

HERESIAS NA IDADE MÉDIA: CONSIDERAÇÕES SOBRE AS FONTES E DISCUSSÃO HISTORIOGRÁFICA

José D'Assunção Barros*

RESUMO: Este artigo busca elaborar uma visão panorâmica sobre as heresias apresentando suas fontes e discussão historiográfica. Parte-se de uma discussão inicial sobre o conceito de “heresia” desde os antigos, acompanhando seu desenvolvimento no decurso da história medieval. Enfatizando os últimos períodos da Idade Média, procede-se a uma apresentação das fontes medievais relacionadas às heresias e sua repressão sob a égide da Igreja Cristã do ocidente, seguindo-se uma discussão final sobre as heresias ao fim da Idade Média.

Palavras-chave: Heresia, Inquisição; Igreja Medieval.

ABSTRACT: This article attempts to elaborate a panoramic view about the heresies in the periods of Central Middle Ages and Last Middle Ages, presenting its mainly fonts and historiography discussion. In first place, it is pointed a discussion about the concept of “heresy” since the antiquity, following its development in the mediaeval history. Emphasizing the last periods of the Middle Ages, the text proceeds to a presentation of medieval fonts related to the heresies and its repression by the Occidental Church, concluding with a discussion about the heresies in the end of the Middle Ages.

Key-words: Heresy, Inquisition; Medieval Church.

*Doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF); Professor da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), nos Cursos de Mestrado e Graduação em História, nos quais leciona disciplinas ligadas ao campo da Teoria e Metodologia da História, História da Arte e História Cultural. Entre suas publicações mais recentes, destacam-se os livros *O Campo da História* (Petrópolis: Vozes, 2004), *O Projeto de Pesquisa em História* (Petrópolis: Vozes, 2005), *Cidade e História* (Petrópolis: Vozes, 2007) e *A Construção Social da Cor* (Petrópolis: Vozes, 2009).

HERESIAS NA IDADE MÉDIA:

Considerações sobre as fontes e discussão historiográfica

1. Proposições iniciais

Heresias, na sua origem, eram divergências que se estabeleceram no próprio seio do Cristianismo por oposição a um pensamento eclesiástico que tivera sucesso em se fazer considerar “ortodoxo”. A palavra “Ortodoxia”, neste caso, estará em referência à idéia de um “caminho reto” associado a um pensamento fundador original, no caso do Cristianismo a um pretenso pensamento que derivaria do Cristo e de seus apóstolos, bem como dos textos bíblicos naquelas de suas interpretações que se queriam considerar as únicas corretas. Desde já, será preciso pontuar que – seja no âmbito das heresias do mundo antigo e da Alta Idade Média, ainda marcadas por serem essencialmente divergências de nível teológico, seja no âmbito das heresias que surgem na Idade Média Central e posteriormente na baixa Idade Média, estas últimas por vezes já prenunciando a Reforma Protestante do século XVI, a verdade é que em todos estes casos “hereges” e “ortodoxos” – conforme sejam chamados de acordo com o jogo dos poderes de nomear – sempre acreditaram tanto uns como outros serem os verdadeiros defensores da verdade da fé. Ou, para falar nos termos propostos por Duby na conferência de encerramento do congresso de historiadores sobre “Heresias e Sociedades” realizado em Rougement, em 1968, a questão é que “todo herético tornou-se tal por decisão das autoridades ortodoxas. Ele é antes de tudo um herético aos olhos dos outros” (DUBY, 1990, p.177). O reconhecimento deste ponto, conforme veremos, deve constituir um primeiro cuidado para o estudo das heresias como fenômeno histórico e social.

Dentro desta perspectiva, para considerar de início a história mais remota das heresias, vale lembrar que a partir do final do século II as heresias começam a ser catalogadas por aqueles que conseguiram fazer prevalecer seus posicionamentos nestes séculos iniciais de formação da Igreja cristã – tanto na sua vertente oriental como ocidental. No século V, já teremos um texto importante de Santo Agostinho denominado *De heresibus*, que a certa altura lista nada mais nada menos que 88 heresias, transmitindo esta listagem para períodos mais avançados da Idade Média.

Do mesmo modo, Santo Isidoro enumera nas *Etimologias*, escritas no século VII, 70 heresias. Isto nos dá uma idéia do gesto de arbitrariedade que de algum modo pauta a intenção de classificar pensamentos heréticos que se desviam da “ortodoxia”, isto é, do pensamento que pretensamente descenderia em linha reta do pensamento de Cristo ou dos primeiros Padres da Igreja conforme as autoridades eclesiásticas dominantes.

À parte estas origens, deve-se ter em vista que o significado da palavra “heresia” foi adquirindo novos matizes com os desenvolvimentos medievais. “Háiresis”, em grego, significava “escolha”, “partido tomado”, mas também o “ato de pegar”. Para os teólogos, uma metáfora se produzia aqui em alusão ao gesto de Adão e Eva que, segundo o Antigo Testamento, estenderam a mão para “pegar” o fruto proibido e com isso inaugurar um “pensamento discordante” em relação a Deus. Heresia corresponderia então, para os primeiros Padres da Igreja e seus dignitários posteriores, a esta visão particular e discordante. Assim, de uma palavra que no grego original poderia significar a “acentuação de um aspecto particular da verdade”, passava-se no cristianismo primitivo a um sentido em que “heresia” se apresentava como negação da verdade original e aceita, ou como pregação de um evangelho diferente daquele que era divulgado pelas verdades apostólicas (FRANGIOTTI, 1995, p.6).

Nesta mesma direção, para Inácio de Antioquia, morto em Roma no início do século II – e também para Ireneu de Lyon (130-202), cuja principal obra foi um tratado *Contra as Heresias* – a palavra “heresia” refere-se aos “falsos profetas, falsos mestres que introduzem no seio da comunidade doutrinas danosas, dúbias ou que não se compaginam com a doutrina dos apóstolos” (INÁCIO DE ANTIÓQUIA, *Ad Trallianos* 6,1; IRINEU DE LYON, *Adv. Haer.*, III, 12, 11-13). O herético é, portanto, não apenas aquele que está no erro, mas também aquele que induz ao erro.

Isidoro de Sevilha – escrevendo em um mundo no qual o Cristianismo busca se afirmar simultaneamente contra o inimigo externo, o Paganismo, e o inimigo interno, o herege – distingue claramente a idéia de heresia do posicionamento pagão ao afirmar, em *Etimologias*, que o herético é não apenas aquele que se encontra no erro, mas que nele se obstina. Ou seja, o herético é o desviante que conhece a fé cristã, e fala de seu interior – e não o pagão que ainda não foi cristianizado – e que,

uma vez alertado ou desautorizado pela Igreja em seu desvio em relação à verdadeira fé, insiste no erro. De todo modo, se na Antiguidade e na Alta Idade Média a heresia era um pensamento religioso que se desviava do pensamento reto, mas que em última instância fora produzido no seio do próprio pensamento cristão, enquanto o pagão era aquele que não fora cristianizado e acreditava em deuses diversos, é interessante observar que já os inquisidores da Baixa Idade Média, e também os do período moderno, chamam de hereges não apenas àqueles que criaram ou praticaram formas não aceitas de cristianismo – como os “cátaros” – mas também as “bruxas”, pessoas acusadas de praticar o *sabbat* ou de incorrer em práticas pagãs. Nestes tempos de radicalismo no tratamento da questão religiosa, conforme veremos, haverá uma espécie de aproximação na forma como seriam tratados cristãos desviantes e certos tipos de praticantes do paganismo que estivessem ocultos na comunidade cristã.

Na verdade, depois de um período em que se destacou com alguma evidência por ocasião do Império Carolíngio, ainda com um significado relacionado ao ‘desvio do pensamento teológico correto’, e depois de um período em que não ocupou mais uma centralidade no pensamento religioso, a noção de “heresia” tendeu a se referir em meados do século XII principalmente a um desvio ou rompimento em relação à Igreja enquanto Instituição concretamente estabelecida, ao seu projeto universal, à sua legitimidade como único guia da religiosidade na cristandade ocidental. Por exemplo, algumas das mais combatidas heresias deste período foram aquelas que romperem com a Igreja relativamente aos sacramentos e ao reconhecimento do direito que teriam os padres e frades para ministrá-los, isto é, seu papel como intermediários de Deus. Numa Igreja que se empenhava em uma reforma institucional na qual deveriam ocupar uma posição fundamental os *sacramentos*, estes que asseguravam inclusive rendas importantíssimas para a instituição da Igreja, questionar os sacramentos e a autoridade dos padres, como fariam os cátaros, passaria a ser a típica posição herética a ser mais violentamente combatida. De ‘desvio do pensamento religioso’, heresia tendia nestes casos a significar o “desvio de uma prática religiosa”, e isto explica a similar repulsa que a Igreja tradicional logo revelaria tanto em relação às rejeições heréticas das práticas eclesiásticas tradicionais como em relação às práticas pagãs derivadas de permanências de outras formas de religiosidade que não o cristianismo.

Vale lembrar também que neste mesmo período a posição oficial da Igreja considerou um segundo grupo de heresias, para além daquelas que se referiam a dissidências doutrinárias geradoras de novas práticas religiosas. Como nos mostra o decreto “*adbolendum*”, promulgado em 1184 pelo papa Lúcio III (1181-1185), tornou-se passível de ser igualmente caracterizada como heresia a emergente motivação de grupos de leigos que agora tinham como proposta exercer a “pregação não-autorizada”, como foi o caso de diversos grupos de valdenses, e também dos *humiliati*. A implicação deste aspecto é similar à das heresias que rejeitavam os sacramentos e autoridade dos padres. Assumir a função de ‘pregador’ fora do âmbito da estrutura eclesiástica autorizada pela Santa Sé era questionar também o papel dos padres e monges como os únicos e necessários intermediários na relação com Deus. Burchard de Ursperg – cônego premostratense que escreveu entre 1210 e 1216 – ao questionar as atividades pregadoras dos *humiliati*, acusa-os de agir sem autorização e chega a utilizar a imagem de que eles “metiam a foice em seara alheia” (BOLTON, p.72).

Podemos perceber aqui como mudara a conceituação de “heresia” desde a Antigüidade, deixando de se referir a desvios relacionados a sutis questões teológicas, para passar a abarcar simultaneamente tanto aqueles casos das dissidências doutrinárias que geravam novas práticas e representações religiosas – entre os quais os cátaros representavam o modelo mais explosivo – como os casos de pregação proibida ou não autorizada, a exemplo do modelo valdense. É possível aqui acompanhar a percepção do historiador italiano Raoul Manselli, que distingue a partir da documentação do século XII dois filões de heresias bem diferenciados (1963, p.118-149). Um deles investe na convergência radicalmente observada entre a palavra evangélica pronunciada e a ação que procura concretizá-la no mundo, e neste sentido aparecem as críticas violentas à decadência da Igreja. Para eles, a prática de uma vida apostólica baseada na Imitação de Cristo já conferiria o direito de pregar o Evangelho, de modo que aqui surgiram os primeiros conflitos relacionados com as “pregações não-autorizadas”.

O outro filão herético seria aquele que realmente questionava os fundamentos dogmáticos do cristianismo, tal como a Igreja oficial os entendia, e muitas vezes expressaram novas formas de compreensão da religiosidade que, tal como foi dito, logo conduziram a novas práticas religiosas que rejeitavam os sacramentos

impostos pela Igreja. Estariam mais próximos do antigo sentido de heresia com a diferença de que eram na verdade muito mais radicais nas suas proposições, que não se limitavam a pequenas questões teológicas como ocorrera com as heresias da Antiguidade e da Alta Idade Média. Estas eram, portanto, as duas vias heréticas que se apresentavam à cristandade por volta da passagem do século XII ao século XIII. Embora bem diferenciados, seria talvez possível identificar entre estes dois filões um traço em comum: a recusa da idéia de que seriam necessários para a salvação da alma a Igreja visível e o quadro oficial de sacerdotes da instituição eclesiástica.

A chegada de Inocêncio III (1198-1216) ao papado, em 1198, também recoloca a questão herética em nível mais complexo. Embora este papa tenha sido o principal estimulador da Cruzada anticátara, por outro lado logo teve sensibilidade para a necessidade de se fazer uma *distinctio* entre grupos que fossem realmente incompatíveis com o projeto de alargamento da unidade cristã e grupos que poderiam ser reabsorvidos ou incorporados na estrutura da Igreja. Inocêncio III foi talvez o primeiro a perceber muito claramente a diferença entre os dois filões heréticos – um que trazia incontornáveis rupturas ao nível da doutrina, e outro que, via de regra, correspondia meramente a problemas disciplinares de leigos que desejavam viver uma radical vida apostólica e pregar por conta própria. Neste sentido, Inocêncio III buscou mostrar-se aberto a receber pessoalmente grupos que quisessem lhe apresentar uma *proposita* da vida que pretendiam levar acompanhada de suas declarações de ortodoxia. Dependendo da análise de cada caso, poderia conceder a estes grupos permissão para pregarem e viverem no estilo de *vita apostólica* que almejavam, ou mesmo integrá-los à estrutura eclesiástica, como logo ocorreria com as ordens menores. Em outros casos, ao contrário, as autorizações para pregar poderiam ser negadas, e a insistência neste sentido poderia reclassificar os grupos como heréticos, como foi o caso de certos grupos de valdenses que não se teve sucesso em reabsorver no projeto de alargamento da unidade eclesiástica.

