

CONSIDERAÇÕES SOBRE OS CONCEITOS DE *ECCLESIA* E *DOMINIUM*
À LUZ DA CANONIZAÇÃO DE HOMOBONO DE CREMONA (1198)
POR INOCÊNCIO III

CONSIDERATIONS ON THE CONCEPTS OF *ECCLESIA* AND *DOMINIUM*
ACCORDING TO THE CANONIZATION PROCESS OF HOMOBONUS OF CREMONA
(1198) BY INNOCENT III

*André Luis Pereira Miatello**
sumfrater@yahoo.com.br

RESUMO: Os conceitos *ecclesia* e *dominium* são suficientemente fortes para nos dar a conhecer, talvez, uma das principais especificidades do período medieval no Ocidente. Neste artigo, discutimos como o papa Inocêncio III, à luz da canonização de Homobono de Cremona, soube aproveitar a circunstância para impor sua autoridade política sobre uma das cidades mais importantes da Lombardia; esse acontecimento pode ser útil para entendermos o aspecto eclesial que fundava a realidade sócio-histórica das cidades comunais italianas.

PALAVRAS-CHAVE: Igreja; sociedade; política; eclesiologia; santidade.

ABSTRACT: *Ecclesia* and *dominium* are two crucial concepts to understand the culture and society during the medieval period in the West. In this paper, we discuss how Pope Innocent III, according to the canonization process of Homobonus of Cremona, took the opportunity of the circumstance to impose its political authority over one of the most important cities of Lombardy; this fact can be useful for understanding how the ecclesiastical aspect establishes the social-historical reality of the Italian communes.

KEYWORDS: Church; society; politics; ecclesiology; holiness.

* Doutor em História. Professor do Departamento de História da Universidade Federal de Minas Gerais

INTRODUÇÃO: 'ECCLESIA' E A MEDIEVALÍSTICA

Gostaria de partir dos questionamentos propostos por Alain Guerreau, em sua obra *L'avenir d'un passé incertain*, publicada em 2001. Ao propor os conceitos de *ecclesia* e *dominium* como fundamentais para a análise da história medieval, o historiador francês apresentava uma crítica mordaz aos pressupostos do Iluminismo e do Liberalismo que, segundo ele, inventaram categorias analíticas completamente estranhas à Idade Média, como “direito”, “trabalho”, “economia” e “religião”, como o mesmo Guerreau já havia insistido em 1990. Assim, os historiadores iluministas e liberais, de posse dessas categorias forjadas para o mundo moderno, criaram uma história medieval totalmente espúria e falsa. Autores como Hegel e Marx associaram os senhores aos proprietários, o cristianismo à religião, as leis e costumes ao direito. No fundo, a denúncia de Guerreau recai no uso simplista dessas categorias modernas, tomando, por exemplo, o conceito de religião segundo os ditames da ótica iluminista que vê na religião uma opção individual, um ato livre da consciência e uma instituição de âmbito privado.

Para Guerreau, o período medieval jamais conheceu algo parecido com o tipo de religião descrito pelos iluministas; ao contrário, as sociedades medievais, naquilo que tinham de mais evidentemente forte e coeso, experimentavam as relações interpessoais e institucionais sob a égide da *ecclesia*, isto é, uma organização social que abarcava todos os âmbitos da vida pública e privada, um modo de ser totalizante e englobante e, ao mesmo tempo, uma instituição simultaneamente política e religiosa, que não se restringia aos seus aspectos devocionais, doutrinários e litúrgicos, porque incluía as relações de poder entre os homens, as relações econômicas entre os homens e seus bens, as manifestações da cultura, as formas de saber e conhecimento. Para dar uma imagem mais material à proposta, Guerreau afirma que o que é o mercado, no mundo moderno, é a *ecclesia*, no mundo medieval (segundo suas próprias palavras, a *ecclesia* é a

“verdadeira espinha dorsal do sistema”): uma categoria que atravessa e perpassa todos os tipos de relações.

Nesse sentido, falar em *dominium* como um tipo caracteristicamente medieval de relação de poder e até de manifestação de política exige que se entenda *dominium* dentro de uma lógica eclesial. Nem seria preciso recorrer às críticas de Carlos Astarita (2004), que num artigo polêmico, refuta cada uma das teses de Alain Guerreau, para vermos que o historiador francês vai no extremo oposto de seus principais adversários. Querendo não projetar sobre a história medieval os conceitos iluministas, Guerreau formula um conceito de *ecclesia* que transborda o sentido religioso e, como apresentado, pode nos fazer supor que durante os séculos da Idade Média, os conflitos sociais não tinham grandes significados históricos, cujos resultados nunca foram socialmente devastadores.

Ora, Carlos Astarita exagera ao ver no conceito de *ecclesia*, proposto por Guerreau, a negação dos conflitos de classe (ou de ordem) ou os conflitos entre clérigos e leigos; exagera também ao afirmar que Guerreau dá a entender que uma sociedade entendida como *ecclesia* supõe que os pressupostos religiosos sejam igualmente partilhados por todos os seus membros. A base da crítica está no mau entendimento do que está por trás do conceito de *ecclesia*, não o de Guerreau, mas o dos autores cristãos, a começar de Paulo Apóstolo, passando por Tertuliano, Cipriano, Jerônimo e Agostinho, só para citar os autores latinos. Astarita concebe *ecclesia* como o senso comum concebe igreja, isto é, uma associação religiosa, ideologicamente coesa, organicamente dividida em clérigos e leigos e doutrinalmente uniforme. Tal postura não é afirmada por Guerreau e nem muito menos a encontramos nos pensadores medievais ou patrísticos.

Dizer que a sociedade medieval é uma sociedade eclesiástica não quer dizer que todos os membros dessa sociedade pagavam o dízimo, frequentavam as missas dominicais, obedeciam aos padres ou reconheciam o bispo de Roma como soberano pontífice. Portanto, os movimentos sociais que, ao longo da história, contestaram alguma das posturas que os clérigos afirmavam dogmáticas não podem ser tomados como exemplos da

fragilidade do conceito de *ecclesia*: ao contrário, o fato mesmo de esses movimentos terem refutado esta ou aquela postura eclesiológica é indício de que concebiam uma maneira igualmente eclesial de explicar o mundo cristão onde viviam e que amavam. Assim, por mais que as autoridades civis procurassem limitar a ingerência das autoridades religiosas no âmbito político do domínio ou, vice-versa, poucos estariam em condições de negar o fato de que a sociedade era um corpo constituído de muitos membros, onde cada homem ou mulher possuía uma função divinamente atribuída e organicamente disposta para o bem do corpo todo. Ora, essa noção de sociedade como corpo, um corpo místico (Gilson, 1998, p. 198), porque dotado de vida natural e destino sobrenatural, era uma das maneiras de os cristãos da Antiguidade conceberem a *ecclesia christiana*.

Meu objetivo não é defender Guerreau das acusações de Astarita; aliás, meu objetivo não é propriamente historiográfico, mas conceitual. Evoco as afirmações de Guerreau porque ele é quem ajudou muitos historiadores a mudarem o foco de suas observações e a trabalharem com o conceito de *ecclesia* como instituição englobante. No entanto, minha questão vai além disso. Não desmereço as críticas feitas a Guerreau, mas não posso deixar de notar o quanto o uso do conceito latino é aqui fundamental para entendermos a história da Idade Média no Ocidente.

