium* para designar o próprio em um sentido contrário ao comunal. A justificativa da posse comunal ser um exercício para a perfeição vem um pouco mais adiante, quando o frade afirma que a caridade reduzia a cobiça. Os bens comunais, para o Pregador, eram possuídos pelo amor da caridade, o qual não podia ser: “(...) amor supérfluo e desordenado (...)”⁶²⁵. Ou seja, para além da posse comunal, os bens comunais deveriam ser os necessários. Apesar disso, não fica evidente o que seria o supérfluo.

Um pouco mais adiante, Jacopo trouxe o seguinte: “(...) o fato é que em um bem que se tem conforme a propriedade e o uso se terá uma diligência maior do que o bem que se tem pelo uso, uma vez que segundo Agostinho as possessões terrenas mais aumentam do que restringem a cobiça.”⁶²⁶ A propriedade, aqui figura como o direito de posse exercido sobre o bem, equivalente ao *dominium*. Ter uma propriedade, então, gerava solicitude/amor pelos bens terrenos. Dois eram os amores em relação aos bens temporais: “(..) o amor pelas possessões terrenas **em especial é condenável**, uma vez que é o amor da cobiça, assim como o amor pelas possessões de coisas **em comum é louvável**, uma vez que é o amor da caridade (...)”. Então o amor pelos bens terrenos, identificados como possessões pelo frade, estava vinculado com a propriedade, porém não eram chamados de propriedades. Aqui, novamente, é possível perceber que o termo propriedade está sendo entendido em um sentido equivalente ao direito de posse sobre um bem. Direito que poderia existir tanto nos bens comunais quanto nos bens próprios, sendo ambos os direitos distinguidos a partir dos termos especial e comunal. Tal

⁶²⁴ Et quoque considerandus quod sicut cura et sollicitudo temporalium rerum propriarum est culpabilis, quia procedit ex amore privato qui est amar cupiditatis, ita cura et sollicitudo rerum communium que ex caritate incumbit uni de congregatione, est laudabilis quia procedit/precedit (?) ex caritate, que non querit que sua sunt immo communia propriis anteposit ut dicit Agustini in Regula, et ideo talis cura et sollicitudo non repugnat perfectioni status." In : Vat.Lat.3740, fólho 122 vb.

⁶²⁵ “(...) quanto maior est caritas tanto minor cupiditas, dico quod verum est, sed amor rerum communium non est amor cupiditatis, sed caritatis nisi esset amor superfluous et inordinatus.” In : Vat.Lat.3740, fólho 123ra.

⁶²⁶ “Patet etiam responsio ad illud quod subditur, quia res que habere quantum ad proprietatem et usum artius diligitur quam res habetur quo ad usum tantus (??) quia secundum Augustinus (??) terrena possessa artius diligitur quam cupita (?) constringant. Nam licet amor terrenorum possessorum in speciali, sit culpabilis, quia est amor cupiditatis, tantum amor rerum communi possessorum est laudabilis, quia est amor caritatis, et ideo non diminuit perfectionem, nisi sit superfluous et inordinatus ut dictum est.” In : Vat.Lat.3740, fólho 123ra.

como observamos para os três frades anteriores, o *dominium* comunal figurava como um exercício para a perfeição, o qual era resultado da profissão de pobreza.

Ter propriedade, no entanto, não implicava necessariamente a condição de proprietário. Era possível possuir bens comunais de duas maneiras:

Por outra razão, a qual afirma que Pedro e André, Tiago e João ao primeiro chamado de Cristo, abandonaram tudo o que tinham de forma comunal como navio e as redes, digo que **de uma forma dois ou três homens têm comunalmente aquilo que possuem de forma indivisa e comunal e de outra forma os apóstolos tiveram e os religiosos têm os bens comunais que são possuídos de forma comunal**, uma vez que os dois ou os três homens **podem pedir a divisão daquelas coisas que possuem de forma indivisa, podendo apropriar-se para si mesmos da parte que cabe a cada um, o que não acontece nos bens que são de forma comunal dos religiosos**, nem mesmo foi dessa maneira que os apóstolos tiveram comunalmente.⁶²⁷

Apartir do exemplo da vida apostólica, Jacopo propôs que a posse comunal dos bens poderia ser, por um lado, “dividida entre os integrantes da comunidade” que possuía os bens. Nisso cada integrante da comunidade tinha uma proporção dos bens comunitários. Cada um possuía um direito “próprio” sobre parte das coisas da comunidade. Por outro lado, a posse comunal podia ser “indivisa” e nesse caso não era possível que cada um da comunidade se apropriar de algo para si, isto é, não havia um direito “próprio” sobre os bens da comunidade, apenas a posse comunal. Essa segunda forma de se ter posse comunal estaria relacionada ao modo de vida dos religiosos e dos apóstolos. É possível observar que esse entendimento, do que seria a posse comunal pode ser considerado diferente da forma como Hervé e Raimundo apresentam a relação entre comunal e próprio no *dominium* dos religiosos. Hervé concordou que o *dominium* comunal dos religiosos era indiferenciado, porém era possível dividir ele, o que individualizava o direito sobre alguns bens. Uma vez que, na argumentação de Jacopo, a existência de um “direito próprio”, a partir da possibilidade de “apropriar para si uma parte que cabe para si”, não era possível em uma comunidade de religiosos.

Jacopo, assim como os demais Pregadores que tratam do tema nas declarações, afirmou haver diferença na relação de Cristo e dos apóstolos com os bens imóveis e os bens móveis. Apesar deles terem uma casa apenas pelo uso, isto é, sem *dominium* sobre ela, o frade colocou que sobre as coisas móveis necessárias, como ouro e prata, existia o *dominium* para se ter o uso. Jacopo não reconhece uma diferenciação no *dominium* relativo ao uso (secundário ou útil)

⁶²⁷ "Ad aliam rationem qua dicitur quod Petrus et Andreas, Iacobus et Iohanes ad primam vocem Christi, reliquerent quecumque habebant communia scilicet navem et retia, dico quod aliter habent communia duo vel tres homines illa que possident pro indiviso, et aliter habuerint apostoli, et habent religiosi communia illa que possident in comuni, quia duo vel tres homines possunt petere (??) divisionem eorum quo possident pro indiviso quibus (??) eorum potest sibi appropriare portionem que ipsum contingit, quod non est in rebus que sunt communia religiosi, nec fuit in hiis que apostoli communia habuerint." In : Vat.Lat.3740, fólho 123rb.

e à propriedade (primário ou de propriedade). Por isso, pelo exemplo da vida apostólica, o preceito era o seguinte: “(...) não ter teto a não ser pelo uso tanto quanto não ter ouro e prata como **próprio**, mas ter as mesmas [coisas] de **forma comunal**, pelo *dominium* e pelo uso.”⁶²⁸ Ou seja, não havia *dominium* sobre bens imóveis. Sobre os móveis consumíveis, o *dominium* comunal era necessário para o uso e, por isso, o *dominium* próprio deveria ser abandonado. Novamente, podemos ler em Jacopo a oposição entre o próprio e o comunal que não lemos em Hervé ou em Raimundo, mas que aparece em João.

Ao final da declaração, Jacopo ainda trouxe algumas conclusões acerca da relação entre perfeição e posseção própria ou comunal de bens:

Em relação à quarta razão, na qual é dito que os apóstolos por suas palavras ensinaram o caminho da perfeição, da mesma forma que o Sol sempre ilumina, digo que ensinaram a perfeição ao seguirem Cristo, o que fizeram pela caridade, de forma que o que foi dito e o caminho da perfeição que ensinaram envolvia: a abdicação dos bens em especial, não a abdicação de forma comunal de todos os bens, uma vez que a abdicação aos bens próprios é dispositiva para a alma, no que diz respeito à caridade, na qual consiste a perfeição da vida cristã, e não na abdicação aos bens comunais, como é dito.⁶²⁹

A perfeição da vida cristã, então, era seguir os ensinamentos de Cristo acerca da caridade. Isso, seria mais fácil se houvesse a abdicação dos bens próprios, porém em nada auxiliava a abdicação dos bens comunais. Como o frade trouxe em momentos anteriores na declaração, a posse comunal dos bens e a administração deles era uma forma de exercício da caridade. A palavra próprio aparece oposta ao comunal, no trecho: “(...) abdicação das coisas próprias (...)”. O termo próprio se confunde e adquire o mesmo sentido de “em especial”, o que demonstra ser um termo que para Jacopo tinha unicamente o sentido de ser oposto ao comunal. Ao compararmos como o termo próprio (em seus dois sentidos) e o direito associado a ele são tratados por Hervé e Raimundo, Jacopo não parece entender que os religiosos, mesmo com *dominium* comunal, assumiam a condição de proprietários.

⁶²⁸ “Ad aliam rationem que deducitur ex verbis (?)/ verbus (?) Crisostomi similiter Matthaei quia apostoli aut habuerint aurum et argentum eo modo quod Christus habuit tectum, aut alio modo, dico quod alio modo, quia Christus habuit tectum, solum quantum ad usum, sed apostoli habuerunt necessaria sibi quantum ad usum et dominium et per hoc Christus confirmavit, et validiorem reddidit legem illam, qua pre(123va)cepturus erat apostolis ut non haberent aurum et argentum in speciali, sicut prelatus qui facit maiora (?) bene (?) confirmat suo exemplo legem qua subditis imponit minora Maius (?) autem fuit **non habere tectum nisi quantum ad usum tantum quam non habere aurum et argentum ut propria, sed habere ipsa in communi, quo ad dominium et usum.**” In : Vat.Lat.3740, fólio 123rb.

⁶²⁹ “Ad quartam rationem qua dicitur quod apostoli per se loquendo ostenderint (?)/ ostenderunt (?) viam perfectionis, sicut sol semper illuminat, dico quod perfectionem ostenderunt in sequela Christi, que est per caritatem, ut dictum est et viam perfectionis ostenderunt in abdicatione rerum in speciali, non in abdicatione omnium rerum in communi quia abdicatio rerum propriarum disponit animum ad caritatem in qua consistit perfectio vite Christiane non autem abdicatio rerum communium ut dictum est.” In : Vat.Lat.3740, fólio 123va.

O frade finalizou a sua declaração com as seguintes considerações:

Para aqueles que afirmam que ter coisas de forma comunal não está conforme o direito natural, pois, Aristóteles reprova isso no livro dois da *Política*. Digo que Aristóteles reprova ter coisas comunitárias e louva ter coisas pela propriedade, a respeito da utilidade final da posse de bens na vida presente, segundo tal fim determinado é mais útil ao homem possuir coisas como próprias do que de forma comunal com outros. Mas **o Apóstolo abandonou e os outros apóstolos abandonaram a propriedade das coisas**, e abraçaram a comunidade desses bens, tendo eles visando um fim que é a futura e eterna beatitude, para a consecução da qual é um impedimento a propriedade dos bens em função da solicitude e do amor por eles. Onde Aristóteles diz no primeiro livro da *Ética*, que as riquezas, de forma orgânica, servem para que de fato se tenha a felicidade na vida presente. Cristo diz da seguinte forma em Mateus 13: “que a solicitude com o século e a falácia das riquezas sufoca o verbo divino” e Mateus 19: “o rico dificilmente entrará no reino de Deus”. **E por essa razão o Apóstolo e os outros apóstolos, os quais dizem junto a Paulo aquilo que está escrito na primeira carta aos Coríntios, 15: “Se a nossa esperança em Cristo se limita apenas a esta vida, somos os mais infelizes dos homens”, abdicaram da propriedade das coisas e possuíram as coisas necessárias de forma comunitária. (...) Digo que todas as proibições de possuir quaisquer bens seja entendido da seguinte forma: não possuam, isto é, que os apóstolos não carreguem bens quando forem enviados para pregar, e não que não tinham [nada] como senhores (...).**⁶³⁰

Esse longo trecho de texto revela alguns pontos importantes para o nosso argumento. Primeiro, a “propriedade” aparece como o direito pessoal de alguém sobre algo, ou seja, é entendida como *dominium* próprio. Uma vez que tinha o sentido de *dominium* próprio, como era demonstrado a partir do uso do texto da *Política* de Aristóteles, era contrária ao comunal e por isso não poderia fazer parte da vida apostólica e nem da vida religiosa. No entanto, utilizando a *Ética* de Aristóteles, o frade afirmou que a posse de bens temporais era necessária para a felicidade da vida presente. Mesmo com a necessidade de recursos materiais para a manutenção da vida, Cristo e os Apóstolos alertaram no Evangelho para o perigo que as

⁶³⁰(123va) Ad illud quod dicitur quod habere res in communi, non est de iure naturali quia Aristoteles. hoc improbat in 2º Politice. Dico quod Aristoteles reprobatur rerum communitatem et laudat rerum proprietatem habens, respectum ad utilitatem fini qui habetur ex rerum possessione in vita presenti, secundum quem finem certum est utilius esse homini possidere res ut proprias quam communes cum aliis. Sed **Apostoli respuerint (??) et viri apostolici res(123vb)puunt rerum proprietatem**, et amplectuntur (??) ipsarum communitatem, habentes respectum ad finem qui est futurum (??) et eterna beatitudo, ad cuius consecutionem prestat impedimentum proprietatis rerum propter sollicitudinem et amorem ipsorum. Unde Aristoteles dicit in primo Ethicorum quod divicie (??) organice deserviunt ad felicitatem que scilicet habetur in presenti vita. Christus autem dicit Matthaevi 13º. “quod sollicitudo seculi et fallacia diviciarum suffocat verbum dei” et Matthaevi 19. dicit quod “dives difficile intrabit in regnum dei.” **Et ideo apstotoli et viri apostoloci qui dicunt cum Paulo (1.15??) illud quod scribitu prima Corinthios. 14. “Si in hoc vita tantum in Christo sperantes sumus miserabiliores sumus omnibus hominibus” proprietatem rerum abdicaverint (??) et communiter cum aliis res necessarias possiderent.** Quod autem ultimo dicitur quod talis **rerum communitas non videtur esse de iure evangelico** quia non in evangelis mandata, sed potius omnis possessio prohibita, ut patet ex auctoritatibus supra dictis. Dico quos omnis **ille prohibitiones possidendi res aliquas intelliguntur, ut non possiderent id est non portarent apostoli res illas pro tempore quo mittebantur ad predicandum, et non ut domi non (124ra) haberent in communi**, et talis communitas fuit ab ipsis et ab aliis viris evangelicis servata nondum (??) quod fuerit ipsis mandata ut patet ex auctoritate Actus 4 superius inducta, ubi dicitur “quod erant illis omnia communia”. In : Vat.Lat.3740, fólios 123va-124ra.

riquezas representavam para a perfeição. Por isso, teriam ensinado pelo exemplo de vida. Quando Jacopo traz: “(...) abdicaram da propriedade dos bens e de forma comunitária com outras pessoas possuíram as coisas necessárias (...)”, a proposta é o *dominium* comunal sobre os bens necessários para a manutenção da vida, excluindo o *dominium* pessoal. Nesse ponto, Jacopo se aproxima de João e se distancia do que é proposto por Hervé e por Raimundo. O *dominium* comunal existia, porém, sem uma individualização do direito. Outro ponto, é que Jacopo não parece utilizar as considerações de Tomás de Aquino sobre a vida religiosa, como Hervé, João e Raimundo. Primeiro, não mobiliza o primado da obediência ao descrever a vida religiosa. Além disso, apesar de descrever a pobreza como instrumental para a perfeição e essencial para o estado religioso, como fazem Tomás e os “tomistas”, Jacopo não tem em vista justificar a posse de bens materiais pelo fim da vida religiosa, mas recorre a Aristóteles e ao Evangelho.

O modelo de pobreza apostólica para Jacopo era: *dominium* comunitário sobre bens móveis, excluindo-se o *dominium* próprio e os bens imóveis, como casas; estava vetada a posse de bens no momento da pregação, mas era aconselhada a posse comunal dos bens necessários para a manutenção da vida. Apesar dessa definição, Jacopo não abordou diretamente se havia ou não restrições à posse comunal de rendas, ou de anuidades. Tal como João e diferentemente de Hervé e de Raimundo, Jacopo não reconheceu que o religioso, ou mesmo o mendicante, poderia assumir a condição de proprietário. Jacopo manteve a sua argumentação concentrada em Cristo, nos apóstolos e no estado religioso, não fazendo menção ao estado episcopal, do qual ele mesmo fazia parte.

5.2.2 A declaração de Durando de Santo Porçiano

A declaração de Durando pode ser dividida em duas questões: (1) afirmar que Cristo e os apóstolos não possuíam nada como próprio ou em comum é herético?⁶³¹; (2) não ter nada como próprio ou em comum é a perfeição?⁶³²

Em (1), Durando definiu o que entendia como heresia: colocar em dúvida ou afirmar e sustentar algo contrário ao que está contido na “Sagrada Escritura”⁶³³. Após , afirmou que o

⁶³¹ “Primo est an dicere, quod Christus et apostoli nihil habuerunt in proprio vel in communi, sit hereticum.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 169. No Vat.Lat.3740 está nas linhas 11-13 do fôlio 124ra.

⁶³² “Secundum est, an nihil habere in proprio vel in communi, sit perfectionis.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 169. No Vat.Lat.3740Vat.Lat.3740 está nas linhas 15-16 do fôlio 124ra.

⁶³³“(…) heresis est error in fide que nobis per sacram scripturam quantum ad obiecta explicatur. Et ideo negare ea, que sacra scriptura affirmat, vel affirmare ea que ipsa negat, est hereticum. Et illi sunt cesendi heretici, qui scienter et pertinaciter asserunt seu defedunt contrarium eius, quod in sacra scriptura asseritur vel negatur.” In : MIETHKE,

Evangelho demonstrava que Cristo e os apóstolos tiveram coisas como próprias ou de forma comunal⁶³⁴. Ele apresentou três razões e objeções aos argumentos defendidos por frades Menores. Primeiro, quanto aos bens imóveis, como casas e terras, Cristo e os apóstolos não possuíam nada, nem mesmo em comum⁶³⁵. Quanto aos bens móveis, como o alimento ou a vestimenta, eram bens necessários à vida presente e por isso, impossível de viver sem ter posse sobre eles⁶³⁶. Essa posse aparecia relacionada com o verbo *ter* (*Christum et apostolos habuisse alimenta et vestimenta*), o que pode indicar que o frade se referia a uma relação com os bens que estava pautada por uma vontade diferente da posse. Conforme Todeschini, o uso do verbo *habere* poderia ter o mesmo sentido de posse, enquanto um direito sobre um bem, porém era um termo que definia uma relação necessária, porém desinteressada com os bens materiais necessários para a vida⁶³⁷.

A posse sobre os bens consumíveis era assegurada pelo *dominium* e propriedade, enquanto direitos, permitindo o uso de fato⁶³⁸. Por serem bens consumíveis, era impossível conceder o uso sem ceder a propriedade e o *dominium*⁶³⁹. Durando ilustrou isso com os casos do servo, do monge ou do filho. Os três não podiam ter *dominium* direto sobre os bens que

J. “Das Votum De... op. cit. p. 169. No Vat.Lat.3740 está entre as linhas 17 e 26 do fólio 124ra. Usa Agostinho, o 1º Livro do *De Doctrina Christiana* e o capítulo 6, do livro 4 do *De trinitate*.

⁶³⁴“Videndum est ergo, quid sacra scriptura evangelica et apostolica dicit de prima questione, videlicet an Christus et apostoli habuerunt aliquid in proprio vel communi.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 169.

⁶³⁵“Cum autem bonorum temporalium quedam sint immobilia ut domus, agri et cetera possessiones immobiles, quedam vero mobilia, videtur prima facie, quod Christus et apostoli de bonis immobilibus nihil habuerunt in proprio vel communi.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 169. No MS *Vat lat.* 3740 está entre as linhas 7 e 9 do fólio 124rb. Usa o Evangelho de Mateus 8, o Evangelho de Lucas 9 e o Ato dos Apóstolos 4 para desenvolver o argumento.

⁶³⁶ “De bonis autem mobilibus, ut sunt alimenta et vestimenta et pecunia, per quam necessaria vite emuntur, non potest sic dici; clarum est enim Christum et apostolos habuisse alimenta et vestimenta, que sunt vite humane presenti in tantum necessaria, quod nullus potest esse status et nulla professio, que usum predictorum.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 169 e 170. No Vat.Lat.3740 está entre as linhas 20 e 28 do fólio 124rb. Mais adiante, traz o exemplo das roupas e alimentos na vida apostólica, usando a 1ª Carta de Paulo a Timóteo.

⁶³⁷ TODECHINI, p. “Ce modèle, en se dissociant de l’avoir comme identification avec les objets, fondait la vertu économique des chrétiens sur l’avoir conçu comme jouissance désintéressée et sans désir. Les « talents » doivent être mis à profit, et la fausse monnaie doit être séparée de la vraie, mais ni ceux-ci ni celle-là ne peuvent être désirés en soi. Cet « avoir » permet alors aux chrétiens occidentaux, qui honorent les moines et les prennent comme modèles, d’expérimenter leur capacité à entrer en contact avec les choses, sans se laisser fasciner par elles, en les domptant.”

⁶³⁸“Utrum autem Christus et apostoli in predictis, que sunt vite necessaria, solum usum facti habuerunt absque proprietate et dominio quibuscumque, sacra scriptura non exprimit.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 170. No Vat.Lat.3740 está entre as linhas 8 e 12 do fólio 124va.

⁶³⁹ “Verumptamen cum in predictis vestimentis et alimentis usus sit consumptio, difficile est videre, quomodo aliquis in talibus rebus posset habere licitum usum facti consumendo totaliter res predictas nihil habens in eis proprietatis seu domini, cum proprietas et dominium usu totaliter consumantur. Nec aliquis moralis philosophus aut iurisperitus aut theologus nisi a pauco tempore citra sensit, quod usus possit concedi retenta proprietate rei, que usu perit. Ex quo enim usus conceditur et per usum res tota consumitur, iam simul et proprietas et dominium rei conceduntur, ergo concedendo usum nihil retinetur, nec proprietas, nec dominium. Et dicere contrarium videtur adinventio ficta et ficto adinventum.” No Vat.Lat.3740 está entre as linhas 20 e 31 do fólio 124va.

utilizavam, porém, não ocorria o que se entendia por simples uso de fato. Na verdade, como o bem era consumido com o uso, a propriedade também o era⁶⁴⁰. Conforme o frade:

(...) que em relação ao uso concedido pelo senhor ao servo, pelo pai ao filho ou pelo dispensador do monastério ao monge, aquelas coisas que são consumidas, para tanto é necessário que seja concedido para eles a propriedade sobre tais bens, não como quem tem as coisas e as mantém e dispõe delas de acordo com a sua vontade, que é ter *dominium* próprio sobre tais bens, mas é somente concedida [a propriedade] para eles, já que essas [coisas] são consumidas pelo uso e por isso não se separa o uso da propriedade nem a propriedade do uso, enquanto o uso durar.⁶⁴¹

No trecho destacado, o termo propriedade figura como equivalente ao termo *dominium*, isto é, direito exercido sobre um bem. Como observamos até aqui, com exceção de João de Nápoles, os outros Pregadores usam o *dominium* como um dos sentidos do termo propriedade. Sobre um bem consumível, a propriedade poderia ser de duas naturezas: o *dominium* próprio, com uma pessoa fazendo o que se quisesse com o bem; e ter um bem como algo concedido, como o monge, o qual mantinha a propriedade do bem compartilhada com a comunidade enquanto ocorria o uso, não existindo, a princípio, o *dominium* próprio. A oposição entre próprio e comunal, portanto, aparece também em Durando. O próprio envolvia dispor conforme a sua vontade, isto é, livremente sobre o bem. Já o comunal teria como implicação usar e ter propriedade sobre o bem de acordo com uma concessão da comunidade, sem dispor, necessariamente, de sua própria vontade.

Além disso, o entendimento da propriedade como equivalente ao *dominium* foi aprofundado por Durando, um pouco mais adiante, quando ele abordou a vida religiosa. Para o frade: “[t]er uma coisa pela propriedade e *dominium* de forma alguma é contrário ao voto de qualquer religião, mas é uma necessidade natural a qual nenhum voto pode restringir.”⁶⁴² Ou seja, a propriedade seria uma necessidade natural, assegurando o direito de consumir os bens necessários para manter a vida. Um voto de pobreza que vetasse esse direito colocava em risco

⁶⁴⁰ Em resposta aos argumentos de alguns frades Menores, que associavam a existência do *simplex usus facti* com a relação que o monge, o servo ou o filho tinha com um bem. In: Vat.Lat.3740, fólhos 124va-125ra.

⁶⁴¹ “(...) quod quantum concedit dominus servo et pater filio et monasterium seu dispensator monasterii monacho usu, quo res consumuntur, tantum por necessariam concomitantiam conceditur eis de proprietate talium rerum, non quidem, ut eas teneant et habeant et pro libito disponant, quod est proprie habere dominium talium rerum, sed solius conceditur eis, quod eas per talem usum consumant, et tunc non separatur usus a proprietate nec proprietatem ab usu, quamdiu usus durat.” No Vat.Lat.3740 está entre as linhas 10 e 27 do fólho 124vb.

⁶⁴² “In ipso autem usu est proprietatem et dominium rei apud utentem ad hoc ut eam per usum consumat quia concessio talis usus est concessio consumptionis talis rei et sic concedens talem usum transfert a se proprietatem rei concessio in utentem ut eam consumat nec oppositum est intelligibile cum implicet contradictione. **Nec habere sic proprietatem et dominium rei est contra votum cuiuscumque religionis sed est necessitas naturae cuius oppositum sub nullo voto potest cadere.**” No Vat.Lat.3740 está entre as linhas 1 e 14 do fólho 125ra.

a vida da pessoa. Lemos aqui, assim como nas declarações dos outros frades, a importância do direito na vida dos religiosos.