É bem interessante notar que, no contexto político-religioso que em breve se seguiria, logo seriam aproximadas por um fundo de repressão em comum – já sob a égide de uma Inquisição que passa a ser confiada em 1233 aos monges dominicanos – tanto as heresias como as persistências pagãs, particularmente aquelas que poderiam ser compreendidas como práticas de feitiçaria. Um bom sinal

disto é o fato de que o Papa Alexandre IV (1254-1261) confia aos inquisidores, além dos casos de heresia, “os casos de sortilégios e divinações com cheiro de heresia”. Da igual maneira, a *Summa do Ofício da Inquisição*, elaborada por Bento de Marselha em 1270, já consagra um capítulo inteiro à “forma e maneira de interrogar os augures e idólatras” (Schmitt, 2002). Por aqui já percebemos que a heresia, fenômeno interno ao universo cristão, já se vê aproximada nas proximidades da Baixa Idade Média, enquanto objeto de repressão a ser considerado pelos inquisidores, às práticas pagãs. Essa tendência, que em períodos posteriores se afirmará cada vez mais em favor da classificação dos perseguidos como bruxos ou feiticeiras, foi abordada pelo historiador Brian Lavack através do que ele chamou de “conceito cumulativo de feitiçaria” (Lavack, 1991). É interessante notar, aliás, que o desenvolvimento nos séculos XIV e XV de toda uma série de ‘manuais de inquisição’, que vão da *Prática da Inquisição* de Bernardo Guy em 1324 até os ‘tratados demonológicos’ do século XV, conduz a que se fale finalmente da feitiçaria como a “pior das heresias”, tal como propõe Nicolau Jacquier em seu *Flagellum haereticorum fascinariorum* datado de 1458, ou ainda que se fale que “a Igreja confrontou-se com a heresia das feiticeiras”, conforme pontuam Jacobus Sprenger e Henrique Institor no seu *Maleus Maleficarum* (“O Martelo das Feiticeiras”), publicado em 1486.

A palavra “heresia”, como se vê, tem sua história e seus matizes internos, suas apropriações e intertextualidades, seus diálogos com outras expressões. Recolocar a questão da necessidade de “observar o herético no processo histórico” é uma das recomendações de Duby em uma famosa conferência sobre “Heresias e Sociedades na Europa Pré-Industrial, séculos XI-XVIII” (1968), na qual o historiador francês registra precisamente algumas considerações metodológicas fundamentais. Situados estes âmbitos iniciais, passaremos em seguida a uma reflexão sobre alguns posicionamentos historiográficos importantes.

2. Algumas discussões historiográficas

As heresias têm atraído a atenção de historiadores e estudiosos ligados a outros campos de conhecimento já há bastante tempo. Poderíamos remontar ao século XVII para encontrar já obras específicas no seio da antiga história religiosa,

como a *História das Controvérsias e das Matérias Eclesiásticas no século XII*, escritas por Louis Ellies Du-Pin em 1696. No século XIX, também aparecem obras monumentais, despontando nas últimas décadas um interesse especial pelo aspecto mais específico da instituição inquisitorial, como é o caso da clássica *História da Inquisição na Idade Média*, publicada em 1888 por Henri Charles Lea em três volumes. Mas é com os desenvolvimentos da historiografia do século XX – com novas modalidades historiográficas que surgem através do enriquecimento de interdisciplinaridades várias – que se multiplicam as possibilidades de se estudar as heresias medievais dentro do âmbito de diversificadas dimensões e abordagens historiográficas como a História Cultural, a Nova História Política, a História das Mentalidades, a Micro-História, para não falar da História Social. Sobretudo, as heresias não serão mais apenas estudadas no domínio da História da Igreja, como também no domínio da História da Religiosidade. Ou seja, não mais apenas o estudo das Heresias no seio de uma ‘História da Igreja’ enquanto instituição – como as obras de Jean Guiraud sobre as heresias cátaras e valdenses dentro de uma perspectiva da perseguição inquisitorial (1935) – ou mesmo de uma História da Religião enquanto sistema de crenças e pensamentos, mas também o estudo das Heresias no interior de uma História da Religiosidade que considerasse os modos de sentir, as práticas e representações, o imaginário, e a relação de todos estes aspectos com a vida social, os poderes e micro-poderes, a cultura em sentido mais amplo. Surgem então obras mais afinadas com os novos tempos, como o *Estudo sobre a Heresia no século XII*, publicado por Raoul Manselli em 1953, e tantas outras voltadas para aspectos mais específicos. À parte isto, segue o estudo da inquisição enquanto instituição repressiva, mas já a abordando como discurso a ser decifrado, ou como uma história a ser desmistificada, para este caso sendo útil lembrar obras recentes como a de Jacqueline Martin-Bagnaudez, intitulada *Inquisição, mitos e realidades* (1992), e a de Molinier, sobre a *Inquisição no Midi Francês entre os séculos XIII e XIV* (1880).

Em que pese todo este grande conjunto de outras obras importantes sobre o assunto no decurso de todo o último século, não é possível pontuar adequadamente os progressos na discussão historiográfica sobre as Heresias sem mencionar um grande colóquio temático que se tornou um grande marco para o estudo dos desenvolvimentos heréticos e das concomitantes repressões a estes movimentos

nos vários períodos históricos, sem mencionar a riquíssima discussão teórica e metodológica que recolocou simultaneamente a discussão dos principais conceitos envolvidos e as possibilidades de tratamentos historiográficos a partir das diversas abordagens adequadas e disponíveis.

Referimo-nos ao *Colloque de Royaumont*, realizado em maio de 1962, que teve como temáticas de aprofundamento as *Heresias e Sociedades*. Os textos apresentados neste Colóquio Internacional por historiadores de várias temporalidades e enfoques historiográficos, bem como os debates que se seguiam à apresentação destes textos, mereceram em 1968 a concretização em livro, com apresentação de Jacques Le Goff, com o título *Heresies et Societes* (1968). Ali veremos as mais diversas discussões teóricas e apresentações de pesquisas específicas, contando com a participação de autores que vão de historiadores dos mais diversos matizes como Philippe Wolff ou Geremek a antropólogos, sociólogos e filósofos que atuam em interdisciplinaridade com a História, como Michel Foucault.

Apenas para pontuar alguns textos que podem mostrar a amplitude e diversidade assegurada pelo colóquio, mencionaremos a discussão inicial de M. D. Chenu, intitulada “Ortodoxia e Heresia – o ponto de vista dos teólogos” (*Heresies et Societes*, p.9-18), a brilhante conferência de Michel Foucault sobre “Desvios religiosos e saber médico” (p.19-29), o estudo sobre as relações entre “Arte e Heresia” apresentado por Pierre Francastel (p.31-50), e a problematização de Borst sobre “A Transmissão da Heresia na Idade Média” (p.273-277). Neste último caso, desenvolvem-se indagações relativas a certas questões fundamentais: “como o heresiarca chega à sua escolha?”, “reagindo a que leituras?”, “contra que colegas?” (DUBY, 1994, p.179). E, mais ainda, como se difunde a doutrina herética? A partir de que veículos de transmissão? Através de que geografia, e conformando-se a que lugares de dispersão? Ou, por fim, o que se produz aqui em termos de variados modos de recepção?

De particular interesse para os estudos da Heresia na Idade Média são os estudos mais específicos, como a conferência de Philippe Wolff sobre “Cidades e Campos sob a heresia dos cátaros”, e, acima de tudo, a grande conferência de fechamento do Congresso produzida por Georges Duby com o título “Heresias e Sociedades na Europa Pré-Industrial, séculos XI-XVIII”, depois publicada na coletânea *Idade Média – Idade dos Homens* (1988).

Para a questão que já começamos por abordar no presente artigo, será oportuno destacar a observação de Chenu, na discussão inicial do Colóquio, de que a heresia resulta menos de um fato psicológico individual do que de um fato sociológico coletivo que coloca a heresia como a reação de grupos sociais específicos a uma nova situação social. Nos debates que se seguem a esta discussão inicial, Morghen pergunta ao expositor e aos demais debatedores se seria possível falar de Heresia a não ser diante da existência de uma comunidade herética ou se, ao contrário, seria possível abordar a heresia do ponto de vista de uma nova tomada da consciência religiosa que se desenvolve a partir da reflexão e escolha individual. Estas duas posições são basilares: a heresia como fenômeno social – envolvendo grupos sociais e inter-relações entre grupos sociais – e a heresia como fenômeno que se dá em resposta a algo novo, a uma nova situação social ou política, por exemplo. Guardemos este duplo posicionamento teórico, que mais adiante será fundamental para a clarificação de casos concretos.

Quanto a obras que buscam estabelecer uma visão de conjunto dos movimentos heréticos, estas também têm assegurado um lugar importante tanto na historiografia mais recuada como na historiografia mais recente. Citaremos como marco importante o trabalho de Malcom Lambert sobre as *Heresias Medievais* em um período que vai da Reforma Gregoriana à Reforma Protestante dos tempos modernos (LAMBERT, 1992). Com relação aos estudos específicos, poderemos citar uma variedade de estudos importantes relacionados àquela que foi a heresia que mais impacto produziu no imaginário e na vida religiosa no Ocidente Medieval. Referimo-nos à *Heresia Cátara*, estudada em detalhe por autores como o mesmo Malcom Lambert (1998), que acrescenta traz a contribuição de examinar mais atentamente o Catarismo na Itália e o *revival* de Autier, e a contribuições de diversos outros autores que incluem trabalhos que já são clássicos sobre o assunto, como é o caso da obra *Os Cátaros* de René Nelli (1981) ou dos dois volumes intitulados *O Catarismo*, de autoria de Jean Duvernoy (1972, 1976). Por fim, obras mais recentes como o livro de Michael Costen sobre *Os Cátaros e a Cruzada Albigense* revelam a renovação constante de um assunto que não cessa de inspirar aos historiadores novas problematizações. Estes itens são apenas exemplificativos, já que existem também obras importantes sobre os Valdenses e outros movimentos heréticos da Idade Média (CAMERON, 1980). Neste particular, aliás, é imprescindível a

referência aos estudos de Gabriel Audisio sobre a heresia valdense (1999), inclusive no que concerne às possibilidades de relacionar esta heresia a outros acontecimentos na história do grande processo de afirmação da diversidade cristã em oposição à homogeneidade que tenta ser imposta pelo projeto do Papado¹.

Um exame da historiografia recente, da qual só pudemos registrar algumas breves indicações, vem mostrar que houve um sensível afluxo de novas problemáticas, aportes teóricos e metodologias através do já mencionado fenômeno mais amplo de enriquecimento da historiografia através das inúmeras modalidades que passaram partilhar o saber historiográfico a partir das últimas décadas do século XX, entre elas a História Cultural, a História das Mentalidades, a nova História Política, a Micro-História, e tantas outras. Estudam-se de um lado as heresias através de novas perspectivas historiográficas, e estudam-se de outro lado questões transversais como a 'circularidade cultural' através de heresias ou de processos inquisitoriais movidos contra homens acusados de heresia, como foi o caso do famoso livro de Carlo Ginzburg intitulado *O Queijo e os Vermes* (1989). As heresias, conforme se vê, mostram-se como objeto a ser examinado em estudos de caso mais sistemáticos, mas também como caminhos para a compreensão de questões mais amplas.

Guardemos também este ponto, pois ele será extremamente útil para a questão das heresias medievais. De um lado existe um interesse historiográfico pelas heresias em si mesmas – já que elas constituíram um dos fenômenos mais importantes tanto da Idade Média Central como da Baixa Idade Média, para não falar do período carolíngio, quando se tinha mais o caso das heresias de fundo teológico e também a questão do confronto da expansão franca com povos que haviam assumido vertentes do cristianismo que foram consideradas heréticas pelas

¹ Nesta obra, um ponto alto está nos capítulos intermediários (III e IV), que se movimentam através de uma interessante e inovadora análise psico-social em torno do movimento dos Valdenses, na qual se deixam bastante claras as diferenças entre doutrina e sensibilidade religiosa, uma questão fundamental para o enriquecimento dos estudos enquadráveis como uma História da Religiosidade. Para além disto, a obra também discute de maneira sistemática os problemas, limites e aberturas oferecidas pelas fontes primárias relacionadas ao estudo dos Valdenses (por exemplo no início do capítulo III). Particularmente interessante é a análise, já nos primeiros capítulos, em torno dos deslocamentos do movimento Valdense original – em um primeiro momento urbano e concentrado em Lyons – para um movimento mais rural e disperso, chegando-se no século XV a uma expansão geográfica mais significativa do movimento (cap.IV). Vale destacar ainda a análise de Gabriel Audisio sobre as ligações do movimento Valdense, já no período moderno, com o Protestantismo que emerge no século XVI, buscando examinar semelhanças e diferenças no que se refere às suas práticas e crenças (capítulos VIII e IX).

igrejas e bizantinas. De outro lado, e é este o ponto que queremos frisar antes de prosseguirmos, o estudo das heresias tem-se mostrado aos historiadores como caminho para a compreensão de outras questões, como a afirmação institucional e política da Igreja, o embate entre os poderes temporal e espiritual, os mecanismos de transmissão cultural através da oralidade, as motivações sociais e econômicas que operam por trás do surgimento de novas formas de religiosidade, a difusão da teoria da trifuncionalidade, e tantas outras questões. Passemos a outro ponto fundamental para além da discussão historiográfica, que é a própria disponibilidade documental para os historiadores que se propõem a examinar o assunto.