A VIRADA CONSTANTINIANA

A historiografia tradicional atribui à conversão de Constantino, em 313, a criação de um Estado que integrava totalmente a ordem secular e a ordem religiosa, um império cristão que anulava a separação dos âmbitos civil e eclesiástico, tendo no imperador a cabeça política e religiosa (Paul, 2004, p. 63-64). Esta historiografia apoia-se nas obras de Eusébio de Cesareia (263-339) para afirmar o papel do imperador cristão como o defensor da ortodoxia, o legislador da fé, o construtor de igrejas, o

presidente dos concílios, o ponto de unidade dos crentes. Assim, Constantino visto pelos olhos de Eusébio de Cesareia inaugura a teocracia imperial que só seria contrastada pela teocracia papal, nascida no século XI. Segundo esse modo de pensar, o Estado constantiniano era o produto de uma mente convertida a uma fé que esperava usar os poderes temporais para salvar as almas de todos os homens. Não à toa, Constantino foi considerado o fundador de uma Europa Cristã ou, no mínimo, de um Império romano cristão que também conhecemos por Cristandade.

É exatamente aqui que temos de tomar cuidado, pois, por detrás da efetiva conversão do imperador não se escondeu uma transformação da natureza do Estado romano naquilo que ele tinha de mais fundamental (Veyne, 2010, p. 86). Quanto a isso, basta lançarmos um olhar sobre os autores romanos mais famosos, como Cícero ou Júlio César, para encontrarmos que o conceito grego de *pólis*, traduzido em latim por *civitas*, é inteiramente religioso: a *civitas*, ou o Estado romano, muito antes da cristianização, não era um estado laico, isto é, independente de uma crença religiosa oficial e politicamente constituída. Ao contrário, o Estado romano é inerentemente ligado a seus deuses e ao culto desses deuses e, nesse sentido, é justo dizer que o Estado romano não tinha uma religião, pois o Estado romano era a sua própria religião (Da Rosa, 2006, p. 139).

Os romanos olhavam para a religião do mesmo modo que olhavam para sua república, vendo nela a expressão de sua romanidade. A religião romana não constituía um âmbito reservado ou específico da vida social (Scheid, 2003), mas a própria reprodução da vida social a partir da dinâmica que resgatava a história da fundação de Roma: a religião era o meio oficial e público pelo qual cada cidadão ligava-se (ou se mantinha ligado) à força da fundação da república (Arendt, 2005, p. 163). Os ritos repetidos escrupulosamente rerepresentavam e atualizavam o mistério da fundação, revivendo sua força criativa e criadora, instaurando o real numa história que se deixava transformar pelo mito das origens. Com isso, não estou afirmando aquilo que Cláudia Beltrão da Rosa (2006, p. 139-140) criticava com razão, isto é, o caráter inerte, fixo e rígido dos ritos da religião

romana, como se as crenças religiosas do tempo de Diocleciano (244-313) em nada se distinguissem das crenças da época da monarquia, séculos antes de Cristo. Nesse sentido, o sistema religioso romano, como qualquer outro sistema cultural, é sincrético, dinâmico e aberto e sua capacidade de explicar o mundo só será eficiente se for capaz de dar respostas eficientes aos problemas de cada geração. O que quero destacar não é tanto uma tomada de posição sobre o significado social da religião romana, mas a característica híbrida da comunidade romana, naquilo que tinha de político e religioso simultaneamente (Scheid, 2003, p. 732). O desconhecimento deste atributo talvez esteja na base do juízo negativo que os eruditos modernos e contemporâneos fizeram de um período dominado pela religião, como supostamente teria sido o medieval, em contraposição a uma época de política e civilismo, como a Antiguidade greco-romana. Renunciar a esta crença é uma operação necessária para evitarmos incorrer no erro daqueles que hoje criticamos.

Ao tornar-se o primeiro imperador cristão, Constantino não inaugurava uma teocracia imperial, mas adaptava a realidade supra-nacional e supra-étnica conhecida por *ecclesia* cristã, a primeira religião totalmente desconectada de um território e de um povo particular, à dinâmica da religião cívica romana (Veyne, 2010, p. 86). Esse processo, em si, bastante complexo contou com a releitura patrística do mito romano das origens associada à própria mitologia bíblica que enxerga um gradativo desvelamento da revelação divina na história: se, no século IV, a *res publica* romana não mais parecia contraditória em relação à *ecclesia* cristã é porque os Padres da Igreja conseguiram associar o sentido salvacionista da *civitas* romana ao sentido bastante diferente da salvação cristã: diferente no conteúdo, não na forma.

Para os romanos, o direito e, por conseguinte, a política e a civilização só podiam ser encontrados na república romana e, nesse sentido, estender o poder da república para além das fronteiras da cidade de Roma significava salvar, isto é, dar condições aos povos bárbaros de encontrarem a segurança e o bem-estar que só a lei romana poderia

oferecer. O salvacionismo cristão é um pouco diferente do romano, mas não deixa de ser eloquente o fato de também os cristãos afirmarem que só a lei cristã e, por conseguinte, só a igreja cristã podiam conceder a salvação (*Epistola LXXII ad Jubajanum de haereticis baptizandis*, de Cipriano de Cartago, séc. III). Obviamente persistem outras diferenças entre a religião romana e a igreja cristã, principalmente no fato de que, em Roma, a civitas precedia aos deuses, no sentido de que era o Estado que estabelecia os deuses e assegurava seu culto; algo oposto acontecia entre os cristãos: esses acreditavam que Deus precedia ao Estado e que, ao viverem juntos, formando um Estado, os homens respondiam a um convite de Deus. O caminho é oposto, mas, socialmente falando, os resultados são bem parecidos: não há oposição entre Estado e religião e as diferenças entre clérigos e leigos devem ser analisadas à luz desse fundamento.

Portanto, o conceito de *ecclesia*, proposto por Guerreau, não é englobante porque o cristianismo era uma espécie de ideologia dominante na Idade Média, mas porque a *ecclesia*, a partir do séc. IV, assumiu as engrenagens e a dinâmica da *res publica* romana, isto é, tomou para si a convicção de que só nela reside a *ratio* (a razão) que faz o mundo inteligível e a convivência dos homens, possível. A *res publica* romana que já estendia sua rede de poder e dominação por boa parte do mundo conhecido afigurava-se o instrumento providencial para fazer chegar a rede de Cristo aos confins do mundo. Do lado romano, o aparente fracasso dos deuses da república que não impediram a invasão da cidade em 410 pode ter sido o principal motivo para que grande parte da aristocracia e, depois, da população comum adotassem a fé de Cristo que, sendo já um entre os deuses da pátria, poderia manter viva a *pax romana*, mas esta discussão nos levaria para bem longe dos propósitos deste texto.

É bem provável que A. Linder (1976) tenha razão, e Constantino Magno seja, para a história medieval, um mito que contou com uma série bem extensa de obras historiográficas, hagiográficas, poéticas e iconográficas. O significado histórico do pensamento cristão desenvolvido a partir da conversão do imperador e, posteriormente, de seu império, foi

muitas vezes recuperado em contextos diversos e com finalidades contrastantes. Penso, por exemplo, na obra legislativa de Carlos Magno (742-814), sobretudo a partir da *Admonitio Generalis* de 789, em que o rei franco se apresenta como o esteio de um reino cristão e o defensor da Igreja, tal qual havia sido Constantino; penso igualmente no uso da expressão *sacrum palatium* para designar a residência de Carlos Magno, no contexto do concílio de Frankfurt de 794 (Mayke de Jong, 2003): Carlos, assentado em meio aos bispos, participava da discussão sobre a heresia adocionista; essa cena reproduzia a narrativa do primeiro concílio de Niceia (325), em que Constantino arbitrou a condenação do arianismo. O concílio, associado à moradia do rei (*aula sacri palatii*), ditava ao mesmo tempo a identificação de Carlos a Constantino e do palácio régio à própria igreja. Como bem nota Dominique Iogna-Prat (2006), por um uso de sinédoque, a parte deu nome ao todo e o palácio de inverno de Carlos Magno entrou para a história com Aix-la-Chapelle! A historiografia tradicional chama isso de César-papismo (Dagron, 1996), e considera esse fenômeno um acontecimento espúrio que veio a enfraquecer o sentido da política durante a Idade Média.