O Pregador refutou os argumentos, que afirmavam a possibilidade de uma vida fora do universo do direito, dos defensores do simples uso de fato⁶⁴³. Para refutar esses argumentos, abordou o estado de inocência, o direito natural, o direito dos povos e a relação de ambos com a vida apostólica. A partir da análise de Gênesis (1:26), Durando propôs que a divisão da propriedade, separando “o que é meu e o que é teu”, esteve relacionada ao direito dos povos, não existindo no início. No estado de inocência, os homens tinham propriedade e dominium (*proprietate et dominium*) em comum sobre algumas coisas, garantido pelo direito natural, o que também ocorria na vida apostólica, uma vez que essa imitava o estado de inocência⁶⁴⁴. Esse entendimento sobre a origem do *dominium* e a sua relação com o direito natural aparece em outros textos, como os de Hervé e de João, sendo um entendimento comum entre os frades Pregadores.

Cristo e os apóstolos tiveram, sobre os bens consumíveis necessários para a manutenção da vida, como o alimento, a vestimenta e a moeda⁶⁴⁵, o: “(...) direito e *dominium* ou propriedade (...)”⁶⁴⁶. A propriedade era considerada equivalente ao *dominium*, trazendo uma construção semelhante à de Hervé. O *dominium* associado ao direito exercido sobre o bem configurava a propriedade. No caso da moeda, Durando colocou que ela era necessária para a comunidade poder comprar os bens necessários para a sua manutenção⁶⁴⁷. A posse de moeda existia na vida

⁶⁴³ “Item si Christus et apostoli non habuerunt in predictis proprietatem seu dominium nec in proprio nec in communi, sed solum simplicem usum facti, cuius ergo fuit proprietas et dominium? Numquid dantium? Aut alicuius persone solemnem auctoritatis et officii, sicut dominus papa recepit in ius suum et Romane ecclesie bona, que dantur fratribus minoribus, concedendo eis simplicem usum facti? Certe non legitur: non est probabile, quod dantes expresserint vel voluerint in huiusmodi datis sibi aliquid retinere, sed potius totum ius, quod habebant in eis, a se penitus abdicare et in collegium Christi et apostolorum transferre, nec fuit tunc aliqua persona idonea preter Christum et apostolos, in quam tale ius convenienter posset transferri.” No Vat.Lat.3740 está entre as linhas 125ra-125va. Na sequência, Durando traz a questão dos 153 peixes pescados no episódio da pesca milagrosa em João 21:11 e de quem era o direito de posse para consumo e venda desses peixes.

⁶⁴⁴ “Igitur ex textu sacre scripture manifeste apparet, quod primi parentes in statu innocentie habuerunt dominium aliquarum rerum, et successores eorum similiter habuissent, si in statu innocentie perstitissent, dato quod fuissent usi solo iure naturali. Quamvis enim ex iure naturali non sit distinctio dominiorum, ut unus possit dicere ‘hoc est meum vel hoc est tuum’, quia hec distinctio est de iure gentium, tamen ex solo iure naturali communitas hominum habet dominium super cetera animalia et terre nascentia. Et sic illud, quod adducunt prosem est contra eos, quia in statu innocentie et ex solo iure naturali communitas hominum habuisset proprietatem et dominium in communi in ceteris rebus, et sic, si status Christi et apostolorum imitatus fuit status innocentie, sequitur quod ipsi non habuerunt solum usum facti, sed aliquam proprietatem et dominium, saltem in communi in rebus, quibus uterentur.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 173. No Vat.Lat.3740 está entre as linhas 28 e 33 do fólio 126ra entre as linhas 1 e 16 do fólio 126rb.

⁶⁴⁵ Durando desenvolve esse argumento entre a linha 16 do fólio 126 rb e a linha 13 do fólio 126va.

⁶⁴⁶ “(...) ius et dominium seu proprietatem (...)”. No Vat.Lat.3740 está entre as linhas 29 e 30 do fólio 126rb.

⁶⁴⁷ “Precium autem emptionis communiter est pecunia. Et ob hoc pecunia est necessaria tamquam precium rerum necessarium. (...) Pretium autem emptionis est pecunia, igitur pecuniam habebant.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 174. No Vat.Lat.3740 está entre as linhas 4 e 6 do fólio 126va.

apostólica, fato que estaria presente em passagens do texto bíblico, como no Evangelho de João, nos Atos dos Apóstolos e na carta de Paulo aos Coríntios. Com base nesses textos, o frade propôs a seguinte interpretação: “(...) essa moeda se têm como **própria** ou **comunal**, e assim parece que Cristo e os apóstolos tiveram algumas moedas na época **como próprio e comunal**. Qual direito tiveram Cristo e os apóstolos na [moeda] que era dada para eles?”⁶⁴⁸ Isto é, Cristo e os apóstolos tinham *dominium* sobre a moeda que utilizavam, sendo possível exercer dois tipos de direito: próprio ou comunal. A partir do exemplo da bolsa de Cristo, a qual utilizavam para depositar e guardar a moeda necessária para manter a comunidade dos apóstolos e dos discípulos, o Pregador argumentou que a propriedade dos bens era comunal na comunidade apostólica.

Ao refutar argumentos dos defensores da pobreza evangélica, afirmando que Cristo tinha *dominium*, Durando propôs outra leitura da *Exiit* e o Evangelho de Lucas⁶⁴⁹. Conforme o frade, a restrição à posse de bens próprios ou comunais presente na bula e no Evangelho não dizia respeito à ausência total de *dominium*. A restrição da posse de bens era:

(...) apenas quando [os apóstolos e os discípulos] fossem enviados para pregar e apenas no caminho, como diz expressamente o texto do Evangelho: “**Não levavam nada consigo no caminho**” e por isso tal comando não obrigava [a renunciar aos bens], os quais podiam ter de forma comunal em outro lugar ou momento. E isso é observado entre os religiosos que são enviados para pregar, não sendo permitido a eles carregarem moeda, e ainda assim essas religiões têm [a moeda] de forma comunal. Da mesma forma, nem mesmo foi proibido a eles carregarem tudo no caminho, mas apenas coisas que da mesma forma poderiam distrair [eles] da pregação da palavra de Deus.⁶⁵⁰

Ou seja, o preceito de não levar nada ao longo do caminho tinha sentido apenas para o momento em que se estivesse na cidade, pregando. Ponto semelhante ao que lemos no texto de Jacopo e de Hervé, sobre a restrição de levar consigo possessões durante a pregação. Entretanto, para Durando a proibição não envolvia todos os bens, mas apenas os que poderiam distrair quem pregava, como a moeda. Essa restrição permaneceu para os religiosos, que

⁶⁴⁸ “(...) constat, quod illam pecuniam habebant ut propria vel communem, et sic patet, quod Christus et apostoli habuerunt quandoque aliquas pecunias in proprio vel communi. Quale ius habuerunt Christus et apostoli in eis data?” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 174.

⁶⁴⁹ A passagem da *Exiit* é a que descreve que Cristo e os apóstolos teriam abandonado tudo, tanto comunalmente quanto de forma própria, ver Lucas 10: 4.

⁶⁵⁰ “Item fuit eis dictum solum, quando missi fuerunt ad predicandum, et solum provia, sicut expresse textus evangelii dicit: ‘**Nichil tuleritis in via**’ ergo ex illo verbo non obligantur quin pro alio tempore et loco possent aliqua habere saltem in communi. Et hoc observatur inter aliquos religiosos quia cum mituntur ad predicandum, non licet eis portare pecuniam, et tantum alias religio illa habet aliqua in communi. Item nec pro via fuit eis prohibitum omnino nichil portare, sed solum ea, que possent eos aequaliter distrahere a predicatione verbi dei.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 177. No Vat.Lat.3740 está entre as linhas 18 e 31 do fólho 127vb.

possuíam coisas em comum, como a moeda, mas não portavam elas no momento da pregação. Mesmo com a associação entre a vida apostólica e a vida dos religiosos, mais adiante, ele afirmou que essa restrição estaria direcionada, na verdade, aos prelados, uma vez que os bispos sucederam os apóstolos. Como preceito, conforme o frade, a restrição de posse faria com que a maioria dos prelados antigos e “atuais” fossem transgressores. Por isso, Cristo e os apóstolos possuíam bens, levando o que era necessário quando iam pregar. Além disso, a restrição era um aviso e não um preceito⁶⁵¹.

Durando questiona a renúncia a bens materiais, em especial a moeda, a partir de alguns trechos do Evangelho. Para ele, a renúncia, nos trechos, relacionada ao que era possuído como próprio. O próprio, seria quando “(...) tal pessoa, e em relação a tais bens, é chamada de senhor (...)”⁶⁵². Fazer parte da comunidade de Cristo, para o frade, envolvia aos discípulos: “(...) abandonar totalmente [as coisas] próprias para ter essas [coisas] de forma comunal (...)”, seguindo o que foi mandado por Cristo⁶⁵³. A partir disso, foi estabelecida a propriedade comunal sobre os bens dessa comunidade, na qual:

(...) nenhum homem tem propriedade dos bens comunitários das igrejas ou dos mosteiros, ou também [têm] o *dominium* somente a igreja ou o mosteiro, porque então é dito que alguém tem *dominium* próprio sobre algumas coisas que de *dominium* de forma comunal quando as têm de forma indivisa, do mesmo modo que os sócios ou co-herdeiros têm o *dominium* sobre os bens comunitários, uma vez que são divididos. E tais pessoas podem fazer com que os bens comunitários sejam divididos entre eles, pois ninguém que esteja reunido detém algo de forma comunal sem vontade. Cada um então pode vender o direito que tem sobre os bens comunitários, todos sendo senhor, que tem os bens pela vontade e pode de acordo com o direito os vender. E isso é ter *dominium* próprio sobre o comunal, pois alguém é verdadeiro senhor de uma parte dos bens comunais. E desse modo nenhum dos religiosos têm *dominium* ou propriedade sobre qualquer coisa de forma comunal, pois cada um dos religiosos não pode fazer a divisão dos bens do mosteiro nem mesmo vender qualquer outro direito. Por causa que nenhum religioso tem *dominium* dessa forma, exceto se for chamado de uma forma muito imprópria. Mas a igreja ou o mosteiro, os quais são consagrados a Deus, tem o *dominium*

⁶⁵¹ “Patet ergo quod predicta illa posita in evangeliiis sanctorum Mathei, Marci et Lucae. non arguunt quod Christus et Apostoli nichil habuerint in proprio vel in communi quia dicta fuerunt pro certo casu scilicet quando ibant ad predicandum nec fuit dictum quod nec portarent illa que erant necessari ut indumenta, aut predicationi expedientia sicut beatus Barnabas portabat evangelium beati Matthaei, sed solum quod non portarent ea que eos aequaliter possent retrahere, ut minus essent intenti predicationi, et de illis non fuit preceptum sed documentum.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 179.

⁶⁵² “Ad alias auctoritates que inducuntur scilicet “Si vis esse perfectus et cetera”, et “Nisi quis renunciaverit et cetera”, “Ecce nos relinquimus omnia”, et illud “Argentum et aurum non est mihi”. respondendum est per idem. Quia totum intelligitur de renunciatione seu derelictione eorum, que aliquis habet tanquam sibi propria, **quia talibus personis et de talibus rebus dominus loquebatur.**” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 179.

⁶⁵³ “Ipsi tamen transeuntes ad consortium Christi **derelictis propriis habebant in communi ea**, que Christo et ipsis dabantur, et nichilominus ipsi reliquerunt omnia et renunciaverunt omnibus que prius possidebant, et omni modo quo prius possidebant vere adimplentes mandatum Christi, quod fuit de renunciatione rerum possessarum.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 179.

das coisas que são destinadas para o sustento dos ministros pela pessoa que tem que dispensar os bens da igreja ou do monastério. (...)⁶⁵⁴

Essa longa passagem da declaração de Durando demonstra alguns pontos que permitem aprofundar a análise acerca da concepção do que seria a pobreza dos religiosos. Primeiro, em relação ao clero secular e regular, ele afirmou que não possuíam nada próprio. Isso, pois o *dominium* e a propriedade sobre esses bens era comunal e pertencia, em última instância, à Igreja. Portanto, para o frade todos os bens da Igreja e de seus integrantes eram de propriedade comunal. No caso do clero regular, a propriedade era da comunidade representada pelo monastério. Cabia então a um representante da Igreja ou do monastério distribuir esses bens segundo a necessidade dos integrantes da comunidade. Esses integrantes, tinham o *dominium* e a propriedade sobre o bem consumível que recebiam, enquanto ele fosse necessário para suprir as necessidades individuais de cada. Nesse tipo de *dominium* e propriedade comunal, que teria sido instituído pelo exemplo apostólico, não existia *dominium* próprio ou propriedade, enquanto poder pessoal, sobre os bens da comunidade. Ou seja, o modelo de pobreza apostólica implicava a renúncia e a ausência do próprio nas relações com os bens da comunidade, o que estava relacionado também com a vontade de quem possuía algo.

Em segundo lugar, essa interpretação é possível, pois Durando afirmou que o *dominium* comunal poderia ser de dois tipos:

- 1) Uma forma era ter algo divisível em comum, o que compreende a possibilidade do único/pessoa singular (*singulo*) exercer direito sobre o bem de acordo com sua vontade;
- 2) Outra forma era ter algo como não divisível (*indiviso*) e nesse caso não havia o direito do único/pessoa singular sobre os bens comunais, isto é, não existia o próprio na relação com os bens e nem a “liberdade da vontade”.

Essa interpretação de Durando é diferente do entendimento de Hervé e Raimundo, sobre como os direitos de propriedade na comunidade de religiosos eram compartilhados.

⁶⁵⁴ “Iuxta quod est advertendum, quod bonorum communium ecclesie vel monasterii nullus homo proprietatem, seu dominium etiam in communi sed solum ecclesia vel monasterium, quia tunc solum dicuntur aliqui proprie habere dominium aliquarum rerum in communi quando habent eas pro indiviso, quemadmodum socii vel coheredes habent dominium rerum sibi communium, antequam dividantur. Et tales possunt agere ad divisionem rerum sibi communium, cum nemo cogatur in communionem detineri invitus. Possunt etiam singuli, vendere ius suum, quod habent in rebus communibus, cum omnis dominus, quod habet si vult vendere possit secundum iura. Et hoc est proprie habere dominium communi quia quilibet est vere dominus saltem pro parte. Et isto modo nulli religiosi habent dominium seu proprietatem cuiuscumque rei in communi quia singuli religiosi non possunt agere ad divisionem rerum monasterii nec aliquod ius alteri vendere. Propter quod sicut nullus religiosus habet dominium alicuius rei in communi nisi loquendo valde improprie. Sed ecclesia vel monasterium, in quibus deservientes deo sunt, habet dominium aliquarum rerum convertendarum in sustentationem ministrorum per illum qui habet dispensare bona ecclesie vel monasterii. Unde illi qui renunciant rebus quas proprias possident aut possidere possunt propter Christum relinquerunt omnia omni modo quo Christus ea docuit reliquenda.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 179-180.

Semelhante ao que vimos no texto de Jacopo, Durando considerou que os religiosos não assumiam a condição de proprietários, pois não detinham o poder de usar conforme a sua vontade os bens comunitários. A comunidade era proprietária dos bens, e distribuía e utilizava eles da forma que considerava necessário, isto é, prevalecia a vontade da comunidade. Ter algo como próprio em comum, envolvia ter dominium primário sobre uma parte dos bens da comunidade e, com isso, assumir a condição de proprietário. É um ponto importante do argumento do frade, pois, como João e Raimundo, demonstra o entendimento de que o próprio tinha o seu sentido restrito ao significado de pessoa singular. Além disso, ao dizer que o próprio em comum envolvia a condição de senhor, Durando parecia tecer uma crítica ao que foi proposto por Hervé e Raimundo quando ambos argumentaram a existência de uma diferenciação no direito sobre as coisas da comunidade.

Seguir Cristo, para Durando, implicava no abandono do próprio e em colocar, pela caridade, a comunidade como mais importante do que a pessoa⁶⁵⁵. Por isso, além dos religiosos, os que estavam no estado dos prelados também possuíam os bens comunais. A partir dessa argumentação, o frade criticou: “(...) isso [o que é] dito na exposição da Regra dos Frades Menores(...)”. Provavelmente, trata-se de algum argumento exposto pelos frades Menores que participaram do Consistório de 26 março de 1322. Nessa exposição sobre a Regra dos Frades Menores, teria sido afirmado que “(...) Cristo ensina pela palavra e confirma pelo exemplo, apresentando o caminho da perfeição pela abdicação de todos os bens [possuídos] tanto como **próprios** quanto como **comunais** (...)”, e que “(...) para as pessoas **imperfeitas** Cristo carrega a bolsa (...)”⁶⁵⁶. Nessa crítica, em relação ao primeiro argumento, Durando afirmou que nos Evangelhos não era possível encontrar a afirmação de que era necessário abdicar de tudo. Assim como, seguindo sua argumentação ao longo da primeira questão, Cristo e os apóstolos tinham *dominium* e propriedade comunal sobre os bens que utilizavam. No que diz respeito ao segundo argumento, o frade afirmou que iria tratar dele na segunda questão⁶⁵⁷. Novamente a

⁶⁵⁵ “Quod autem subditur de Gregorio, quod a sequentibus tanta dimissa sunt quanta a non sequentibus concupisci potuerunt, concedatur. Quod autem sequitur, quod non sequentes Christum possunt concupiscere res temporales non solum in proprio sed in communi, dicendum quod falsum est, quia relinquere propria propter Christum et fieri de collegio habente aliquid in communi est sequi Christum, cum hoc sit caritatis que non querit que sua sunt sed communia propriis anteponeat secundum Augustinum in Regula, et ideo isti soli sunt Christum non sequentes qui concupiscunt omnia tamquam propria possidere.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 180.

⁶⁵⁶ “Ad illud autem quod dicitur in expositione regule fratrum minorum dicendum est quod duo ibi dicuntur. Primum est quod **abdicationem omnium rerum tam in proprio quam in communi Christus viam perfectionis ostendens verbo docuit et exemplo firmavit**. Secundum est quod **Christus infirmorum personam suscepti in loculis**.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 180.

⁶⁵⁷ “Primum autem dictum quantum ad hoc quod dicit quod Christus verbo docuit abdicationem omnium rerum tam in proprio quam in communi et exemplo firmavit non invenio alicubi scriptum in evangelio aut in ceteris scripturis novi testamenti, et maxime quod ipse et apostoli non habuerunt aliquod dominium seu proprietatem, in vestimentis et alimentis sibi datis, sed solum usum facti, remanente dominio et proprietate penes alium et si illud

propriedade aparece como equivalente ao direito de posse sobre o bem, podendo ser comunal.

Ao evocar a relação entre pobreza e perfeição, após definir a natureza da propriedade, o frade desenvolveu uma breve análise acerca da condição de pobre (*pauper*) e de mendigo (*mendici*). Para Durando, Cristo foi pobre, pois não tinha nada como próprio, o que não significava a inexistência de quaisquer relações de posse na vida apostólica. A definição dada por Durando é a seguinte: “(...) todo o homem, que para si não tenha onde [providenciar] o necessário para se alimentar e para se vestir, é pobre, e se é possível ele mesmo pedir para outra [pessoa] tais [bens necessários], é mendigo”⁶⁵⁸. O pobre não tem o suficiente, enquanto o mendigo depende de outros para ter algo. Porém, existia mais de uma forma de ser pobre ou mendigo. Por exemplo, haviam: “(...) os que têm alguma coisa não só de forma comunal, mas também de forma própria, pois apenas em algumas são pobres, quando aquilo, que têm também como próprio, não é suficiente para providenciar o necessário para se alimentar e se vestir.”⁶⁵⁹ Ou seja, era possível ser pobre e ter *dominium* próprio, quando este era insuficiente para suprir as necessidades de manutenção da sobrevivência. O que não era o caso de Cristo e dos apóstolos.

Outro entendimento da pobreza, era que Cristo e os apóstolos tinham apenas o simples uso de fato, sem relações de propriedade com os bens que utilizavam⁶⁶⁰. Como Durando afirmou ao longo da primeira questão, esse tipo de uso era impossível em relação aos bens consumíveis e por isso não seria a pobreza de Cristo e dos apóstolos. Para ele “(...) a meritória suma pobreza é estimada por aqueles, pela qual renunciaram ao século de modo a não terem nada de forma própria.”⁶⁶¹ Portanto, o que definia a pobreza de Cristo e dos apóstolos e, por isso, a dos religiosos, era a abdicação da posse sobre o próprio, apenas com o sentido de um poder, um direito ou uma vontade contrária ao comunal. A definição de pobreza religiosa

alicubi legeretur, quod non credo illud tantum quod additur, quod hoc faciendo Christus ostenderit viam perfectionis peartinet ad questionem sequentem. Secundo autem dictum quantum ad hoc quod dicit Christum cum apostolis loculos habuisse, verissimum est, cum expresse contineatur in scriptura evangelica. Quod autem in hoc suscepit personam infirmorum non pertinet ad questionem presentem, sed ad subsequentem in qua de hoc tractabitur.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 180. No Vat.Lat.3740 está entre as linhas 1 e 30 do fólho 129rb.

⁶⁵⁸ “(...) **omnis homo, qui ex se non habet, unde sibi sufficiat ad victum et ad vestitum, pauper est, et si oportet ipsum ab aliis talia quere, mendicus est**” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 181.

⁶⁵⁹ “Multi autem sunt et esse possunt huiusmodi pauperes et mendici, **qui aliquid habent non solum in communi, sed etiam in proprio, quia ex hoc solo aliquis pauper est, quando illud, quod habet etiam in proprio, sibi non sufficit ad victum necessarium et vestitum.**” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 181.

⁶⁶⁰ “ nichil proprietatis et dominii habuerunt in quibuscumque rebus, sed solum simplicem usum facti.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p.181.

⁶⁶¹ “Ymmo summam paupertatem meritoriam reputaverunt illam, per quam sic renunciatur seculo ut nichil in proprio habeatur.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 181.

de Durando, portanto, é diferente da proposta por Hervé e por Raimundo, mas também não é idêntica ao que João propõe. Podemos ver uma maior aproximação com o que traz Jacopo, sendo o máximo da pobreza representado pela abdicação do próprio, enquanto algo que uma pessoa possui como pessoa singular. A propriedade comunal era a única forma que os integrantes da Igreja possuíam bens, não apenas os religiosos. Como um direito comunal, a propriedade deveria ser possuída desinteressadamente, sem ser por meio da vontade.

A partir da argumentação desenvolvida na primeira questão, Durando concluiu que a afirmação de que Cristo e os apóstolos não possuíram nada como próprio ou em comum era herética. Ela contradizia o que estava escrito nos Evangelhos⁶⁶². Dizer que Cristo e os apóstolos tiveram apenas o simples uso de fato, no entanto, não era evidentemente herético, de acordo com frade. Entretanto, poderia ser pensado como a raiz de muitos erros. Além de ser uma afirmação que não encontrava amparo nas relações de propriedade no universo do direito.

A segunda questão da declaração inicia a partir do fólho 130rb, tendo como pergunta: não ter nada em comum ou como próprio torna uma pessoa mais perfeita do que alguém que possui algo de forma comunal?⁶⁶³ Inicialmente, Durando definiu o que entendia como perfeição. Para isso, dividiu a perfeição em: (a) pessoal e (b) estado de perfeição⁶⁶⁴. Ao diferenciar os dois, trouxe algumas ressalvas. Alguém poderia estar no estado de perfeição, mas não ser perfeito de forma pessoal, “(...) assim como são o bispo mau e o religioso mau (...)”⁶⁶⁵, ou não estar no estado de perfeição e ser perfeito de forma pessoal, como Abraão⁶⁶⁶. A perfeição pessoal foi definida a partir da *Ética* de Aristóteles. O máximo da perfeição seria a contemplação divina, origem dos hábitos e das ações que levavam à perfeição⁶⁶⁷. Nisso, a

⁶⁶² “Concludendo ergo quantum ad questionem propositam, quod dicere Christum et Apostolos numquam aliquid habuisse in proprio vel in communi videtur mihi esse hereticum cum sit clare contra textum Sacre Scripture.

Dicere autem quod in hiis que habuerunt non habuerunt nisi solum usum facti et nichil domini seu proprietatis non est adeo clare hereticum quia Scriptura Sacra de hoc non loquitur pro vel contra puto tamen quod sit falsum, et radix erroris pirculosissimi qui apud aliquos insurrexerit. In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 183.

⁶⁶³ “Secundo queritur, utrum nichil habere in proprio vel communi sit perfectionis maioris quam habere aliquid in communi?” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 183.

⁶⁶⁴ “(...) duplex est perfectio, persone videlicet et status, quarum una non includit necessario aliam.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 183.

⁶⁶⁵ “Verbi gratia: secundum omnes status prelationis et status religionis sunt status perfectionis, et tamen contingit aliquos episcopos et aliquos religiosos non esse perfectos perfectione personali, sicut sunt mali episcopi et mali religiosi.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 183.

⁶⁶⁶ “Similiter Abraham fuit valde perfectus perfectione personali et tamen non fuit in statu perfectionis.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 183.

⁶⁶⁷ “ Et ideo summa perfectio hominis consistit in actu intellectus contemplantis deum et in actu voluntatis diligentis ipsum secundum habitus utriusque actui congruentes, et secundum differentiam perfectionis dictorum actuum.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 184.

perfeição pessoal da vida cristã seria os hábitos e as ações relacionadas com a caridade⁶⁶⁸. Para o frade era a “(...) caridade, por ser nela que consiste formal e essencialmente a perfeição do homem tanto quanto a sua salvação espiritual.”⁶⁶⁹ Ou seja, a caridade, como amor a Deus e ao próximo, e as ações pessoais é que caracterizavam o que ele chamou de perfeição pessoal.

Já o estado de perfeição, estaria relacionado com a obtenção, manutenção e difusão da perfeição⁶⁷⁰. Por ser um estado de constante aperfeiçoamento, o modo de viver envolvia a obrigação de fazer algo supererrogatório para atingir mais facilmente a perfeição⁶⁷¹. No caso do religioso, isso seria feito pelos votos. O frade analisou o caso dos votos de continência e pobreza, pelos quais: “(...) se abstém de qualquer formação lícita de matrimônio e para não terem nada próprio.”⁶⁷² O religioso então estaria no estado de obtenção e conservação da perfeição e, por isso, não podia ter matrimônio ou algo como próprio. Já o prelado, que além de estar obrigado a cumprir as mesmas obras supererrogatórias que os religiosos, deveriam garantir a salvação das pessoas que estavam sob sua jurisdição. Para isso, sua ação se daria por meio da pregação, correção e pelos sacramentos ministrados, estando em um estado de perfeição superior⁶⁷³. Apesar de reconhecer indiretamente a importância do voto de obediência, Durando, diferentemente do que propôs Tomás de Aquino, sendo reforçado por Hervé, Raimundo e João, não parece entender que a obediência era o mais importante dos votos, ou mesmo que existia uma hierarquia entre eles. É marcante que o frade evita abordar diretamente o voto de obediência, o que pode indicar que existia um desacordo acerca do entendimento sobre a vida religiosa.