3. As Heresias na Alta Idade Média e suas fontes

As fontes relativas às heresias – enquanto dissidências que ocorrem no interior da própria religiosidade cristã – e as relacionadas aos embates contra o Paganismo, que já se refere a padrões de religiosidades exteriores ao cristianismo, apresentam-se na Alta Idade Média relativamente abundantes em dois âmbitos principais – o do governo dos reis carolíngios, e o da Igreja no mesmo período, e, naturalmente, as fontes que se constituem no entrecruzamento das motivações políticas do governo carolíngio com as motivações eclesiásticas ou religiosas. Para dar um exemplo deste último caso, citaremos o tratado *Contra a Heresia de Felix*, elaborado por Alcuíno entre 797 e 798 com vistas a combater a heresia adocionista que adquiria projeção na Espanha em 780, através do bispo Elipândio de Toledo e de um teólogo chamado Félix, que ocupava então o bispado de Urgel. O texto é contemporâneo a algumas obras de Bento de Aniana sobre a mesma questão, e que portanto podem ser examinadas comparativamente.

Ressaltaremos aqui, a propósito, uma das características que devem ser levadas em conta pelos historiadores que trabalham com as fontes doutrinárias: o fato de que elas simultaneamente se inserem em uma circunstância histórica definida e em uma rede de intertextualidade que as faz remontar a outras fontes eclesiais. No exemplo citado, isso pode ser visto a partir da inserção no texto de passagens inteiras extraídas dos cânones do concílio de Éfeso em 431, com o que Alcuíno busca pontuar a discussão também no interior de uma ampla discussão dogmática. Isso mostra que o diálogo intertextual das fontes dogmáticas dá-se em

um âmbito sincrônico – quando buscamos captar o diálogo do tratado de Alcuíno com as obras de Bento de Aniana, por exemplo – e também em um âmbito diacrônico, quando nos esforçamos por investigar sistematicamente o próprio diálogo estabelecido pelo autor do texto com outros textos anteriores no tempo. Um último aporte metodológico a ser considerado. Da mesma forma que os textos ortodoxos dialogam com o gênero e a tradição em que se inserem, acrescentaremos que eles permitem aos historiadores a percepção de que também as heresias dialogam umas com as outras. Estes diálogos também são explicitados em fontes desta natureza, que habitualmente deixam entrever um diálogo entre heresias distintas a partir das questões comuns que as animam e que como tal são percebidas pelos seus contemporâneos. Assim, as heresias voltadas em algum nível para a humanização do Cristo – ou mais tecnicamente, para a segunda Pessoa da Trindade – permitem entrever como as posições ortodoxas encaravam um caldo comum de novas proposições dogmáticas que fizeram nascer heresias como o Arianismo, o Adocionismo, ou, antes destes, o Nestorianismo. O historiador, enfim, deve estar pronto a enxergar através destas fontes as diversas vozes sociais, políticas e culturais que se fazem escutar no interior destas ricas fontes textuais. Os textos dogmáticos – entre outras fontes literárias – acham-se publicados na série “Scriptores” do *Monumenta Germânica Histórica* (*Monumenta Germânica Histórica*, Hanover: 1883, vol I). Muitos deles também foram publicados no século XIX pelo abade Migne, em sua *Patrologie latine* (1844-1855, 218 vol). Por fim, existe também a famosa compilação de várias fontes organizada por Reinhold Rau, com o título *Quellen zur karolingischen Reichgeschichte* (1960-1968).

Fontes igualmente significativas podem ser apreendidas nos próprios textos do Culto que aparece nas várias manifestações singulares de igrejas locais, no interior dos territórios sobre o controle do Reino Franco. Citaremos como um exemplo significativo o chamado Filioque, que era um pequeno acréscimo que fora acrescentado ao Credo da missa latina pelas liturgias da Espanha visigótica e da Gália Merovíngia. Este pequeno detalhe, um fragmento de texto que acrescentava ao Credo a expressão “qui ex Patr Filioque procedit – ou seja, “que procede do pai e do Filho” – materializava em uma única frase toda uma discussão teológica sobre a procedência do Espírito Santo que tinha motivado o surgimento de heresias como o Arianismo e o Adocionismo. O Espírito Santo procede só do Pai, ou

concomitantemente do Pai e do Filho? Dependendo da resposta, o Filho torna-se menos Divino em função disto? Menos humano, e a que nível de humanidade? Será o filho um homem comum adotado pelo Espírito Santo através do pai, como propunha o Adocionismo? Poder-se-á dizer que o Pai precede o Filho, e que Espírito Santo manifesta-se através deste através do Pai, como propunha o Arianismo? Ou, tal como propunha a posição que viria a se tornar ortodoxa, o Pai, o Filho e o Espírito Santo manifestam-se concomitantemente, sem que um preceda o outro? Questões como estas fomentaram o surgimento de heresias. O *Filioque* – pequeno texto acrescentado ao Credo pela liturgia da Gália Merovíngia, e que geraria uma enfática discussão teológica no período carolíngio – não deixa de materializar este fundo comum ao firmar a posição de que “O Espírito Santo procede do Pai e do Filho”, e não “do Pai através do Filho”, e isto foi tratado pelos autores da época.

Em que possa parecer um detalhe menor para os leitores desavisados de textos e rituais litúrgicos antigos, este mero acrescentamento ao texto do Credo gerou uma verdadeira disputa – a “Querela de Filioque” – que não foi apenas uma questão de dogmas, e sim uma questão política, a partir da qual o próprio imperador Carlos Magno exerceu mais um episódio de sua projeção imperial contra o Papado ao ordenar a elaboração de um tratado que expressa a interferência do poder temporal o âmbito religioso. O texto daí decorrente foi o *Tratado sobre o Espírito Santo*, elaborado por Teodulfo, um dos grandes intelectuais articuladores do chamado “renascimento carolíngio”, e que conclui pela necessidade de adoção do “Filioque” como acrescentamento necessário.

Se estão francamente referidos ao desafio de enfrentar as heresias que se dão no próprio interior do Cristianismo, os textos teológicos também se referem ao Paganismo. E não apenas estes. Citaremos em seguida um terceiro tipo de fontes apropriadas para compreender não apenas a oposição entre ortodoxia e heresia, como também o confronto da Cristianização contra as resistências pagãs. Consideraremos aqui os textos propriamente políticos e administrativos, dos quais as *Capitulares* constituem fontes privilegiadas. Dentro da série das capitulares, registraremos o exemplo de um dos mais importantes documentos sobre a repressão ao Paganismo como parte de um projeto político voltado para concretizar os objetivos de expansão e consolidação do império carolíngio. Referimo-nos à capitular “*Dos Saxões*”, promulgada por Carlos Magno em 785 quando finalmente

consegue submeter os saxões pela segunda vez, depois de um confronto de sete anos em que um líder saxão chamado Widukind se aproveitara precisamente da combinação das resistências pagãs da população local com os interesses fundiários e políticos da aristocracia da Saxônia. Além de buscar organizar definitivamente a administração da Saxônia – para a qual Carlos Magno resolve indicar elementos da aristocracia saxã de modo a conciliar interesses e evitar novas rebeliões no futuro – o documento é precisamente um marco na repressão política do cristianismo e no apoio à instalação da estrutura eclesial cristã em uma região ainda muito marcada pelas resistências pagãs. Apenas para destacar alguns itens significativos, ressaltaremos que a capitular institui punição de morte contra quem se alimentar de carne na Quaresma ou contra quem violar igrejas e roubar qualquer bem a elas pertencentes, ao mesmo tempo em que impõe severas multas – variáveis de acordo com a posição social do saxão infrator – àqueles que sejam flagrados nas mais simples práticas pagãs, como a de “fazer promessas a uma fonte, a uma árvore ou a um bosque sagrado”. De igual maneira, a mesma capitular impõe pesadas multas àqueles que não batizarem seus filhos até um ano de idade. Os textos das capitulares – desta e de outras igualmente significativas – acham-se publicados na série “Leges” do *Monumenta Germânica Histórica*, com o título de *Capitularia Regum Francorum* (1883, v.I).

Finalizaremos esta parte com a aplicação de alguns dos questionamentos historiográficos propostos na primeira parte deste texto, de modo a trazê-los para o centro desta discussão a necessidade de uma problematização da questão da Heresia no período considerado. Conforme a proposição de M. D. Chenu debatida por vários historiadores no Colloque de Royaumont, a heresia deve ser adequadamente examinada simultaneamente como fenômeno social como fenômeno que surge resposta a algo novo. O exemplo da heresia do Arianismo é particularmente eloqüente. Surgida ainda na parte oriental do Império, o Arianismo surge precisamente como uma forma de monoteísmo mais facilmente assimilável pelos espíritos pouco inclinados a sutilezas teológicas, para aqui retomar as palavras de Jean Favier em sua obra sobre *Carlos Magno* (2004, p.368). É uma questão nova que está sendo enfrentada pelo padre Ario, quando este formula o posicionamento segundo o qual a natureza do Cristo deriva de uma simples filiação. Somente o Pai é eterno; o Filho – a Segunda Pessoa da Trindade – dele procede. A

ortodoxia replica que “o Filho é consubstancial ao Pai”, e o Arianismo é condenado em 325 no primeiro Concílio de Nicéia. A questão é tratada com tanta importância pelos teólogos que o Arianismo, já enquadrado como heresia, é anatemizado em duas outras oportunidades, uma em 325 e outra em 329. Este exemplo deixa entrever a importância da questão herética para a época. Mas, conforme veremos a seguir, ela se torna ainda mais importante para os períodos subseqüentes²

4. As heresias medievais na Idade Média Central e suas fontes

Com relação às fontes sobre heresias do período conhecido como Idade Média Central, teremos aqui uma significativa documentação que vai dos decretos imperiais às bulas papais, dos cânones e atas de concílios eclesiais aos processos movidos contra hereges, dos tratados anti-heréticos aos textos dos cronistas da época. Mais comuns, como veremos adiante, são as fontes que abordam as heresias negativamente, de modo que o historiador em alguns casos deverá se esforçar por perceber as vozes heréticas através de discursos que as oprimem.

Por outro lado, esta variedade de fontes e testemunhos está distribuída de forma desigual nos conjuntos documentais relativos aos vários períodos históricos. Como bem observou Georges Duby em uma conferência de 1968, há “períodos em que os testemunhos sobre as heresias se multiplicam, e outros, pelo contrário, que são ociosos, que são vazios” (1990, p.176).

Para o período da Idade Média Central, as fontes começam a aparecer a partir do Ano Mil e tornam-se relativamente abundantes a partir do século XII, quando a reforma gregoriana que havia se iniciado em 1049³, para logo adquirir um forte impulso com Gregório VII, assume novas conotações até chegar ao pontificado de um Inocêncio III que buscará estabelecer um controle efetivo sobre as novas alternativas religiosas que haviam surgido naqueles tempos.

Partindo de um momento mais recuado, poderemos lembrar uma série de Crônicas monásticas das quais o exemplo mais significativo são as *Histórias* de Raul Glaber, escritas entre 1031 e 1042. Cinco casos de heresias mostrados nestas fontes permitem que reflitamos sobre a questão da distinção entre as heresias que

² Para uma visão geral sobre as heresias na Alta Idade Média, ver WAKEFIELD, Walter L. e EVANS, Austin P. *Heresies of the High Middle Ages*. New York: Record of Western Civilization series, sd.

³ O primeiro concílio reformador reúne-se em Reims, em 1049, sob a orientação de Leão IX.

ainda se apresentam dotadas de uma marca individual relevante e as heresias que já se mostram amplamente caracterizadas por se destacarem aos seus próprios contemporâneos como fenômenos coletivos, já nos séculos XII e XIII, para não falar de períodos posteriores que já não dizem respeito à temporalidade que estamos examinando. Entre casos de comportamentos heréticos descritos ao nível da individualidade – como o de um letrado que se tornou herético por amor dos poetas pagãos ou como um camponês que quebrou as imagens e a cruz para se tornar um pregador de idéias estranhas – em dois casos já se insinua o comportamento herético como um fenômeno que se estende ou ameaça se estender para o nível coletivo, mas mesmo assim correspondendo a um número bem limitado de indivíduos. Num caso, 14 clérigos de alta hierarquia eclesiástica são acusados e queimados na cidade de Orleães. Noutro, uma comunidade de homens e mulheres mostra-se abrigada em um castelo em Turim, colocando os bens em comum e praticando a castidade, e terminando por serem condenados embora curiosamente não houvesse nada de inquietante em seu comportamento que não fosse uma busca radical da vida apostólica. Estas várias situações revelam para o período um predomínio da descrição de heresias assumidas individualmente, ou então alguns casos de pequenos grupos interpretados como heréticos, do que também deixam registro outras fontes da mesma época como a *Crônica* de Ademar de Chabannes, escrita em 1031, ou a *Vida* de Gauslin, posta por escrito em torno de 1040.