Ora, conceber algo como um César-papismo significa justamente que o historiador concebe as relações políticas medievais em termos de Estado moderno e teríamos de dar razão às críticas de Guerreau. As ressurgências do mito constantiniano ao longo da Idade Média é, a meu ver, testemunho de que a associação entre *civitas* e *ecclesia* foi um contínuo na história medieval, apesar da recorrente crítica a essa associação, como podemos encontrar na própria obra agostiniana, amplamente conhecida no medievo. Aliás, mesmo em Agostinho, a despeito de seu desinteresse pelos sistemas políticos, podemos encontrar uma aproximação entre *civitas* e *ecclesia*, obviamente que de modo distinto de Eusébio de Cesareia, mas, mesmo assim, eloquente: a cidade de Deus (*civitas Dei*), que é um conceito totalmente transcendente na obra de Agostinho, assume, para ele, uma face visível na história; a cidade de Deus, enquanto uma mística cidade em peregrinação no tempo, é a Igreja¹.

Temos pois, até agora, três posições interpretativas sobre a natureza da *ecclesia* completamente diferentes: aquela do cristianismo primitivo (*ecclesia* como refutação do mundo, sinal profético do reino de Deus); aquela constantiniana-eusebiana (*ecclesia* como o império romano cristão, completa identificação entre *ecclesia* e *imperium*), e aquela agostiniana (*ecclesia* como *civitas Dei* no tempo, o que dá origem a certa autonomia institucional à Igreja frente aos poderes cívicos e que, no futuro, os historiadores irão chamar de “agostinismo político” (Hernandez, 2010), isto é, a uma teoria eclesial em que bispos e reis, papas e imperadores vão disputar entre si pelo controle da sociedade cristã e pela afirmação de superioridade ou do sacerdócio ou do império. Particularmente, sou bastante contra essa vertente historiográfica, inaugurada por Henri-Xavier d’Arquillière (1933), que tende a identificar num suposto agostinismo político as tensões entre a autoridade dos pontífices e o poder dos imperadores. A meu ver, as tensões entre essas duas realidades sociais se tornaram maiores ou menores dependendo de uma mudança de eclesiologia.

Nós chamamos eclesiologia à forma de se interpretar a natureza, a função e os objetivos da Igreja ao longo do tempo. O que temos, portanto, marcando o quadro geral aqui descrito é uma mutação eclesiológica de grandes proporções. Essa mutação ocorreu em outros períodos, como entre os séculos X e XI ou, ainda, no século XIII. São famosas as mutações eclesiológicas do Concílio de Trento (séc. XVI) e do Concílio do Vaticano II (séc. XX). Entre outras.

INOCÊNCIO III E SICARDO DE CREMONA: ‘*ECCLESIA*’ ET ‘*DOMINIUM*’ NO HORIZONTE DA SOCIEDADE CRISTÃ

Do exposto, surge uma pergunta legítima: o que o papa Inocêncio III (1161-1216) e o comerciante Homobono de Cremona, canonizado por ele, em 1199, têm a ver com tudo isso? Muito. Em primeiro

lugar, Inocêncio III é considerado por vários historiadores como um papa que tentou implementar, como pôde, os ideais de uma dessas mutações eclesiológicas, aquela que dizia respeito à constituição de um papado suprarregional (Rust, 2011). Como podemos ver pela obra de Leandro Rust, a tentativa de elevar o poder pontifício para além da diocese romana se chocou diretamente com os interesses igualmente universalistas dos imperadores romano-germânicos, como Frederico I (1122-1190), Henrique VI (1165-1197) e, depois, Frederico II (1194-1250). A disputa entre papado e império pelo controle da Itália é uma das páginas mais estudadas pela historiografia medieval e aqui só precisamos ter presente que a constituição de um papado suprarregional teve de lançar mão de sérias invectivas militares e políticas, não tendo sido um processo fácil e linear (Baietto, 2002).

Ora, Inocêncio III precisou usar sua influência para cooptar cidades aliadas a fim de punir cidades inimigas e, para isso, se valeu dos recursos que a autoridade papal lhe concedia. Aqui é preciso atenção: as cidades italianas do norte, apesar de se reconhecerem como entidades políticas e jurídicas autônomas, ainda não eram instituições coesas (Gilli, 2011, p. 39): em seu seio, várias facções se engalinhavam para impor seus interesses, como o grupo aristocrático (a *militia urbana*), geralmente ligado ao núcleo episcopal e canônico (os cônegos seculares), residentes no centro da cidade, e o grupo não aristocrático, ligado às corporações de ofício e ao comércio, presente nos pontos periféricos (o *populus*). Nesse caso, quando dizemos que o papado fez aliança com as cidades, significa que fez aliança com uma ou outra das facções que disputavam o controle dos núcleos urbanos. É aqui que entra em cena a cidade de Cremona.

Cremona fica na região da Lombardia (norte da Itália), exatamente a área disputada pelo papado e pelo império; a cidade se tornou uma comuna livre em 1098, e graças ao rio Pó que passa pela cidade, a comuna desenvolveu um impressionante comércio fluvial que a tornou uma das cidades mais importantes da região; ora, tanto Cremona quanto Milão esperavam controlar o comércio na Lombardia e a malha

fluvial do rio Pó e, para impor seu domínio, as duas urbes viveram, desde o século XII, momentos de extrema beligerância. Por conta disso, Cremona, ainda no séc. XII, procurou a ajuda do sacro império romano-germânico que, desde a eleição de Frederico I, em 1152, esperava estabelecer seus direitos políticos e fiscais no *regnum italicum*. Frederico, percebendo a forte oposição dos milaneses ao poder imperial, decidiu fazer de Cremona uma das mais importantes cidades aliadas do império e, em 1157, concedeu-lhe privilégios e isenções na esperança de conseguir arrebanhar forças contra Milão.

Assim, desde o séc. XI e por todo o séc. XII, Cremona manteve sempre uma política filo-imperial (Andenna, 2005), o que irá fazer com que o papado, principalmente na época de Inocêncio III, procurasse formas de atuar sobre a cidade, sobretudo em matéria de eleição episcopal e, depois, na canonização de Homobono de Cremona. Olhemos alguns aspectos da história da cidade, entre os últimos anos do séc. XII e os primeiros do XIII, para entender por que a canonização de um santo serviu aos intentos papais e, ao mesmo tempo, ajudou a unificar a comuna.