Entretanto, não bastava estar no estado de perfeição para ser perfeito. Caso o religioso não cumprisse com os atos e as virtudes relativos ao seu estado, ou o bispo não realizasse as funções de seu estado, não seriam perfeitos e nem estariam no estado de perfeição⁶⁷⁴. Durando coloca o prelado como obrigado às mesmas obras supererrogatórias do estado religioso, o que

⁶⁶⁸ “Nihilominus tamne perfectio Christiane vite in presenti consistit, ut dictum est, in habitibus virtutum et in earum actibus, maxime tamen consistit in habitu et actu caritatis, que in via preeminet ceteris virtutibus.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 184.

⁶⁶⁹ “(...) et precipue caritatis, quia in hiis consistit formaliter et essentialiter perfectio hominis tamquam eius sanitas spiritualis.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 185.

⁶⁷⁰ “De perfectione autem status aliter est dicendum. Non enim dicitur status perfecto, nisi quia ordinatur ad perfectionem acquirenda et conservanda, vel in alios diffundendam.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 185.

⁶⁷¹ “Unde status perfectionis, prout de ipso nunc loquimur, non est aliud quam certus modus vivendi, per quem aliquis se obligat ad aliqua, que sunt supererogationis, ut perfectionem sibi facilius acquirat vel in alios diffundat.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 185.

⁶⁷² “Verbi gratia: religiosi obligant se ad abstinendum a quibusdam licitis, puta a matrimonio et ut non habeant proprium.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 185.

⁶⁷³ In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 185-186.

⁶⁷⁴ In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 186.

incluía a restrição de ter algo como próprio. Isso difere de considerações como as de Hervé, Raimundo e João, assim como de Tomás de Aquino.

Durando trouxe a discussão sobre o papel da pobreza no estado de perfeição. Para isso, fez a seguinte questão: “(...) se não ter nada de forma própria ou comunal faz o estado mais perfeito do que ter de forma comunal [?](...)”⁶⁷⁵. Para determinar a relação entre pobreza e perfeição, o frade propôs comparar o estado religioso com o estado dos prelados e, após isso, fazer uma comparação entre os diferentes estados religiosos. Primeiro, direcionando uma crítica aos frades Menores, afirmou o seguinte:

No primeiro caso é possível dizer que nenhuma pobreza, em qualquer grau que seja, ou não ter nada de forma própria, como é o caso de toda religião, ou não ter nada nem de forma própria e nem de forma comunal, como alguns dizem ocorrer na religião dos frades Menores, pode fazer que o estado dos religiosos seja mais perfeito ou igual ao estado dos prelados.⁶⁷⁶

Ou seja, ao afirmarem que o seu estado é mais perfeito do que qualquer outro devido à pobreza, os frades Menores, que eram do estado religioso, acabavam por se colocar como detentores de uma perfeição maior do que a dos prelados. Na argumentação de Durando, como vimos anteriormente, isso não era possível. Para o frade o estado dos prelados era mais perfeito que o dos religiosos. A diferença estaria na perfeição de cada estado, para os prelados a perfeição se daria: “(...) pelo modo agente e de influenciar (...)”, enquanto no estado dos religiosos a perfeição era: “(...) pelo modo paciente e de receber [influência] (...)”⁶⁷⁷. Como notamos, essa forma de entender o estado dos prelados e o estado religioso era compartilhada entre os outros Pregadores que participaram da Comissão sobre a Pobreza de 1322.

Ao abordar a questão da pobreza no estado religioso, Durando afirma o seguinte:

(...) uma vez que o estado religioso é um estado de perfeição, como foi dito anteriormente, **não ter nada de forma própria é uma necessidade da perfeição, em qualquer religião, nem mesmo nessa perfeição uma religião pode exceder outra, uma vez que um dos principais votos, de todos os religiosos, é o voto de pobreza,** por meio do qual todo religioso abdica de ter propriedade sobre quaisquer bens

⁶⁷⁵ “(...) utrum nihil habens in proprio vel in communi faciat statum perfectionem quam habere in communi [?]”. In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 186.

⁶⁷⁶ “In primo casu absolute dicendum est, quod nulla paupertas in quocumque gradu sit sive nichil habendo in proprio prout est in omni religione sive nichil habendo neque in proprio neque in communi prout quidam dicunt esse in religione fratrum minorum potest facere statum religionis esse magis perfectum vel eque sicut est status prelationis.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 186.

⁶⁷⁷ “Sed ad perfectionem ordinatur status prelatorum per modum agentis et influentis, status autem religiosorum per modum patientis et recipientis, ut similiter patet ex dictis.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 186.

temporais. **E nisso não é e nem pode ser de qualquer nível, pois em nenhuma religião é lícito ter algo por si enquanto próprio, mesmo que seja de forma moderada.** Em relação a ter algo de forma comunal, não é contrário ao voto de pobreza, que os religiosos afirmam de forma regular, porém se em alguma religião for afirmado o voto de pobreza de tal forma que esse religiosos não tenham nada, nem mesmo bens comunais, móveis ou imóveis, é isso que torna essa religião mais perfeita que todas as outras religiões que têm algo de forma comunal?⁶⁷⁸

A perfeição do estado religioso, então, dependia da abdicação do próprio. O termo propriedade, no trecho, assume um sentido que vai além do *dominium*, mas assume o significado de um direito exercido de forma própria sobre os bens temporais, por meio da vontade pessoal. O voto de pobreza, para Durando, era um dos principais votos do estado religioso, sendo cumprido com a posse comunal e a abdicação do próprio. De maneira diferente de Hervé, Raimundo e João, Durando não reconhece uma hierarquia que tivesse a obediência como principal voto dos religiosos, mas a pobreza seria o mais importante. Isso, pode ser entendido como um ponto de discordância do frade com o grupo de frades “tomistas”, demonstrando desacordos entre os Pregadores acerca do que seria a vida religiosa dos frades. Para os religiosos, então, a pobreza era fundamental, devendo ser caracterizada pela propriedade comunal dos bens.

Além disso, o Pregador também, como a maioria dos frades da OP que participaram da Comissão de 1322, discutiu a relação entre o que era lícito (que segue a justiça) e o que era perfeito. Primeiro, ao discutir o que era lícito, o frade abordou o direito de usar os bens necessários para a manutenção da vida. De acordo com ele, não era lícito viver sem ter propriedade ou *dominium* (*proprietatem seu dominium*). Aqui a propriedade está sendo utilizada com o sentido de direito exercido sobre um bem, seja próprio ou comunal. Durando afirmava que: “(...) não é lícito abdicar totalmente, em relação a si, de fato ou por voto, do uso das coisas necessária, como dos alimentos e das roupas.”⁶⁷⁹ Esses bens necessários eram

⁶⁷⁸ “(...) quod cum status religionis sit quidam status perfectionis, ut prius dictum est, nihil habere in proprio est de necessitate perfectionis cuiuscumque religionis, nec in hac perfectione una religio potest excedere aliam, quia unum de principalibus votis omnium religiosorum est votum paupertatis, per quod omnis religiosus abdicat a se proprietatem quorumcumque bonorum temporalium. Et in hoc nec est nec esse potest aliquis gradus, quia nulla religione licitum est habere aliquid tanquam sibi proprium, quantumcumque illud sit modicum. Habere autem in communi non est contra votum paupertatis, quod regulariter emittunt religiosi, sed si in aliquam religione emittatur tale votum quod illi religiosi nihil habeant etiam in communi de rebus temporalibus tam immobilibus quam mobilibus, numquid ipsa est perfectior omnibus aliis religionibus habentibus aliquid in communi?” In: MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 187-188.

⁶⁷⁹ “Circa hoc videndum est primo, an illud sit licitum, et secundo, an sit perfectum. Quantum ad primum notandum est, quod vovere nihil habere in proprio vel communi nec quantum ad proprietatem seu dominium nec quantum ad usum, non est licitum, quia cum usus aliquorum bonorum temporalium sit necessarius ad conservationem vite, sicut non est licitum interimere seipsum, sic non est licitum abdicare totaliter a se facto vel

consumíveis e o seu uso só era lícito quando acompanhado de algum direito de posse sobre eles (*proprietatem seu dominium*). Ter apenas uso, sem direito de posse, só era lícito em bens imóveis e bens móveis, nos quais o uso não era a total consumo (*totalis consumptio*). Era esse direito que tornava os contratos comerciais lícitos e até mesmo os empréstimos⁶⁸⁰. Além disso, nos bens móveis consumíveis o uso sem a propriedade não era lícito⁶⁸¹. Portanto, Durando considerava a propriedade como um termo equivalente ao de *dominium*, o qual dava direito e poder sobre um bem, tornando lícito o uso do mesmo, sobretudo, no caso dos bens consumíveis. Como visto em outras declarações, como a de Hervé e a de Raimundo, o uso configurava-se como um direito exercido sobre a coisa e, se resultasse em consumo, deveria ser acompanhado da propriedade.

O Pregador, então, analisou a Regra dos Frades Menores. Segundo ele, Francisco jamais teria tido a intenção de que os frades Menores fizessem um uso ilícito dos bens. Para argumentar isso, o frade trouxe dois trechos da Regra. Primeiro, ele citou o seguinte trecho: “(...) que os frades não se apropriem de nada, nem de casa, nem terra, nem mesmo qualquer coisa”⁶⁸². Esse trecho é possível encontrar no capítulo VI “Que de nada se apropriem os frades, do pedir esmolas e dos frades enfermos” (*Quod nihil approprient sibi fratres, et de eleemosyna petenda et de fratribus infirmis*) da Regra de 1227, apesar de não existir a parte do nem terra (*nec agrum*)⁶⁸³. Ao trazer o trecho, Durando argumentou que a restrição era relativa aos bens imóveis e aos bens móveis não consumíveis. O segundo trecho citado foi: “(...) que os frades saiam para pedirem esmola (...)”. Esse trecho não está presente na Regra Bulada da OFM, ao menos não com essa redação. É possível ler no capítulo VI, com uma redação diferente da citação de Durando: “(...) como servos do Senhor, vão em busca de esmola de forma confiante (...)” (*Domino famulantes vadant pro elemosina confidenter*)⁶⁸⁴. Diferenças que podem indicar

voto usum talium necessarium, puta alimentorum et vestimentorum.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 188.

⁶⁸⁰ “Si autem votum fiat de non habendo proprietatem seu dominium, non autem de usu, sic licitum est quantum ad bona immobilia, ut sunt domus, orti, agri et huiusmodi, necnon quantum ad mobilia, quorum usus non est totalis consumptio, renunciare proprietate et dominio retento usu. Hec enim passim et licite fiunt in contractibus hominum et multo amplius fiunt licita, si fiant propter deum servata discretione, sine qua nihil bene fit.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 188.

⁶⁸¹ “De rebus autem mobilibus, que usu totaliter consumuntur, non video, sicut dictum fuit prius, quod usus possit concedi retenta proprietate rei, que usu perit.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 188.

⁶⁸² “(...) fratres nihil sibi approprient, nec domum, nec agrum, nec aliquam rem (...)”. In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 188.

⁶⁸³ ESSER, K. (OFM). *Gli Scritti di S. Francesco D'Assisi: nova edizione critica e versione italiana*. Pádua: Edizioni Messagero Padova, 1995, p. 462-469. Acessado a partir do link: <https://franciscan-archive.org/index2.html>

⁶⁸⁴ IDEM. *Ibidem*.

que o frade não estava utilizando uma versão da Regra, ou tinha acesso a um texto um pouco diferente da Regra de 1227.

Continuando em uma citação indireta dos capítulos V e VI da Regra da OFM, o Pregador entendeu que a intenção de Francisco era que os frades Menores deveriam viver a partir do que conseguiam com o trabalho de suas próprias mãos e pelas esmolas, contribuindo com a comunidade (*collegii*), como no pagamento pelo trabalho manual que era uma restituição justa. Além disso, o que era obtido dessa forma era para o uso dos frades (*fratrum utentium*) e por isso congregava com a necessidade, o qual poderia ser entendido da seguinte forma: era um uso de bens necessários para alimentação e vestimenta, os quais se consumiam; usar dessa forma era lícito, pois envolvia a propriedade ou o *dominium* sobre o bem consumível, por isso o direito de usar deveria ser dos frades e não do papa, sendo garantido como uma restituição justa pelo trabalho manual ou ato de caridade a partir da esmola; por fim, tal qual os pobres, era feito apenas o uso do necessário e não o uso luxuoso (*usu delicato*), característico das relações materiais das pessoas ricas⁶⁸⁵. Essa análise sobre o uso revela uma questão que não estava bem definida entre os Pregadores, uma vez que lemos diferentes definições e preocupações. Enquanto, João e Durando demonstraram maior preocupação com a delimitação do tipo de uso e dos bens que poderiam ser usados, Hervé e Raimundo restringiam suas considerações se era lícito ou não o uso. Portanto, Durando afirmava que além da abdicação da propriedade, como direito individual, o uso que se fazia dos bens também caracterizava a pobreza dos religiosos.

Essa análise que o Pregador fez dos capítulos V e VI da Regra da OFM tinha um objetivo: refutar a possibilidade de existência do simples uso de fato. Tendo como base o argumento de que esse era um uso não lícito, Durando fez uma breve análise do estado episcopal. O bispo era um membro da Igreja, responsável pelo cuidado material da comunidade eclesial e de seus ministros, por isso devia ter *dominium*. Por isso, o simples uso de fato impossibilitava que os religiosos dessa comunidade, pautada pela abdicação da posse própria e da posse comunal, fossem promovidos ao episcopado. Era necessário o dominium

⁶⁸⁵ “Nec videtur fuisse de intentione beati Francisci. Quando dixit in regula, quod *fratres nihil sibi appropriant, nec domum, nec agrum nec aliquam rem*, loquitur de rebus immobilibus, de quibus exemplificat, vel de mobilibus, que usu non totaliter consumuntur, quia ipse dicit in eadem regula, quod *fratres vadant pro elemosina querenda*, et in alio loco dicit, quod laborent manibus, dantes autem eis elemosinam, sicut nihil intendunt sibi retinere, sic non intendunt in dominum papam aliquid transferre, nec beatus Franciscus de tali translatione umquam aliquid cogitavit. Merces similiter, que datur pro labore manuali, efficitur operantis vel collegii, cuius est pars, et ei redenda iustitia. Unde cum ipse ordinaverit, quod fratres vivant de elemosinis eis datis, et de opere manuum, non videtur fuisse intentionis sue, quod elemosine eis date et merces operis manualis fuerint alterius quam fratrum utentium. Talia autem noluit congregari ad superfluitatem, sed ad necessitatem, voluit quod talibus uterentur pauperes, non usu delicato, quem querunt divites.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 188.

comunal sobre os bens que eram de posse comunidade eclesiástica, da qual o bispo fazia parte⁶⁸⁶. O mesmo tinha efeito para o abade que administrava os bens de um monastério:

E por essa razão os bens da Igreja são possuídos de forma comunal, do mesmo modo por eles [os prelados] e por outros ministros da Igreja, já que os bens de quaisquer monastérios ou igrejas são tidos de forma comunal, e dessa forma são comunais, do abade e dos monges, do prelado e dos cânones, uma vez que o bispo não é apenas um distribuidor de fora, mas é um corpo em conjunto com os outros ministros. O bispo é a cabeça e os ministros são os membros. E por isso [os bispos] têm alguma coisa de forma comunal, assim como os outros ministros de sua igreja.⁶⁸⁷

A figura do abade foi associada com a do bispo, enquanto pessoa de uma comunidade que passava a exercer a função de administrar e dispensar os bens comunitários. Com isso, Durando demonstrou a necessidade de que os religiosos de uma comunidade, como os ministros da igreja, exercessem propriedade e *dominium* sobre os bens consumíveis que eles usavam. A partir da metáfora do corpo, o bispo, como cabeça da Igreja, e o abade, como cabeça do monastério, necessitavam de propriedade e *dominium* para dispensar os bens da comunidade (corpo). Os direitos sobre os bens, então, eram compartilhados por todos na comunidade, como na relação entre a cabeça e os membros que compartilham um mesmo corpo. O uso dos bens dessa comunidade era lícito para os que faziam parte da comunidade, pois compartilhavam o *dominium* sobre as coisas necessárias. Como vimos no capítulo 2, as regulamentações dos Capítulos afirmavam o direito de propriedade da comunidade sobre os bens que os frades utilizavam, sendo o direito distribuído pelos dirigentes.

Após discutir a questão do lícito na afirmação de uma vida religiosa sem qualquer posse, o Pregador passou a analisar a relação entre a perfeição e a ausência de possessões comunais ou próprias. Segundo Durando, não direitos de propriedade sobre os bens utilizados não garantia a perfeição. Para o frade, tal renúncia deveria ter uma utilidade. Isso não ocorria, pois o *dominium* e a propriedade teriam como utilidade garantir o próprio uso da coisa⁶⁸⁸.

⁶⁸⁶ “Sed in statu episcopali habetur aliquid in communi: episcopus enim est dispensator bonorum ecclesie sibi commisse. Ergo talibus religiosis voventibus se nihil habituro non licet transire ad statum episcopalem, nisi ex certa scientia et rationabili causa dispensetur cum eis per dominum papam (...) Propter quod, si ex voto precedente obligatur, quod nihil possit habere in proprio vel communi, non licet ei ad episcopatum transire, in quo habet aliquid in communi, licet non sit eorum dominus sed dispensator quia caput (...)” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 189.

⁶⁸⁷ Et ideo bona ecclesie sunt sibi et aliis ministris ecclesie communia eo modo, quo bona cuiuscumque monasterii vel ecclesie habentium aliquid in communi sunt communia abbati et monachis, prelato et canonicis, quia episcopus non est solum dispensator extraneus, sed est unum corpus cum ceteris ministris. Ipse tamen est caput et ceteri sunt membra. Et ideo habet aliquid in communi, sicut ceteri ministri illius ecclesie. In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 189.

⁶⁸⁸ In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 19.

Nisso, o Pregador passou a elencar os elementos que para ele impossibilitavam basear a perfeição na renúncia total aos direitos de propriedade:

Consequentemente, nenhuma perfeição é renunciar ao *dominium* e à propriedade, mantendo o uso sem cessar. Também se esta é a perfeição da pobreza evangélica, então os que professam tal pobreza, podem ter cidades, campos e vilas e se disserem extremamente pobres, uma vez que mantêm para si todo o uso [dos bens], e o senhor papa ou a Igreja Romana têm a propriedade e o *dominium*. Isso é um absurdo tão grande que ninguém sensato pode concordar.⁶⁸⁹

Ou seja, o simples uso de fato tornava lícito um uso sem direito de propriedade que possibilitaria se afirmar como pobre e desfrutar do acesso a bens suntuosos, pois não possuíam nada com base no direito. Para Durando, ser pobre também envolvia o uso, sendo apenas o uso do necessário. Nada impedia que o simples uso de fato fosse um uso luxuoso e, por isso, não era garantia de desapego ou ausência de solicitude pelos bens materiais. Além disso, o fato do direito de uso depender da concessão e da vontade de outro, prejudicava a perfeição, pois fazia com que: “(...) dependa da vontade mutável de outro (...)”⁶⁹⁰. Isso colocava em risco a existência do indivíduo, uma vez que o uso dos bens consumíveis (alimentos e roupas) só era lícito quando feito com direito de uso, próprio ou concedido por alguém.

Portanto, não ter nada em comum ou como próprio não tornava um grupo de religiosos mais perfeito ou mesmo mais pobre do que outro, assim como um prelado sem bens próprios ou comunais não era mais perfeito que outro que possuísse algo em comum. O próprio fato de um prelado não possuir nada impossibilitava a perfeição, fazendo com que não cumprisse com sua missão, pois, de acordo com Durando: “(...) é contrário a perfeição e a decência do estado dos prelados não ter nada, mesmo que de forma comunal os bens da Igreja.”⁶⁹¹

A pobreza podia também ser um instrumento ou um impedimento para a perfeição. Instrumento, quando atuava no desapego aos bens temporais. Impedimento, quando impossibilitava ao religioso ou ao prelado cumprir a sua função.⁶⁹² A própria missão de

⁶⁸⁹ “Ergo nullius perfectionis est renunciare dominio et proprietati rerum temporalium retento usu in perpetuum. Item si hoc esset perfectionis paupertatis evangelicae, tunc professores talis paupertatis possent habere civitates, castra et villas et dicere se esse summe pauperes, quia retinerent sibi totum usum et dominus papa seu Romana ecclesia haberet proprietatem et dominium. Hoc autem quam absurdum sit, quilibet sensatus potest videre.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 190.

⁶⁹⁰ “Si ergo in hoc sit perfectio, sequitur quod dependeat ex alterius mutabili voluntate, quod videtur esse inconveniens.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 190.

⁶⁹¹ “(...) quod contra perfectionem et decentiam status prelationis est nihil habere saltem in communi de bonis ecclesie.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 191.

⁶⁹² “Circa quod advertendum est, quod paupertas et divitiarum abundantia non facit per se ad perfectionem, que essentialiter consistit in virtutibus et actibus virtutum. Possunt tamen esse instrumenta vel impedimenta perfectionis tam in religiosis quam in prelatis. Cum enim quilibet predictorum statuum dedicatus sit cultui divino ad exercendum aliqua opera, quibus intendit ex caritate dei et proximi, sicut paupertas et divitie promovent vel

evangelização e o exemplo da vida apostólica demonstraram a necessidade da Igreja ter bens temporais suficientes para cumprir a sua missão. A função dos prelados era garantir que o uso dos bens necessários seria feito pelas pessoas da comunidade eclesial⁶⁹³. Como Durando entende a condição do bispo, demonstra um desacordo com o que propuseram outros frades. Quando analisa o estado dos prelados, o bispo não é descrito como tendo bens próprios. A posse de bens pelos bispos era apenas comunal, com os prelados sendo considerados representantes e administradores dos bens da comunidade eclesial, porém também como pessoas que exerciam *dominium* comunal sobre os mesmos bens. Esse silêncio quanto ao fato de o bispo ter ou não bens próprios, pode ser lido com uma interpretação que difere do que vemos nas declarações de Hervé, de Raimundo e de João, que reconhecem que o bispo podia ter bens próprios (com algumas exceções), além dos comunais.

A necessidade da posse de bens móveis e imóveis pela comunidade eclesial estaria relacionada ao trabalho de conversão e cuidado dos fiéis, seguindo o exemplo da comunidade cristã fundada por Cristo e legada aos cuidados dos apóstolos, com a criação da Igreja⁶⁹⁴. Como o Pregador afirmou ao longo de seu texto, o uso e a posse para serem lícitos deveriam ter como base a utilidade. A partir dessa argumentação, analisou o seguinte trecho da bula *Exiit*: “ao levar a bolsa Cristo libertou as pessoas das enfermidades/imperfeições”⁶⁹⁵. De acordo com ele, essa afirmação de Nicolau III tinha como base a análise do Evangelho de João, presente na *Glosa ordinaria*, na qual destaca que a passagem diz que a bolsa era para auxiliar aos pobres e “imperfeitos”. Durando propôs outra interpretação para o termo enfermidade (*infirmetas*): “Por isso enfermidade, da qual fala a predita glosa, não tem um significado de estado de imperfeição, mas traz o sentido da condição humana em relação com a condição de mortal.”⁶⁹⁶ Ou seja, o termo foi proposto com o sentido da condição da natureza humana, que possui uma finitude, por isso o sentido era enfermidade e não imperfeição. Com isso, a bolsa de Cristo estaria relacionada ao auxílio prestado às pessoas da comunidade. Uma vez que até

impediunt debitum exercitium talium operum, sic promovent vel impediunt perfectionem illius status.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 191.

⁶⁹³ “Et sicut apostolis, qui habebant per totum mundum discurrere predicando, fuissent possessiones immobiles ad impendimentum sui officii et ad imperfectionem status sue prelationis, nisi habuissent tam in bonis immobilibus quam mobilibus sufficientiam victus et vestitus. Non enim eadem omnibus pro omne tempore expediunt, sed pro diversitate locorum et temporum sunt singula moderanda. Et sic ex tunc processit ecclesia fundamentum habens ex prima institutione apostolica.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 192.

⁶⁹⁴ In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 192.

⁶⁹⁵ “(...) sic infirmorum personam Christus suscepit in oculis (...)”. In: NICOLAU III. “*Exiit qui seminat*”, 14 de agosto de 1279. In: GAY, J. *Les registres de Nicolas III (1277-1280)*: recueil des bulles de ce pape. Paris : A. Fontemoing, 1932. p. 232-241. Disponível em : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56982641/f244.item.texteImage>

⁶⁹⁶ “Infirmetas ergo, de qua loquitur glossa predicta, non sonat in imperfectionem status, sicut alii arguunt, sed notat conditionem humane nature pro statu mortali.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 192-193.

Cristo, por sua condição humana, necessitava de alimentos e moedas para adquirir os mesmos⁶⁹⁷. Assim, o uso com a posse tornava-se útil e por isso lícito para a condição de pobreza de Cristo e dos apóstolos.