Antes de passarmos a outras fontes, registraremos que – embora não especificamente interessado nas heresias e sim na questão do pensamento milenarista – algumas das crônicas produzidas em torno do Ano Mil foram examinadas atentamente por Georges Duby em sua obra sobre *O Ano Mil* (1992). Para a questão documental de que tratamos, esta obra é importante não apenas porque apresenta mais um estudo relevante deste grande historiador francês, mas também porque a obra inclui uma significativa coletânea de documentos, ou de trechos importantes de documentos, que são comentados e apresentados por Georges Duby.

A ocorrência de comportamentos heréticos individuais descritos pelas crônicas monásticas da primeira metade do século XI não exclui a ocorrência, naturalmente, de heresias coletivas, embora ainda raras. André Vauchez, em sua obra sobre *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental* (1994), chama atenção para as primeiras

heresias coletivas que aparecem no Ocidente em torno do ano mil – a das Virtudes (Champagne), de Arras ou de Monforte (Lombardia). Antecipando padrões que seriam vividos com muito mais intensidade nos séculos XII e XIII, estas primeiras heresias grupais já tinham em comum a recusa do mundo e da violência, o desprezo pelo corpo e vida sexual, bem como a rejeição das opulentas estruturas eclesiais com seus sacramentos (Vauchez, 1994, p.50). De qualquer modo, como observa Vauchez, tratava-se ainda de grupos pouco importantes, facilmente reduzidos ao silêncio pela repressão da hierarquia eclesiástica. Suas vozes sufocadas, contudo, aqui e ali também deixam entrever os protestos coletivos que brevemente estariam expressos com tanta veemência por algumas das heresias do século XII. Dentre estes casos ainda isolados, saltam aos olhos os boicotes que os patarinos moveram, na Milão de 1050, contra os ofícios celebrados pelos clérigos “nicolaítas”, a quem pretendiam impor o respeito à castidade que consideravam condição fundamental para o estado fundamental (Vauchez, 1994, p.46).

Um fato observado pelos historiadores a partir da documentação medieval é uma pequena retração herética na segunda metade do século XI, para depois, no século XII, evidenciar-se uma extraordinária intensificação de movimentos heréticos que já apresentam francamente uma dimensão coletiva, e ainda mais particularmente a partir da Segunda Cruzada em 1150 (Chaunu, p.207). Christine Thouzelier, que desenvolveu estudos sistemáticos sobre o *Catarismo e Valdeísmo*, chega a falar, para a segunda metade do século XI, em um “vazio herético” (Thouzelier, 1966, p.12). Já a partir de 1157, através da documentação relativa às medidas coercitivas tomadas pelo concílio de Reims, torna-se possível seguir as manifestações das primeiras heresias dualistas: em Champagne (1162), em Colônia (1163), em Vézelay e na Borgonha (1167). Ao mesmo tempo, toda uma vasta região que inclui cidades como Toulouse, Foix e Narbonne torna-se campo fértil para o desenvolvimento do catarismo. Estamos aqui, efetivamente, em um novo momento na história dos movimentos heterodoxos do cristianismo.

Com relação aos processos repressivos desencadeados contra as heresias, importante oportunidade que se apresenta aos historiadores para uma época da qual não nos chegaram os processos de repressão contra comportamentos heréticos – tal como ocorreria mais tarde com o processo inquisitorial de Jacques Fournier em princípios do século XIV (Duvernoy, 1977-1978) – é a possibilidade de

acesso a processos que foram transcritos pelos próprios cronistas medievais no interior de suas crônicas, tal como ocorre com um cronista milanês do final do século XI que apresenta o caso também narrado por Raul Glaber, só que transcrevendo em parte o interrogatório do heresiarca. O processo transcrito ou incorporado em uma crônica, com eventuais deformações, não é obviamente o próprio processo inquisitorial – que se assim fosse poderia se beneficiar de outros tipos de tratamento pelos historiadores, mais precisos e voltados para o detalhe, à maneira do que propõem os micro-historiadores que examinaram processos inquisitoriais e judiciais. Mas de qualquer modo, é mais uma possibilidade que se apresenta ao historiador disposto a enfrentar as lacunas documentais de arquivos.

As crônicas do século XI, como pudemos ver até aqui, pontuavam eventualmente casos de heresia. Mas será no século XII, e sobretudo no século XIII – sob o impacto da violenta repressão da cruzada albigense contra a heresia Cátara – que teremos crônicas onde as heresias não apenas desempenham um papel central, como também passam a ser percebidas pelos seus contemporâneos como fenômenos coletivos instigantes ou preocupantes. Citaremos a *Chronica* de Gillaume Pelhisson, que se refere ao período situado entre 1229 e 1244.

A partir do século XII, entre as fontes disponíveis para historiadores, vão se destacar os próprios documentos da Reforma Gregoriana, bem como a correspondência dos papas e reformadores. Nestas fontes, os padres casados são enquadrados dentro da “heresia nicolaísta”, para os leigos que haviam comprado alguma função ou posição eclesiástica com dinheiro é utilizada a designação de “heresia simoníaca”, e mesmo as discordâncias políticas poderiam atrair a designação de heresia, como no caso dos eclesiásticos que se colocassem do lado do Imperador no confronto entre Império e Papado. Percebemos ainda aqui, então, certo número de heresias que representam comportamentos individuais, e não práticas coletivas. Aquele que não reconhece as decisões da Sé apostólica deve ser visto como herege.

Despontarão, sobretudo, os casos em que os hereges assim são classificados por se recusarem a praticar ou reconhecer o valor dos sacramentos, tal como ocorre em um caso narrado na *De vita sua* escrito pelo monge Guiberto de Nogent já no começo do século XII, no qual dois padres e dois leigos são levados ao bispo por não reconhecerem o valor do batismo das crianças e por negarem o sacrifício da

eucaristia. De 1120 seria o tratado de Pedro, o Venerável – abade de Cluny – onde era alvejada a “heresia” proposta por um tal Pedro de Bruis, por rejeitar os sacramentos do batismo e eucaristia além de declarar a inutilidade das igrejas. Por seu turno, São Bernardo, abade de Claraval, iniciava sua perseguição contra Abelardo em vista de suas reflexões sobre o texto sagrado. Sobretudo, passou a atacar obstinadamente as pregações anti-sacerdotais, e já vamos vê-lo em 1145 desfechar rigorosos ataques contra um comportamento herético, já coletivo, que estaria se formando no Midi francês. Os já mencionados *cânones do Concílio de Reims*, reunido em 1148 por Eugenio III, serão aqui as fontes privilegiadas.

Com relação aos já mencionados movimentos heréticos dualistas, a primeira utilização da expressão “cátaros” para designar uma heresia aparece em 1163 nos *Sermões contra os cátaros*, do monge Eckbert Von Schönau, referindo-se a alguns heréticos que tinham sido identificados em Colônia. Deste momento em diante, as fontes vão registrando mais e mais grupos inteiros de heréticos, e pode-se dizer que o comportamento herético já se tornou efetivamente um fenômeno coletivo de acordo com a percepção dos seus próprios contemporâneos. A leitura historiográfica das fontes que passam a se referir a grupos heréticos deve estar atenta às intertextualidades: os *Sermões contra os cátaros* de Eckbert, por exemplo, transplanta para o seu texto trechos inteiros de Santo Agostinho sobre o maniqueísmo. Ao analisarmos estas fontes, é preciso então considerar tanto as possibilidades de diálogo das heresias ligadas ao catarismo com a antiga heresia maniqueísta, como o hábito de escritores cristãos medievais copiarem autores precedentes, adaptando-os às novas situações. Sobre as relações entre catarismo e maniqueísmo, convém lembrar a tese de Pierre Chaunu de que um como outro – com sua rejeição da procriação – são fenômenos típicos da crise de um mundo superpovoado. Neste caso, o catarismo estaria relacionado com as dificuldades de quatro séculos de crescimento demográfico contínuo, e sua rejeição da vida material pertenceria aos indícios precursores do mundo superpovoado (Chaunu, p.213).

Novos ‘cânones contra a heresia’, nesta mesma época em que adquire maior visibilidade o movimento cátaro, aparecem nos concílios reunidos pelo papa Alexandre III: o concílio de Tours (1163) e o 3º concílio de Latrão (1179), constituindo-se em base documental importante para revelar o ponto de vista institucional da Igreja a respeito dos novos movimentos religiosos que surgiam, bem

como os discursos que saem vitoriosos e as forças que se agrupam em torno do Papado. Mas é nas duas últimas décadas do século XII que assistiremos a uma verdadeira explosão de novas formas de religiosidade que os círculos eclesiásticos ligados à Reforma Gregoriana se apressarão em designar como movimentos heréticos. Então, já estaremos plenamente em um mundo onde a heresia passa a ser tratada pelos seus próprios contemporâneos como fenômeno coletivo. Além dos cátaros, adquirem expressão novos grupos que seriam considerados heréticos. Os *valdenses*, por exemplo, constituem um movimento originado por um mercador lionês que manda traduzir o Evangelho e que, por não conseguir obter a autorização da Igreja, resolve pregar assim mesmo. Os *patarinos*, ou “humilhados”, correspondem a uma seita de leigos que decidem praticar uma vida apostólica radical. Os *passagini* formam um grupo que é apresentado nos tratados da época como “cristãos judaizantes”. Os *arnaldistas* merecem toda a segunda parte de um tratado que principia escrevendo sobre a heresia dos cátaros (Zerner, 1999, p.512). Todos estes grupos denunciam o novo traço daqueles que seriam enquadrados como movimentos heréticos: além de terem atingido uma dimensão coletiva que impressionará os seus contemporâneos, eles questionam diretamente o papel da Igreja de linha papal como única alternativa religiosa ou até mesmo como instituição eclesiástica a ser reconhecida.

Datarão desta época tratados anti-heréticos importantes. Só no sul da Gália, que se estava abrindo como espaço privilegiado para novas formas de religiosidade, registram-se na última década do século XII três tratados importantes, entre eles um tratado de procedência monástica denominado *Contra valdenses e contra arianos*. Muito surpreendente, mas também bastante sintomático, é o *Líber antiheresis* escrito por um Valdense – reavivando a atrás discutida idéia de que estar em heresia depende do ponto de vista. Já a *Summa quatripartita*, atribuída a Alain de Lille, começa por atacar o dualismo cátaro, em seguida opõe-se à heresia valdense ao mesmo tempo em que registra o ponto de vista eclesiástico oficial sobre a confissão e outras temáticas, e encerra-se por fim com um exame da questão dos judeus e sarracenos – portanto voltando-se para um âmbito exterior ao universo cristão.

Particularmente significativas são as fontes anti-heréticas que surgem no entrecruzamento dos direitos eclesiásticos e temporais, possibilitando uma aliança entre os projetos do Papado e o projeto político do Imperador. Já em 1184 a

decretal *Ad abolendam* concretizava um programa comum estabelecido entre o Imperador do Sacro-Império e o papa Lucio III, no qual se propunha uma ação repressiva contra grupos heréticos explicitamente mencionados. Esta decretal é, aliás, particularmente importante para a história das heresias, porque introduz a perseguição contra um novo fenômeno que vinha se manifestando desde a década anterior: o desejo de leigos pregarem a palavra de Deus, mesmo sem a autorização da Igreja. Assim, esta decretal termina por excomungar grupos como o dos valdenses e o dos *humiliati*, que no seu anseio de viver uma vida realmente apostólica e de pregar o cristianismo antecipam alguns aspectos do movimento mendicante, este que, já algumas décadas depois, seria canalizado pela Igreja sob o comando de Inocêncio III.

É aliás com a bula *Vergentis in senium*, de Inocêncio III, que o Papado apresenta como uma de suas estratégias de enfrentamento anti-herético a regularização de uma 'criminalização da heresia', assimilando as práticas heréticas a crimes de lesa-majestade e com isto abrindo espaço para que os poderes temporais encontrassem uma justificativa para punir os hereges com medidas como o confisco de bens e destituição de funções públicas. Ao mesmo tempo o *cânone 11 do IV Concílio de Latrão* estabelece as bases de um novo tipo de processo, que podia ser deflagrado por denúncias anônimas acerca de comportamentos heréticos, preparando deste modo as bases para a futura instituição da Inquisição.

O auge da aliança entre papado e os poderes temporais contra os movimentos heréticos se materializa na violenta Cruzada Albigense, contra os cátaros do sul da França. A proposta de Inocêncio III era que Felipe Augusto, rei da França, dirigisse suas forças contra os heréticos da Aquitânia, cujos bens poderia confiscar assim que fossem vencidos. Os interesses temporais e eclesiásticos se associam, e os cátaros são violentamente reprimidos com a tomada de castelos e propriedades que os acolhiam. Por outro lado, contra os valdenses, Inocêncio III prefere adotar uma estratégia de tolerância de modo a não se indispor com a população mais humilde de regiões nas quais os valdenses angariaram simpatia. Deste modo, incube o futuro São Domingos da missão, parcialmente bem-sucedida, de reconvertê-los, embora a heresia valdense ainda persista em períodos posteriores. A pregação mendicante dos futuros dominicanos, desta maneira, surge como alternativa que se adapta às estratégias de Inocêncio III para enfrentar as

religiosidades heréticas, embora o ponto de vista mendicante não deixe de ser também uma nova proposta de religiosidade.