Como nos informa Lamberto Rossi (1998), a vida política e econômica de Cremona foram bastante marcadas pela divisão topográfica da cidade em três pólos distintos: a *Munitiuncola*, ou aquilo que sobrou da antiga cidade romana, presidida pela praça da catedral (il Duomo), isto é, a parte mais antiga ligada diretamente à vestusta autoridade episcopal que conferia, à época, o título de *civitas* a um agrupamento urbano; esta verdadeira fortificação isolada não era propriamente uma cidade, pois abrigava o palácio episcopal, a igreja e mais alguns prédios ligados ao tradicional governo do bispo; as famílias aristocráticas, dependentes vassalicamente do bispo, habitavam o núcleo anexo à *urbs* episcopal, chamado de *Civitas Vetera*, cuja cinta murada conferia certa homogeneidade, mas que, na prática, afirmava a superioridade do bispo, haja vista que apenas o núcleo da *ecclesia matrix* gozava do título de “cidade” (*civitas*). O terceiro pólo distinguia-se bastante dos dois outros, tanto na topografia quanto na nomenclatura, uma vez que recebeu o nome

de *Civitas Nova* na documentação de época; este bairro (*domus extramuralis*) era adjacente às antigas muralhas e abrigava um grande número de mercadores que, desde o século IX, colocavam Cremona entre as localidades comercialmente mais prósperas da Lombardia, graças ao mercado de sal, especiarias e tecidos.

De forma bastante contraditória, a camada mercantil, que a própria topografia urbana excluía do centro episcopal, trazia vitalidade econômica para o conjunto do lugar, inclusive para os aristocratas dependentes do bispo, que muito lucravam por conta das elevadas taxas fiscais relativas ao comércio. Esta situação gerou inúmeros conflitos e disputas, levando, inclusive, a uma situação limite, entre 1183-1184, quando o *podestà* foi assassinado e os mercadores, organizados na *universitas mercatorum* (espécie de partido² do *populus*), elegaram um *podestà* exclusivo para governar a *Civitas Nova*. Mas, a população dividida sabia os riscos da cisão, tanto é que, bem antes do século XIII, em 1187, inauguraram uma muralha que abraçava as três partes, no desejo de homogeneizar a cidade. Obviamente que se tratava de uma homogeneidade artificial, uma vez que o que separava a cidade antiga da cidade nova não eram os muros, mas a distinção social. Mesmo a aliança com o império romano-germânico, que levou Cremona a participar da destruição de suas rivais Crema e Milão e que a colocou numa situação privilegiada politicamente, não foi capaz de trazer coesão para os grupos sociais agora confinados entre os muros.

De fato, a comuna de Cremona era controlada pelos aristocratas (*milites*) que alijavam os mercadores, artesãos e demais trabalhadores da cidade nova; estes constituíam a *societas populi*, uma organização de caráter profissional, mas que se tornou instrumento de pressão política, configurando um partido de oposição ao governo. Pela época em que Homobono passava seus últimos dias entre os vivos, Cremona experimentava o risco iminente de uma guerra civil, o que irá colocar o santo numa posição de destaque.

No entanto, a manutenção dos equilíbrios foi obra de Sicardo (1155-1215), *episcopus et comes*, como ele mesmo se intitulava na documentação de sua cúria. O fato de Sicardo ser também o conde [*comes*] da cidade só vem a reafirmar o que acima falávamos sobre a interpenetração dos espaços civil e religioso, desde os tempos romanos. Como um bispo-conde, entre 1188-1215, Sicardo tinha a responsabilidade de afirmar seu poder e assegurar a paz na sua *civitas*, e o fez de uma maneira que, aqui, nos interessa bastante. Sicardo era intitulado também como “legado da Sé apostólica para pregar e instaurar a paz na Lombardia” (*Codex diplomaticus Cremonae*, 1898, nr. 111, p. 215-217), o que o fazia, curiosamente, um representante de Inocêncio III dentro de uma cidade filo-imperial.

À frente, veremos qual o significado social de “pregar e instaurar a paz”; por ora, vale ressaltar que a função de legado apostólico conferia o privilégio de transmitir e possuir pessoalmente a autoridade apostólica nas regiões para as quais foi designado (Rust, 2008, p. 84). Nesse sentido se pode ver como Inocêncio procurava construir a sua rede de influência nos espaços que escapavam ao seu controle e fazia isso por meio de poderes já consolidados, como o Sicardo, na cidade de Cremona. Sicardo também foi um historiógrafo urbano, redigindo uma crônica (*Sicardi episcopi Cremonensis Cronica*) em que descrevia as façanhas imperiais e cremonesas pela Lombardia e omitia, intencionalmente, as lutas internas e os prejuízos advindos das lutas das facções. Como escreve Faini (2008, p. 67), não falar sobre isso era “um modo de superar os conflitos internos”. Bispo, conde, legado apostólico, historiador: como se não bastasse acumular tantas funções, Sicardo foi ainda o responsável pelos trâmites da canonização de Homobono, um santo novo, surgido entre os membros da *societas populi* e habitante da *Civitas Nova*. A canonização não engrandecia apenas a um santo em particular ou a igreja à qual pertencia o novo bem-aventurado, mas, sobretudo a sua cidade, uma vez que o culto aos santos era uma das mais concretas manifestações da religião cívica, aquele complexo político-religioso que tornava a comuna uma *cittade sancta*

(Thompson, 2005), ritual importantíssimo que trazia à cidade um modelo a imitar, um patrono a interceder. E desta vez a força moral e mística vinha de um membro do partido popular, significando, com isso, a ascensão do *populus* ao panteão santoral urbano.

O SIGNIFICADO SOCIAL DA CANONIZAÇÃO DE HOMOBONO

Homobono de Cremona talvez tenha sido o primeiro leigo, não nobre e comerciante a ser reconhecido como santo pela Igreja romana, na Idade Média; seu processo de canonização já seguiu os rígidos padrões canônicos definidos pelo próprio Inocêncio III. Em 1199, o papa escreveu a epístola *De sancti Homoboni vita, miraculis et canonizatione*, na qual oficializava o culto público de Homobono e o apresentava como uma espécie de modelo do santo leigo mercador; Homobono, nascido provavelmente em 1117 e falecido em 1197, seguiu a profissão de seu pai, isto é, foi vendedor de tecidos na cidade de Cremona, atividade lucrativa que facultou à sua família obter um rico patrimônio e um destacado posto social. Este é justamente o tempo da grande vitalidade comercial das cidades italianas, época de enriquecimento e aquecimento econômico. A moral tradicional que menosprezava o trabalho mercantil e o ganho econômico oriundo do comércio não dava conta de responder aos anseios de uma vasta camada de homens que, devido ao dinheiro, ascendia às funções políticas mais relevantes nas cidades italianas. Muitos foram os esforços da instituição eclesiástica para propor formas honestas de práticas comerciárias: pregadores populares, como Antônio de Pádua (1195-1231), bispos importantes como Leão de Perego (+1257), papas, como Inocêncio III e até concílios, como o de Latrão IV (1215) procuraram responder à demanda moral que o comércio passou a exigir.

O mais curioso é que na época mesma em que os ricos comerciantes, como Homobono, começaram a ocupar expressiva posição política, contribuindo, inclusive, para uma mais rápida autonomia urbana

frente aos poderes senhoriais campestres, o aporte eclesial e moral que receberam apresentava, como modelo, a figura do Cristo pobre e sofredor. Não quero entrar no mérito dos acalorados debates contemporâneos sobre a mudança de paradigma da espiritualidade clerical e laica de fins do século XII e XIII (Tavard, 1988, p.1-14). Desejo apenas evocar os indícios perceptíveis nas representações artísticas, nos movimentos eclesiais, na literatura devocional, correspondências, concílios e demais expressões da vida social que parecem nos falar da figura do Cristo pobre e sofredor que suplantava a tradicional representação do Cristo todo-poderoso e triunfante. Sua vida terrena, com privações materiais e sofrimentos corporais, narrada pelos Evangelhos, servia de advertência para os monges e clérigos, posteriormente para os leigos, que desejavam levar uma vida espiritualmente mais intensa e moralmente mais correta: pobreza, renúncia e privação tornaram-se palavras de ordem no novo paradigma cristão.