Ao final da declaração, Durando propôs duas conclusões. Primeiro, fez uma comparação entre os votos de castidade, enquanto restrição ao uso das [coisas] venéreas (*usus venerorum*), e o de pobreza, enquanto restrição do uso das [coisas] temporais (*usus temporalium*). Segundo ele, era impossível viver sem uso de bens temporais, apesar de ser possível viver sem relações sexuais⁶⁹⁸. Para o Pregador, por ser necessário, ter o uso dos bens temporais: “(...) é melhor ter o necessário para a alimentação de forma garantida e moderada do que pedir e vagar em busca do necessário para a alimentação de forma incerta.”⁶⁹⁹

Na segunda conclusão, a pobreza não podia ser a perfeição em si. Era um instrumento cuja finalidade era remover qualquer coisa que impedisse a perfeição espiritual. Durando apontou que a pobreza, como a prática da medicina é para a saúde do corpo, deve ser um instrumento para a perfeição⁷⁰⁰. Nisso, quanto mais adequada fosse para o fim da vida religiosa, mais adequada à perfeição estaria a prática da pobreza. Jacopo trouxe uma consideração muito parecida em sua declaração, apesar de não enfatizar a relação entre pobreza e fim da vida religiosa. A pobreza adequada para ser instrumento para a perfeição da vida cristã, essencial ao estado religioso, seria a seguinte: “ (...) pela qual se renuncia aos bens temporais, de forma a não ter nada como próprio, mas ter o necessário para a vida e vestimenta de forma comunal.”⁷⁰¹ Portanto, a pobreza adequada à perfeição envolvia a abdicação do próprio, tendo em comum coisas moderadas e necessárias. O uso do verbo “ter”, ao longo da argumentação de Durando, demonstra uma preocupação com a dimensão da vontade na posse de bens materiais, a qual deveria ser desinteressada, útil e necessária.

⁶⁹⁷ “quantum autem ad naturam humanam infirmus fuit et minor angelis, et sic indignit secundum cursum nature cibis et alimentis sicut ceteri homines et pecunia seu loculis, mendiantibus quibus vite necessaria emerentur.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 192.

⁶⁹⁸In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 193.

⁶⁹⁹ “Si autem homo non posset carere tali usu [venerorum], sicut non potest carere comestione, melius esset habere nulierem certam quam vage accedere ad quamcumque et similiter “(...) melius est habere victum certum moderatum quam incertum victum querere et vagare.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 193-194. Aqui o frade trouxe um ponto curioso, de acordo com ele, era melhor que alguém que não conseguisse controlar suas pulsões sexuais, buscasse satisfazê-las com as “mulheres certas”. Isso ele associou com a impossibilidade de viver sem bens.

⁷⁰⁰ “Sicut medicina tanto est melior, non quanto est fortior, sed quanto est magis proporcionata virtuti naturi et expulsioni morbi. Similiter paupertas non est tanto perfectior, quanto est maior, sed quanto est magis proporcionata ad acquirendum perfectionem spiritualem et ad removendum impedimenta perfectionis spiritualis.”

⁷⁰¹ “Talis autem paupertas est illa, per quam renunciatur rebus temporalibus, ut non habeantur tamquam proprie, sed habeatur moderatus victus et vestitus in communi.” In : MIETHKE, J. “Das Votum De... op. cit. p. 194.

5.3 As declarações de Agostinho Kazotic, Domingos Grima, Egídio Ferrara e Guido de Chipre

As declarações do grupo B são muito menores, por isso, são tratadas em conjunto nesta seção. São textos que revelam superficialmente alguns argumentos e pensamentos sobre a pobreza, o *dominium*, o uso e a vida religiosa.

A maior declaração é a de Agostinho Kazotic. O frade dividiu a resposta em três questões: (1) Se Cristo e os apóstolos tiveram algo em comum? (2) O que se devia entender do verbo *habuisse* e o que foi tido? (3) Se a pobreza era a perfeição?

Em (1), Agostinho fez uma análise sobre a bolsa de Cristo e a relação de posse com o termo *ter*. Esse termo estaria presente nos Evangelhos assim como nos textos dos Pais da Igreja, em especial Agostinho, denotando uma relação de posse comunal.⁷⁰² Com isso, o Pregador afirma que: “(...) Cristo e os apóstolos tiveram algo de forma comunal (...)”⁷⁰³. É possível que o uso do “*ter*” estivesse relacionado com a proposta de uma relação desinteressada com os bens materiais, como observamos em Durando.

Após, em (2), a resolução foi dividida em duas partes. Primeiro (2.a.), o frade tratou do que Cristo teve e do que os apóstolos tiveram em vida. Segundo (2.b.), abordou as formas de *ter* (*haberi*) os bens. Na resolução de (2.a.), Agostinho definiu que Cristo não teria tido um local ou uma casa como sua, ou mesmo utensílios que só poderiam ser armazenados em uma casa. Porém, teria tido, em conjunto com a sua sociedade, a roupa que usava, a moeda e tudo o que era consumido pelo uso⁷⁰⁴. No caso da comunidade apostólica, após a morte de Jesus, os apóstolos e os discípulos foram ordenados bispos e: “(...) tiveram casa ou lugar **especial** (...)”⁷⁰⁵. Agostinho não utilizou a palavra *dominium*, mas mantém a sua argumentação com verbo “*ter*” (*haberi*). A aparição do termo *especial* (*specialem*), deve ser entendida, nesse caso, como específico e não como sinônimo de próprio, como no *em especial* (*in speciale*) da declaração de Jacopo. Ao final da parte (2.a), Agostinho coloca que após a morte de Jesus os apóstolos não tinham apenas as coisas necessárias para a sua vida, “(...) mas o que era

⁷⁰² "Chistum et apostolos aliquid habuisse in communi." In : PAVLOVIC, A. e SANJEK, F. "Augustin Kazotic, rasprava... op. cit. p. 74.

⁷⁰³ PAVLOVIC, A. e SANJEK, F. "Augustin Kazotic, rasprava... op. cit. p. 74.

⁷⁰⁴ "Cum hoc clare per scripturam habeatur, quod tempore predicationis sue et usque ad mortem, loco, domoque carverit. Ex quo consequenter haberi potest eum etiam utensilia, que non nisi in domo conservare possunt (...)" In: PAVLOVIC, A. e SANJEK, F. "Augustin Kazotic, rasprava... op. cit. p. 78.

⁷⁰⁵ “(...) domum vel locum specialem habuerint (...)”. In : PAVLOVIC, A. e SANJEK, F. "Augustin Kazotic, rasprava... op. cit. p. 78.

necessário terem para cumprir as suas obrigações.”⁷⁰⁶ No entanto, em relação: “(...) àquele mesmo tempo, em que o Senhor com os seus discípulos esteve nessa vida mortal, deu sinais evidentes para eles que não tivessem outros [bens] além do que era necessário, moeda e coisas que se consumiam com o uso.”⁷⁰⁷ Ou seja, para o Pregador, enquanto discípulos de Cristo, os apóstolos tinham apenas bens consumíveis e conforme o necessário para a manutenção de sua vida. Enquanto bispos da Igreja, tinham o que era necessário para cumprir o seu ofício, o que poderia implicar em uma casa ou mesmo em livros.

Na segunda parte (2.b.), o frade definiu três modos de ter algo: como propriedade, pelo usufruto e o simples uso da coisa. Segundo ele, havia um quarto modo que era o uso de fato, o qual a coisa só era tida no uso, sendo que antes: “(...) nada [nenhum direito] compete a mim na coisa (...)”⁷⁰⁸. Esse quarto modo não seria a forma que Cristo e os apóstolos, uma vez que distribuía os seus bens aos necessitados, podiam se alimentar e vender os bens sob seu poder: “(...) pleno direito de possuir de forma comunal; excluída dessa forma a **propriedade privada** (...)”⁷⁰⁹. Aqui, o frade trouxe algumas questões importantes. Primeiro, quando seguiam Cristo, os apóstolos tinham *dominium* comunal sobre os bens que utilizavam. Segundo, deveriam abandonar o privado, enquanto propriedade própria, isto é, da pessoa singular. Agostinho é o único dos frades a utilizar o termo privada (*privatam*). A propriedade figura aqui no sentido do direito exercido sobre um bem, que garante o uso do mesmo. Segundo o Agostinho, o abandono dos bens que os apóstolos teriam feito para seguir Cristo estava relacionado com o: “(...) **dominium privado** de possessões (...)”⁷¹⁰, isto é, ao *dominium* da pessoa singular. Além disso, os apóstolos teriam tido “(...) *dominium* total (...)” sobre os bens necessários que utilizavam, caso contrário: “(...) poderiam cometer crime de furto.”⁷¹¹ O *dominium* da pessoa singular, portanto, não era associado diretamente ao termo propriedade.

A questão não era só o direito ou *dominium*, mas o tipo de uso que se fazia dos bens. Existia o uso cotidiano (*cotidianum usum*), no qual se usava imediatamente o bem, e a provisão

⁷⁰⁶ “(...) sed suis officiis expedientia habuisse (...)” In: PAVLOVIC, A. e SANJEK, F. “Augustin Kazotic, rasprava... op. cit. p. 78.

⁷⁰⁷ “(...) ad id tempus, quo dominus cum discipulis suis in hac mortali vita demoratus est, satis clarum videtur, non eos aliud quam indumenta necessaria, pecuniam et res, que usu consumuntur, habuisse.” In : PAVLOVIC, A. e SANJEK, F. “Augustin Kazotic, rasprava... op. cit. p. 80.

⁷⁰⁸ “(...) nichil mihi in re competit (...)”. In : PAVLOVIC, A. e SANJEK, F. “Augustin Kazotic, rasprava... op. cit. p. 80.

⁷⁰⁹ “(...) et ista ad rei dominium pertinere videantur, satis apparet eos, ea que habebant, pleno iure in communi possedissee; privatam enim proprietatem excludit (...)” In : PAVLOVIC, A. e SANJEK, F. “Augustin Kazotic, rasprava... op. cit. p. 80-82.

⁷¹⁰ “(...) private possessionis dominium (...)” In : PAVLOVIC, A. e SANJEK, F. “Augustin Kazotic, rasprava... op. cit. p. 82.

⁷¹¹ “(...) totum dominium (...)”. In : PAVLOVIC, A. e SANJEK, F. “Augustin Kazotic, rasprava... op. cit. p. 82.

(*provisium*), na qual o uso do bem era reservado para outro tempo⁷¹². De acordo com Agostinho, o primeiro uso era visto por alguns, no caso os defensores da pobreza evangélica, como relacionado ao estado de perfeição e o segundo uso como relacionado com a imperfeição. Para o frade, Cristo e os apóstolos tiveram tanto o uso cotidiano quanto a provisão, quando a necessidade admitia⁷¹³. A provisão, então, não seria um uso associado com a imperfeição, mas com a condição de finitude humana. Para argumentar isso, o Pregador fez um movimento semelhante a Durando e interpretou a palavra enfermidade não como sinônimo de imperfeição, mas da condição finita do humano. Cristo assumiu essa condição e com os apóstolos, fazendo tanto o uso cotidiano quanto a provisão⁷¹⁴. A posse sobre os bens, por Cristo e pelos apóstolos, era sem solicitude e amor demasiado pelos bens, ou seja, sem cobiça⁷¹⁵. Envolveu apenas a posse e uso do necessário, variando o que era necessário conforme a situação. Portanto, Agostinho também definiu, além da posseção comunal, o tipo de uso dos bens para definir a pobreza.

Por fim, na terceira questão (3), Agostinho abordou a relação entre perfeição e pobreza. No início, o frade abordou a discussão que estava sendo feita na Comissão, questionando se a pobreza era a perfeição em si ou um instrumento para a perfeição⁷¹⁶. A pobreza voluntária envolvia a abdicação da posse sobre os bens, podendo se dar em diferentes níveis, sendo pobre “(...) pois abdica do *dominium* e da propriedade das coisas (...)” e o maior pobre seria o que abdica do uso de fato⁷¹⁷. A renúncia ao uso de fato, foi refutada na sequência, com a seguinte afirmação: “(...) abdicar de todo o uso de fato é um vício e não uma virtude, uma vez que é contra a natureza e a si próprio pode levar à corrupção.”⁷¹⁸ Portanto, a pobreza não poderia ser a perfeição, pois a maior pobreza colocava em risco a própria existência e subsistência da pessoa. Conforme o frade, na vida religiosa a posseção dos bens era da comunidade, bens dos quais os religiosos dividiam o uso⁷¹⁹. A pobreza era um instrumento para a perfeição, útil pelo compartilhamento do uso e da propriedade que exercitava a caridade

⁷¹² “(...) furtum committi poterat (...)”. In: In : PAVLOVIC, A. e SANJEK, F. “Augustin Kazotic, rasprava... op. cit. p. 82.

⁷¹³ In : PAVLOVIC, A. e SANJEK, F. “Augustin Kazotic, rasprava... op. cit. p. 82.

⁷¹⁴ In : PAVLOVIC, A. e SANJEK, F. “Augustin Kazotic, rasprava... op. cit. p. 84.

⁷¹⁵ In : PAVLOVIC, A. e SANJEK, F. “Augustin Kazotic, rasprava... op. cit. p. 86.

⁷¹⁶ In : PAVLOVIC, A. e SANJEK, F. “Augustin Kazotic, rasprava... op. cit. p. 86.

⁷¹⁷ “(...) qui rei proprietatem et dominium abdicat (...) summo vero pauper erit, qui et ipsum facti usum a se abdicaverit (...) summo vero pauper erit, qui et ipsum facti usum a se abdicaverit (...)” In : PAVLOVIC, A. e SANJEK, F. “Augustin Kazotic, rasprava... op. cit. p. 86.

⁷¹⁸ “(...) abdicare facti usum omnino non virtus sed vitium est, cum sit contra naturam et ad proprii subiecti tendat corruptionem (...)”. In : PAVLOVIC, A. e SANJEK, F. “Augustin Kazotic, rasprava... op. cit. p. 86.

⁷¹⁹ In : PAVLOVIC, A. e SANJEK, F. “Augustin Kazotic, rasprava... op. cit. p. 88.

Se, por um lado, a declaração de Agostinho, não contempla uma discussão detalhada acerca dos conceitos de *dominium*, propriedade ou mesmo uso, por outro, traz alguns pontos presentes em outras declarações lidas até agora. Entre esses pontos, temos a análise das relações de propriedade com base no verbo *ter* (*haberi*), algo que Durando também faz; como Durando e João, Agostinho define a pobreza também a partir do uso; além disso, é um dos poucos que não responde diretamente se a afirmação era herética ou não.

As outras três declarações possuem uma argumentação mais sucinta e não revelam muito acerca do entendimento sobre o uso, o *dominium*, a propriedade e a relação entre pobreza e perfeição.

A declaração de Domingos pode ser dividida em três partes: um início e dois argumentos. No início, o frade afirmou não pretender dizer nada contrário à fé e relacionou o conteúdo de sua declaração com a autoridade da Santa Igreja Romana, demonstrando uma certa precaução quanto ao conteúdo de seu texto. No primeiro argumento, trouxe a seguinte declaração: “Primeiro, se é entendido pela Escritura original, pode-se aceitar que Cristo e os Apóstolos possuísem algum bem móvel em comum, como é observado, a moeda e a roupa requerem algum guardião relativo ao *dominium*.” Ou seja, Domingos afirma a existência de propriedade comunal quanto a bens móveis na vida apostólica, mobilizando o conceito de *dominium*. Essa afirmação é desenvolvida nas três subdivisões do argumento.

Na primeira, são elencadas as autoridades evangélicas de Marcos e de João, sendo feito recurso à glosa do frade Pregador Hugo de Sancto Charo, na qual expandiu o sentido do Evangelho de João, capítulo 4, versículo 8, buscando demonstrar que Cristo e os Apóstolos fizeram uso e tiveram posse de moeda. Na segunda, Domingos afirmou o seguinte: “Segundo, declaro, que também é possível demonstrar que nos preditos [bens] [Cristo e os Apóstolos] tiveram não apenas um uso nu de fato, mas também a propriedade do *dominium*. (...)”⁷²⁰. Ou seja, a propriedade figura relacionada ao sentido de *dominium*, enquanto poder exercido sobre um bem.

Em seguida, utilizou um excerto de Agostinho de Hippona, retirado do *Decreto de Graciano*, acerca da bolsa do Senhor e de como foi instituído o direito de posse de moeda pela Igreja. A partir dessa passagem, Domingos argumentou que a Igreja possuía moeda pela propriedade e não pelo uso nu de fato. O frade se referia ao simples uso de fato, o que fica mais evidente quando cita um trecho da bula Nicolau III:

⁷²⁰ “Secundo, dico, quod potest etiam ostendi quod in praedictis habuerint non solum nudum facti usum, sed etiam proprietatem domini.” In: Vat.Lat.3740, fólíio 228rb. Disponível em : https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740.

[Na] *Exiit qui seminat*, onde é declarado: “que Cristo conduz pela ação e ensina as obras da perfeição, [Ele] conduz pela ação os fracos, assim como algumas vezes [é] exposto por [Sua] fuga e por [Sua] bolsa, afim de que [Ele mesmo] se demonstre [como] o caminho da Salvação.” Quanto a isso, é um fato estabelecido que conforme a mesma declaração, que ter bens temporais apenas de acordo com o uso nu de fato não é dos imperfeitos, mas [o é] ter de acordo com a propriedade, pois Cristo teve as bolsas de acordo com a propriedade e, no entanto, não de acordo com o uso nu de fato.⁷²¹

Domingos, portanto, partiu de um excerto da bula *Exiit*, utilizado pelos defensores da pobreza evangélica para legitimar sua proposta de vida fora do direito por meio do conceito de “simples uso de fato”, para demonstrar que a vida apostólica compreendia tanto o exemplo aos perfeitos quanto aos imperfeitos. O frade reconheceu a existência do ensinamento da fuga total do mundo e, conseqüentemente, a existência de um uso nu de fato. Este posicionamento pode estar relacionado tanto ao reconhecimento da legitimidade deste modo de vida quanto ao fato da bula *Exiit* ainda não ter sido mudada pela *Ad Conditorem Canonum*, na época do consistório. Entre os frades Pregadores, Domingos é o único em que lemos esse reconhecimento do simples uso de fato. Talvez isso justifique o cuidado em dizer que não buscava afirmar nada contrário à fé, ou, neste caso, que desagradasse ao pontífice. Entretanto, Domingos demonstrou que a vida apostólica compreendia propriedade, sobretudo, em função da bolsa que Cristo e os apóstolos levavam consigo. A propriedade era entendida como um direito exercido sobre bem, equivalente ao *dominium*.

A partir dos argumentos mobilizados, Domingos colocou o seguinte:

Terceiro, é evidente que dizer [que] Cristo tivesse, ocasionalmente, algo em comum, e de acordo com a propriedade, não é contrário à perfeição, [ou] qualquer determinação aprovada pela Igreja, que daquela determinação [*Exiit*] possa ser aceito [que] Cristo fosse exemplar em relação à condução pela ação e ao ensino das obras da perfeição e não em relação a ter algo em comum [e], também, pela propriedade [Ele] ensina aos fracos, (...).⁷²²

Ou seja, a partir do trecho citado anteriormente da bula *Exiit*, Domingos reforçou a sua interpretação do texto de Nicolau III. O papa teria demonstrado que a exemplaridade de Cristo estava relacionada à conduta e ao ensino das obras de perfeição, a qual não estaria restrita às

⁷²¹ “*Exiit qui seminat*” (7º §), ubi dicitur: “quod egit Christus et docuit perfectionis opera, egit etiam infirma, sicut interdum in fuga patet et loculis, ut perfectis et imperfectis [se] viam salutis ostenderet”. Constat autem secundum eandem declarationem quod habere temporalia solum quantum ad nudum facti usum, non est imperfectorum, sed habere secundum proprietatem ergo Christus habuit loculos secundum proprietatem et non tamen secundum nudum facti usum.” In: Vat.Lat.3740, fôlio 228rb-va. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740.

⁷²² “Tercio patet quod dicere Christum habuisse interdum aliquid in communi, et secundum proprietatem, non est contra perfectionem (perfectionem) cuius cumque status, per ecclesiam approbati, quia illius status potuit accipi Christus fuisse exemplar in quantum egit et docuit perfectionis (perfectionis) opera et non in quantum habendo aliquid in communi, etiam secundum proprietatem egit infirma (...)” In: Vat.Lat.3740, fôlio 228va. Disponível em : https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740.

relações de propriedade com os bens que fazia uso. Para o frade, ao ensinar aos imperfeitos, Cristo teria dado o exemplo da propriedade comunal. É interessante notar que Domingos atribuiu o sentido de imperfeição ao termo enfermidade, o que vimos ter sido interpretado de forma diferente por Durando e por Agostinho Kazotic.

No segundo argumento, também subdividido em três partes, Domingos demonstrou que a afirmação da pobreza evangélica era herética, indo contra o Evangelho e as autoridades da Igreja. Primeiro, para o Pregador a afirmação da pobreza absoluta colocava a mentira no Evangelho, fazendo a fé vacilar. Para isso, recorreu a uma das cartas de Agostinho de Hippona a Jerônimo⁷²³. Segundo, tal afirmação, a pobreza evangélica, negava ou ao menos distorcia o Evangelho, assim como Nicolau III jamais teria tido a intenção de fazer algo assim⁷²⁴. Por fim, Domingos evocou que manter tal afirmação negava a autoridade da Santa Igreja Romana. Isso, pois afirmar que a pobreza era essência da perfeição cristã colocava os santos reconhecidos pela Igreja como heréticos e não detentores de santidade. Por isso, podia ser considerada herética⁷²⁵.

O frade trouxe pontos semelhantes às outras declarações. A existência de *dominium* comunal foi demonstrada pelo uso da moeda, porém o frade não considera que o “simples uso de fato” fosse sem fundamento. Isso pode estar relacionado ao fato de sua declaração ser breve, porém o Pregador é o único nas declarações dos Pregadores que não mobiliza argumentos que afirmam a ilicitude do “simples uso de fato”, como um uso ilícito por ser sem direito. Na verdade, o frade parece reconhecer ele como um dos ensinamentos de Cristo aos perfeitos, com base na *Exiit*.

A declaração de Egídio de Ferrara já foi analisada em um trabalho anterior⁷²⁶. Em sua resposta, Egídio demonstrou a existência de *dominium* comunal na vida apostólica a partir da relação com a moeda, além do envolvimento em transações comerciais⁷²⁷. Para o frade, era

⁷²³“Primo quia talis assertio ponit mendatium (mendacium) in scriptura canonica, et per consequens facit vacillare totam fidem, quae innicitur (innititur) auctoritati scripture, unde Augustinus in quadam epistola ad Ieronimum dicit quod si in scriptura canonica aliquod/aliquid (???) mendacium admittatur, nutabit fides, quae a scriptura canonica dependet.” In: Vat.Lat.3740, fólio 228va. Disponível em : https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740.

⁷²⁴“Secundo quia talis assertio negat scripturam, vel ad minus absolutus/aliter(?) eam intelligit, quam sensus Spiritus Sancti habeat, ad nos per summum pontifice dominum Nicholaum tertium deductum, summi namque pontifices nedum ratione sue sanctitatis, illustrissimo magister ratione summe auctoritatis sunt organa Spiritus Sancti in declarationem Sanctarum Scripturarum cum etiam cayfas quamvis nequam, tamen quia pontifex legatur etiam inscius propter habuisse. Iohannes. 11 (:49-50) dicit autem Ysidorus. Ethicorum. octavo. in capitulo haeresibus christianorum in fine capituli quod alite sanctam scripturam intelligit quam sensus Spiritus Sancti flagitat conscripta est licet ab ecclesia recesserit, tamen haereticus appellari potest.” In: Vat.Lat.3740, fólio 228va-vb. Disponível em : https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740.

⁷²⁵ In: Vat.Lat.3740, fólio 228vb. Disponível em : https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740.

⁷²⁶ FLECK, L.O.C. “A dicta do... op. cit.

⁷²⁷ IDEM. Ibidem.

herética a afirmação da altíssima pobreza. Além disso, só era possível a existência de uso sem *dominium* sobre bens não consumíveis, porém era impossível no caso dos bens consumíveis⁷²⁸.

Por fim, a declaração de Guido de Chipre é a mais curta entre as seis. Guido iniciou a sua declaração, tal como Egídio, afirmando que sua resolução ia na mesma direção da maioria dos argumentos mobilizados pelos presentes no Consistório⁷²⁹. Semelhantemente a Domingos, Guido afirmou a existência de relações de propriedade na vida apostólica a partir do trecho da *Exiit* em que é dito que Cristo ensinou pelo exemplo aos perfeitos e aos imperfeitos. Para ele, a bula, assim como os Evangelhos, demonstravam que Cristo e os apóstolos tiveram coisas de forma comunal, sendo herético afirmar o contrário⁷³⁰. O frade finalizou a resposta afirmando que a pobreza evangélica podia ser herética, enquanto induzia ao erro de forma persistente⁷³¹. O frade não discutiu pontos relativos ao *dominium*, à propriedade ou ao uso.

Tanto as declarações do grupo A quanto as declarações do grupo B trazem diversas considerações sobre a propriedade, o *dominium* e o uso de bens materiais por religiosos, prelados, Cristo e os apóstolos. O importante aqui é entender que estamos falando de um debate que levou os também a pensarem acerca de sua condição como grupo que deveria viver uma vida pobre. Em diversos momentos, as declarações dos frades trazem ecos das regulamentações que lemos nos CGs e CPs, em especial as definições acerca das relações de propriedade

Podemos perceber que alguns pontos aparecem na maioria das declarações:

1. A pobreza era um instrumento para a perfeição e não a essência dela, apesar de ser essencial para a vida religiosa;
2. A perfeição de uma ordem religiosa, em relação à pobreza, estava na adequação dessa pobreza ao objetivo fim da ordem (obras de caridade, contemplação ou ensino e pregação);
3. A pobreza ensinada por Cristo e pelos apóstolos não tinha como base ações ilícitas, por isso, o uso de bens materiais consumíveis era feito com base no direito de usar (*ius utendi*), garantido pelo *dominium* comunal;
4. Todos os frades consideram a existência de *dominium* comunal sobre os bens materiais consumíveis que Cristo e os apóstolos utilizavam, existindo o mesmo para os religiosos;

⁷²⁸ IDEM. Ibidem.

⁷²⁹ In: Vat.Lat.3740, fólio 147rb. Disponível em : https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740.

⁷³⁰ “Quare manifestum est Christum et apostolos aliquid habuisse in communi. Unde contrarium pertinaciter asserere hereticum est.” In: Vat.Lat.3740, fólio 147rb. Disponível em : https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740.

⁷³¹ In: Vat.Lat.3740, fólio 147va. Disponível em : https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740.