O movimento mendicante – incluindo franciscanos e dominicanos – despontaria na terceira década do século XIII como uma nova proposta de pregação que Inocêncio III soube incorporar aos quadros da Igreja enquadrando-o nas chamadas “ordens menores”. Ao mesmo tempo, o Papa soube cooptar os mendicantes para seu projeto de combate às heresias, ao confiar a clérigos da ordem dominicana a função inquisidora. A partir de 1222, dentro da combinação de interesses da Igreja e dos governos temporais, surgem os tribunais da Inquisição, organizados em 1231 pela bula *Excommunicamus*, de Gregório IX. A partir daqui teremos um novo tipo de fontes vitais para os historiadores: os processos inquisitoriais.

Reprimindo incisivamente o pensamento herético ou discordante em relação à Igreja, estes processos não apresentam a figura do advogado para defender a parte acusada, e por isso impunham que se chegasse à confissão através de recursos que incluíam formas de pressão diversas e finalmente a tortura. A Inquisição intenta diminuir a vaga de novas propostas de religiosidade que a hierarquia romana pretendia desautorizar, inibir ou mesmo eliminar, e com o seu advento os ‘tratados sobre a heresia’ também passaram a ser escritos com vistas a orientar o trabalho dos inquisidores. Surge aqui outra série de fontes importantes que principia com os tratados italianos escritos a partir de meados da década de 1230. Uma estratégia discursiva presente nestes tratados é que os autores muitas vezes apresentam-se como antigos heréticos, depois convertidos, de modo que buscam através desta operação trazer ao texto a idéia de que falam com profundo conhecimento de causa. Também os próprios inquisidores escreveram tratados similares. O mais conhecido é a *Summa contra chatares*, escrita em 1250 pelo inquisidor Raynier Sacconi. Da mesma forma, outro tratado foi composto em 1260 pelo inquisidor chamado Anselmo de Alexandria.

A partir daí um novo gênero literário está estabelecido. Quando adentramos o século XIV, e sobretudo o século XV, começam a se mostrar também os “manuais de inquisidores” – dos quais o primeiro exemplo importante foi o já mencionado *Practica officii inquisitionis*, escrito por Bernardo Guy em 1324. Daí em diante, os historiadores têm à disposição tanto ‘manuais de inquisidores’ como ‘tratados de demonologia’, cujo exemplo mais célebre será o *Martelo das Feiticeiras*, publicado

em 1486 por dois teólogos dominicanos (Heinrich Kramer e James Sprenger, 1991). Este tratado, que se difunde a partir de inúmeras cópias em uma época em que acabava de ser inventada a tipografia, será um dos motivadores para a “caça às bruxas” do século XVI, quando então já estaremos em tempos modernos.

Com relação à Inquisição, apesar da ocorrência do célebre manual de Bernardo Guy em 1324, é oportuno lembrar que ocorre certa retração da prática inquisitorial no início do século XIV, já que a principal heresia combatida – o Catarismo – havia refluído. Por outro lado, a emergência do wyclifismo na Inglaterra traz a repressão do aparelho inquisitorial entre 1397 e 1426 a este país, que praticamente não registrará grandes atividades heréticas nos séculos XII e XIII. Ao final do século XV, principalmente na península Ibérica, a Inquisição volta a se manifestar com maior intensidade. Na Espanha, particularmente, ela enfatizará neste período a perseguição dos cristãos-novos. Por outro lado, segue por outros meios a perseguição a eventuais heresias, sobretudo aos movimentos cismáticos que já prenunciam ou prefiguram de algum modo a futura Reforma luterana (Wyclif e Huss, por exemplo). No século XVI já teremos também ‘processos inquisitoriais’ mais detalhados, aqui também dirigidos – além da perseguição aos cristãos-novos – contra indivíduos acusados de heresia ou feitiçaria.

As fontes sobre as heresias produzidas no âmbito das instituições que as reprimiram, conforme vimos até aqui, são abundantes. Mais rara foi a sobrevivência de fontes produzidas pelos próprios homens que foram considerados hereges. Citaremos um Novo Testamento acompanhado de um rito litúrgico provençal, datado de meados do século XIII, e também do início deste mesmo século outro Novo Testamento precedido de um apócrifo intitulado “interrogação de João”, que mais tarde passou a ser referido pelos inquisidores como “Segredo dos Hereges”. Um grupo de Inquisidores também teve o cuidado de preservar, para o seu próprio uso, uma coletânea de textos heréticos também do século XIII.

Preservou-se também um tratado doutrinal sobre os dois princípios, escrito da perspectiva do dualismo cátaro, amplamente construído a partir de citações bíblicas. Os receptores previstos para o texto são presumivelmente aqueles a quem se pretendia converter às idéias cátaras, procurando atingir vários níveis de competência leitora, já que o tratado é precedido de um resumo apresentado pelo seu autor como destinado à “instrução dos ignorantes”. Em seguida, são

desenvolvidos temas como o “livre arbítrio” antes de se descrever um ritual litúrgico, até se encerrar o tratado com uma exortação denominada *De persecutionibus* na qual os fiéis são conclamados a enfrentar as perseguições tais como as enfrentaram os profetas bíblicos.

5. Problematizações

O estudo das heresias na Idade Média, como se disse atrás, permite aos historiadores se aperceberem não apenas do surgimento destas novas formas de religiosidade que foram classificadas como “heresias” e como tal reprimidas; estes movimentos permitem a percepção de inúmeras outras questões transversais. Uma delas, por exemplo, é a questão da Reforma Gregoriana. A Reforma da Igreja na Idade Média surge como uma necessidade imperativa diante das transformações do período feudal, do desenvolvimento das relações entre o poder religioso e o poder temporal, da emergência das novas formas de religiosidade e de sensibilidade que começam a se desenvolver principalmente a partir do século XII. Reformar implica em trabalhar a transformação. Como bem o sabemos, estas transformações têm os seus limites. As Heresias permitem precisamente que os historiadores compreendam os limites da Reforma Gregoriana. A partir de certo ponto, uma transformação nas práticas religiosas, nas suas representações e formas de pensar, pode deixar de ser vista como um desejo justo de reformar – isto é, de adaptar a Igreja aos novos tempos – para passar a ser visto como pensamento herético.

De qualquer forma, se a Reforma Gregoriana surgiu como resposta da Igreja às novas transformações históricas e sociais, as Heresias também surgiram do mesmo modo. Elas foram respostas a novas questões que eram historicamente colocadas, para retomar a questão levantada no debate do *Colloque de Royaumont* (Chenu, 1968). A Heresia, portanto, foi em muitos casos a maneira que diversos cristãos da Idade Média encontraram para enfrentar os desafios do seu tempo. Funcionaram também como instrumentos úteis para que os mandatários da Igreja testassem o seu poder, verificassem até onde podiam avançar no que concerne à busca de uma unidade cristã. O surgimento dos movimentos heréticos, e as diversas formas geradas no seio da hierarquia eclesiástica para enfrentar estes mesmos movimentos, apresentam-se ambos como respostas a novos problemas.

A questão do poder da Igreja, aliás, corta transversalmente a história das heresias. As fontes nos contam aqui a história de um poder sacerdotal que é crescentemente questionado. Este questionamento do poder sacerdotal, da necessidade dos representantes eclesiásticos como os intermediários necessários entre homem e Deus – questionamento que seria tão caro aos reformadores do século XVI – também revelam simultaneamente os limites e a força das hierarquias eclesiásticas, que não podiam aceitar a recusa desta intermediação sob risco de se deteriorarem as próprias condições que permitiam a existência da Igreja enquanto instituição bem definida. Uma análise comparativa dos vários movimentos heréticos e das novas formas de religiosidade, com atenção voltada para a intensidade e a forma com que eles questionam a autoridade e intermediação da Igreja, também permite dar a perceber porque alguns destes movimentos foram tão violentamente reprimidos, enquanto outros foram tolerados, ou mesmo reincorporados dentro da estrutura eclesiástica e da cristandade aceita como tal pelas hierarquias eclesiásticas. Comparar os vários movimentos heréticos entre si é elaborar também um estudo comparado do poder e das resistências ao poder.

Dizíamos que a Heresia pode ser examinada em alguns períodos como fenômeno coletivo, e não mais apenas ao nível das disposições psicológicas individuais, das decisões tomadas pelos homens isoladamente. A história da afirmação crescente da heresia como fenômeno coletivo, conforme vimos, pode ser revista em um estudo comparativo das fontes que começam a aparecer no ano Mil e que já no século XIII revelam níveis consideráveis de difusão coletiva, ao ponto de podermos falar então em verdadeiras comunidades heréticas.

É oportuno acrescentar que, se os historiadores podem estudar a oposição entre heresia e ortodoxia, há heresias que se opõem reciprocamente. Para este caso, seria oportuno lembrar a oposição entre catarismo e valdeísmo. Neste aspecto em particular, Christine Thouzelier, em sua obra *Catarismo e Valdeísmo*, destaca o caráter tradicional e a posição radicalmente anti-maniqueísta, e portanto anticátara, dos valdenses (Thouzelier, 1966, p.15). Em uma imagem bastante correta sobre a oposição entre cátaros e valdenses – e na verdade entre os dois filões heréticos que surgem no século XII – Pierre Chaunu discute a idéia de que os cátaros contestam o conteúdo, enquanto os pobres de Lyon (os valdenses) contestam a forma (Chaunu, p.212). Isto é, os primeiros são típicos representantes do filão herético que propõe

concepções cristãs radicalmente distintas da ortodoxia papal, gerando com isso novas práticas que rejeitam o sistema de sacramentos da Igreja e mesmo, para o caso dos cátaros, chegando a se organizarem praticamente numa anti-Igreja. Enquanto isso, os valdenses representam o segundo filão herético, aquele que, em pouco ou nada diferindo da concepção religiosa sustentada pela cúria papal, reivindicam o direito da pregação leiga, da ultrapassagem dos intermediários sacerdotais impostos pela Igreja, para além de um modo de vida mais próximo da *vita* evangélica que fora diretamente inspirado nos textos bíblicos e na Imitação de Cristo. Eis aí, portanto, um exemplo de heresias que se contrapõem em determinados aspectos, mas que por outro lado foram rejeitadas pela ortodoxia papal porque, no seu aspecto mais irredutível, opõem-se ambos à “grande estrutura visível da igreja mediadora coletiva” (CHAUNU, p.212).

Contradições entre heresias específicas e fenômenos que lhes foram contemporâneos também constituem objeto de interesse para historiográfico. Depois de ressaltar similaridades entre valdeísmo e franciscanismo – ancoradas nas origens comuns em um meio urbano e mercantilista, em um mesmo apelo à perfeição através da pobreza, em uma mesma distância em relação ao “aparelho” clerical, e na intenção de organizar uma fraternidade missionária – Pierre Chaunu destaca as distâncias entre o Valdeísmo e a Escolástica através do ponto-chave da rejeição da cúria papal, que foi a tradução da Bíblia para a língua vulgar por ordem de Valdês. Assim, Chaunu situa a sua reflexão sobre as contradições inevitáveis entre a proposta valdense e o contexto de projeção da escolástica, inclusive a partir dos meios franciscanos:

“Devemos ter presente que 1080 é o ponto de partida de uma verdadeira explosão de uma escolástica majestosa, constituída como ‘estrutura autônoma organizada’. Como imaginar, nestas condições, a circulação de um texto em língua vulgar? Existe uma contradição, na sua delimitação temporal, entre a reivindicação completamente prematura dos pobres de Lião e os alicerces de um gigantesco edifício conceptual que culmina em São Tomás de Aquino, João Duns Escoto e Guilherme de Ockham. Tudo, na corrente valdense, é pré-figurativo e anacrônico” (CHAUNU, p.211).

A abundância de fontes sobre as heresias produzidas no âmbito da Igreja oficial, em oposição desproporcional às poucas fontes que nos chegaram provenientes dos próprios movimentos heréticos, também coloca novos problemas,

como o da difusão do pensamento herético no período medieval. Para períodos posteriores, já em uma modernidade que recupera uma Inquisição que se materializou historicamente talvez em níveis ainda mais violentos, os historiadores puderam desenvolver métodos criativos para a percepção destes modos de difusão, muitas vezes ancorados na oralidade, mas que puderam deixar seus rastros em processos já mais pormenorizados e conservados em maior quantidade nos arquivos, tal como foi o caso do célebre estudo de Carlo Ginzburg sobre um camponês herético da Itália no século XVI. Mas aqui já estaremos, certamente, em um novo período para o qual se apresentam novas fontes, e para o qual as chamadas heresias já se situam em novo contexto histórico que breve traria a Reforma Protestante como um acontecimento impactante e definitivo para a história subsequente da Religião Cristã no ocidente europeu.