Como se pode ver, esse paradigma contradizia a realidade econômica das cidades italianas medievais, nas quais o mercado e o dinheiro levavam os grandes homens a serem ricos e não pobres. O modelo do Cristo pobre dificultou, nesse caso, o reconhecimento da legitimidade da profissão comerciária: o mercador (*negotiator*) corria o risco de ser considerado o extremo oposto do cristão verdadeiro, isto é, aquele que tudo renunciou para seguir o Cristo pobre e crucificado.

Zacarias de Besançon, importante exegeta do século XII, fez uma comparação entre o comerciante (*negotiator*) e o religioso (*ecclesiasticus*) nestes termos: “O comerciante deixou sua casa para ir ao mercado [*forum*], o eclesiástico abandonou suas propriedades para ir à escola da sabedoria. O primeiro vendeu [*vendidit*] tudo, o segundo renunciou [*renuntiavit*] a todas as coisas, inclusive a si mesmo” [*De concordia evangelistarum*, 77]. Como podemos ver, o comerciante e o religioso abandonaram coisas importantes e nisso são iguais; porém, o comerciante deixou sua casa para adquirir um bem menor, perecível, enquanto o religioso, para conseguir um bem maior, imperecível, isto é, a sabedoria. A diferença de finalidade da renúncia determina a enorme

discrepância entre o mercador e o religioso; um tem um fim moralmente inferior, porque material, o outro superior, porque espiritual. Tal ênfase pode ser observada na diferença entre os verbos “vender” e “renunciar”: Zacarias escreve que o mercador “vendeu” todas as coisas e o eclesiástico as “renunciou”. Ambos os verbos são equiparados pelo ato de “abandonar tudo”; porém, o vender supõe a obtenção de um lucro imediato, enquanto o renunciar supõe gratuidade e generosidade.

Os fundamentos dessa diferença são repetidos por outros pensadores dessa época e, alguns anos mais tarde, pelo próprio Inocêncio III na epístola que escreveu para aprovar o culto público de Homobono de Cremona. Inocêncio III compôs uma biografia deste mercador de tecidos na qual podemos ler os pontos principais de uma nova moral cristã, leiga e mercantil. Interessante notar que Homobono não é louvado pelo fato de ser um mercador honesto, cumpridor de seus deveres, ou um bom pai de família; é louvado porque gastou seus bens a fim de sustentar os pobres e porque passou grande parte de sua vida em vigílias e orações. A comparação feita por Zacarias de Besançon é aqui fundamental: enquanto Zacarias distinguia o mercador do eclesiástico, Inocêncio procurou reduzir o mercador ao eclesiástico. Homobono é santo na medida em que não agia como comerciante, mas como penitente.

Inocêncio não estava falseando a vida de Homobono; de fato, os documentos históricos mais antigos, como a *Chronica*, de Sicardo, registram que o santo, por volta dos sessenta e cinco anos, abraçou a vida penitencial o que, em termos canônicos, significava que entrou para a *Ordo poenitentium* da igreja diocesana que nada tinha que ver com uma ordem religiosa no estilo clerical ou monástico e nem mesmo com as chamadas ordens terceiras, que ainda não haviam sido fundadas. O penitente, isto é, o membro da *Ordo poenitentium*, era acolhido pelo bispo, às vezes publicamente, às vezes privadamente, sem um ritual especial, num estatuto social diferenciado, evidente no uso de um hábito apropriado, numa série de práticas devocionais, como missa diária, oração das horas canônicas, jejuns contínuos, continência sexual (se o penitente fosse casado), uso de

instrumentos ascéticos, como o cilício, etc. Como parte desta ordem, o penitente não podia portar armas e nem fazer juramento cívico e, desse modo, não podia assumir compromissos de governo, que exigiam o juramento e nem integrar os partidos políticos que necessariamente demandavam o uso de armas nas constantes pelejas pelo poder na cidade.

De um ponto de vista político, a *Ordo poenitentium* lesava os arranjos de um governo citadino e comunal e, desse modo, não era interessante para ninguém, nem mesmo para o bispo, que muitos homens assumissem esse estatuto. Por isso, a epístola de Inocêncio tratou de propor aqueles aspectos da biografia de Homobono que pudessem, de fato, serem aplicados à questão concreta da cidade de Cremona, entre eles o uso do dinheiro em obras de misericórdia. A explicação é simples: já que os *milites* e os *mercatores* não poderiam, sem grave prejuízo coletivo, abraçar a vida penitencial, podiam, ao menos, usar a própria riqueza para fazer a caridade e, nesse sentido, estariam a imitar Homobono, generoso dispensador de bens. Estes homens ricos podiam sobrepujar a todos os demais cidadãos na benemerência e, graças a ela, alcançavam um lugar destacado na *ecclesia*, muito próximo daquele do religioso. Esperava-se que os ricos comerciantes seguissem o exemplo de Homobono, isto é, que tivessem uma generosidade operativa; o simples acúmulo monetário poderia significar a tentação da avareza, vício corrigido pela caridade. Por meio das obras de caridade, os ricos mercadores podiam ser comparados a Cristo que, sendo rico, despojou-se de tudo para salvar os pobres e socorrer os aflitos. Este despojamento dos ricos tornava-se a forma mais autorizada de extinguir a diferença entre os mercadores e os monges, e, do ponto de vista da importância social, equipará-los, pois tanto uns como os outros colocavam diante de si o modelo social da pobreza de Cristo.

O segundo aspecto relevante destacado por Inocêncio diz respeito ao qualificativo de *vir pacificus*, com que Homobono é chamado na epístola. Aos olhos do papa, Homobono foi um ativo pacificador das facções urbanas que travavam guerras no interior da cidade: apesar de não haver indícios documentais que asseverem a participação do santo nos acordos e

compromissos entre os partidos, resta o fato de que, sendo isento de participar da política, estava acima de qualquer tendência. Respeitado por seus concidadãos, colocava em primeiro lugar os deveres cristãos e a obediência eclesiástica. Mais uma vez, as atitudes de Homobono referendavam os projetos que Inocêncio tinha para a cidade e para o *regnum italicum*: sua postura, se bem divulgada, poderia colaborar com o *dominium* papal sobre as consciências e as ações públicas.

Mais uma vez, é preciso repetir que não considero que Inocêncio III tenha fantasiado a biografia de Homobono, tornando um rico mercador de tecidos uma espécie de fantoche de suas particulares aspirações. Inocêncio canonizou Homobono apenas dois anos após o seu falecimento, o que significa que os contemporâneos do santo, como o bispo Sicardo e seu confessor Osberto, cônego do cabido da igreja de S. Egídio, paróquia de Homobono, estavam ainda vivos e, segundo os documentos, foram as principais testemunhas do processo de inquirição canônica que servia justamente para provar a autenticidade das virtudes e dos milagres (Paciocco, 1996, p. 36). Havia um homem concreto por trás do discurso ascético de Inocêncio, um pai de família e um profissional bem sucedido; no entanto, somos levados a crer que este homem, apesar de pai, marido e trabalhador, preferia, sim, comportar-se como um penitente, não correspondendo em quase nada ao perfil de um leigo comum de uma cidade como Cremona. O estereótipo do penitente (roupas simples, magreza, rosto macilento, olhos fundos devido às intermináveis vigílias noturnas e longos jejuns) foi encarnado por Homobono como expressão de suas convicções, como parte de uma certa cultura piedosa, própria de sua época e como artifício de contraposição aos cristãos contestatários da cidade, chamados à época de hereges, com os quais Homobono costumava enfrentar-se.