5. O termo propriedade aparece com dois sentidos na maioria das declarações: *dominium* próprio (condição de proprietário) e direito exercido sobre o bem, equivalente ao *dominium*;
6. Pelo voto de pobreza abdicava-se da propriedade, enquanto *dominium* próprio da pessoa singular;
7. O uso dos bens era possível pela propriedade, enquanto direito sobre o objeto, pois o *dominium* primário de uma comunidade era transferido como *dominium* secundário para a pessoa da comunidade que utilizava o bem;
8. O uso dos bens não deveria ser feito irrestritamente, mas conforme a necessidade. O modelo apostólico de pobreza envolvia posse sobre bens móveis e necessários, excluindo os bens imóveis, variando o que os frades consideravam como o necessário, mas todos concordavam com a posse de moedas. A maioria afirmava a restrição de portar moedas no momento da pregação;
9. O *dominium* comunal era como um exercício para a pobreza, sendo um instrumento de desapego temporal pelo compartilhamento do direito sobre os bens da comunidade;
10. O *dominium* secundário tinha conotações e características diferentes de acordo com duas interpretações: podia ser exercido na forma de um direito próprio como parte da comunidade, com isso assumindo a condição de proprietário e uma relação pessoal com o bem; para a maioria dos frades analisados era exercido na forma de um direito indiviso, não havia o próprio e o indivíduo não assumia em momento algum a condição de proprietário, pois como pessoa da comunidade era parte de um “mesmo corpo”.

A partir dos dez pontos trazidos, podemos perceber que os frades se aproximam e se distanciam ao longo de sua argumentação. Os que trazem mais pontos semelhantes são Hervé e Raimundo. Ambos definiram a propriedade como direito sobre um bem e como *dominium* próprio. Diferenciam-se dos demais pela análise e tentativa de desvincular o termo “próprio” do sentido de “pessoa singular”. O próprio, a propriedade e o proprietário existiam tanto em relação ao *dominium* próprio quanto ao *dominium* comunal.

Hervé particularizou a propriedade (ou como ele chama *dominium et ius*) das comunidades religiosas, dividindo em duas: primária, da comunidade, e secundária, dos indivíduos que faziam parte da comunidade. Em relação aos bens comunitários existiam três direitos de uso: usar bens não consumíveis (não era necessário a propriedade); administrar e distribuir os bens da comunidade (era necessário a propriedade); usar bens consumíveis (era necessário a propriedade). Analisando essas relações, Hervé propôs que o termo “próprio” não

era necessariamente uma antítese ao “comunal”, mas poderia ser parte dele enquanto oposto ao “outro”. Com isso, os religiosos, entre eles os mendicantes, assumiam a condição de proprietários, uma vez que compartilham o direito de usar os bens comunitários. Para Hervé, o direito sobre os bens da comunidade era passível de divisão, algo que difere da maioria dos outros frades.

De acordo com Jussi Varkemaa, no texto, para a Comissão sobre a Pobreza de 1322, Hervé inseriu a análise das relações de propriedade e do uso em uma perspectiva moral, associando o universo fatural ao universo do direito. Isso fazia com que o uso fosse pensado em termos de lícito ou não lícito. Segundo Varkemaa, como o Pregador definiu o universo do direito a partir desse ponto de vista moral, *dominium*, direito e propriedade assumiam o mesmo sentido⁷³². Essa questão moral também foi mobilizada na análise do uso. Com isso, como vimos e concordando com o autor, o uso amparado no direito assumia o sentido de “(...) uso moralmente lícito (...)”, enquanto, o uso que não era acompanhado do direito ficava inserido no ilícito⁷³³. Essa forma de entender o uso, como vimos, não era exclusiva do mestre geral, mas, de certa forma, todos os Pregadores que participaram da Comissão fazem um movimento bem semelhante quando tratam o uso em relação ao universo do direito e ao universo fatural. No entanto, Hervé e Raimundo afirmaram que o direito era individualizado pelo uso, mesmo em bens de *dominium* comunal.

Raimundo seguiu um caminho muito semelhante ao do mestre geral. Trouxe o mesmo entendimento acerca do próprio e da condição de proprietários dos integrantes de uma ordem religiosa. O frade coloca que a perfeição da vida religiosa era em parte garantida pela existência de *ius utendi*. As ações dos frades deviam ser pautadas pela justiça e pelo direito. Para os dois frades, a profissão religiosa envolvia a abdicação da condição de proprietário enquanto pessoa singular (*persona singularis*) e manutenção da condição de proprietário enquanto pessoa da comunidade (*persona comunitatis*).

Podemos identificar semelhanças também no texto de Jacopo Fusignano com a declaração de Durando de Santo Porçiano em relação ao tratamento dado para a noção de propriedade. Os dois frades entenderam, como Hervé e Raimundo, que a propriedade tinha duas possíveis interpretações: direito de posse, equivalente ao *dominium* (Durando chegou a usar a construção *dominium* e *ius* para definir propriedade, como fez Hervé); ter algo pelo

⁷³² VARKEMAA, J. *Conrad Summenhart's Theory... Op. cit.* p. 27-28.

⁷³³ "If the power of right signifies morally licit usage, then its opposite signifies illicit usage. This argument is explicit and dominant in *De paupertate Christi et apostolorum*." In : VARKEMAA, J. *Conrad Summenhart's Theory... Op. cit.* p. 29.

dominium próprio, enquanto “pessoa singular”. No entanto, para Durando e para Jacopo é inconcebível a existência do “próprio” em uma comunidade, sendo oposto ao comunal. Isso se devia ao fato de o *dominium* comunal ser indivisível nas comunidades de religiosos. A pobreza era entendida enquanto a abdicação ao próprio. Apesar de ser uma declaração curta, o texto de Agostinho Kazotic parece compartilhar o mesmo entendimento em relação à propriedade. Para os três frades não era possível aos religiosos assumirem a condição de proprietários.

João de Nápoles também entendia que os religiosos não poderiam assumir a condição de proprietários, entendendo o termo propriedade de forma mais restrita que os cinco frades elencados até aqui. Para João, a propriedade tinha apenas o sentido de *dominium* próprio, o qual era colocado como oposto ao *dominium* comunal. Portanto, o religioso não poderia assumir a condição de proprietário. Inclusive, a base do voto de pobreza era a abdicação dessa condição. João foi o único frade a estabelecer um conceito de *altissima paupertas* e a refletir de forma mais aprofundada sobre a condição das ordens mendicantes. Sem deixar de enfatizar a necessidade de abdicação da propriedade, o frade ampliou a restrição para a posse de bens imóveis e de rendas. Restrição que explica, em 1324, ter sido colocada pelo próprio Domingos, talvez em resposta a críticas tecidas em relação como o frade tratou a pobreza entre os mendicantes. A pobreza, de acordo com João, também acabava sendo um elemento relacionado a maior perfeição dos mendicantes em relação aos demais religiosos.

Outro ponto importante era a questão da forma como os frades compartilhavam o direito sobre os bens que utilizavam. Duas interpretações apareceram e estavam relacionadas ao fato de se poder ou não considerar um religioso um proprietário. Para Hervé e Raimundo, o direito sobre os bens da comunidade era “não diferenciado”, mas podia ser dividido entre as pessoas da comunidade, que de forma secundária assumiam a condição de proprietárias. Entretanto, Jacopo e Durando criticaram isso, afirmando que o direito sobre os bens de uma comunidade era indivisível, portanto, era a comunidade a única proprietária desses bens. Os religiosos, mesmo sendo pessoas da comunidade, não exerciam diretamente o direito de propriedade sobre o bem, mas apenas um direito secundário que garantia o uso. Os quatro concordaram que, mesmo com a individualização, os religiosos não podem possuir algo como pessoa singular. Ainda quanto às relações de propriedade, Durando e Agostinho, distintamente dos outros frades, utilizaram o verbo ter (*habere*) para demonstrar a existência de uma relação de poder entre pessoa e objeto na qual não predominava a vontade de possuir o objeto.

Um ponto que demonstra a diversidade das respostas é a discussão do uso. Apesar de todos os frades concordarem com a necessidade de ter *dominium* ou outra concessão jurídica

para utilizar um objeto, em especial se consumível, algumas declarações transparecem uma preocupação mais específica com o uso dos bens materiais. Dois frades podem ser trazidos como exemplo. Primeiro, temos João de Nápoles que demonstra uma grande preocupação com o tipo de bem, o tipo de uso e a quantidade de bens materiais que eram utilizados. Para ele, era necessário fazer um uso adequado às necessidades e lícito, além de evitar o recurso a bens que contradiziam a profissão religiosa dos frades mendicantes: rendas e imóveis. Em segundo lugar, Durando argumenta que não bastava a abdicação do *dominium* próprio para a pobreza, mas era imprescindível fazer apenas o “uso do necessário”. Nisso, o frade contrapunha essa forma de usar os bens ao “uso luxuoso”, característico dos ricos. Portanto, podemos observar nas duas declarações um cuidado maior em relação ao uso, o qual ia além do lícito ou ilícito.

A questão do uso era um ponto importante nos debates sobre a pobreza entre os séculos XIII e XIV. Isso, pois, conforme Todeschini, no discurso dos frades Menores a pobreza assumiu um caráter de “(...) experiência concreta das formas de utilização das coisas e do conhecimento dos seus usos específicos.”⁷³⁴ Nesse discurso, a tônica estava no desapego dos bens e no poder sobre eles a partir da utilidade deles. Segundo o autor, os frades Menores, assim como os Pregadores e os Agostinianos, desenvolveram reflexões político econômicas, dando origem a um léxico próprio que buscava garantir que as transformações econômicas e as práticas contratuais fossem inseridas em uma lógica do cristianismo⁷³⁵. Para Todeschini, ocorreu uma “evangelização” de uma ação econômica cotidiana, o: “(...) ‘fazer uso’”.⁷³⁶ Nisso, os frades Menores teriam feito um desenvolvimento argumentativo mais refinado sobre o conceito de uso e suas diferentes características.

Conforme o autor, o objetivo dos frades Menores, assim como o de outros mendicantes nesse debate, era fazer uma: “(...) busca terminológica e lógica de critérios úteis para definir a funcionalidade da riqueza em relação à construção da *civitas* cristã.”⁷³⁷ Para exemplificar isso, Todeschini analisa a Questão IX de Pedro de João Olivi, na qual foi feita uma investigação sobre a utilidade dos bens econômicos. Nessa análise da utilidade, o frade Menor diferenciou

⁷³⁴“Pour les franciscains, le rapport avec celles-ci est correct d’un point de vue chrétien pourvu que leur usage soit fonction de l’existence humaine, conçue comme existence sociale. La pauvreté est donc une sorte d’expérience concrète des modes d’utilisation des choses et une connaissance de leurs utilités spécifiques.” TODESCHINI, G. *Les Merchands et le Temple : La société chrétienne et le cercle vertueux de la richesse du Moyen Âge à l’Époque moderne*. Éditions Albin Michel:Paris, 2017. Sem paginação.

⁷³⁵ IDEM. Ibidem. Sem paginação.

⁷³⁶ “Celle de concevoir la christianisation de plus en plus profonde des villes européennes comme une réorganisation économique permettant de définir comme chrétiennes les pratiques contractuelles. À cet effet, il fallait identifier une catégorie fondamentale de l’action économique quotidienne (y compris la plus involontaire et réflexe) qui puisse signifier l’évangélisation, la pertinence catholique, c’est-à-dire culturelle, du comportement économique. Ce fut le “faire usage”.” In: IDEM. Ibidem. Sem paginação.

⁷³⁷ IDEM. Ibidem. Sem paginação.

diferentes modalidades de uso, estabelecendo o “uso de coisas úteis”, necessárias para a vida, do “uso de coisas supérfluas”. Olivi propôs o “uso pobre”, reconhecido pela bula *Exiit*, no qual os bens seriam utilizados em quantidade e qualidade suficiente para a subsistência humana. A privação da propriedade proposta na Regra da OFM, para Todeschini, “(...) fez do consumo, o mesmo que o uso (...)”⁷³⁸, propondo o uso sem direito de posse sobre os bens econômicos. Com isso, ao final do século XIII, a definição do uso era uma: “(...) categoria constitutiva da perfeição ética dos cristãos (...)”⁷³⁹. Para os frades Menores, o importante era usar e saber usar, permitindo o poder sobre o seu próprio desejo ao restringir o uso ao necessário. Por outro lado, para alguns frades Pregadores, como Gilles de Lessines, ou mestres seculares, como Henrique de Gand, estabeleceram que a legitimidade ética do uso dos bens e das trocas vinha do direito de usar, garantido pela propriedade ou posse. Portanto, como demonstra o autor, existiam diferentes entendimentos do uso, porém eles buscavam estabelecer um comportamento ético nas relações econômicas cotidianas, fazendo “(...) do uso uma categoria constitutiva do agir econômico cotidiano, concebido como agir cristão.”⁷⁴⁰

Quando analisamos como os frades Pregadores trataram o uso em suas declarações, podemos perceber que o uso dos bens era pensado em lícito e ilícito, isto é, ético ou não ético a partir do direito de usar, garantido pelo *dominium*. Apesar dessa semelhança, Durando e João buscaram refinar as distinções sobre o uso. Esse refinamento da investigação sobre o uso pode ser relacionado com o que vimos na ata do CG de 1319, no qual foi contraposto o uso que beneficiava a comunidade, adequado aos frades, ao uso que feito pela “pessoa privada”, prejudicial para a comunidade. Por isso, não condizia com a profissão de pobreza dos Pregadores. Em 1328, foi utilizado o termo abuso para caracterizar um uso inadequado de moeda, o qual contrariava o voto de pobreza. Portanto, é possível que diferentes noções sobre uso dos bens estivessem em debate nos Capítulos e *studia* da Ordem.

Cabia à comunidade, ou melhor, às pessoas que administravam ela, distribuir e definir a quantidade necessária de bens materiais para cada um. Esse é um ponto comum entre quase todas as respostas do grupo A. Solução que evoca, apesar de nenhum frade afirmar isso

⁷³⁸ "Partant du choix d'auto-privation institué par la 'Règle' de François, relue à la lumière des sédimentations canoniques, pénitentielles et conciliaires postérieures, il fait de la consommation, voire de l'usage – qu'il conçoit comme analyse des propriétés marchandes des biens et comme jouissance raisonnée des biens économiques – un critère de vérification de l'identité chrétienne des consommateurs, et cela sur la base du rapport que ceux-ci établissent, cas par cas, avec les objets utiles à la vie quotidienne." In: IDEM. Ibidem. Sem paginação.

⁷³⁹ "On voit bien ainsi comment, à la fin du XIIIe siècle, la définition de l'usage comme catégorie constitutive de la perfection éthique des chrétiens a pu donner forme au raisonnement économique." In : IDEM. Ibidem. Sem paginação.

⁷⁴⁰ “(...) faire de l'usus une catégorie constitutive de l'agir économique quotidien, conçu comme agir chrétien.” In : IDEM. Ibidem. Sem paginação.

diretamente, a legislação sobre as relações de propriedade na Ordem, modificada e atualizada no período.

Hervé, Raimundo, João e Durando trataram das condições de vida e do estado dos prelados e dos religiosos. Os quatro concordavam que os prelados estavam na condição de perfeição e os religiosos em uma condição de aquisição da perfeição. O estado de perfeição era: a disposição e ação pautada pela caridade (amor a Deus e ao próximo). Os prelados seriam os responsáveis por aperfeiçoar os religiosos e garantir a salvação do restante das pessoas. Os frades divergiam quanto às características da vida dos prelados. Hervé e Raimundo entendiam que os prelados poderiam ter bens próprios (como pessoa privada), sem atrapalhar sua condição de perfeição. Para João, os prelados podiam ter bens próprios, porém havia condições específicas para isso, uma das principais restrições para um bispo ter bens próprios era se ele fosse promovido do estado religioso para o estado dos prelados. Por outro lado, Durando afirmava que os bispos tinham o *dominium* comunal sobre os bens que utilizavam, os quais pertenciam à Igreja. Entretanto, o frade não pontua ou considera a existência de *dominium* próprio na vida do bispo, afirmando que estava obrigado às mesmas coisas que os religiosos, como a pobreza e a castidade.

Em relação ao estado dos religiosos, Hervé, Raimundo e João afirmam que se tratava de uma condição que exigia três votos: obediência, castidade e pobreza. Os três eram essenciais para a perfeição da vida religiosa, porém o voto de obediência era o principal, considerado a abdicação da vontade, foi inserido em uma posição hierárquica superior aos outros dois. Durando fez uma análise um pouco diferente, não abordou diretamente o voto de obediência. Ao debater o estado de perfeição da vida religiosa, o frade estabelece que os religiosos se obrigam a não se casarem (voto de castidade) ou terem bens próprios (voto de pobreza). No entanto, não faz menção ao voto de obediência. Refere-se ao voto quando diz que o religioso se obriga a obras supererrogatórias, porém não chegou a tratar como o principal voto da vida religiosa como Hervé, Raimundo e João. Podemos entender esse movimento de Durando como uma atitude crítica em relação à imposição de um entendimento sobre a vida religiosa pautado na obediência, como observamos no capítulo 2.

Além desses pontos, a bula *Exiit* foi tratada de formas distintas por alguns frades. O principal trecho mobilizado pelos Pregadores era o parágrafo sete da bula (7). No parágrafo, Nicolau III associou a abdicação da propriedade da Regra da OFM com os ensinamentos de Cristo aos perfeitos (viver sem possessões), e a existência da bolsa nos Evangelhos ao exemplo

e à ação direcionada aos imperfeitos (viver com possessões)⁷⁴¹. Para Hervé, a abdicação da propriedade está relacionada ao abandono do *dominium* próprio enquanto pessoa privada. Raimundo afirmou que o modelo de pobreza proposto na bula era o abandono da propriedade sobre bens imóveis e manutenção do *dominium* comunal sobre bens móveis. Por isso, Cristo e os apóstolos tinham propriedade sobre os bens que utilizavam, a abdicação era como pessoa privada. João de Nápoles seguiu um caminho semelhante, mas entendia como a abdicação do que se possuía como propriedade, uma vez que entende o termo unicamente como *dominium* da pessoa privada. Durando seguiu outro caminho. A bolsa de Cristo era possuída pela necessidade e utilidade dos bens materiais em função da condição mortal do ser humano. Para Durando, o termo *infirmetas*, associado com a bolsa, não se referiria à imperfeição, mas à condição mortal da natureza humana. Agostinho Kazotic fez uma interpretação semelhante à de Durando, afirmando que o termo *infirmetas* estava relacionado com a condição mortal do humano. Domingos Grima e Guido de Chipre reconhecem a existência de dois ensinamentos: um para os perfeitos e outro para os imperfeitos. Não refutaram em suas respostas a possibilidade de abandono total da propriedade, porém afirmam que a bolsa demonstra que Cristo e os apóstolos tiveram bens comunalmente.

⁷⁴¹ “Porro cum regula ipsa expresse contineat, quod fratres nichil sibi approprient non domum nec locum nec aliquam rem, sitque declaratum per eundem predecessorem Gregorium papam nonum et nonnullos alios hoc servari debere tam in speciali quam etiam in communi, quam sic arctam abdicationem venenosis obtreactionibus aliquorum insensata depravavit astutia, ne fratrum eorundem perfectionis claritas talium imperitis sermonibus laceretur, dicimus quod abdicatio proprietatis hujusmodi omnium rerum tam in speciali quam etiam in communi propter Deum meritoria est et sancta, quam et Christus viam perfectionis ostendens verbo docuit et exemplo firmavit, quamque primi fundatores militantis ecclesie, prout ab ipso fonte auxerant (sic), in volentes perfecte vivere per doctrine ac vite ipsorum alveos derivarunt, nec hiis quisquam putet obsistere quod interdum dicitur Christum loculos habuisse; nam sic ipse Christus, cujus perfecta sunt opera, in suis actibus viam perfectionis exercuit, quod interdum infirmorum imperfectionibus condescendens et viam perfectionis extolleret, et imperfectorum infirmas semitas non damnaret; sic infirmorum personam Christus suscepit in loculis, sic et in nonnullis aliis infirma humane carnis assumens, prout Evangelica testatur ystoria, non tantum carne sed et mente condescendit infirmis, sic enim humanam naturam assumpsit quod in suis operibus perfectus existens in nostris factus humilis, in propriis permansit excelsus. Sic et summe caritatis dignatione ad actus quosdam nostre imperfectioni conformes inducitur, quod a summe perfectionis rectitudine non curvatur. Egit namque Christus et docuit perfectionis opera, egit etiam et infirma, sicut interdum in fuga patet et loculis; sed utrumque perfecte perfectus existens ut perfectis et imperfectis se viam salutis ostenderet, quod utrosque salvare venerat, qui tandem mori voluit pro utrisque.” In: NICOLAU III. “*Exiit qui seminat*”, 14 de agosto de 1279. In: GAY, J. *Les registres de... Op. cit.* p. 234-235.

6 CONCLUSÃO

Pobres e proprietários? Essa pergunta é representativa do processo que observamos: uma disputa pela definição das relações de propriedade e uso, na qual entrava em jogo a condição de proprietários ou não dos frades Pregadores. Era possível dividir o direito sobre os bens da comunidade, com cada frade assumindo a condição de *dominus* no uso do bem consumível? Ou o direito era indivisível e apenas a comunidade a proprietária? Um frade Pregador promovido a bispo poderia ter bens próprios? Como deveria ser o uso? Como a pobreza se relacionava com a perfeição na vida dos frades Pregadores? Essas e outras questões estavam em debate no período.

O resultado desta pesquisa coloca em questão a afirmação de que a pobreza era um mero aspecto utilitarista na vida dos frades Pregadores e de que ela não teria sido debatida pelos frades pregadores, com diferentes entendimentos. Da mesma forma, discordamos do fato dos Pregadores terem sido meros aliados do papado nas contendas sobre a pobreza apostólica da década de 1320. Apesar de um posicionamento institucional da OP em favor do papa João XXII, isso não significa que os frades Pregadores fossem um “exército fiel” de apoiadores do papa. Entre 1318 e 1332, a pobreza foi debatida em termos das relações de propriedade e uso na OP, com a definição da propriedade, do uso e do direito que os frades e a comunidade exerciam sobre os bens materiais necessários para suprir as necessidades cotidianas da Ordem. Havia crítica por parte dos frades dirigentes e subordinados aos excessos de alguns companheiros, que utilizavam bens secretos e com isso se diferenciavam dos demais. Por outro lado, temos registros de Pregadores que defendiam práticas mais austeras de pobreza, também escandalizando outros frades subordinados. Eram chamados de “frades de vida singular” nas atas. Apesar disso, até 1322 não parecia incomodar muito aos frades dirigentes a existência de tais grupos.

Três questões conduziram a investigação realizada nesta tese: (1) A legislação criada pelos Pregadores a partir das regulamentações dos Capítulos Gerais pode evidenciar a existência de debates sobre a propriedade na Ordem dos Pregadores no contexto das contendas acerca da pobreza apostólica? (2) As respostas dos frades da Ordem dos Pregadores para a Consulta sobre a Pobreza de 1322 revelam desacordos, divergências ou mesmo um debate acerca das relações de propriedade? Isso pode configurar um debate acerca da pobreza entre os Pregadores? (3) O contexto legislativo criado pelas definições votadas nos Capítulos teve

influência na forma como os frades que participaram da Comissão sobre a Pobreza Apostólica de 1322 debateram as relações de propriedade e o papel da pobreza na vida religiosa?

A investigação e análise das atas dos CGs e CPs da Romana, permitiu evidenciar (1) a existência de regulamentações e cláusulas penitenciais que faziam referência ao envolvimento de grupos de frades Pregadores nas contendas da pobreza apostólica, enquanto aliados dos defensores da pobreza evangélica. Além desses registros, as atas do período permitem reconstituir um debate sobre a propriedade e o uso. Os termos desse debate podem ser acessados nas atas dos Capítulos, entendendo as regulamentações como políticas que buscavam conciliar diferentes interesses e ideias acerca da pobreza em relação à propriedade e ao uso dos bens. No período, foi definida uma ética para os Pregadores no que dizia respeito ao contato cotidiano com riquezas, que poderiam ameaçar a profissão de pobreza. O *dominium* dos bens era comunal, portanto, pertenciam em última instância à “comunidade” da qual o Pregador fazia parte. O frade que mantivesse *dominium* pessoal sobre bens sem o conhecimento da “comunidade” furtava o *dominium* dela, devendo restituir os bens para o convento, o qual figurava a personificação da “comunidade”. Para cessar a injustiça era necessário restituir o valor equivalente do bem furtado. Como vimos no capítulo 4, a diferenciação entre uso lícito e uso ilícito, associando o último com o furto, está presente nas declarações de Agostinho, Jacopo e Hervé, por exemplo.

Os bens que os frades traziam para a OP tinham de permanecer no depósito comunitário do convento, porém cada Pregador se mantinha ligado àqueles. Poderiam exercer *dominium* pessoal sobre alguns tipos de bens materiais, os consumíveis (moedas, roupas), caso fossem autorizados pela “comunidade”. Ou seja, em determinados momentos os Pregadores assumiam a condição de proprietários, como na autorização de depósitos de moeda fora do convento do CP de Orvieto (1331). A tensão entre *dominium* pessoal e *dominium* comunal vinha de uma confusão entre direitos de uso e de propriedade. Reconhecer a condição da “comunidade” de Pregadores como detentora de direitos de propriedade sobre os bens poderia ser uma saída, assim como delimitar a divisão do direito de usar os bens comunitários entre os frades. A solução era aumentar o controle dos dirigentes sobre o acesso dos subordinados a riquezas.