6. Novos tempos: as rupturas no seio do franciscanismo durante a baixa Idade Média

O quadro de heresias e cismas que irá caracterizar os séculos XIV e XV representa a transição para uma nova época em que se afirmará cada vez mais a impossibilidade de se concretizar o projeto universal de uma Igreja cristã coordenada pelo Papa. Obviamente que, mesmo aqui, ainda estaremos longe do tipo de ruptura definitiva que se consolida com o processo histórico da Reforma Luterana, particularmente a partir de 1521 – quando a Dieta de Worms irá declarar Lutero herege e fugitivo, evidenciando que já não há reversibilidade possível no que concerne aos definitivos abalos relacionados às ambições papais de impor seu projeto universal de controle sobre o mundo cristão e de conter o ímpeto da reforma protestante. Em 1555, com a Paz de Augsburgo, com o reconhecimento pelo Imperador de que já existiam duas confissões distintas na Alemanha – a Católica e a Luterana – a ruptura no mundo eclesiástico cristão já estaria consolidada.

De todo modo, retornando ao recorte temporal e ao tema mais específico deste ensaio, pode-se dizer que a intensificação do ambiente de cismas e heresias dos séculos XIII e XIV já havia introduzido na História da Igreja um momento bastante significativo, no qual o projeto universal do Papado se viu bastante abalado. Estes novos tempos, contudo, já vinham sendo de certo modo preparados no século anterior. De fato, as últimas décadas do século XIII já anunciam mais ou menos

claramente as divisões que estariam por vir. Apenas para dar um primeiro exemplo, entrar-se-á em uma nova etapa da história do franciscanismo, e também do movimento mendicante como um todo.

Os primeiros sinais da crise surgem no campo da cultura oficial da Igreja: o pensamento escolástico. Já em 1277, a Escolástica – que abrigava a parte mais letrada das ordens mendicantes na pessoa dos mestres universitários franciscanos e dominicanos – sofreria um forte abalo com a condenação de alguns textos que tradicionalmente constituíam o corpo canônico do qual os filósofos e teólogos deveriam extrair a matéria de seus problemas acadêmicos. A condenação atinge alguns textos aristotélicos e as posições mais racionalistas, constituindo na verdade a expressão de divisões internas que acabaram opondo aos filósofos escolásticos os teólogos escolásticos mais conservadores. Surgiriam, ademais, novas correntes de pensamento religioso, como o misticismo de Eckhart, o nominalismo de Ockham, ou o pensamento filosófico de João Duns Escoto.

Mas as grandes rupturas estariam por se dar fora das disputas acadêmicas que constituíam o mundo escolástico dos universitários. O concílio de Lyon marca um ponto de viragem em diversos níveis, pois o papado resolvera intervir ainda em uma questão muito cara à maioria dos franciscanos. Ao dispensar do ‘voto da pobreza’ um franciscano chamado Jerônimo Áscoli, o papado trouxe à tona nos últimos anos de século XIII uma questão que já fervilhava há algumas décadas no seio da Ordem dos Menores. Desde a morte de São Francisco de Assis, estava no ar a questão do rigor com os quais os franciscanos deveriam seguir o modelo de vida inspirado pelo seu fundador. A idéia da ‘pobreza voluntária’ – não apenas no âmbito individual, como ocorria em diversas ordens monásticas, mas também no âmbito coletivo – constituía um dos principais pontos de originalidade do franciscanismo. Por outro lado, o que permitira a São Francisco concretizar os radicais ideais evangélicos de seu grupo no interior da estrutura eclesiástica fora a sua declaração de ‘obediência ao papado’ como outro de seus princípios fundamentais, e o *Testamento* que deixa aos seus companheiros franciscanos reitera isto uma última vez. No final do século XIII os acontecimentos precipitam essa contradição: seria facultado ao papado, a quem os franciscanos deviam obediência primordial, o direito de interferir neste outro princípio fundamental da Ordem que era a questão da recusa em ter bens mesmo em comum?

A corrente dos “Espirituais” estabelece-se precisamente entre aqueles que cerram fileiras em torno dos princípios fundadores da pobreza franciscana e do ideal de seguir à risca o modelo de vida de Francisco de Assis. Alguns vão além. Embora bulas papais posteriores tenham expressado a tentativa de amenizar o conflito que surgira tão enfaticamente com o concílio de Lion (o *Exiit qui seminat* de Nicolas III, proferido em 1279, e o *Exultantes* de Martins IV, datado de 1283), um grupo mais radical decidiu recorrer mais tarde ao papa Celestino IV, para que este lhes autorizasse a saírem da Ordem para constituírem novo grupo. Os papas subseqüentes decidiram contudo dispersá-los ou persegui-los, o que se dá mais enfaticamente sob João XXII (1316-1334). Uma declaração deste último papa sobre a Regra franciscana conclui enfaticamente com a seguinte afirmação: “Grande é a pobreza, mas maior é a integridade. O máximo é o bem da obediência” (*Quorundam exigit*, 1317).

Na bula *Santa Romana* (1317), João XXII chega a condenar alguns dos grupos mais radicais de espirituais como rebeldes, associando estes que seriam conhecidos como “Fratricelli” a outros grupos heréticos como os beguinos. Este longo episódio que se iniciara em fins do século XIII e atingira a segunda década do século XIV, passando por uma seqüência de papas até chegar a João XXII, expõe claros sintomas não apenas de um movimento franciscano que começa a se fragmentar e perder sua identidade inicial, mas também de uma Santa Sé hesitante e dividida que logo enfrentaria suas próprias cisões, sem contar as divisões que também começariam a ameaçar de fragmentação a Igreja como um todo. O século XIV será de fato um século de cismas, de propostas reformistas que ainda não sairiam vitoriosas, de revivescência de antigas e novas heresias. Para a questão que nos interessa, as contradições entre o movimento franciscano mais radical e o Papado trariam ainda outros lances que não deixariam de envolver também o poder temporal, já que o imperador Luís da Baviera tomaria o partido dos franciscanos contestadores. Esta questão, e outros interesses mais complexos envolvendo as antigas contradições entre Império e Papado, desembocariam no Grande Cisma.

Assim será o segundo século de existência do franciscanismo: um século XIV que praticamente se abre com as terríveis fomes de 1315 e 1316, com a crise de um mundo superpovoado que já enfrentava seus limites produtivos e que dentro em breve se veria abatido pela Grande Peste de 1348, e que ao mesmo tempo logo

estaria abalado pela partilha de uma Igreja Católica ameaçada por cismas papais e sacudida por novas propostas reformistas mescladas a movimentos sociais violentamente sufocados. Neste novo mundo em crise, a imagem de São Francisco parte-se em novas possibilidades. Dos “espirituais” – aquela corrente franciscana que pretendia seguir rigorosamente o exemplo de São Francisco para daí fazer da pobreza um absoluto – não demoraria muito a surgirem movimentos desejosos de realizar na terra a “utopia franciscana”, sob o prisma de uma eclesiologia radicalmente anti-hierárquica (Vauchez, p.133).

A condenação daqueles que logo seriam denominados *Fratricelli* retrata bem este período de tensões sociais do qual partiriam tanto os mais desesperados anseios de libertação, como também uma violenta ação repressora que adentra o século XIV dando continuidade ao projeto da Inquisição, definitivamente estabilizado sob a responsabilidade da ordem mendicante dos Dominicanos e que se reintensificaria novamente a partir de fins do século XV, notadamente na Espanha. De igual maneira, ao nível dos Estados que começam a consolidar seus mecanismos de centralização, tomam forma na Inglaterra os *Estatutos dos Trabalhadores* e legislações similares na França e outros países, todas destinadas a controlar uma força de trabalho que começa a se insurgir contra condições desfavoráveis ou mesmo insuportáveis de trabalho.

É neste quadro convulsionado que florescem os *fratricelli*. Rígidos defensores da pobreza absoluta que julgavam preservar como a verdadeira herança franciscana, eles costumavam viver em lugares isolados ou em eremitérios, ao mesmo tempo em que continuavam a usar o hábito dos franciscanos e, como estes, a organizarem-se em províncias governadas por um geral. A bula *Gloriosam ecclesiam* (1318), que condena os espirituais da Toscana refugiados na Sicília, menciona entre os erros da nova seita a idéia de que existiriam duas Igrejas: uma espiritual (a Igreja pobre dos *fratricelli*) e a outra carnal, identificada com a Igreja romana.

Percebe-se aqui a incorporação, mesmo que vaga, de algo do pensamento dualista que lembra as heresias do século anterior. Expelidos para fora do circuito eclesiástico da Santa Sé, os *fratricelli* começavam a se aproximar de propostas de outros movimentos heréticos e a negar a validade dos sacramentos, uma vez que estes estariam sendo administrados por sacerdotes ilegítimos, autorizados por

hierarquia que eles não mais reconheciam. Por outro lado, alguns deles também passaram a compartilhar das idéias de Joaquim de Flora sobre o fim do mundo. Sua difusão, sobretudo na Itália, foi particularmente favorecida pelas circunstâncias da época: o exílio dos papas em Avignon e o cisma do Ocidente, a luta das Comunas italianas contra a autoridade eclesiástica. Combatidos e perseguidos pela Inquisição, os *fraticelli* terminariam por desaparecer por volta da metade do século XV.

7. *A devotio moderna*

As divisões internas ao franciscanismo dos últimos tempos medievais, algumas chegando a serem classificadas como heréticas, constituem apenas um primeiro exemplo da explosão de propostas questionadoras que começam a emergir do seio da Igreja. De fato, os séculos XIV serão ricos em heresias e comportamentos heréticos, em cismas e ameaças de cisões internas no corpo eclesiástico, em insubordinações várias contra a autoridade papal.

Neste novo quadro de ameaças à unidade cristã, os dois principais movimentos dos séculos XIV e XV que a Santa Sé terminaria por conceber como heresias são o wyclifismo e o hussismo. Uma das análises mais ricas sobre este novo quadro de movimentos – devidamente associada ao contexto de um novo mundo que já não é mais o da expansão feudal, mas sim o de um universo superpovoado que breve teria nas grandes fomes e na Peste de 1348 os sintomas de uma verdadeira crise da cristandade diante de suas próprias limitações espaciais e produtivas, foi elaborada por Pierre Chaunu em sua obra *O Tempo das Reformas*. Tal como observa Chaunu, o wyclifismo e o hussismo são dois movimentos indissociáveis da crise do Grande Cisma do Ocidente (Chaunu, 1993, p.206). Por outro lado, Chaunu ainda ressalta que existe um diálogo histórico a ser compreendido entre a questão da Reforma, os comportamentos cismáticos e as heresias da Baixa Idade Média. Isto porque, “apesar da Reforma do século XVI não poder ser, em nenhum caso, assimilada às heresias dos primeiros séculos, apesar de não ser, em nenhum aspecto, uma heresia, já que se situa, como o catolicismo da Reforma católica, numa perspectiva de continuidade, é importante salientar que, tanto num lado como no outro, é em termos tradicionais de heresia que o comportamento cismático do outro foi interpretado.

Uma prefiguração que pode ser identificada entre as “heresias” de Wyclif ou Huss e a Reforma Protestante do século XVI está no fato de que elas se situam já em outro plano de sensibilidades religiosas, particularmente aspirantes a uma piedade individual e a uma relação mais pessoal com Deus. Chaunu explica o ponto: “A Igreja é o instrumento coletivo de uma salvação coletiva e individual”. Ora, a crença na Igreja como instrumento de salvação coletiva vê-se abalada tanto pela ocorrência das grandes mortes provocadas pela Peste, da qual a Igreja não pôde proteger a coletividade, como pelo Grande Cisma, que evidencia a crise no topo da hierarquia eclesiástica. A parte de crença na Igreja como salvação coletiva vê-se abalada, e subsiste mais forte a crença na Igreja como salvação individual (CHAUNU, p.215).

É ainda Chaunu quem propõe uma filiação singular. As heresias propriamente ditas corresponderiam ao filão herético que propunha transformações dogmáticas: as heresias da Antigüidade e o este seu prolongamento em termos de transformações doutrinárias, que é o maniqueísmo medieval através dos cátaros. Já as proposições de Wyclif e John Huss corresponderiam ao outro filão, àquele que incluiria numa linha de associações Valdès, Wyclif, Huss, e finalmente Lutero e os demais reformadores do século XVI (Chaunu, p.216).

Por outro lado, antes de discutirmos o quadro geral dos movimentos liderados por Wyclif e João Huss, será oportuno considerar um espaço de intertextualidade importante que o afeta: este grande conjunto de correntes que constituem aquilo que os humanistas dos finais dos séculos XV e XVI chamaram *devotio moderna*. Na Alemanha, já veremos um grupo diversificado que ampara suas propostas religiosas em uma leitura direta da Escritura, e que entre 1393 e 1400 seriam atingidos por diversas sentenças papais. Mencionaremos os “irmãos do espírito livre”, e, sobretudo, os “begardos”. Estes e outros grupos heréticos, na verdade, dão continuidade ao pensamento místico que na década anterior havia sido introduzido por pensadores como Eckhart e Ruysbroek, mas conduzindo-os a um radicalismo bastante acentuado. Ruysbroek, contudo, condena os “irmãos do espírito livre” na segunda parte do seu *Ornement des Noces Spirituelles* (Delaruelle, 915):

“Devido à tranqüilidade natural que sentem e possuem de si próprios, julgam-se livres, unidos a Deus sem intermediário, elevados acima de todas as práticas da Santa Igreja, acima dos mandamentos de Deus, acima da lei...”