E assim chegamos ao terceiro aspecto da biografia escrita por Inocêncio e que diz respeito a outra situação-limite de Cremona e da Lombardia: a questão da forte oposição eclesial, chamada comumente de contestação herética. De fato, os documentos dão notícia de que

Homobono não foi apenas um comerciante rico e generoso, mas também importante opositor dos hereges da Lombardia: Inocêncio escreve que Homobono foi *hereticorum aspernator*, literalmente, um desprezador dos hereges. É preciso lembrar que, em se tratando de história medieval, o tema da heresia não é um aspecto religioso apenas. Em uma sociedade constituída por elos espirituais, a heresia torna-se um problema social; e se o discurso religioso assume um lugar predominante nos mecanismos de governo, a heresia passa a ter um significado político (Biget, 2009, p. 230). Em outras palavras, a heresia não surge como oposição à uma igreja, mas como oposição ao mundo em que as ideias se deixam guiar por uma igreja em particular. Desse ponto de vista, a heresia ocupa um lugar central no estudo sobre os conflitos sociais e sobre a violência: ela surge por conta de um ato de violência e se desenvolve como resposta a outros atos de violência.

No caso que estamos analisando, a heresia é propriamente uma questão social e política. Os argumentos teológicos não são predominantes e só aparecem conectados aos problemas políticos inerentes à situação social. Desse ponto de vista, heresia é um termo usado para classificar e excluir todos aqueles que, de algum modo, não eram aceitos pela maioria social (Patschovsky, 2003); é um artifício de dominação inventado pelo grupo dirigente e, como tal, só existe na cabeça dos que se consideram corretos; dependendo do caso, acusa-se de heresia uma pessoa que pensa diferente ou que se comporta diferentemente da moral estabelecida; ou então se acusa um grupo particular, uma organização. Por isso, na Idade Média, o termo heresia não conhece uma fixidez conceitual e nem se aplica a tipos de pessoas precisas: em pleno séc. XIII, Frederico II (1194-1250) foi condenado como herege, mas ele mesmo acusou de heresia todos os que se opuseram à sua soberania; também Ezzelino III de Romano (1194-1259) e Oberto Pallavicini (1197-1269), homens que nada entendiam de teologia, mas tinham muito poder político, foram acusados; cidades inteiras foram tachadas como ninho de hereges. No séc. XIV aconteceu algo ainda mais curioso: o próprio papa João XXII (1249-1334) foi

acusado de ser herege por Guilherme de Ockham (1288-1347) que já havia sido condenado por heresia; outro exemplo é a Ordem dos Templários que, por séculos ajudou a combater hereges e terminou a história como um grupo herético.

No caso italiano, é muito difícil tentar definir quem foram os hereges, primeiro, porque não se tratavam de movimentos organizados (na grande maioria dos casos), depois, porque os tais heréticos não possuíam um claro programa doutrinal que confrontasse logicamente os argumentos doutrinários estabelecidos, haja vista que, neste contexto, a heresia apresentava-se mais como um comportamento desviante. Estudos recentes (Paolini, 2004) têm mostrado que o norte da Itália (mais particularmente o Vale do rio Pó) foi o lugar preferido da rota de fuga dos perseguidos pela Cruzada Albigense (1208-1229). Há então uma rota migratória que leva os hereges do sul da França para a Lombardia: sabe-se que existia ali um grande número de *perfeitos* (esse é o título que os inquisidores davam aos membros celibatários da comunidade herética: na verdade, o nome usado por eles era “homens bons”), igrejas, hierarquia eclesiástica (inclusive com bispos), escolas e outras estruturas heréticas nas cidades do Vale do Pó.

Por que escolheram essa região? Temos que nos lembrar que a Cruzada Albigense significou a tomada de domínio do rei da França sobre os senhores castelões autônomos do Languedoc (Biget, 2009, p. 231). Fugir para as cidades da Itália era colocar-se sob uma senhoria (a da comuna) muito mais resistente: as cidades do Vale do Pó eram ciosas de suas liberdades; eram grandes, ricas e dotadas de exércitos; eram dotadas também de uma boa estrutura intelectual (escolas, universidades, gente instruída); além do que a fragmentação política e as disputas entre as facções dificultavam qualquer ação grandemente organizada contra um grupo particular de habitantes. Nenhuma senhoria externa à cidade poderia entrar nela, com tropas, para capturar homens e mulheres que fizessem parte da *communitas*. Seria o mesmo que declarar guerra à cidade. Some-se a isso o fato de as cidades estarem ora a favor do papa, ora do imperador. Havia, então, uma divisão na geopolítica que impedia uma ação

rápida e efetiva: qualquer movimentação militar vinda de uma ou outra cidade, significava também uma afronta passível de represália.

Nesse emaranhado de questões socioeclesiais, o tema da paz aparecia quase por todos os lados: era preocupação do papado, do império, das cidades; no entanto, os discursos da paz tentavam disfarçar o fato de que as sociedades urbanas, bem como o império e o papado, promoviam a paz pelo uso da guerra (Piazza, 2005, p. 103-122); a gente observa bem isso no uso da expressão *negotium fidei et pacis* que designava a Cruzada Albigense, entre 1208-1229: a pacificação era a justificativa para que o papado, por um lado, e o rei da França, por outro, obtivessem o domínio no sul da França; a paz e a expulsão da heresia seriam resultados de uma ação militar extensiva. Em campo italiano, a coisa não era muito diferente: as cidades estavam em busca da paz, mas não aprovavam nenhuma iniciativa para o abandono das armas, o mesmo se pode dizer das estruturas suprarregionais, como o papado e o império.

O processo de canonização de Homobono é aqui muito eloquente: o autor do pedido formal foi Sicardo (1155-1215), bispo de Cremona, e autor da referida *Chronica*, pela qual podemos conhecer, inclusive, um pouco da biografia de Homobono. Ora, a informação de que Sicardo havia sido designado para restabelecer a paz na Lombardia por meio da pregação é, aqui, muito interessante para entendermos o papel do processo de canonização dentro do movimento de luta pelo papado suprarregional: quanto a isso basta recordar que, em latim, o nome dado para o processo de investigação e comprovação da santidade era também: *negotium fidei et pacis* (Paciocco, 1996), o mesmo nome dado à campanha militar que Inocêncio III dirigiu contra os chamados albigenses do Languedoc e pelo qual Sicardo invocava poderes de legado apostólico na Lombardia (Meschini, 2007).

Sob o título de *negotium fidei et pacis* estavam duas iniciativas diretamente ligadas à afirmação do *dominium* papal sobre regiões distantes de Roma. Inocêncio III foi quem estabeleceu e incrementou os procedimentos canônicos relativos ao reconhecimento da santidade e à

aprovação do culto público e universal de homens e mulheres considerados santos pelos fiéis; o chamado processo pontifício de canonização foi criado justamente para centralizar nas mãos do papado um atributo que, antes, pertencia ao *sensus fidelium* ratificado pelo poder episcopal (ou seja, um poder local): a atitude de Inocêncio visava ao controle de um dos mais importantes mecanismos de influência social: o culto aos santos.