Podemos ler algo semelhante nos textos dos Pregadores que participaram da Comissão sobre a Pobreza de 1322. Hervé, Raimundo, João, Jacopo e Durando abordaram a concessão do *dominium* comunal para os frades quando utilizavam um bem. De modo geral, em bens não consumíveis, era concedido apenas o direito de usar e o *dominium* permanecia da comunidade, mesmo durante o uso. Em bens consumíveis, o *dominium* comunal era convertido em *dominium* pessoal no momento do consumo. Os frades descrevem de diferentes formas esses direitos,

porém têm a mesma conclusão neste ponto: a comunidade exercia o *dominium* primário sobre os bens que os frades utilizava, o frade recebia o *dominium* secundário para usar os bens. O direito de uso era distribuído pela comunidade, por meio de integrantes que assumiam a função de administrar o grupo. Um dos principais pontos estava em garantir que os frades Pregadores e os religiosos faziam um uso lícito dos bens, estabelecendo uma ética das relações com as riquezas. No entanto, os frades lidados não concordavam na forma como o *dominium* comunal e o direito de usar eram distribuídos. Se para Durando e Jacopo, mesmo com a distribuição do direito de usar, o *dominium* comunal era indivisível, para Hervé e Raimundo era possível dividir o poder sobre os bens da comunidade, individualizando o *dominium* a partir da concessão do direito de usar. Para isso, utilizaram a noção de próprio no comunal, com isso, em alguma medida, os religiosos eram proprietários.

A propriedade foi um termo que esteve mais presente na legislação dos frades Pregadores, entre o final do século XIII e o início do século XIV. Primeiro, o termo aparecia como sinônimo de um desvio em relação ao voto de pobreza, a propriedade era um vício, como apontado no CG de 1312, e ser proprietário era uma condição que não cabia aos frades, conforme os CGs entre 1274 a 1332. Segundo, a comunidade, representada pelos conventos, figurava como detentora da propriedade sobre os bens que os frades utilizavam. Quando lemos as declarações, percebemos que a propriedade poderia ter diferentes entendimentos entre os autores das declarações longas. Hervé, Raimundo, Jacopo e Durando entendiam a propriedade com o mesmo sentido de direito ou *dominium* sobre um bem. Apesar disso, Jacopo, Durando e João consideravam que a propriedade também tinha o sentido de poder exercido enquanto pessoa privada, condição que os frades abandonavam ao fazerem o voto de pobreza, renunciando a ter algo como próprio. Por outro lado, Hervé e Raimundo, mesmo reconhecendo a renúncia à propriedade na vida religiosa, entendiam que o próprio podia ter dois sentidos: contrário ao que é de outro; contrário ao que é comunal. Para ambos, os religiosos renunciaram ao próprio contrário ao comunal, porém mantinha um direito próprio sobre os bens da comunidade, assumindo a condição de proprietários na comunidade.

O uso também foi um ponto debatido entre os frades Pregadores nos CGs de 1318 a 1332. Na leitura das atas, identificamos uma preocupação com o uso dos bens: como eram utilizados? O quanto era utilizado? A quem beneficiava o uso? São questões que poderiam estar por trás de algumas regulamentações dos CGs e CPs da Romana. O uso foi tratado em diferentes Capítulos, abrangendo diversas questões. Conforme as atas, um frade proprietário era um problema, fazendo um uso ilícito de bens que tinha *dominium* em segredo da comunidade. Por ser parte da comunidade, tudo que era do frade era do convento ao qual

pertencia, pois, o *dominium* era comunal. O uso ilícito, sem *dominium* legítimo, configurava furto, como vimos mais acima. A utilidade dos bens dos Pregadores deveria ser da comunidade, não da pessoa privada, conforme os CGs de 1319 e 1320. Além disso, no CG de 1328, o uso foi diferenciado do abuso, com o último associado ao prejuízo à pobreza. O uso poderia ser lícito, porém se descaracterizava a pobreza, prejudicava a fama exterior de homens pobres dos frades Pregadores. O uso de roupas com tecidos caros, cores diferentes, luvas ou festas e banquetes suntuosos eram usos inadequados para quem assumia a profissão de pobreza. Havia uma ética na relação com as riquezas, como observa Todeschini⁷⁴², a qual também estava presente nas considerações cotidianas dos Pregadores acerca do uso dos bens.

As declarações de alguns frades Pregadores para a Comissão sobre a Pobreza também demonstram uma preocupação com o uso que vai além de ser lícito ou ilícito. João e Durando pareciam ter uma preocupação maior com o uso e tipo de bens utilizados pelos religiosos. João restringia mais do que os outros frades o tipo e quantidade do uso, estabelecendo um “uso necessário” e um “uso de coisas supérfluas”. O uso dos mendicantes deveria ser o mais restrito o possível, com abdicação do *dominium* comunal sobre bens imóveis e rendas, tendo apenas o *dominium* comunal sobre bens móveis, em sua maioria consumíveis, dos quais deveria ser feito o “uso necessário”. Durando não restringiu o *dominium* comunal apenas aos bens móveis, mas compreende que os bens imóveis também eram possuídos pela comunidade de religiosos. No entanto, apenas o *dominium* comunal sobre bens móveis e imóveis, consumíveis ou não, não garantia a pobreza. Era importante que o uso estivesse conforme a condição de pobreza dos religiosos, por isso deveria ser um “uso do necessário”. Ao especificar um uso próprio de quem era pobre, Durando estabeleceu um uso contrário, característico de quem era rico, o qual chamou de “uso luxuoso”. Portanto, o uso, assim como a propriedade, foram pontos debatidos entre os frades Pregadores no contexto das contendas sobre a pobreza apostólica.

Nas declarações dos Pregadores para a Comissão sobre a Pobreza de 1322, não identificamos nenhum pensamento que se aproximasse dos defensores da pobreza evangélica. Isso, para nós, não foi uma surpresa, pois havia um rígido controle sobre o que os frades escreviam, por parte dos frades dirigentes. Seria muito improvável que um frade Pregador favorável à pobreza evangélica participasse da Comissão.

Existem alguns pontos que podem ser relacionados com a existência de grupos de Pregadores que defendiam noções sobre a pobreza semelhantes à pobreza evangélica. Primeiro (i), em relação ao grupo dos Pregadores de Lucca, conforme Panella, vimos que Ubaldo de

⁷⁴² TODESCHINI, G. *Les Merchands et...* Op. cit. Sem paginação.

Lucca, o qual teria sido o líder desses frades, escreveu alguns livros com títulos que evocavam o léxico dos espirituais da OFM⁷⁴³. Esses textos não sobreviveram, da mesma forma que outros textos de outros frades podem não ter chegado até nós por um processo de censura. Para Carolina Fortes, a censura era um aspecto muito presente na OP. Conforme a autora, na Ordem existiam mecanismos de controle institucional que permitiam aos frades Pregadores condicionar como eles se identificavam e se representavam⁷⁴⁴. É provável que os próprios mecanismos de controle institucional evitaram que sobrevivessem registros de um debate sobre a pobreza, ou ao menos textos que propunha considerações que diferissem do posicionamento institucional da Ordem. Como demonstra Milne-Tavendale, as formas possíveis de se entender a pobreza variaram na OP segundo o contexto em que estava inserida⁷⁴⁵.

Segundo (ii), podemos vincular o debate do uso, que percebemos entre “frades moderados” nas declarações para a Comissão sobre a Pobreza de 1322, a dois registros presentes nas atas gerais e provinciais da Romana. Como vimos no capítulo 1, o documento “Instrumento de condenação fulminante e pública de Luís IV, Pedro Corbaria e Miguel Cesena”, afirmava que o uso lícito era feito a partir do *dominium*. O uso era feito pelo direito. Isso, não bastava. No CP de Perúgia, em 1328, na província Romana, os dirigentes provinciais fizeram uma requisição específica em relação ao uso pobre, defendido pelos espirituais da OFM e condenado pelo papa, o qual deveria ser combatido e apontado como uma ideia fruto do erro, além de perigosa para as almas. A ação deveria se dar em duas frentes: junto aos fiéis na pregação, mas também junto aos próprios frades nos *studia* da província Romana. É interessante, sobretudo, a orientação de debater e demonstrar o erro do “uso pobre” nas lições principais. Isso demonstra uma preocupação quanto ao fato de Pregadores estarem professando tal opinião. Além disso, os dirigentes locais (priors conventuais, vigários e subpriors), pregadores, bacharéis e leitores que não fizessem o que foi solicitado, deveriam ser retirados de seus cargos e enviados para conventos nos extremos da província. Portanto, não havia apenas uma preocupação com o descumprimento do solicitado por frades que exerciam cargos de prestígio na OP, mas existia uma preocupação com a formação de grupos de frades que defendiam a opinião do “uso pobre”⁷⁴⁶.

⁷⁴³ PANELLA, E. “Alla ricerca di... *Op. cit.* p. 33.

⁷⁴⁴ FORTES, C. C.. - Que ninguém estude Artes ou qualquer doutrina gentílica...: a censura como instrumento de construção da identidade dominicana no século XIII. In: *Acta Scientiarum. Education* (Online), v. 36, p. 30, 2014. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/pdf/actaeduc/v36n01/v36n01a04.pdf>

⁷⁴⁵ MILNE-TAVENDALE, A. *Paupertatem voluntariam possidete... Op. cit.* p. 165-184.

⁷⁴⁶ “Item, cum opinio de usu paupere per dominum nostrum summum pontificem in decretali sit tanquam heretica condemnata, que, nisi declaretur, fidelibus in magnum potest vegere periculum animarum quibus ad precavendum ordo noster noscitur specialiter institutus. Mandamus cum districtione qua possumus prioribus et supprioribus universis et eorum vicariis quatenus per idoneos fratres lectores et baccellarios et alios predicatores tam in

Separar grupos de frades que estavam causando confusão em um convento, mandando para conventos distantes, era um tipo de punição recorrente na OP. A mesma punição foi prevista para frades que insistissem em levar uma “vida singular”, no CG de 1327. Por fim, os frades que não condenassem a opinião do “uso pobre”, não poderiam ter as suas obras publicadas⁷⁴⁷. Com isso, podemos perceber que ocorreu um processo de censura em relação às opiniões de Pregadores sobre a pobreza apostólica, ao menos na província Romana.

De acordo com Roberto Lambertini, existe um resumo de uma *disputatio* de um frade Pregador, chamado João de Bíblia. A *disputatio* em questão é a *quodlibet* XV, intitulada “Se os religiosos podem vender para alguém o direito de posse sobre as rendas vitalícias legadas [para eles]” (*Utrum liceat religiosis possessiones iure legati eas relictas ad vitam alicui vendere*), a qual teria sido uma *lectio* sobre a venda dos bens legados por testamento para os religiosos.⁷⁴⁸ O contexto de produção desta questão era de conflitos entre a OP e o papa Benedito XII, os quais estavam relacionados à tentativa de imposição, por parte do pontífice, de “(...) uma transformação da condição econômico-jurídica dos dominicanos”⁷⁴⁹, a partir de 1338. Para Lambertini, essa *lectio* teve lugar no *studium* do convento de São Domingos de Bolonha, na província da Lombardia inferior. Segundo o autor, o conteúdo do texto de João de Bíblia pode ser associado ao contexto mais amplo das disputas sobre a pobreza religiosa e mendicante, entre a metade do século XIII e as primeiras décadas do século XIV. Entre os pontos que Lambertini destaca, está a carta do CG de Florença (1321), uma vez que menciona a existência dos *spigolistas*, que eram associados aos Espirituais da OFM⁷⁵⁰. Além disso, o autor, percebe uma relação entre o texto de João e o conteúdo da bula *Ad conditorem canonum*, em uma retórica “(...) decididamente antifrancescana (...)”⁷⁵¹.

Segundo o autor, João de Bíblia afirmou que a pobreza religiosa podia ser de dois tipos: renúncia aos bens pessoais, a mais comum; ou envolver a renúncia aos bens pessoais e comunais, que seria a mais perfeita, existindo distinções entre bens móveis e imóveis. Para o

principiis lectionum quam in sollempnibus predicationibus eius falsitatem et periculosum errorem intus et extra debeant populis aperte et lucide quantum poterunt declarare. Priores autem, superiores et eorum vicarii, qui in predictis exequendis inventi fuerint negligentes, necnon et lectores ac baccellarii qui sibi in hac parte mandatum non fuerit executi, cum legitime constiterit, in penam a suis officiis absolvantur et ceteri predicatorum similiter in penam extremis provincie conventibus, amotite propriis, deputentur.” MOPH XX, p. 243 – p. 244

⁷⁴⁷ “Fratres vero qui idonei non fuerint ad declarandum predicta, huiusmodi operi nullatenus exponantur.” MOPH XX, p. 244.

⁷⁴⁸ LAMBERTINI, R. “Iohannes de Biblia bononiensis: la povertà dei Frati Predicatori in un frammento del suo Quodlibet”. In : Memorie Dominicane. Pistóia: Centro riviste della provincia romana, v. 39, 2010. p. 109

⁷⁴⁹ Tradução livre do italiano: “Inoltre, è ben conosciuta la vicenda che, a partire dal 1338, oppose frati predicatori e papa Benedetto XII a proposito di un’auspicata riforma dell’Ordine che avrebbe previsto anche una trasformazione dello *status* economico-giuridico dei domenicani.” In: IDEM, Ibidem. p. 109.

⁷⁵⁰ IDEM. Ibidem. p.109

⁷⁵¹ Tradução livre: “(...) decisamente antifrancescana (...)”. IDEM. Ibidem. p.111

Pregador, nessa “pobreza mais perfeita”, era possível renunciar à posse pessoal e comunal de bens imóveis, como prédios e campos, mas era possível manter comunalmente hortas destinadas à alimentação dos religiosos. Além disso, João afirmou ser possível e necessário ter bens móveis, como “(...) livros, roupas e ornamentos litúrgicos e dinheiro destinado ao auxílio dos necessitados.”⁷⁵² O Pregador também problematizou a existência de uma religião que não tinha propriedade nem sobre as esmolas que recebia, os religiosos “(...) observariam uma *paupertas artissima*.”⁷⁵³

Para Lambertini, ao afirmar a existência de uma “pobreza mais perfeita” com as características já descritas, o texto de João é um: “(...) registro de uma forma muito distinta de entender a pobreza mendicante, em relação ao que era sustentado pelos frades Menores.”⁷⁵⁴ Portanto, a reflexão de Lambertini, apesar de estar relacionada a um texto que tem mais de dez anos em relação ao período que abordamos, vai ao encontro com o que lemos nas atas e nas declarações dos Pregadores em 1322. Os frades Pregadores disputaram os conceitos de propriedade e de uso em função do contexto mais amplo dos debates sobre a pobreza e perfeição. Podemos imaginar que disputas como essas também podem ter ocorrido em *studia* da Toscana e da Lombardia dez anos antes. Sobretudo, quando lemos a *admonicione* de Perúgia (1328), que orienta que a “opinião do uso pobre” fosse debatida como fruto do erro e da heresia. João de Biblia ainda defendeu a existência da propriedade comunal de bens imóveis, podendo a OP alienar e realizar outras operações comerciais com esses bens⁷⁵⁵. Para isso, resgatou a argumentação dos debates da pobreza apostólica da década anterior, presentes na bula *Ad Conditorem Canonum*, enfatizando o *dominium* dos frades sobre os bens dos quais faziam uso⁷⁵⁶. Como vimos, João também resgatou os termos que lemos nas declarações para a Consulta sobre a Pobreza de 1322.

Apesar de ser um registro fragmentário, a questão *quodlibet* de João demonstra a existência de contendas acerca da pobreza entre os Pregadores. Para Lambertini, o texto de João pode ser pensado como um esforço “(...) contra as práticas que burlavam o compromisso assumido pelos frades de não usufruírem da propriedade de bens imóveis distintos do convento.”⁷⁵⁷ Isto é, existiam disputas acerca das relações de propriedade dos frades com bens

⁷⁵² Tradução livre: “(...) destinada libri, vestiti e ornamenti liturgici e denaro finalizzato ai loro bisogni.” IDEM. Ibidem. p.110

⁷⁵³ Tradução livre: “(...) osserverebbe una *paupertas artissima*.” IDEM. Ibidem. p. 111

⁷⁵⁴ Tradução livre: (...) ricordo di ben diverso modo di concepire la povertà mendicante, sostenuto dai fratri minori.” IDEM. Ibidem. p. 110

⁷⁵⁵ IDEM, Ibidem. p. 109.

⁷⁵⁶ IDEM, Ibidem. p. 111.

⁷⁵⁷ “(...) contro pratiche che aggravano l'impegno assunto dai frati di non godere la proprietà di beni immobili distinti dal convento.” IDEM. Ibidem. p.114.

imóveis dos quais obtinham rendas e que não eram de posse comum dos Pregadores. Na sua argumentação, João afirmava ser contra o voto de pobreza dos Pregadores esse tipo de posse pessoal, podendo ser relacionado também ao conteúdo das atas dos CGs⁷⁵⁸. No CG de 1321, encontramos uma regulamentação que relembra aos frades que não deveriam ter rendas vitalícias ou posse de imóveis, ponto que reaparece no ano de 1337⁷⁵⁹. Para Lambertini, a questão *quodlibet* de João e regulamentações, como as apontadas anteriormente no capítulo 1, demonstram que os Pregadores tiveram disputas internas acerca da pobreza⁷⁶⁰. Além disso, o autor destaca a relação entre os debates sobre as relações de propriedade, os “frades de vida singular” e as contendas da pobreza apostólica, a partir da carta anexada na ata geral de 1321⁷⁶¹, conforme vimos no capítulo 1. Como apontamos ao longo de nossa investigação, a questão vai além do que propôs Lambertini, a disputa não girou apenas em torno da propriedade, mas teve como ponto principal a questão do uso.

Por fim, identificamos a disputa entre duas propostas de vida religiosa nas declarações dos frades Pregadores. Isso não aparece intencionalmente, mas a partir da forma como os frades definem a perfeição da vida religiosa e a relação dela com os votos. Temos um debate colocado entre dois grupos distintos. Um que considerava a obediência como principal voto da vida religiosa, seguindo uma interpretação “tomista” esse grupo teria predominado nas posições de poder. Outro que parecia resistir a afirmação de que a obediência era o principal voto da vida religiosa. Portanto, esta tese demonstrou que os frades Pregadores debateram o uso e a propriedade no contexto das contendas sobre a pobreza apostólica. O período analisado, entre 1318 e 1333, foi caracterizado por debates sobre as relações de propriedade. Debates que demonstram a diversidade envolvida nas definições de propriedade, direito e uso, assim como na individualização do direito e das formas de poder sobre os bens materiais.

⁷⁵⁸ IDEM. Ibidem. p.114 e 115.

⁷⁵⁹ IDEM. Ibidem. p.115.

⁷⁶⁰ IDEM. Ibidem. p.115.

⁷⁶¹ IDEM. Ibidem. p.108.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I. DOCUMENTAÇÃO MANUSCRITA

CONSULTA SOBRE A POBREZA DE CRISTO E DOS APÓSTOLOS. *Códice Manuscrito Vaticanus latinus 3740* (1322). Cidade do Vaticano: Biblioteca Apostólica Vaticana. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740

II. DOCUMENTAÇÃO IMPRESSA E TRANSCRIÇÕES

DENIFLE, H. (OP). "Die Constitutionen des Predigerordens in der Redaction Raimunds von Penafort, von demselben". In: DENIFLE, H. (OP) e EHRLE S. J, F. (Eds.). *Archiv für Literatur-und Kirchen-Geschichte des Mittelalters*. Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagshandlung, 1889. p. 530-564.

JOÃO XXII. "Ad conditorem canonum". In: ROBINSON, J. *A Comparison of the First and the Second Versions of the Decretal Ad conditorem canonum*. Toronto: Universidade de Toronto., 2012. Disponível em: http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/translations/john22_acc-compared.pdf

KAEPPELI, T. (OP). *Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica: acta capitulorum provincialium provinciae Romanae (1243-1344)*. Roma: Institutum historicum fratrum praedicatorum. Tomo XX, 1941.

MIETHKE, J. "Das Votum "De paupertate Christi et apostolorum" des Durandus von Sancto Porciano im Theoretischen Armutsstreit. Eine dominikanische Position in der Diskussion um die franziskanische Armut (1322/3)" In: *FS Dietrich Kurze*, 1993, p. 149-196.

MORARD, M.; GIBIINO, F.; e SORBETS, M. (Eds.) *Glosa Ordinaria*. Paris: Glossae Scripturae Sacrae-Electronicae (Gloss-E), 2016. Sem paginação (Eletrônico). Disponível em: http://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/editions_chapitre.php?livre=../sources/editions/GLOSS-liber65.xml&chapitre=65_4

NICOLAU III. "Exiit qui Seminat" (14/080/1279). In: GAY, J. *Les registres de Nicolas III (1277-1280): recueil des bulles de ce pape*. Paris : A. Fontemoing, 1932. p. 232-241. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56982641/f244.item.texteImage>

REICHERT, B. M. (OP). *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica: acta capitulorum generalium (vol.I)*. Roma, Tomo III, 1898.

_____. *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica: acta capitulorum generalium (vol.II)*. Roma, Tomo IV, 1899.

_____. *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica: litterae encyclicae Magistrorum Generalium*. Roma, Tomo V, 1900.

PAVLOVIC, A. e SANJEK, F. "Augustin Kazotic, rasprava o siromastvu". In: *Croatica christiana* I/1, 1977, p. 67-90.

RIPOLI, T. e BREMOND, A. *Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum*. Roma: Typographia Hieronymi Mainardi, Tomo II, 1730.

SIKES, J. G. "HERVAEUS NATALIS: DE PAUPERTATE CHRISTI ET APOSTOLORUM". In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, V. 11, 1937 e 1938. p. 209-297.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica (parte II-II)*. Edição bilíngue. São Paulo: Loyola, 2012. V. 6, 2ª Ed.

_____. *Suma Teológica (parte II-II)*. Edição bilíngue. São Paulo: Loyola, 2012. V. 7, 2ª Ed.

WORDSWORTH, Johannes; WHITE, Henricus I. (Eds.) *Nouum Testamentum Domini Nostri Iesu Christi Latine: secundum editionem sancti Hieronymi*. Londres: E Typographeo Clarendoniano. 3 Vols., 1889 - 1954.

III. BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

AGAMBEN, G. *Altíssima pobreza*. SP: Boitempo, 2014;

ALBINI, G. *Poveri e povertà nel Medioevo*. Roma: Carocci editore, 2016.

BEATTI, B. R. *Angelus pacis: the legation of Cardinal Giovanni Gaetano Orsini, 1326-1334 (The medieval Mediterranean, v. 67)*. Leiden; Boston: BRILL, 2007.

BENEDETTI, M. e CAMERON, E. (Org.) *A Companion to the Waldenses in the Middle Ages*. Leiden; Boston: BRILL, 2022

BOREAU, A. *Satã Herético: O nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330)*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2016.

BRETT, A. S. *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997

BURR, D. *The spiritual Franciscans: from protest to persecution in the century after Saint Francis*. Pensilvânia : The Pennsylvania State University Press, 2001

CYGLER, F. "L'économie des frères prêcheurs dans la législation de l'ordre (XIIIe –début XIVE siècle). In: *L'ECONOMIA DE CONVENTI DEI FRATI MINORI E PREDICATORI FINO ALLA METÀ DEL TRECENTO* (Atti del XXXI Convegno Internazionale della Società Internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitário di studi francescani, ottobre 2003). Espoleto: Fondazione centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2004.

DA SILVA, A. C. L. F. "CÚRIA PAPAL E A DIOCESE DE CALAHORRA:AS TRANSFERÊNCIAS NORMATIVAS DO GOVERNO ECLESIAÍSTICO CENTRAL AO

LOCAL NO SÉCULO XIII". In: *Signum*, 2015, v. 16 n. 2. Disponível em: <http://www.abrem.org.br/revistas/index.php/signum/article/view/195/176>

DE BONI, L. A. *De Abelardo a Lutero: Estudos sobre filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003

DU CANGE, ET AL. *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*. Niort : L. Favre, 1883-1887. Disponível em: <http://ducange.enc.sorbonne.fr/>

DUNBABIN, J. *A Hound of God: Pierre de la Palud and the Fourteenth-Century Church*. EUA: Oxford University Press, 1991.

DUVAL-ARNOULD, L. "Élaboration d'un document pontifical : les travaux préparatoires à la constitution apostolique Cum inter nonnullos (12 novembre 1323)" In: Actes de la table ronde d'Avignon (23-24 janvier 1988). Roma: Publications de l'École Française de Rome, 1990. p. 385-409 Disponível em: https://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1990_act_138_1_3943

ERICKSON, C. "The Fourteenth-century Franciscans and their Critics". In: *Franciscan Studies*, Vol. 35, 1975. p. 107-135.

FLECK, L.O.C. "A dicta do frade Pregador Egídio de Ferrara para a consulta sobre a pobreza de Cristo e dos apóstolos (1322)". SABER HUMANO: REVISTA CIENTÍFICA DA FACULDADE ANTONIO MENEGHETTI, v. 9, p. 128-148, 2019. Disponível em: <https://saberhumano.emnuvens.com.br/sh/article/view/417>.

_____. "Conflitos regionais e política: divisão das províncias e reorganização administrativa da Ordem dos Pregadores (1266-1303)". In: TEIXEIRA, I. S.; SANTANA, E. V.; SILVA, C. G. da. (Org.). *A construção de jurisdições eclesiais: dízimos, ordens religiosas e territórios no direito canônico medieval (Séculos XII-XIII)*. Porto Alegre: Cirkula, 2019. p. 75-101.

_____. *Conflito, governo e política no generalato de Munio de Zamora da Ordem dos Pregadores (1285-1291)*. Dissertação (Mestrado), 186 f. UFRGS/IFCH, Porto Alegre, 2018. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/179429>;

_____. "Performance moral e pregação: a pobreza como retórica em um sermão de Giordano de Pisa (1303)". In: TEIXEIRA, I. S.; BOENAVIDES, D.M.; FLECK, L.O.C. e FONTOURA, O.M.C. *Santos, Hereges e Pregadores dos séculos XIII ao XV: Estudos de Antropologia Escolástica*. Porto Alegre: Metamorfose, 2017. pp. 78-100.

_____. "(...) a suma perfeição pode coexistir com a opulência": considerações sobre a pobreza na Suma Teológica de Tomás de Aquino". In: TEIXEIRA, I. S.; BARREIRO, C. N. e GONÇALVES, G. S. *Idade Média: exercícios de pesquisa*. São Leopoldo: Oikos, 2017. pp. 95-106;

FORTES, C. C.. - Que ninguém estude Artes ou qualquer doutrina gentílica...-: a censura como instrumento de construção da identidade dominicana no século XIII. In: *Acta Scientiarum. Education (Online)*, v. 36, p. 29-35, 2014. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/pdf/actaeduc/v36n01/v36n01a04.pdf>

_____. “Os estudos como identidade entre a Ordem dos Pregadores no século XIII: a organização do sistema educacional à luz de alguns documentos jurídicos”. In: Anos 90. Porto Alegre: UFRGS, v. 20, 2013, pp. 219-247. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/anos90/article/view/40860>.