O próprio Ruysbroek, por outro lado, também se insere à sua maneira na *devotio moderna*, conjuntamente com outros nomes como Gerard de Grotte (1340-1382). O movimento foi categorizado por Chaunu como ligado a uma espécie de “classe média” da hierarquia eclesiástica (CHAUNU, p. 217), e sua principal característica seria a idéia de que existe mais na vida interior pessoal do que na liturgia. A *devotio moderna*, como salienta Chaunu, está próxima do Cristo da Dor e vive a *pietá*: “o seu Cristo é homem e desceu do vitral” (CHAUNU, p. 217). No âmbito de uma perspectiva análoga, nos países Baixos, por volta de 1280, fazem-se notar também os “Irmãos da vida comum”. Mas talvez um dos símbolos mais característicos da *devotio moderna* seja Thomas Kempis (1380-1471), que é considerado o possível autor da famosa *Imitação de Jesus Cristo*, um dos livros mais difundidos em sua época, que acabara de ser beneficiada com a invenção da Imprensa.

8. Wyclif

A base do pensamento de Wyclif (1324-1384) – professor de teologia em Oxford – reside na franca oposição à idéia do poder divino “delegado” à Igreja enquanto instituição. O poder de Deus é “retido”, e não “delegado” (para utilizar as próprias noções desenvolvidas por Wyclif). Neste sentido, nenhuma instituição terrestre, inclusive a Igreja comandada pela Santa Sé, poderia reivindicar para si direitos baseados na idéia de que o poder de Deus lhe teria sido delegado, fazendo dela o intermediário necessário entre os homens e Deus. Em relação a isto, seu primeiro tratado – o *De domínio divino* – redigido em 1376, já apresenta embrionariamente todo o sistema de pensamento que seria desenvolvido em obras posteriores – como por exemplo o *De civili domínio* (1377), que começa por extrair do princípio geral algumas conseqüências relacionadas com o governo.

Nos primeiros tratados de Wyclif já veremos bem desenvolvida a idéia – que seria de importância fulcral tanto para o movimento hussista como para o protestantismo de modo geral – de que o padre não tem qualquer poder delegado de Deus, cuja ação é sempre direta. Vale dizer, a Igreja já não seria aqui a instituição responsável por todas as mediações relacionadas a Deus, e na verdade o próprio conceito de “mediação” é questionado para este caso. Wyclif está se opondo aqui a

uma idéia de mediação que constituía até então a base da eclesiologia medieval, e que será também contestada, a seu tempo, por todas as linhas que de algum modo derivam de Wyclif até desembocarem mais tarde no protestantismo.

O anticlericalismo de Wyclif expressa simultaneamente uma síntese das posições que nos dois séculos anteriores haviam constituído a mais ferrenha crítica à instituição eclesiástica – como a crítica à riqueza da Igreja, a declaração de uma superioridade da vida ativa sobre a vida contemplativa, e a afirmação da Escritura como único guia – e uma síntese das proposições básicas que estariam por vir. Se de um lado Wyclif recusa à Igreja-Instituição o seu tradicional papel de mediadora, no *De officio Regis* ele reconhece no poder real o único indício tangível do poder visível de Deus (Chaunu, p. 221). Os dois tratados de 1378 – *De veritate Scripturae sancta* e *De Ecclesia* – já prefiguram aspectos que seriam básicos para a Reforma Protestante.

O primeiro ponto-chave a ser discutido no pensamento wyclifiano é a idéia levada às últimas conseqüências da “autoridade da Sagrada Escritura”. Não se trata mais de simplesmente afirmar esta idéia, como fizera Valdès, mas de levar aos seus limites a proposição de que a autoridade de Escritura pode combater a Igreja. Assim, se toda a construção teológica medieval se amparara na idéia de que a Escritura era palavra de Deus que fora confiada à Igreja, Wyclif sustentava agora a afirmação autônoma da autoridade da Escritura. Chaunu delimita com bastante precisão a inversão wyclifiana: enquanto a Igreja tradicionalmente baseara seu ensino e sua pregação na Escritura, mas tratando esta como um dado ditado por Deus, Wyclif propõe exclusivamente uma ordem, e não outra: Deus, a Escritura, e somente depois a Igreja (Chaunu, p. 222). A Escritura é proposta mesmo como o juiz da Igreja. Ademais, nos seus tratados de 1378, Wyclif afirma que as Escrituras são suficientes e perfeitamente claras, prescindindo de qualquer comentário da Igreja que se postule como necessário para o seu entendimento. Advoga-se assim a possibilidade de uma leitura perfeitamente autônoma da Escritura, sem o comentário: as Escrituras suscitam aqui uma abordagem direta, desqualificando “a ciência da quádrupla exegese e a acumulação da paráfrase patrística” (Chaunu, p. 223). Esta radical simplificação é talvez o aspecto mais radical do sistema proposto por Wyclif. Contra qualquer mediação da Igreja levantam-se estas palavras contundentes:

“Ai da geração adúltera que acredita mais no testemunho do papa Inocêncio ou de Raimundo que no sentido do Evangelho; a Igreja romana inventou essa mentira de que a Igreja tardia corrige a fé de uma Igreja mais antiga” (Delaruelle e outros. tit.XIV p.950).

Ressaltando neste momento algumas distinções que marcam a distância entre Wyclif e Lutero, 140 anos depois, vale lembrar que o Deus de Wyclif é muito mais um Deus juiz do que um Deus salvador. Ainda não se tem, com Wyclif, o conceito de salvação pela fé. Fora isso, Lutero já viverá em um mundo onde a divulgação de uma mensagem pode ser multiplicada através da impressão, o que será um dado significativo para o sucesso de sua Reforma.

Voltemos, contudo, à caracterização dos principais traços do pensamento wyclifiano. A re-significação de Igreja pelo pensamento de Wyclif também permite estabelecer alguns pontos importantes. Em *De Ecclesia* (1378) ele registra: a Igreja não se reduz apenas aos clérigos; inclui também os leigos. De igual maneira, a Igreja não se confunde com a Instituição. Mas, enfim, é a Igreja-Instituição – a Igreja controlada pela Santa Sé – o alvo de suas críticas. No desenvolvimento terminal de seu sistema, Wyclif irá contestar abertamente os sacramentos, a prática da Missa. Estes pontos, talvez, lhes serão fatais. Tal como observa Pierre Chaunu, “Wyclif tira [os sacramentos] sem nada dar em troca. As suas posições sobre eucaristia isolam-no e valem-lhe a condenação de uma enorme estrutura cultural e social” (Chaunu, p. 232). São estes os eventos da concretização de seu pensamento que precedem a sua condenação. Ao mesmo tempo, já ocorrera em 1381 a revolta popular liderada por John Ball, que se filiara à influência de Wyclif, e este “não pode romper a assimilação que se estabeleceu entre ele e os revoltosos” (Chaunu, p. 232). Além disto, desde o final de 1380 surgira o movimento dos “padres pobres”, que se proclamam discípulos de Wyclif. Esta assimilação traz como implicação a retirada do apoio do Estado inglês, que até ali ancorara Wyclif, e este é expulso de Oxford. Há ainda outros movimentos que parecem dialogar com Wyclif, como o dos lolardos. O pensamento de Wyclif escapara ao controle de próprio Wyclif. Já não lhe pertence. Mas lhe pertencerão suas conseqüências. É um caminho sem volta. Em 17 de maio de 1382 a doutrina de Wyclif é condenada por um comitê da Igreja inglesa. Em poucos meses é desconstruído o wyclifismo universitário, diante de uma frente que conta com a Coroa, a autoridade da Igreja inglesa na pessoa do arcebispo da

Cantuária, e as ordens mendicantes. Em 1384, já doente, Wyclif morreria abandonado.

9. Derivações: os Lolardos, os Padres Pobres, e João Huss

Pelo menos um setor bastante importante do movimento dos lolardos – heresia que preocupou a Igreja a partir de fins do século XIV e até meados do século XV – beneficiou-se bem diretamente da influência de Wyclif. As bases da influência wyclifiana sobre a heresia dos lolardos foi bem examinada por Anne Hudson em sua obra intitulada *A Reforma Prematura: os textos de Wyclif e os Lolardos* (1988). Grosso modo, existe de um lado um lolardismo universitário de forte inspiração wyclifiana que foi bastante atuante. Pierre Chaunu, em *O Tempo das Reformas* (original: 1975), também nos fala de um lolardismo parlamentar, hostil à fiscalidade pontifícia que tinha se estabelecido a partir dos tempos do papado de Avinhão, e também de um lolardismo popular (Chaunu, p. 233).

Este último movimento tem inspirações similares ao que John Ball organizara a partir de um célebre jargão que dizia: “Quando Adão cavava e Eva fiava, onde estava o fidalgo?”. Também já mencionamos os “padres pobres”, que uniam protestos à pregação do Evangelho, lembrando neste último aspecto e na sua combinação com o voto de pobreza a prática das ordens mendicantes. Depois de 1470, parecem desaparecer os últimos traços do wyclifismo, até que ele retorna sob a forma de uma influência importante com João Huss (1369-1415). Mas então, já estaremos em outro período.

O contexto sob o qual se desenvolveram as primeiras formulações de Wyclif, em uma Inglaterra que não tivera problemas em reprimi-las a seu tempo, fora bem distinto do contexto de João Huss, que inicia o seu movimento na Boêmia, portanto no âmbito do Império. Enquanto o protesto wyclifista confundira-se na Inglaterra com um movimento limitado a um escalão social mais baixo, e portanto não representativo, o protesto hussista é marcado por um cunho nacionalista e desenvolve-se de maneira muito mais representativa, capitalizando a simpatia de amplos setores da população boêmia e correspondendo a “uma revolta de quase toda uma sociedade no âmbito territorial de um conjunto de Estados” (Chaunu,

p.234). Eis aqui, precisamente, a singularidade da Boêmia neste período: trata-se de um país que fora cristianizado tardiamente e no qual a Igreja traz os ambíguos traços de “arcaísmo e de evolução avançada” (Chaunu, p. 234).

Sobretudo, o fato relevante é a combinação da peculiar situação política da Boêmia com a singular situação institucional de Igreja cristã da Boêmia. A Boêmia de João Huss é de um lado um dos diversos territórios que constituem o Império; e de outro lado é uma região periférica do cristianismo, pois tendo este atingido a região mais tardiamente terminou por gerar uma Igreja local ainda periférica do ponto de vista institucional. De fato, tal como ressaltam Delaruelle e Labande em sua análise sobre *A Igreja da época do Grande Cisma* (1962-1964, p.974), o ponto de partida da reforma na Boêmia está muito ligado à decisão do próprio Imperador de estabelecer uma arquidiocese em Praga, como parte de uma estratégia com vistas a estabelecer um alinhamento e equiparação da periferia da Igreja boêmia com o centro institucional da Igreja em Roma, Paris e outras regiões centrais da Europa.

É da comunicação entre o arcebispo Ernest de Pardubice e aspirações populares representadas por vários talentosos pregadores da Boêmia – como Mathias de Janow ou Conrad de Waldhayusem – que irá se gestar o ambiente do qual emergirá a obra de Huss, já embebida da influência wyclifiana. Vale lembrar ainda que a combinação entre os elementos modernos e arcaizantes manifestam-se no discurso de pregadores como Mathias de Janow, que remete ao estilo dos discursos mendicantes do século XIII, mas já adaptado à realidade da Igreja dividida pelo Grande Cisma. O discurso de Janow em suas *Regras do Antigo e do Novo Testamento* (1388-1396) é simples e direto, e atinge diretamente os meios populares da Boêmia. No clima do Grande Cisma, seu anticristo é obviamente o papa clementista, contrário ao circuito de alianças do Império. É em torno da pregação de Janow que surgirá uma espécie de *devotio moderna* da Boêmia, uma corrente que combina um espírito reformista mais para o moderado com algumas tonalidades místicas. A imagem wyclifiana de que acima da Igreja-Instituição – a Igreja visível – existe uma Igreja Invisível, a única verdadeira e que é comandada diretamente por Deus, torna-se uma de suas referências fundamentais.