A definição dos mecanismos e leis que referendavam o reconhecimento pontifício da santidade provocou simultaneamente a definição de um padrão ou modelo de santidade de acordo com o desejo e projetos da própria instituição papal, levando a verdadeiros embates entre a santidade autorizada e a santidade extra-oficial (Teixeira, 2001). A partir dessa e outras iniciativas, como a própria pregação papal, vemos que Inocêncio III foi também um moralizador das sociedades urbanas italianas do início do século XIII, muitas das quais se destacavam por atividades mercantis e financeiras, como Cremona, Milão, Veneza e Florença. É com base nesses indícios que considero improvável que a canonização de Homobono não tenha tido por pressuposto colocar o papado como árbitro dos muitos conflitos entre os *milites* e os *mercatores*, em Cremona.

Aqui não se trata apenas de ver o surgimento de um modelo novo de santidade (laica e mercantil), mas o uso político desse estereótipo cristão: o culto de Homobono, bem como sua canonização, permaneceram restritos ao âmbito regional da cidade de Cremona e este detalhe confere força à ação de dominium que Inocêncio III e seu correligionário Sicardo esperavam implementar na cidade. A canonização de Homobono foi uma estratégia papal para tentar trazer para si aquela parte da sociedade cremonense que representava um grande força social: os comerciantes que, em Cremona, formavam um grupo chamado *Societas populi* e se indispunham com os aristocratas.

Estas referências talvez nos ajudem a entender por que Inocêncio III, na epístola *De sancti Homoboni vita, miraculis et canonizatione*, deu destaque especial ao fato de Homobono ter participado da pacificação dos dois partidos urbanos. Felizmente, para Inocêncio,

Homobono apresentava-se como importante peça da política papal: um homem de negócios dotado de uma moral clerical, antiga, cuja ortodoxia era segura à toda prova e a obediência acima de qualquer suspeita: o exemplo acabado do que queria Inocência III.

Mas, resta ainda uma última consideração sobre o não lugar do comerciante dentro da instituição eclesial, agora contrastado com a existência de um santo mercador. O *ethos* do mercador, menosprezado pelos valores morais do cristianismo da Alta Idade Média, precisou, de fato, ser redimensionado tanto pela cultura urbana e seus atores, quanto pelas autoridades eclesiásticas que, de certa forma, ditavam os valores e norteavam as condutas profissionais nas cidades italianas (Todeschini, 2004).

Por mais que o pensamento eclesiástico quisesse reduzir o mercador ao penitente, não há como deixar de notar que o vocabulário mercantil penetrou na linguagem comum da Igreja. O próprio Inocência é um exemplo disso. Em um de seus sermões, o sermão XII *In communi de una virgine*, o papa chama a própria Igreja, figura de Cristo, de “bom comerciante” [*bonus negotiator*]. Neste sermão, o pontífice toma como tema a passagem bíblica que diz: O reino dos céus é semelhante a um negociante que procura pérolas preciosas. Quando a encontra, vende tudo o que tem e a compra (Mt 13, 45-46). Em momentos distintos, o papa explica o sentido alegórico de “negociante” e o sentido alegórico de “pérolas”. A Igreja (*ecclesia*) aparece como o primeiro exemplo de bom negociante porque ela tudo renuncia para adquirir o bem maior que é o reino de Deus; a partir do exemplo da Igreja, Inocência define o bom e o mau comerciante: mau comerciante é aquele que acumula riquezas para si e vive sob a avidez de lucro, escravo da avareza; o bom comerciante, ao contrário, pratica a “usura perfeita”, isto é, usa os “bens temporais” a fim de lucrar “os bens eternos”. É exatamente isso que Homobono de Cremona viveu, segundo o relato de Inocência: constata-se uma proximidade muito grande entre a Vita e o sermão: Homobono é apresentado como modelo de cristão perfeito inserido no mundo dos negócios.

No sermão sobre a virgem, Inocêncio também explica o sentido alegórico das pérolas preciosas adquiridas pelo bom negociante. O comerciante justo, isto é, aquele que se adéqua aos preceitos do evangelho, compra, na verdade, três pérolas: a pérola da meditação e da leitura; a pérola da contrição e da confissão e a pérola da reflexão e da ação. Essas três pérolas simbólicas correspondem bem às propostas morais definidas no IV Concílio de Latrão, presidido pelo papa Inocêncio. É neste concílio que se decidiu fomentar entre os fiéis um conhecimento mais profundo do livro bíblico, incitando o estudo e a pregação; definiu-se também a obrigatoriedade da confissão anual e ofereceram-se critérios para a ação dos cristãos no que se refere ao matrimônio, ao celibato, ao uso do dinheiro, à observância dos preceitos da fé: a pérola da ação que, na verdade, engloba o sentido das duas anteriores remete, mais uma vez, para o paradigma de Homobono de Cremona: pai de família, comerciante, católico, opositor da heresia, pacificador dos conflitos: um homem que soube colocar a ética pontifícia acima da ética puramente profissional. Na ótica de Inocêncio III, o comerciante não adquire um estatuto legítimo; o ato de vender, de comprar, enfim, de fazer negócio é sempre relativo na ordem da criação: Inocêncio está longe de reconhecer a legitimidade da nova economia comercial e, por isso, não chega a dar ao mercador um lugar autossuficiente na Igreja. Ainda não havia chegado o tempo em que ser mercador significava praticar uma atividade honesta entre as demais.

NOTAS

¹ Agostinho, *De civitate Dei*, XIII, 16, 1: “Sed philosophi, contra quorum columnias defendimus civitatem Dei, hoc est eius ecclesiam (...)”.

² A expressão portuguesa “partido” pretende traduzir os vocábulos latinos partes/partialitates que foram usados por autores da Baixa Idade Média, como Giordano de Pisa, Remigio dei Girolami e Bartolus de Sassoferrato, para fazer referência aos grupos urbanos rivais que disputavam o poder nos governos citadinos, como os Guelfos e Gibelinos, os Geremei e Lambertazzi (no caso de

Bolonha), ou o Popolo e os Milites, em Perúgia. No *Tractatus de Guelphis et Gebellinis*, Bartolus assim se expressou: “(...) sunt duo partes, quarum una regit civitatem, altera stat deiecta sed alio tempore rexit”, ou ainda: “quaedam sunt civitates et castra, que simpliciter reguntur absque alicuius partialitatis nomine (...)” (Aput Costa, 2012, p. 204); no Sermão para o terceiro domingo da Quaresma (*Omne regnum in se ipsum divisum desolabitur*), pregado entre 1298-1301, o dominicano Remígio dei Girolami assim se referia aos grupos urbanos em disputa: “Fracta est civitas magna in tres partes. Una fractio est quia Guelfi dicunt male de Ghibellinis quod non cedunt, et Ghibellini de Guelfis quod expellere eos volunt (...)” (Aput Zorzi, 2008, p. 85).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTOS

ASTEGIANO, Lorenzo (ed.). *Codex Diplomaticus Cremonae 715-1334*. Rist. Anast. 1896-99.

INOCÊNCIO III. “De sancti Homoboni vita, miraculis et canonizatione”. In: O. Hageneder e A. Haidacher (ed.). *Die register Innocenz’III, 1 Pontificatsjar 1198-1199*. Graz-Coln, 1964. p. 761-762.