_____. “A Querela contra os mendicantes e os estudos na Ordem dos Pregadores (1250-1260)”. In: MATTOS, C. M. F.; CRUXEN, E. B. e TEIXEIRA, I. S (Orgs.). *Reflexões sobre o Medievo II: práticas e baeres no ocidente medieval*. São Leopoldo: Oikos, 2012. p. 131-152.

_____. *Societas studii: a construção da identidade institucional e os estudos entre os frades pregadores no século XIII*. Tese (Doutorado), 370 f. UFF/ICHF, 2011. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/stricto/td/1344.pdf>

FRIEDLANDER, A. *The Hammer of the Inquisitors: Brother Bernard Délicieux and the Struggle Against the Inquisition in Fourteenth-century France*. Leiden: Brill, 2001.

GADRAT, C. “Les frères mediants et leurs livres : l'exemple de la bibliothèque du couvent dominicain de Rodez”. In: BÉRIOU, N. e CHIFFOLEAU, J. (Orgs.) *Économie et religion : L'expérience des ordres mendiants (XIIIe-XVe siècle)*. Lion: Presses Universitaires de Lyon, 2009. p. 535-562.

GALBRAITH, G. *The Constitution of the Dominican Order, 1216–1360*. Manchester: Manchester University Press, 1925.

GELBER, H. G. *It could be otherwise: contingency and necessity in dominican theology at Oxford, 1300-1350*. Holanda; Leiden; Boston: Brill, 2004.

GELTNER, G. “Brethren Behaving Badly: A Deviant Approach to Medieval Antifraternalism” In: *Speculum*, Vol. 85, No. 1, janeiro de 2010. p. 47-64.

GILLI, P. *Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval: Séculos XII-XIV*. Campinas: Unicamp; Belo Horizonte: UFMG, 2011.

GRÉVIN, B. “Les mystères rhétoriques de l'état médiéval: L'écriture du pouvoir en Europe occidentale (XIIIe-XVe siècle)”. In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, N° 2, 2008. p. 271-300.

GRIECO, H. “Franciscan inquisition and mendicant rivalry in mid-thirteenth century Marseilles”. In: *Journal of Medieval History*, N° 34, 2008. pp. 275–290

GROSSI, P. “Usus facti. La nozione di proprietà nell'inaugurazione dell'età nuova”. In: *Quaderni per la storia del pensiero giuridico moderno*. Milão: Giuffrè, v.1, 1972. pp. 287 – 355;

HINNEBUSCH, W. A. (OP) *The Dominicans: A Short History*. Nova Iorque: Alba House, 1975.

_____. “Poverty in the Order of Preachers”. In: *The Catholic Historical Review*. Washington: Catholic University of America Press, Jan. de 1960, v. 45, n. 4, p. 436-453.

IRIBARREN, I. *Durandus of St Pourçain: A Dominican Theologian in the Shadow of Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

JONES, J. D. The Concept of Poverty in St. Thomas Aquinas's *Contra Impugnantes Dei Cultum et Religionem*. In: *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*,. Washington: The Catholic University of America Press, V. 59, N. 3, Julho de 1995, p. 409-439.

KAYE, S. "Against a Straussian Interpretation of Marsilius of Padua's Poverty Thesis". In: *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 11, N° 3, julho de 1994. p. 269-279;

KANTOROWICZ, E. H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998;

KILCULLEN, John. "Medieval Theories of Natural Rights" In: *Macquarie University*. Sydney, 2011.
https://www.mq.edu.au/about_us/faculties_and_departments/faculty_of_arts/mhpir/staff/staff-politics_and_international_relations/john_kilcullen/medieval_theories_of_natural_rights/.

KAEPPELI, T. (OP). *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Volume I (A-F). Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1970

_____. *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Volume II (G-I). Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1975.

_____. *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Volume III (I-S). Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1980.

LAMBERT, M. *Franciscan Poverty: The Doctrine of Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210-1323*. Nova Iorque: Franciscan Institute Publications, 1998

LAMBERTINI, R. "Povertà volontaria ed 'economia mendicante' nel basso Medioevo. Osservazioni sui risultati di recenti indagini". In: *Cr St*, n° 33, 2012. p. 519-540;

_____. "Iohannes de Biblia bononiensis: la povertà dei Frati Predicatori in un frammento del suo Quodlibet". In : *Memorie Dominicane*. Pistóia: Centro riviste della provincia romana, v. 39, 2010, p. 105-115;

_____. "Poverty and Power: Franciscans in Later Medieval Political Thought". In: KRAYE, J; SAARINEN, R. *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity*. Dordrecht: Springer, 2005;

_____. "Pecunia, possessio, proprietas alle origini di Minori e Predicatori: osservazioni sul filo della terminologia". In: *L'ECONOMIA DE CONVENTI DEI FRATI MINORI E PREDICATORI FINO ALLA METÀ DEL TRECENTO* (Atti del XXXI Convegno Internazionale della Società Internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitário di studi francescani, ottobre 2003). Espoleto: Fondazione centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2004.

LANGELI, A. B. e BUSTREO, G. P. "I documenti di contenuto economico negli archivi conventuali dei Minori e dei Predicatori nel XIII e XIV secolo". In: *L'ECONOMIA DE CONVENTI DEI FRATI MINORI E PREDICATORI FINO ALLA METÀ DEL TRECENTO* (Atti del XXXI Convegno Internazionale della Società Internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani, ottobre 2003). Spoleto: Fondazione centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2004. p. 119-150

LAPPIN, A. J. "From Osma to Bologna, from Cahors to Friars, from Preaching to the Preachers: the Dominican Path Towards Mendicancy." In: PRUDLO, D. S. (Org.). *The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies*. Leiden; Boston: Brill, 2011.

LINEHAN, P. *The Ladies of Zamora*. Pensilvânia: The Pennsylvania State University Press, 1997.

LIPPINI, P. (OP). *La vita quotidiana di un convento medievale: Gli ambienti, le regole, l'orario e le mansioni dei Frati Domenicani del tredicesimo secolo*. Edizioni Studio Domenicano: Bolonha, 3ª Ed, 2008.

LOWE, E. *The Constested Theological Authority of Thomas Aquinas: The Controversies between Hervaeus Natalis and Durandus of St. Pourçain*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2003

MÄKINEN, V. "The Franciscan Background of Early Modern Rights Discussion: Rights of Property and Subsistence". In: KRAYE, J; SAARINEN, R. *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity*. Dordrecht: Springer, 2005.

_____. *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*. Leuven: Peeters, 2001.

MASETTI, T. (OP) *Monumenta et Antiquitates veteris disciplinae Ordinis Praedicatorum ab anno 1216 ad 1348 praesertim in Romana Provincia*. Roma: Ex Typographia Rev. Cam. Apostolicae, 1864.

METRI, M. Poder, riqueza e moeda na Europa Medieval: a preeminência naval, mercantil e monetária da Sereníssima Republica de Veneza nos séculos XIII e XIV. RJ: FGV, 2014.

MIATELLO, A. L. P. *Santos e pregadores nas cidades medievais italianas: retórica cívica e hagiografia*. MG: Fino Traço, 2013.

_____. "Quando o pregador ensina a governar: a literatura política dos frades Mendicantes nos reinos ibéricos (séc. XIII)." In: *Revista Diálogos Mediterrânicos*. Curitiba: UFPR, nº 5, novembro de 2013.

_____. "O pregador e a sociedade local: a luta pelo poder pastoral no seio das cidades da Baixa Idade Média Ocidental (séc. XIII-XIV)." In: *Revista Territórios & fronteiras*. Cuiabá, vol. 7, n. 2, jul.-dez., 2014.

MILNE-TAVENDALE, A. Paupertatem voluntariam possidete: 'Possessing Poverty' and the Development of Devotional Narratives in the Medieval Dominican Order, 1221-1363. Tese

(Doutorado). Departamento de História/Universidade de Canterbury, 283f. 2018. Disponível em: https://ir.canterbury.ac.nz/bitstream/handle/10092/16023/Milne-Tavendale%2c%20Anna_Final%20PhD%20Thesis.pdf?sequence=1&isAllowed=y

MOLLAT, M. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

MORARD, M. "Les testaments des frères : Jacques de Lausanne (d. 1321), dominicain et propriétaire?". In: BÉRIOU, N. e CHIFFOLEAU, J. (Orgs.) *Économie et religion : L'expérience des ordres mendiants (XIIIe-XVe siècle)*. Lion: Presses Universitaires de Lyon, 2009. p. 387-424.

_____. "Dominique Grima, o.p., un exégète thomiste à Toulouse au début du XIVe siècle" In: *Cahiers de Fanjeaux*, 2000, n. 35. p. 325-374.

MORIN, A. "Pagar pelas culpas do pai : A transmissão hereditária de penas no Direito da Baixa Idade Média". In: PEREIRA, N. M.; ALMEIDA, C. C. De; e TEIXEIRA, I.S. (Orgs.) *Reflexões sobre o medievo*. São Leopoldo: Oikos, 2009. p. 150-167.

MORTIER, D. A. *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des frères prêcheurs*, V. 2. Paris: A. Picara, 1905.

_____. *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des frères prêcheurs*, V. 3. Paris: A. Picara, 1907.

MOUFFE, C. *Sobre o político*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

_____. "Por um modelo agonístico de democracia". In: *Revista de Sociologia e Política*, Nº 25, nov. de 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rsocp/a/k5cVRT5zZcDBcYpDCTxTMPc/?lang=pt>

MURRAY, A. *Reason and society in the middle ages*. Reino Unido: Oxford Press, 2002.

NOLD, P. "How Influential Was Giovanni di Napoli, OP, at the Papal Court in Avignon?". In: EMERY Jr., K., COURTENAY, W. J. e MATZGER, S. M. (Orgs.) *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts: Acts of the XVth Annual Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la philosophie Médiévale University of Notre Dame*, 8-10 October 2008. Belgica: Brepols, 2012, p. 629-675.

_____. "New Annotations of Pope John XXII and the Process against Peter of John Olivi's Lectura super Apocalipsim. The Marginalia of MS Paris BnF lat. 3381A". In: *Oliviana: Mouvements et dissidences spirituels XIIIe-XIVe siècles*, nº 4, 2012. pp.1-49. Disponível em: <http://oliviana.revues.org/521>;

_____. *Pope John XXII and his Franciscan Cardinal: Bertrand de la Tour and the Apostolic Poverty Controversy*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

PIRON, S. *Généalogie de la morale économique. L'occupation du monde*, 2. Bruxelas: Zones Sensibles, 2020.

_____. *L'Occupation du monde*. Bruxelas: Zones Sensibles, 2018.

_____. “Avignon sous Jean XXII, l’Eldorado des théologiens.” In: Jean XXII et le Midi, Privat, Cahiers de Fanjeaux, n° 45, 2012. pp. 357-391

_____. “Les mouvements de pauvreté chrétiens au Moyen Age central”. In: BOURG, D. e ROCH, P. (Orgs.) *Sobriété volontaire. Enquete de nouveaux modes de vie*. Gênova: Labor et des, 2012. p. 49-73.

PORRO, P. *Tomás de Aquino: um perfil histórico-filosófico*. São Paulo: Loyola, 2014.

POTESTÀ, G. L. “Ubertino da Casale e la altissima paupertas, tra Giovanni XXII e Ludovico il Bavaro”. In: *Oliviana: Mouvements et dissidences spirituels XIIIe-XIVe siècles*, n° 4, 2012. p. 1-17. Disponível em: <http://oliviana.revues.org/471>.

PRUDLO, D. S. “The Friars Preachers: The First Hundred Years of the Dominican Order”. In: *History Compass*. EUA: Wiley, 2010, n.8. pp. 1275–1290.

_____. *Certain Sainthood: canonization and the origins of papal infallibility in the medieval church*. Ithaca; Londres: Cornell University Press, 2015.

RIGON, A. “Mendicant Orders and the Reality of Economic Life in Italy in the Middle Ages”. In: PRUDLO, D. S. *The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies*. Leiden; Boston: Brill, 2011. p. 241 – 276.

ROBIGLIO, A. *La sopravvivenza de la gloria: appunti sulla formazione dela prima scuola tomista*. Itália: Edizioni Studio Domenicano, 2008.

RÖHRKASTEN, J. “L’économie des couvents mendiants de Londres à la fin du Moyen Âge, d’après l’étude des documents d’archives et des testaments”. In: BÉRIOU, N. e CHIFFOLEAU, J. (Orgs.) *Économie et religion: L’expérience des ordres mendiants (XIIIe-XVe siècle)*. Lion: Presses Universitaires de Lyon, 2009.

_____. “Secular Uses of the Mendicant Pories of Medieval London”. In: DE SMET, M. e TRIO, P. (Orgs.) *The Use and Abuse of Sacred Places in Late Medieval Towns*. Leuven: Leuven University Press, 2006. p. 135 – 151.

RUIZ, D. “La législation provinciale de l’ordre des frères mineurs et la vie économique des couvents en France et en Italie (fin XIII-milieu XIV siècle)”. In : BÉRIOU, N. e CHIFFOLEAU, J. (Org.) *Économie et religion : L’expérience des ordres mendiants (XIII-XV siècle)*. França: Presses Universitaires de Lyon, 2009.

SENEILLART, M. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 2006;

SILVA, L. D. “The Franciscan’s position and the Marsilius’ contribution on poverty debates”. In: *Thaumazein*. Santa Maria, 2015, v. 8, n° 15. p. 75-94. Disponível em: <https://periodicos.unifra.br/index.php/thaumazein/article/view/568>.

SPIERS, Kerry E. "Poverty treatises by Hervaeus Natalis and Pierre Roger (Pope Clement VI) in codex Vaticanus Latinus 4869". In: *Manuscripta*, n° 39, p. 91-109, 1995.

STÖBER, K. *Late Medieval Monasteries and Their Patrons : England and Wales, c. 1300-1540*. Rochester : The Boydell Press, 2007.

_____. "The Role of Late Medieval English Monasteries as Expressions of Patronal Authority : Some Case of Studies". In: DE SMET, M. e TRIO, P. (Orgs.). *The Use and Abuse of Sacred Places in Late Medieval Towns*. Leuven: Leuven University Press, 2006. p. 189-207.

TEIXEIRA I. S. *Leis, direitos, fé e justiça na Suma Teológica de Tomás de Aquino*. São Leopoldo: Oikos, 2020.

_____. *Os tempos da santidade: Processos de canonização e relatos hagiográficos de santos mendicantes (séculos XIII e XIV)*. Vitória: Editora Milfontes, 2020.

_____. "Dominicanos no Reino de Nápoles (séculos XIII e XIV): conflito e alinhamento político". *Horizonte*, Belo Horizonte, v.15, n.48. 2017. p. 1253-1273 Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2017v15n48p1253/12843>

_____. "Aquinas Summa Theologica and the moral instruction in the 13th century." In: *Acta Scientiarum. Education* (Online), v. 37, p. 247-257, 2015. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5165260.pdf>.

_____. *Literatura, tempo e verdade: A Legenda áurea de Jacopo de Varazze*. São Leopoldo: Oikos, 2015

_____. *Como se Constrói um Santo: A Canonização de Tomás de Aquino*. Curitiba: Editora Prismas, 2014.

_____. "Antropologia histórica e antropologia escolástica na obra de Alain Boureau". In: *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, Vol. 18.1, 2014. p. 3 Disponível em: <https://cem.revues.org/13439>. Último acesso: 29/01/2023.

THOMPSON, A. (OP) "The origins of religious mendicancy in medieval Europe". In: PRUDLO, D. (Org.) *The origin, development, and refinement of medieval religious mendicancies*. Leiden; Boston: Brill, 2011. p. 3–30.

TODESCHINI, G *Les Merchands et le Temple : La société chrétienne et le cercle vertueux de la richesse du Moyen Âge à l'Époque moderne*. Éditions Albin Michel:Paris, 2017.

_____. *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*. Bolonha: Il Mulino, 2004.

_____. " *Quantum Valet? Alle origini di un'economia della povertà*" In: *Bullettino dell'istituto storico italiano per il medio evo e archivio muratoriano*, N° 98, 1992, p. 173-234.

TORRELL, J. P. (OP). *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e sua obra*. São Paulo: Loyola, 1999.

TRAVER, A. "The Forging of an Intellectual Defense of Mendicancy in the Medieval University". In: PRUDLO, D. S. (Org.). *The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies*. Leiden; Boston: Brill, 2011. p. 157 – 196.

VARGAS, M. How a 'Brood of Vipers' Survived the Black Death: Recovery and Dysfunction in the Fourteenth-Century Dominican Order". *Speculum*, Chicago, Vol. 86, No. 3, p. 688-714, julho de 2011

_____. *Taming a Brood of Vipers: Conflict and Change in Fourteenth-Century Dominican Convents*. Leiden; Boston: Brill, 2011.

VARKEMAA, J. *Conrad Summenhart's Theory of Individual Rights*. Leiden; Boston: Brill, 2012.

VAUCHEZ, A. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

VERGER, J. *Homens e Saber na Idade Média*. Bauru; São Paulo: Edusc, 1999.

_____. *Cultura, Ensino e Sociedade no Ocidente: nos séculos XII e XIII*. Bauru; São Paulo: Edusc, 2001.

VOSE, R. *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2009.

WEI, I. *Intellectual Culture in Medieval Paris: Theologians and the University c.1100–1330*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

ANEXO I

Primeira Distinção**De officio ecclesie. Primum capitulum.**

Audito primo signo surgant fratres: **et stando dicant officium de beata virgine (Texto existente alterado - 1270)** pro tempore. Matutinas autem et missam. et omnes horas canonicas simul audiant fratres nostri: nisi cum aliquibus prelatus aliter dispensare voluerit. Hore omnes in ecclesia breviter et succincte taliter dicantur. Ne fratres devotionem amittant: et eorum studium minime impediatur. Quod ita dicimus esse faciendum: ut in medio uersus metrum cum pausa seruetur. Non protrahendo vocem in pausa uel in fine versus: sed sicut dictum est breviter et succincte terminetur. Hoc tamen magis et minus: pro tempore observetur. Tempore quo bis reficiuntur fratres. legatur in ecclesia ante completorium lectio: 'Fratres sobrii estote'. Et facta confessione, et dicto completorio, det qui preest benedictionem. et ebdomadarius aquam aspergat benedictam. Postea dicatur 'Pater Noster' et 'Credo in Deum': quod etiam debet fieri ante primam et ante matutinas. Totum officium tam diurnum quam nocturnum secundum correctionem et ordinationem uenerabilis patris fratris Humberti magistri ordinis nostri. confirmamus, et volumus ab omnibus uniformiter observari: ita quod nulli liceat de cetero aliquid innouare. Fratres nostri non habeant in domibus suis: nisi unam campanam ad omnes horas. Solus ebdomadarius tam in choro quam in processione: capa serica utatur.

De vestitu. Decimum capitulum.

Vestes laneas non attonsas ubi hoc seruari poterit: deferant fratres nostri. Ubi vero seruari non poterit utantur vilibus, et potius vilitas in capis observetur. Lineis non utantur ad carnem: nec etiam infirmi. Sed et linteamina, in infirmariis nostris penitus non habeantur. Nullus habeat plures tunicas quam tres cum pelliceo in hyeme, vel quatuor sine pelliceo, quod semper tunica coopertum deferatur. Pelliceis silvestribus fratres non utantur, nec et coopertoriis quarumcumque pellium, nisi in infirmaria, nec tamen utantur ibidem coopertoriis pellium silvestrium. Tunice circa cavillam pedum, scapularia circa cooperturam genuum: sufficit ut descendant. Capa vero brevior sit tunicis, et etiam pelliceum. Caligas et soccos habebimus, ut necesse fuerit, et facultas permiserit. Ocreas non habebimus, nec cyrotecas. Bote extra septa monasterii non portentur.

De novitiis et eorum instructione. xiiijm.

Prior novitiis magistrum diligentem in instructione eorum preponat, qui eos de ordine doceat, in ecclesia excitet, et ubicumque negligenter se habuerint, verbo vel signo quantum poterit eos studeat emendare. Necessaria prout potest debet eis procurare, de apertis negligentibus cum ante eum petierint veniam penitentiam dare, vel eos in suo capitulo proclamare. Humilitatem cordis et corporis doceat eos habere, iuxta illud ‘Discite a me quia mitis sum et humilis corde’. Frequenter, pure et discrete doceat confiteri, sine proprio vivere, propriam voluntatem deserere pro sui voluntate prelati, obedientiam in omnibus voluntariam observare. Quomodo ubique et in omnibus sese habere debeant, ipsos debet instruere, et quod locum ubi positi fuerint ubique teneant. Quomodo sibi danti aliquid vel auferenti, male vel bene dicenti, inclinare debent. Qualiter se ad cameras contineant, ut oculos sublimes non habeant. Quomodo vel quid orent, et quam silenter, ut aliis rugitum non faciant. Quomodo venia in capitulo vel ubicumque reprehensi fuerint a prelato, sit facienda, et quod si quis fratrem suum aliquo modo scandalizaverint, tam diu ante pedes eius prostratus iaceat, quousque placatus erigat eum. Instruendi sunt etiam novitii, ut cum nemine contendere presumant. et quod in omnibus magistro suo obediant, in processione socium sibi collateralem attendant, nec loquantur locis et temporibus interdictis, neminem penitus iudicent, sed si aliqua ab ullo fieri viderint, licet mala videantur, bona suspicentur, vel bona intentione facta, sepe enim humanum fallitur iudicium. Et quod non loquantur de absente nisi que bona sunt, disciplinas frequenter suscipiant, cum duabus manibus bibant, et sedendo, diligenter libros, et vestes et res alias monasterii custodiant. Et quod si quid petitum fuerit ab uno priore non petatur ab alio, nisi causa exposita, sed nec si a maiori petierint, vadant ad minorem. Item confessiones novitiorum ante professionem recipiantur, et diligenter de modo confessionis et in aliis instruantur. Item novitii ante professionem de debitis se expediant: et omnia alia ad pedes prioris ponant, ut se ex toto absolvant. Similiter omnes fratres singulis annis semel omnia sibi commissa prioribus suis exponant pariter et exhibeant, eorum dispositioni relinquendo. **Quicumque vero frater pecuniam, vel alia quecumque receperit, vel habuerit, vel expenderit, vel dispensari fecerit, reddat singulis annis, suis maioribus rationem, semel vel pluries, si fuerit requisitus, videlicet magister ordinis: diffinitoribus capituli generalis, prior provincialis: diffinitoribus capituli provincialis, prior conventualis: priori provinciali, vel visitatori, ceteri vero fratres: priori conventuali (Adição de texto - 1263).** Item novitii infra tempus probationis sue, in psalmodia et officio divino studeant diligenter. Item infra annum ad longinquas partes nisi ob causam necessariam novitii non mittantur, nec in aliquo officio occupentur, nec vestes eorum ante professionem alienentur, nec ipsi ante professionem ordinentur. Item novitii non intersint capitulo, nec in dormitorio cum aliis fratribus iaceant, ubi

hoc comode poterit obseruari, sed magister eorum extra capitulum culpas eorum audiat, et ipsos diligenter quantum potest in moribus instruat, et caritative corripiat.

De levi culpa. Sextumdecimum capitulum.

Levis culpa est, si quis mox ut signum factum fuerit. non relictis omnibus cum matura festinatione differat se preparare, ut ad ecclesiam ordinate et composite quando debuerit veniat. Si quis ad gloria primi psalmi non affuerit. Si quis in choro male legendo vel cantando offendens: non statim se coram omnibus humiliaverit. Si quis divino non intentus officio: vagis oculis et motu irreligioso levitatem mentis ostenderit. Si quis in ecclesia, vel in dormitorio, vel in cellis, aliquid inquietudinis fecerit, si quis in choro riserit. uel alios ridere fecerit: si quis lectionem statuto tempore non previderit. Si quis aliud cantare vel legere presumpserit, quam quod communis consensus probat. Item levis culpa est, si quis in predicationem vadens, ociosa locutus fuerit vel egerit. Si quis dissolute ridens, cachinnis vel ludis, dictis vel factis alios ad ridendum concitaverit. Si quis oculos vagos per plateas vel villas eundo, ad vanitates frequenter direxerit. Si quis in vigilia Annuntiationis, et Nativitatis domini, in principio capituli per negligentiam non affuerit, ut pronuntiatis redemptionis nostre exordiis, corde et corpore gratias agat deo redemptori. Si quis de via veniens, eadem hora si fieri potest benedictionem accipere neglexerit, vel absque ea plus una nocte moraturus, exierit. Si quis ad lectiones dormierit, si quis temporibus statutis cum aliis lectionem auditorus non affuerit, si quis libros interdictos legerit. Item levis culpa est, si quis ecclesie vel altaris ornamenta negligenter tractaverit. Si quis vestes suas aut libros loco statuto honeste non deposuerit, uel negligenter tractaverit. Si indumenta, vel alia dala fratri vel concessa, sine ipsius licentia per se alius acceperit. Si quis aliquid utensilium fregerit vel perdiderit, si quis cibi vel potus aliquid effuderit, si liber in quo legendum est cuiuscumque neglectu defuerit. Si quis dixerit aliquid unde offendantur fratres, vel egerit. Si quis potum vel cibum, absque benedictione sumpserit. Si quis in conventum hora qua debet venire distulerit, si quis ad capitulum vel collationem non venerit, vel communi refectio non interfuerit, si quis commune mandatum dimiserit. Si quis clamans, in proclamatione sua iudicium fecerit, si quis eum a quo clamatus fuerit, eodem die quasi vindicando clamare presumpserit. Item levis culpa est, si quis cum iuramento ut in loquendo fieri solet aliquid negaverit vel affirmaverit. Si quis turpem sermonem vel vaniloquium dixerit, vel quod gravius est in usu habuerit. Si quis eorum qui officiiis deputati sunt, in aliquo negligens repertus fuerit, ut sunt priores in conventu custodiendo, magistri in docendo, studentes in studendo, scriptores in scribendo, cantores in officiiis, procuratores in exterioribus procurandis, vestiarii in vestibus providendis et custodiendis et reficiendis, infirmorum custos in infirmis

custodiendis et procurandis, et mortuis necessariis ministrandis, et ceteri in officiis suis, ut iniunctum est eis. Clamatis vel proclamantibus se de supradictis, detur penitentia secundum quod prelato videbitur expedire.