John Huss – estudante da Universidade de Praga por volta de 1409 – começa a se projetar precisamente neste clima de idéias impregnadas de inspirações wyclifianas e de ambições políticas que vão desde as questões de identidade

nacional até às aspirações da Igreja local a uma situação menos periférica, tudo isto catalisado pelo explosivo clima do Grande Cisma, que chegará neste período à concomitância de três papas com o apoio imperial em 1409 a um papa de Pisa que dividirá ainda mais um universo religioso partilhado pelos clementistas (partidários de Bento XIII – 1394 -1422 – sucessor de Clemente VII, papa de Avinhão que fora apoiado pela França e península Ibérica) e urbanistas (partidários de Bonifácio XI e depois de Gregório XII – 1402 -1415 – um dos sucessores de Urbano VI, e que conta com o apoio da Inglaterra e da Itália Urbanista, embora não mais com o apoio do Imperador Vencelaw). O próprio ambiente da universidade tcheca – na sua oposição ao grupo clementista de Avinhão – está dividido entre apoios a Alexandre V (o papa de Pisa, que logo será sucedido por João XXIII) e ao papa Bonifácio XI, ligado ao setor urbanista do Grande Cisma. Esta Universidade de Praga intensamente dividida logo irá ser abalada pela retirada, para a Universidade de Leipzig, dos universitários ligados às nações da Baviera, Saxônia e Polônia. E com isto se projetarão os universitários tchecos, entre os quais João Huss, que começa a se destacar pela sua atuação como pregador popular e pela sua imensa e significativa produção literária, esta que de certa forma poderá ser vista como um anúncio da corrente que iria mais tarde desembocar em Lutero, da mesma maneira que a obra de Wyclif pode ser vista como um prenúncio da corrente que iria se afirmar com Calvino. Ao mesmo tempo, as referências que John Huss privilegia nas *Escrituras* – francamente tendentes às citações do *Novo Testamento* (ao contrário da corrente que desembocaria em Calvino, e que privilegia o *Velho Testamento*) – também anunciam a publicação da *Imitação de Cristo*, atribuída a Thomas de Kempis.

John Huss, embora aparentemente menos radical do que Wyclif em alguma de suas proposições, morrerá na fogueira por ordem do Concílio de Constanza (1415). Singularmente, Wyclif, embora abandonado por todos, morre por doença e velhice em 1384, pois havia encontrado a complacência do Estado territorial inglês, que um dia fora seu aliado. Já os tempos de John Huss são outros. Por um lado ele vive a fase mais caótica do grande Cisma. Se entre 1378 a 1409 a Igreja vivera uma primeira fase do Grande Cisma bastante dicotomizada, de 1409 a 1414 a sua unidade parece se esfacelar, tendo por sintoma a própria eleição de um terceiro Papa (Alexandre V, o papa de Pisa). O Concílio de Constanza, empenhando-se ao

máximo em restabelecer a unidade da Igreja, necessitará de maior rigor. Assim, se a projeção de Wyclif fora gestada na fase de instalação do Grande Cisma, a projeção de John Huss deverá encontrar seu ponto final no termo deste mesmo Grande Cisma. Isso explica o maior rigor contra Huss, apesar de seu cuidado em contornar questões doutrinárias bastante radicais que Wyclif ousara afrontar.

Por outro lado, as críticas contra os abusos da Igreja são quase as mesmas, e veremos Huss copiar passagens inteiras de Wyclif, cuja obra já era toda conhecida em Praga entre 1402 e 1403 em função de intensas comunicações inter-universitárias entre Oxford e Praga, e particularmente através da difusão dos textos wyclifianos que fora proporcionada por Jerônimo de Praga. Assim mesmo, em John Huss aparece um pouco matizada e relativizada a total rejeição de Wyclif à idéia de um “poder delegado” por Deus à Igreja visível (isto é, a Igreja-Instituição, comandada pela Santa Sé). Huss será um crítico contumaz da intermediação eclesiástica conduzida pela Santa Sé, mas um pouco menos radical do que o fora Wyclif. Também rejeita a concepção wyclifiana que associava a validade do sacramento à dignidade do padre que a ministrasse. Enfim, face a Wyclif, John Huss mostra-se um pouco moderado; mas o seu contexto social, político e institucional é na verdade muito mais radical. Para além disto, a sua crítica às indulgências que o futuro antipapa João XXIII resolveria mobilizar para viabilizar suas ambições territoriais o colocam em linha direta com a reforma de Lutero, que aliás o invocará postumamente como influência determinante do movimento.

Mas o primeiro ato de desobediência de Huss, que o coloca em confronto mais direto com a hierarquia eclesiástica, já havia ocorrido quando ele resolveu enfrentar certas determinações contra pregações populares que haviam sido impostas pelo papa Alexandre V – o papa cismático de Pisa que havia sido reconhecido pelo Imperador, e que portanto controlava a Igreja local de Praga. Recusando-se a atender a uma convocação papal para discutir o assunto, Huss foi excomungado em 1411. Em seguida, já no papado pisano de João XXIII, surge a questão das indulgências, um segundo gesto de desobediência institucional. O papa pisano vinha cobrando indulgências do povo tcheco para financiar suas expedições territoriais contra Nápoles, e para isso obtivera apoio do Imperador Venceslau, que terminou por proibir as críticas à cobrança de indulgências. Isso colocaria Huss não mais

apenas em confronto com o poder institucional do papado de Pisa e da Igreja local de Praga, mas também em confronto contra as próprias determinações imperiais.

Logo ocorreria uma nova convocação para ir à presença Papal – mas agora da parte do Concílio de Contanza, que havia se estabelecido com vistas a tentar estabelecer a unidade da Igreja e pôr fim ao Grande Cisma. A proposta de um salvo-conduto do Imperador Segismundo – que a esta altura era o novo soberano do Sacro-Império Romano-Germânico – e a promessa dos conciliares de que teria oportunidade de defender suas idéias, levam John Huss a comparecer ao Concílio de Constanza acompanhado de Jerônimo de Praga, que fora o primeiro divulgador dos textos wyclifianos na Boêmia. Mas as hierarquias eclesiásticas já tinham Huss na conta de herético, e ademais a sua condenação satisfaria a dupla necessidade de altiva afirmação da ortodoxia e de fortalecer a idéia de um governo conciliar da Igreja em oposição à antiga idéia de uma monarquia pontifícia, que até então havia concentrado os poderes de maneira absoluta na pessoa do Papa. Acusado de seguir as doutrinas de Wyclif, que já haviam sido condenadas nas décadas anteriores, o fim de João Huss terminaria sendo a condenação por heresia e a morte na fogueira.

A condenação de Huss traria suas implicações posteriores, além da influência que logo teria para os movimentos reformistas que no século XVI terminariam por serem bem sucedidos. Imediatamente após a condenação, ocorrem protestos populares em Praga, com o apoio da Igreja local, que termina por se separar da Igreja regida pelo Concílio de Constanza. Trata-se portanto de uma espécie de cisma territorial, que conservaria a Igreja da Boêmia separada da Igreja Católica por cerca de cinquenta anos. Os *Quatro Puncta de Praga*, divulgados em 1419, estabelecem documentalmente o início desta separação.

Extrema radicalização das propostas hussitas na Boêmia logo viria com a corrente dos ‘taboritas’, que se opõe à corrente hussita mais moderada dos ‘calistinos’. A Boêmia, aliás – particularmente em Tabor – constituir-se-á após a solução conciliatória do Grande Cisma em um verdadeiro “refúgio todos os inconformados da cristandade”, dando origem ao que Pierre Chaunu chama de um “*pandemonium* de todas as heresias” (Chaunu, p.239). Ali veremos por exemplo os ‘adamistas antinomistas’, que propõem não só a comunhão de bens como a comunhão das mulheres, e que costumavam dançar nus enquanto recitam um *Pai*

Nosso simplificado. Eis aqui, talvez, os prenúncios da idéia de uma Reforma radical que surgiria através de surpreendentes propostas inovadoras nos séculos posteriores, a exemplo do que aconteceria com as diversas correntes de radicalismo reformista que surgiriam mais tarde na Inglaterra do século XVII, ao mesmo tempo em que se consolidava a corrente reformista oficial. Mas aqui, certamente, já estaremos em um período histórico bem distinto.

REFERÊNCIAS:

Fontes :

- Ademar de Chabannes. *Chronique*. Paris : ed. Jules Chavanon, 1987.
- Bernard Guy. *Livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Guy*. Paris : Pales-Gobilliar, 2002.
- Burchard de URSPERG. "Chronicon" in Abbel and Weiland (orgs) *Monumenta Germanica Historica: Scriptorum*, XXIII, 337-83.
- Gillaume Pelhisson. *Chronique (1229-1244)*. Paris : CNRS, 1994. org. E trad. Jean Duvernoy.
- Heinrich Kramer e James Sprenger. *O Martelo das Feiticeiras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.
- Inácio de Antioquia. "Tralianos" in *Patrística – padres apostólicos*. São Paulo : Paulus, 1995.
- Ireneu de Lyon. *Contra as Heresias*. São Paulo: Paulus, 1994. coleção Patrística, vol.4.
- Jacques de Vitry. *Historia Occidentalis (c.1220)*. Fribourg: University Press, 1972.
- John Wyclif. *Wyclif's Latin Works (including: De Ecclesia, De Dominio Divino, De Civili Dominio, De Veritate Sacrae Scripturae, Polemical works)*. London: The Wyclif Society, 1882.
- John Huss. *De Ecclesia* (trad. D.S. Schaff). New York: M. Spinka, 1973
- Nicoulau Eimerico. *Directorium inquisitionis* [Avignon, 1376].
- Raul Glaber. *Les cinq livres de ses histoires (900-1044)*. Paris : ed. Maurice Proux, 1886.
- Le registre d'inquisition de Jacques Fournier – Eveque de Pamiers (1318-1925)*. Paris/Haia: Mouton, 1977/1978. org.trad. de Jean Duvernoy.
- BORETIUS, Alfred (org.). "Capitularia Regum Francorum", in *Monumenta Germanica Historica*, II, Legum, Hanover: 1883, v.I
- MOORE, Robert I (org.). *The Birth of Popular Heresy. Documents of Mediaeval History* [coletânea de fontes primárias]. Toronto: University of Toronto Press, 1995.
- PETERS, Edward (ed. e org.). *Heresy and Authority in Mediaeval Europe* [coletânea de fontes primárias abrangendo todo o período medieval]. London: Peters, 1980.
- WAKEFIELD, Walter L. e EVANS, Austin P. (ed. e org.). *Heresies of the High Middle Ages* [coletânea de fontes primárias da Alta Idade Média]. New York: Record of Western Civilization series, 1991.

Bibliografia:

- AUDISIO, Gabriel. *The Waldesian Dissent. Persecution and survival (c.1170-c.1570)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1992 [original: 1983].
- CAMERON, E. *The reformation of the Heretics – the waldenses of the Alps (1480-1580)*. Oxford: 1980.
- CHAUNU, Pierre. *O Tempo das Reformas (1250 – 1550) 1. A Crise da Cristandade*. Lisboa: Estampa, 1993 [original: 1975].
- COSTEN, Michael. *The cathars and the Albigensian Crusade*. Manchester: Manchester Un. Press, 1997.
- DELARUELLE, E.R, LABANDE, P. e OURLIAC, P. *L'Église au temps du grand schisme et de la crise conciliaire*. Paris : Fliche e Martin, 1962-1964
- DUBY, Georges. *O Ano Mil*. Lisboa: Edições 70, 1992. [original: 1967].
- DUBY, Georges. "Heresias e Sociedades na Europa Pré-Industrial, séculos XI-XVIII" in *Idade Média – Idade dos Homens*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p.175-184 [original: 1988].
- DU-PIN, Louis Ellies. *Histoires des Controverses et des matères ecclesiastiques traitées dans le deuxième siècle*. London : Abel Swal an TIm Childe, 1696.
- DUVERNOY, Jean. *Le Catharisme*. 2 vol. Paris: Provat, 1972-1976.
- FAVIER, Jean. *Carlos Magno* (São Paulo: Estação Liberdade, 2004.
- FRANGIOTTI, Roque. *História das Heresias – (séculos I a VII)*. São Paulo: Paulus, 1995.
- GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989 [original: 1976].
- GUIRAUD, Jean. *Historie de l'Inquisition au Moyen Age, I. Cathares et Vaudois*. Paris: Pucard, 1935.
- LAMBERT, Malcon. *Medieval Heresy: popular movements from the gregorian reform to the Reformation*. Oxford: Blackwell, 1992.
- LAMBERT, Malcon. *The Cathars*. Oxford: Blackwell, 1998.
- LAVACK, Brian. *Le Grande Chasse aux soucières en Europe au début des Temps modernes*. Paris: Seyssel, 1991.
- LE GOFF, Jacques (org., apresentação e prefácio) *Heresies et Societes*. Paris: Mouton & CO, 1968.
- LEA, Henri Charles. *History of the Inquisition in the Middle Ages*. Londres: Eyre and Spottiswood, 1963.
- MANSELLI, Raoul. *Studi sulle eresie del secolo XII*. Roma: Latreza, 1953.
- MANSELLI, Raoul. *L'Eresia del male*. Nápoles: 1963.
- MARTIN-BAGNAUDEZ, Jacqueline. *l'Inquisition : mythes et réalités*. Paris: Desclée Brouwer, 1992.
- MOLINIER. *L'inquisition dans le midi de la France au XIII et au XIV siècle*. Paris : 1980.
- SCHMITT, Jean-Claude. « Feitiçaria » in LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (orgs). *Dicionário de História Medieval*, vol.I. São Paulo: EDUSC, 2002, p.423-435 [original: 1999].
- THOUZELIER, Christine. *Catharisme et valdéisme em Languedoc à la fin du XIè et au debout du XIIIè siècle*. Paris : PUF, 1966 [original : 1965].
- VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental – séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995 [original atualizado: Seuil: 1994].

ZERNER, Monique. "Heresia" in LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (orgs.) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002 [original: 1999]