_____. “Sermo XII in communi de una virgine”. In: MIGNE, J.-P. *Patrologia Latina*. Vol. 217. Col. 615-650.

SICARDO DE CREMONA. “Sicardi episcopi Cremonensis Chronica”. Ed. O. Holder-Egger. In: *Monumenta Germaniae Historica*. Vol. XXXI. Hannoverae, 1903. Col. 1-183.

ZACARIAS DE BESANÇON. “De concordia evangelistarum”. In: MIGNE, J.-P. *Patrologia Latina*. Vol. 186, col. 235.

BIBLIOGRAFIA

ANDENNA, Giancarlo. “Cremona”. In: *Enciclopedia Treccani*. Serie Federiciana, 2005. Disponível em formato digital em: [http://www.treccani.it/enciclopedia/cremona_\(Federiciana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/cremona_(Federiciana)/) [acessado dia 12 de abril de 2012].

ARENDR, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad.: Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.

ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier. *L’Augustinisme politique*. Paris: Vrin, 1933.

ASTARITA, Carlos. “Las tesis de Alain Guerreau”. In: *Edad Media – Revista de Historia*. Vol. 6, 2003-2004. p. 183-207.

BAIETTO, Laura. “Vescovi e comuni: l’influenza della politica pontificia nella prima metà del secolo XIII a Ivrea e Vercelli”. In: *Bollettino storico-bibliografico subalpino*. Vol. C/2, 2002. p. 459-546.

BIGET, Jean-Louis. “‘Albigenses’: observações sobre uma denominação”. In: ZERNER, Monique (org.). *Inventar a Heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Trad.: Victor Sobreira. Campinas: Editora Unicamp, 2009. p. 229-267.

COSTA, Pietro. “Bonum commune e partialitates: Il problema del conflitto nella cultura político-giuridica medievale”. In: *Il bene comune: Forme di governo e gerarchie sociali nel Basso Medioevo*. Atti del XLVIII Convegno storico Internazionale (Todi, 9-12 ottobre 2011). Spoleto: CISAM, 2012. p. 193-216.

DAGRON, Gilbert. *Empereur et pretre. Étude sur la césaropapisme Byzantin*. Paris: Gallimard, 1996.

DA ROSA, Claudia Beltrão. “A religião na Urbs”. In: DA SILVA, Gilvan Ventura e MENDES, Norma Musco (org.). *Repensando o Império Romano*. Perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro/Vitória: Mauad/Edufes, 2006. p. 137-159.

DE JONG, Mayke e BAGGIO-HUERRE, Pauline. “Sacrum palatium et ecclesia: l’autorité religieuse royale sous les Carolingiens (790-840)”. In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. Ano 58, n. 6, 2003. p. 1243-1269.

FAINI, Enrico. "Alle origini della memoria comunale: prime ricerche". In: *Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken*. Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut in Rom. Vol. 88, 2008. p. 61-81.

GILLI, Patrick. *Cidades e sociedades urbanas na Itália Medieval (séculos XII-XIV)*. Trad.: Marcelo Cândido da Silva e Victor Sobreira. Campinas/Belo Horizonte: Editora Unicamp e Editora UFMG, 2011.

GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Trad.: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

GUERREAU, Alain. "Política/derecho/economía/religi3n: c3mo eliminar el obst3culo?" In: PASTOR, Reyna (org.). *Relaciones de poder, de producci3n y parentesco en la Edad Media y Moderna*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990. p. 459-465.

_____. *L'avenir d'un pass3 incertain: quelle histoire du moyen 3ge au XXIe si3cle?* Paris: 3ditions du Seuil, 2001.

HERNANDEZ, Alfonso. "Los l3mites de los conceptos "agustinismo pol3tico" y "gelasianismo" para el estudio de las ideas acerca del poder y la sociedad en la Alta Edad Media". In: *Revista Signum*. Vol. 11, n. 1, 2010. p. 26-48.

IOGNA-PRAT, Dominique. *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'3glise au Moyen 3ge*. Paris: 3ditions du Seuil, 2006.

LINDER, A. "Ecclesia and Synagoga in the Medieval Myth of Constantine the Great". In: *R3vue belge de philologie*. Tomo 54, fasc. 4, 1976. p. 1019-1060.

MESCHINI, Marco. *Innocenzo III e il negotium pacis et fidei in Languadoca tra il 1198 e il 1215*. Roma: Bardi, 2007.

PACIOCCO, Roberto. *"Sublimia Negotia". Le canonizzazioni dei santi nella curia papale e il nuovo Ordine dei Frati Minori*. P3dua: Centro Studi Antoniani, 1996.

PAOLINI, Lorenzo. "Geografia ereticale: il radicamento cataro nella Pianura Padana a met3 del XIII secolo". In: LAZZARI, Tiziana (org.). *La norma e la mem3ria: studi per Augusto Vasina*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2004. p. 369-398.

PATSCHOVSKY, Alexander. "Heresy and Society. On the Political function of heresy in the Medieval World". In: BRUSCHI, Caterina e BILLER, Peter (ed.). *Texts and the representation of Medieval Heresy*. Nova Iorque: York Medieval Press, 2003. p. 23-44.

PAUL, Jacques. *Le christianisme occidental au Moyen Âge (IVe-XVe siècle)*. Paris: Armand Colin, 2004.

PIAZZA, Andrea. "Paix et hérétiques dans l'Italie communale: les stratégies du langage dans les registres du pape Grégoire IX". In: DESSÌ, Rosa Maria (org.). *Prêcher la paix et discipliner la société. Italie, France, Angleterre (XIIIe-XVe siècle)*. Turnholt: Brepols, 2005. p. 103-122.

RATZINGER, Joseph. *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*. Trad.: Antonio Dusini. Milão: Jaca Book, 1971.

ROSSI, Lamberto. *Struttura e forma della città*. Quaderni di Pianificazione 3. Comune di Cremona. Assessorato all'Urbanistica. Ufficio di Piano, 1998.

RUST, Leandro Duarte. "Em nome do papa? Um estudo sobre os 'agentes do poder pontifício' entre 1070-90". In: *Revista Territórios e Fronteiras*. Vol. 1, n. 2, 2008. p. 83-100.

SCHEID, John. *Religion, institutions et société de la Rome antique*. Paris: Collège de France/Fayard, 2003.

TAVARD, George H. "Apostolic Life and Church reform". In: RAITT, Jill (org.). *Christian Spirituality. High Middle Ages and Reformation*. Nova Iorque: Crossroad, 1988. p. 1-14.

TEIXEIRA, Igor Salomão. *Hagiografia e processo de canonização: a construção do tempo da santidade de Tomás de Aquino (1274-1323)*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011. Tese de doutorado em História 187p.

THOMPSON, Augustine. *Cities of God. The religion of the Italian Communes (1125-1325)*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2005.

TODESCHINI, Giacomo. *Ricchezza Franciscana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*. Bologna: Il Mulino, 2004.

VEYNE, Paul. *Sexo e poder em Roma*. Trad.: Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____. *Quando nosso mundo se tornou cristão [312-394]*. Trad.: Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

ZERNER, Monique. “Le 'Negotium pacis et fidei' ou l'affaire de paix et de foi, une désignation de la croisade albigeoise à revoir”. In: DESSÌ, Rosa Maria (org.). *Prêcher la paix et discipliner la société. Italie, France, Angleterre*. Turnhout: Brepols, 2005. p. 62-102.

ZORZI, Andrea. ““Fracta est civitas magna in tres partes”. Conflitto e costituzione nell'Italia comunale”. In: *Scienza e Politica*. Vol. 39, 2008. p. 61-87.