De gravi culpa. Decimum septimum capitulum.

Gravis culpa est, si quis inhoneste in audientia secularium cum aliquo contenderit, si frater cum fratre intus vel foris lites habuerit, si quis alicui fratrum obprobrium dixerit. Si quis mendacium de industria dixisse deprehensus fuerit, si quis silentium non tenere in consuetudinem duxerit, si quis culpam suam vel alterius defenderit. Si quis clamans, in clamatione sua iurgium fecerit, si quis in illum a quo clamatus est vel quemlibet alium maledicta seu verba inordinata et irreligiosa maliciose invexisse deprehensus fuerit, si quis fratri preteritam culpam pro qua satisfacit improperaverit. Item gravis culpa est, si quis mala de patribus, vel fratribus, vel domibus suis maliciose evomuerit, que testimonio fratrum suorum probare nequiverit. Si quis absque licentia et magna necessitate equitaverit vel carnes comederit, vel etiam in via pecuniam portauerit, vel portari procuraverit. Si quis procedens ubi femine sunt oculum fixerit, si tamen hoc in usu habuerit, vel cum femina solus non de confessionibus vel honestis, locutus fuerit. Si quis ieiunia ab ecclesia instituta fregerit, sine causa et licentia. Pro huiusmodi culpis et his similibus veniam petentibus, et non clamatis, tres correctiones in capitulo dentur, et tres dies in pane et aqua ieiunent. Clamatis vero, una dies et una correctio superaddatur. Preter hec autem psalmi et venie secundum quod discretioni rectoris visum fuerit, pro qualitate culparum iniungantur. Eadem pena digni sunt, qui postquam missi fuerint, sine licentia reverti presumpserint, vel ultra terminum sibi assignatum moram fecerint, vel si qui pro victu vel vestitu vel qualibet alia re murmuraverint. **Caveat autem quilibet frater, ne proclamet aliquem in capitulo de crimine eciam de auditu, nisi ipsum crimen possit probare (Texto anterior alterado - 1272). Quod si accusatus negaverit, et accusans in probacione defecerit, accusans pena accusato debita puniatur (Adicionado - 1292).** Ne autem vitia occultentur, prelato suo denunciaret quod vidit vel audivit.

Segunda Distinção

De domibus concedendis et construendis. Primum capitulum.

Nulla domus concedatur, nisi a priore provinciali et diffinitoribus provincialis capituli fuerit postulata: nec concessa ponatur **nec posita transferatur, nisi ubi dicti (adicionado em 1263)** uiderint expedire, **fratres autem novis domibus deputati. conventibus de quibus**

assumuntur. et ipsi conventus eisdem quantum ad suffragia. sicut suis conventualibus; mutuo teneantur. quousque conventus ibidem fuerit assignatus. quantum vero ad omnia alia dicti fratres ad domos predictas simpliciter pertinebunt (adicionado em 1282). Conuentus citra numerum duodenarium. et sine licentia generalis capituli et absque priore et doctore: non mittatur, **nec postquam missus fuerit, dictus fratrum numerus minuatur, et si aliquis inde extractus fuerit: loco illius alius assignetur (adicionado em 1282), ille vero conventus, qui pro illo tempore duodenarium dictum numerum non habebit, ad ea, que tractanda sunt in capitulo provinciali sive in electione provincialis, quoad priorem et socium et electorem provincialis, nullatenus admittatur, nisi forte illo anno per fratris obitum dictus numerus fuerit diminutus, provinciis Ierosolymitana et Grecie duntaxat exceptis (adicionado em 1327).** Item nulla domus transferatur de prouincia in prouinciam: nisi per tria capitula fuerit approbatum. Mediocres domos et humiles fratres nostri habeant: **(suprimido em 1300) nec fiant in domibus nostris curiositates. et superfluitates notabiles. in sculpturis. picturis. et pavimentis. et aliis similibus. que paupertatem nostram deformant (adicionado em 1263).** Si quis uero de cetero contra fecerit: pene grauiori culpe debite. subiacebit. Item Possessiones seu redditus nullo modo recipiantur: nec ecclesie quibus animarum cura sit annexa Nullus etiam audeat instare uel rogare: pro beneficiis suis consanguineis obtinendis. In uirtute obedientie. et sub pena excommunicationis districte prohibemus. * ne aliquis fratrum nostrorum laboret uel procuret de cetero: ut cura uel custodia monialium seu quarumlibet aliarum mulierum **nisi de licentia magistri ordinis speciali (adicionado em 1287)** nostris fratribus committatur. **Prohibemus districte, ne quis recipiat curam predictarum nisi per tria capitula continua fuerit approbatum, et nisi cura predictarum per dominum papam ordini committatur. (adicionado em 1289).** Hac eadem districcione prohibemus. * ne magister uel capitulum aliquod curam recipiat predictarum: nisi per tria capitula fuerit approbatum. Si quis uero contraire presumpserit: pene grauiori culpe debite subiacebit. Mulieres claustrum uel oratorium uel alias officinas nostras numquam ingrediantur: nisi in die consecrationis ecclesie, **et tunc tantum liceat eis ingredi chorum, et claustrum (adicionado em 1262).** In parascheue uero tantum chorum poterunt intrare: usque ad officium. Statuatur semper aliquis frater clericus uel conuersus. discretus. maturus et securus. qui sit portarius: et diligenter ea que ad officium portarii pertinent exequatur. Poterit autem aliquem fratrem uel secularem honeste conuersationis habere in adiutorium: cum necessitas hoc requiret.

De capitulo prouinciali: septimum capitulum

Capitulum prouinciale post capitulum generale. ubi et quando prior prouincialis cum consilio diffinitorum elegerit: celebretur. Capitulum autem prouinciale appellamus. * priores conuenticales cum singulis sociis suis a pluribus de capitulo suo **ultra medietatem (adiconado em 1259)** eligentium electis: et predicatorum generales, **si qui tamen qui non sunt de capitulo, in diffinitores eligantur, ad omnia acta eiusdem dumtaxat capituli: admittantur.** (adiconado em 1266) Predicatores autem generales dicimus: qui per priorem prouincialem et diffinitores capituli prouincialis fuerint instituti, **quos instituendi nullus vicarius eciam cum diffinitoribus habeat potestatem. dicti autem predicatorum dicto officio non fungantur; nisi in provincia. in qua fuerint instituti.** (adiconado em 1285) Nullus uero prior conuenticalis ducat secum plures fratres ad capitulum generale uel prouinciale: sine causa legitima. Quod si priorem prouincialem abesse contigerit. nec uicem suam alicui commiserit: prior illius loci ubi capitulum fuerit celebrandum. cum diffinitoribus capituli. in celebratione procedat eiusdem. Predicti igitur diffinitores: tractabunt omnia et diffinient cum priore prouinciali. Quod si in suis diffinitionibus in partes equales se diuiserint: illorum sententia preualebit. in quorum partem prior prouincialis concordauerit. Alias enim: sententia plurium preualebit, **si autem per adiunctionem vel absentiam prioris prouincialis. vel eius vicarii. vel casu aliquo contingente. partes fiant equales. unus ab eisdem. de capitulo eligatur. et in quorum partem ille declinauerit. illorum sententia preualebit.** (1269) Isti autem quatuor diffinitores excessum prioris prouincialis confessi uel proclamati in capitulo prouinciali coram fratribus audiant et emendent: ei penitentiam iniungentes. Si autem quod absit incorrigibilis extiterit: ipsum usque ad capitulum generale suspendant ab officio prioratus. * aliquem idoneum loco eius substituentes: et eius excessum referant ad capitulum generale. scripto communiter sigillato, **singulis annis auditis culpis in capitulo prouinciali fiat secretum scrutinium in conspectu omnium super retentione vel absolutione prioris prouincialis. cum expressione nominum et officiorum fratrum exprimencium vota sua per diffinitores capituli prouincialis. quod scrutinium non publicetur vel alicui ostendatur. sed statim sigillis omnium diffinitorum in conspectu omnium sigilletur. et per diffinitorem generalis capituli vel eius socium vel per socium prioris prouincialis in anno prouincialium ad generale capitulum deferatur. Et hec eadem forma scrutini facienda de priore conuenticali per subpriorem vel eius vicarium in absentia subprioris et duos antiquiores in ordine de conventu presentes in capitulo in tractatu eorum. que mittenda sunt ad capitulum; observetur. Dictis autem scrutatoribus voluntatum in uirtute obediencie precipimus. quod dictum scrutinium alicui per modum aliquem non reuelent.** (1283) Quod si aliquis vel aliqui de predictis scrutatoribus prioris prouincialis impedimentum

haberet. iudicio maioris partis medietate conventus. ad audiendum vel videndum. seu scribendum ea que in scrutinio deponuntur. unus de fratribus ad electionem ipsam pertinentibus. quem ut dictum est maior pars conventus nominaverit loco illius qui impeditus fuerit ad recipiendum dictum scrutinium; admittatur. et tunc ad servandum dictum scrutinium ex vi precepti; ut alii teneatur. et hec eadem forma circa scrutinium electorum prioris provincialis et electionis prioris conventualis; in omnibus observetur.

(1288) Accusationi uero et correctioni: professi post triennium ab ingressu poterunt interesse. Infra uero idem tempus fratres alii non admittantur in conuentibus: ad discussionem eorum que ad capitulum generale uel prouinciale sunt mittenda. * nec ad electionem socii prioris conuentualis: nec ad electionem electorum prioris prouincialis. Priores cum suo conuentu. capitulo prouinciali singulis annis scribant debita domus sue: et causas etiam debitorum. Item nulla petitio offeratur capitulo prouinciali nisi a conuentu: nec generali nisi a capitulo prouinciali fuerit approbata. Nullus uero religiosus alterius ordinis uel professionis. nullusque secularis cuiuscumque ordinis uel professionis uel dignitatis uel uite: secretis uel tractatibus capituli aliquatenus admittatur. **Prior autem provincialis et diffinitores, in quolibet capitulo prouinciali, determinent tempus, ante quod fratres: ad sequens capitulum non veniant.**
(1264)

De capitulo generalissimo: decimum capitulum

Capitulum generalissimum non conuocetur: nisi quando maior pars prouinciarum petierit. uel magistro **cum media parte (1262)** uisum fuerit expedire. Prouincie autem que petunt: scribant causas quare petunt. De his tamen capitulum generale non habebit iudicare: utrum sufficientes sint uel non. Sed tamen scribantur: ut fratres de eis ante capitulum conferre ualeant. Priores autem prouinciales singuli cum duobus sociis a capitulo suo prouinciali electis, **a pluribus medietate omnium eligencium. (1281)**: tale capitulum celebrabunt. Duobus etiam annis ante pronuncietur: nisi ugens fuerit necessitas. Anno ab incarnatione domini millesimo ducentesimo uigesimo octauo. conuenerunt parisiis in domo sancti iacobi. **cum venerabili patre fratre Iordane bone memorie magistro ordinis (1263)**. * singuli cum duobus diffinitoribus sibi a prouincialibus capitulis deputatis: in quos fratres omnes uota sua unanimiter transtulerunt. eisdem potestatem plenariam concedentes. * ut quicquid ab eis fieret siue in constituendo. siue in destituendo. mutando. addendo uel diminuendo. de cetero firmum ac stabile permaneret: nec liceret alicui quantecumque autoritatis capitulo eorum aliquid immutare. que ipsi statuerunt perpetuis temporibus permansura. Priores igitur iam prefati. cum suis diffinitoribus gratia sancti spiritus inuocata. * quasdam constitutiones ad utilitatem et

honestatem et conseruationem ordinis premissa diligenti examinatione unanimiter et concorditer ediderunt: quas in locis suis inter constitutiones alias inserere procurarunt. Inter illas autem quasdam uoluerunt inuiolabiliter et immutabiliter et in perpetuum obseruari. * uidelicet de possessionibus et redditibus nullatenus recipiendis. de appellationibus remouendis: et quod non possit per fratres diffinitores prioribus prouincialibus. neque per priores fratribus. in suis diffinitionibus. in aliquo preiudicium generari. Quasdam uero sic uoluerunt immutabiles permanere. * ut non nisi a consimili capitulo. nouis emergentibus articulis. casibus uel negotiis. de ipsis possit aliquid pro tempore immutari: uidelicet de constitutionibus non faciendis nisi per tria capitula generalia continua fuerint approbate. * de non equitando. de expensis non portandis. de carnibus nisi causa infirmitatis non comedendis: ita tamen. ut in his pro loco et tempore prelato liceat dispensare.

De itinerantibus: tercium decimum capitulum

Euntes ad predicationis officium exercendum. uel alias itinerantes. * aurum. argentum. pecuniam aut munera. excepto uictu et necessariis indumentis et libris: nec accipient nec portabunt. Si quis autem acceperit aliquid de predictis: teneatur prelato suo cum redierit libere presentare. Fratres etiam non recipiant a mulieribus munuscula. nec dent: et maxime confessores. Item fratres non sint dispensatores alienarum rerum uel pecuniarum: nec exteriorum deposita recipiant. nisi librorum aut paramentorum ecclesiasticorum. Predicatores uel itinerantes cum in uia existunt. officium suum dicant prout sciunt et possunt: et sint contenti officio ecclesiarum ad quas quandoque declinant. Fratres etiam uiatores litteras testimoniales secum ferant: et in conuentibus ad quos declinauerint. de excessibus suis corrigantur. In quacumque autem prouincia fratres itinerantes deliquerint. * prior prouincialis. uel conuentualis. seu eorum uicarii. supprior. uisitor et ceteri. in cuius terminis inuenti fuerint: corrigendi ipsos sicut fratres suos liberam habeant potestatem. Prior in ordine sit prior in uia: nisi forte predicatori adiungatur. uel cum egrediuntur aliter prior ordinauerit de eis. Nullus fratrum uadat ad curiam nisi de licentia magistri uel capituli generalis. * sed mittatur nuncius ad fratres qui sunt ibi: uel per aliquem alium prout melius fieri poterit. negotium procuretur. Prior priorem superuenientem honoret: sed hospes per ciuitatem sine consilio eius non discurrat. nec moram faciat. Fratres minores sicut et nostri caritatiue et hilariter recipiantur: et secundum facultatem domus pie et honeste procurentur. Quicumque prior prouincialis sine licentia magistri. uel frater alius quicumque sine licentia magistri uel prioris prouincialis. archiepiscopatum uel episcopatum receperit. * nisi per talem obedientiam cogatur quam transgrediendo peccaret mortaliter: ipsum statuto presenti. suffragiis. societate. ac omnibus

beneficiis ordinis. tam in morte quam in uita priuamus. Fratres ordinis nostri episcopis uel aliis quibuscumque personis extra ordinem assignatos. qui in ieiuniis et abstinentiis. uictu et uestitu. statuta ordinis non seruant. * suffragiis et beneficiis ordinis tam in uita quam in morte priuamus: quousque super huiusmodi excessu adeo digne satisfecerint. quod per magistrum uel prouincialem suum ad huiusmodi beneficia restitui mereantur: **: precipimus autem in uirtute sancte obediencie et spiritus sancti prioribus provincialibus, conuentualibus ac eorum vicariis, quod nulli fratri electo seu postulato extra ordinem ad quamcumque dignitatem, personatum, gradum infra dignitatem episcopalem, licenciam concedant huiusmodi electiones seu postulaciones acceptandi vel alio modo quolibet prosequendi. Eodem precepto prohibentes, ne frater aliquis propter licenciam sibi datam contra prohibitionem huiusmodi premissas electiones seu postulaciones ullatenus per se vel per alium prosequatur. Quicumque autem in premissis secus fecerit, incurrat excommunicationis sentenciam ipso facto, quam sentenciam ferimus presenti statuto; et nichilominus omnibus graciis ordinis sit priuatus, ad quas restitui non valeat nisi per magistrum vel capitulum generale. (1318) Si quis frater ordinis nostri per se. vel per alium. ordinationem de se. vel de alio fratre factam. vel obedienciam sibi. vel alteri fratri iniunctam. per quamcumque personam extra obedienciam nostri ordinis constitutam. quocumque modo procurauerit revocari. vel in aliqua provincia. seu conuentu. aut eciam officio. sive in studio generali poni. vel remanere. vel inde amoveri. vel cum personis extraneis commorari; ipso facto ex vi presentis statuti. omni uoce tam in accusationibus aliorum et tractatibus eorum que ad capitulum prouinciale mittenda sunt; penitus sit priuatus. nec ad predicta restitui valeat nisi per magistrum ordinis; vel diffinitores capituli generalis (1273). Si uero conversus fuerit; ipso facto uoce. nisi in sui accusatione propria sit priuatus. et ubique nouissimum locum teneat. nisi per magistrum ordinis vel diffinitores capituli generalis; fuerit restitutus. et nichilominus faciat penitenciam gravis culpe (1292).**

De predicatoribus: duodecimum capitulum

Prouideant diligentissime priores ne committant predicationis officium nisi fratribus ad hoc idoneis. et moribus et scientia approbatis. * ne ex insufficientia predicantium ordo ueniat in contemptum: et uergat in periculum animarum. Statuimus autem ut nullus fiat predicator generalis. antequam theologiam audierit per tres annos: et nisi sit maturus et discretus ad negotia ordinis in capitulis pertractanda. Ad exercitium autem predicationis postquam theologiam per annum audierint possunt admitti: qui tales sunt de quorum predicatione

scandalum non timetur. Nullus assumatur ad predicationis officium extra claustrum uel fratrum consortium: infra uigintiquinque annos, **nec predicet populo. nec confessiones extraneorum audiat. sine licencia prioris sui in capitulo de consilio discretorum sibi data. (1267)** Ii uero qui apti sunt cum in predicationem exire debuerint: eis socii dabuntur a priore secundum quod moribus eorum et honestati expedire iudicauerit. Qui accepta benedictione exeuntes. * ubique tamquam uiri qui suam et aliorum salutem procurare desiderant. religiose et honeste se habeant sicut uiri euangelici: sui sequentes uestigia saluatoris. * cum deo. uel de deo secum uel cum proximis utiliter loquendo: uitabunt suspitiosi comitatus familiaritatem. Omnes qui ad iam dictum predicationis officium sunt deputati, **nullam habeant administrationem seu curam temporalium: ut expeditius et melius iniunctum sibi ministerium spiritualium ualeant adimplere. * nisi forte ubi non sit aliquis alius qui necessaria procuret: cum in necessitatibus diei presentis oporteat aliquando occupari (retirado em 1262).** Placitis et causis nisi pro fidei negotiis: non intersint. Cum fratres nostri dyocesim alicuius episcopi ad predicandum intrauerint. * primo si poterunt episcopum uisitabunt: ut secundum consilium eius in populo faciant fructum quem facere intendunt. Et quamdiu in eius episcopatu fuerint: in iis que contra ordinem non fuerint. ipsi deuote obedientes erunt. Predicare non audeat aliquis in dyocesi illius episcopi, **nisi ex causa rationabili (1290)**, qui ei ne predicet interdixerit: nisi litteras et mandatum habeat summi pontificis. Caueant etiam fratres nostri. ne ponendo os in celum. suis predicationibus religiosos et clericos scandalizent: sed ea que in ipsis emendanda uiderint. obsecrando ut patres. seorsum emendare procurent. Socius datus predicatori: ipsi ut priori suo obediat. Statuimus ne fratres nostri in predicationibus suis dari uel colligi pecuniam admoneant: pro domo uel aliqua persona speciali.

De studentibus: quartumdecimum capitulum

Quoniam circa studentes. diligens est adhibenda cautela: aliquem specialem fratrem habeant. sine cuius licentia non scribant quaternos. nec audiant lectiones. * et que circa eos in studio corrigenda uiderit corrigat: et si uires eius excedat. prelato proponat. In libris gentilium et phylosophorum non studeant: et si ad horam inspiciant. Seculares scientias non addiscant: nec artes quas liberales uocant. * nisi aliquando circa aliquos magister ordinis uel capitulum generale, **vel prior provincialis, vel capitulum provinciale (1306), uoluerit aliter dispensare (1262)**: sed tantum libros theologicos tam iuuenes quam alii legant. Ipsi uero in studio taliter sint intenti. * ut de die. de nocte. in domo. in itinere. legant aliquid uel meditentur: et quicquid poterunt retinere cordetenus. nitantur. Curet prior prouincialis ut si habuerit aliquos utiles ad docendum qui possint in breui esse apti ad regendum. mittere ad studendum ad loca

ubi uiget studium. **extra suas provincias. de diffinitorum capituli provincialis. vel maioris partis eorum consilio. et assensu. nisi aliquem missorum studencium infra · vi · menses a tempore celebrati capituli mori contigerit. vel alias impediri. (1271)*** Et in aliis illis ad quos mittuntur si vero aliquem ipsorum studencium infra sex menses a tempore celebrati capituli mori vel legitime impediri contigerit, prior provincialis possit loco illius alium subrogare (1330), postquam autem in aliquo studio per · iii · annos fuerint commorati; ipso facto. sint ab ipso studio absoluti. nisi de licencia magistri ordinis speciali. et hoc idem circa studentes eiusdem provincie observetur (1290). Tres fratres tantum: mittantur parisiis ad studendum. de prouincia ad studium, **exceptis provinciis. Hispanie. Tholosane provincie. et Lombardie inferioris, et Saxonie Polonie. Grecie. Terre sancte. Aragonie. Boemie. provincie Provincie et Lombardie superioris; de quarum qualibet duo tantum mittantur (1303). quilibet autem provincia exceptis Dacie. Grecie et Terre sancte. provideat. ut semper in aliquo conventu ydoneo sit generale studium et sollempne (1304) scilicet. Hispania. Provincia. Lombardia. Romana provincia, theuthonia. anglia. provideant ut semper in conuentu aliquo idoneo sit generale studium et sollempne: et ad illum locum quilibet prior prouincialis potestatem habeat mittendi duos fratres idoneos ad studendum, exceptis provinciis. Hispanie. Tholosane provincie. Lombardie inferioris, Polonie. Grecie. Terre sancte. Aragonie. Boemie. et provincie Provincie, Lombardie superioris et et Saxonie. de quarum qualibet; possit mittere unum fratrem. (1303) (removido em 1325).** Statuimus ut quilibet prouincia fratribus suis missis ad studium. ad minus in tribus libris theologie teneatur prouidere. * uidelicet in bibliotheca. hystoriis et sententiis: et ipsi in his tam in textu quam in glosis. precipue studeant et intendant. Item. nullus faciat scribi libros de rebus domus: nisi ad communem utilitatem. Nulli etiam certus usus librorum concedatur: nec indignetur a quocumque auferantur. uel in cuiuscumque custodia dimittantur. In diebus dominicis et festis precipuis: a quaternis scribendis se contineant. **Cum frater de provincia ad provinciam mittitur. si simpliciter illi provincie ad quam mittitur assignetur; libri et alia que habet per provisionem ordinis a provincia de qua mittitur. vel etiam a conventu; ad eandem provinciam vel conventum simpliciter pertinebunt. alia vero que habuit. sint illius provincie ad quam mittitur; ubicumque postquam assignatus fuerit. moriatur. Si vero ad tempus mittitur; omnes libri eius et res alie post eius obitum ad conventum. unde assumptus est. pertinebunt. in utroque autem casu. sive assignetur simpliciter sive ad tempus; conventus. cui assignatus fuerit. et ipse eidem conventui; ad suffragia teneatur. Si autem ex quo alteri provincie assignatus fuerit. ipsum mori contigerit. antequam certo conventui deputetur; prior provincialis illius provincie. eidem**

provideat de conventu. qui sibi ad suffragia teneatur; ne consuetis defunctorum subsidiis defraudetur. (1282) Circa eos qui student taliter dispensetur a prelato: ne propter officium uel aliud de facili a studio retrahantur uel impediuntur. Locus uero proprius secundum quod magistro studentium uidebitur statuatur. * in quo post disputationem uel uesperas. uel alio etiam tempore prout uacauerit. ad dubitationes uel questiones proponendas ipso presente conueniant: et uno querente seu proponente alii taceant. ne loquentem impediunt. Si quis autem inhoneste uel confuse uel clamose uel proterue. querens uel opponens uel respondens offenderit: statim ab eo qui tunc inter eos preest corripiatur. Cella quibus magistro studentium expedire uidebitur assignentur. Quod si aliquis infructuosus inueniatur in studio: cella eius detur alteri. et ipse in aliis officiis occupetur. In cellis uero scribere. legere. orare. dormire: et etiam de nocte uigilare ad lumen possunt qui uolunt propter studium. Nullus fiat publicus doctor, **(remoção em 1260)** nec disputet nisi per licentiam prioris prouincialis et diffinitorum capituli prouincialis. Nullus fratrum nostrorum legat in psalmis uel prophetis alium sensum litteralem: nisi quem sancti approbant et confirmant. Libri ordinis seu fratrum non uendantur: nisi precium eorum in alios libros seu scripta conuertatur. Nulla scripta facta uel compilata a fratribus aliquatenus publicentur: nisi per fratres peritos quibus magister ordinis uel prior prouincialis commiserit. fuerint examinata.

ANEXO II

Capítulos Provinciais da província Romana (1319-1332)

1319 - Tuderti
1320 - Pisa
1321 - Florença
1322 - Orvieto
1323 - Castelli
1324 - Roma
1325 - Siena
1326 - Viterbo
1327 - Florença
1328 - Perúgia
1329 - Gubbio
1330 - Florença
1331 - Orvieto
1332 - Roma
1333 - Perúgia

Capítulos Gerais (1319-1332)

1319 - Cahors
1320 - Rothomagum
1321 - Florença
1322 - Viena
1323 - Barcelona
1324 - Bordeaux
1325 – Veneza
1326 - Paris
1327 - Perpignani
1328 - Toulouse
1329 - Cistaricum
1330 - Maastricht
1331 - Vitória
1332 – Dijon