

HERESIAS: CONSIDERAÇÕES SOBRE A HISTÓRIA DE UM CONCEITO E SOBRE AS DISCUSSÕES HISTORIOGRÁFICAS EM TORNO DAS HERESIAS MEDIEVAIS

José D'Assunção Barros*

RESUMO: Este artigo busca elaborar algumas considerações sobre as heresias nos períodos da Idade Média Central e da Baixa Idade Média. 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 de algumas discussões historiográficas e problemas envolvidos no seu estudo relacionado ao período medieval.

PALAVRAS-CHAVE: heresia; inquisição; igreja medieval.

ABSTRACT: This article attempts to elaborate some considerations about the heresies in the periods of Central Middle Ages and Last Middle Ages. 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 some historiography discussions and problems involved in its study for the mediaeval period.

KEYWORDS: heresy; inquisition; medieval church.

* Professor da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), nos cursos de Graduação e Mestrado em História, e professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Publicou os livros *O Campo da História* (Petrópolis: Vozes, 2004) e *O Projeto de Pesquisa em História* (Petrópolis: Vozes, 2005), *Cidade e História* (Petrópolis: Vozes, 2007), *A Construção Social da Cor* (Petrópolis: Vozes, 2009), *Arte Moderna e Alteridade* (Vassouras: LESC, 2008) e *Nacionalismo e Modernismo: a Música Erudita Brasileira nas seis primeiras décadas do século XX* (Rio de Janeiro: CBM, 2002). E-mail: jose.assun@globo.com.

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, 1992, 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 Antigüidade 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 fascinatoriorum* 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

Ao lado da rica discussão conceitual que as envolve, as heresias têm atraído a atenção de historiadores e de 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 a coloca 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 historiográfico através das inúmeras modalidades que passaram a partilhar deste saber 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

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).

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 é 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 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.

3 PROBLEMATIZAÇÕES: O ESTUDO DAS HERESIAS E AS QUESTÕES CIRCUNDANTES

O estudo das heresias na Idade Média 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 compre-

endam 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.

É interessante notar que a Heresia pode ser examinada em alguns períodos como fenômeno coletivo, em comparação com outros nos quais ela parece se estabelecer mais frequentemente ao nível das disposições

psicológicas individuais, das decisões tomadas pelos homens isoladamente. 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, 1993, 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. Definitivamente, as heresias passam a se apresentar no século XII como fenômenos marcadamente coletivos, e já no século XIII os movimentos heréticos irão revelar níveis tão consideráveis de difusão coletiva, que já poderemos falar então em verdadeiras comunidades heréticas.

Para além da contraposição entre o caráter individual ou coletivo do fenômeno herético nos vários períodos, e para além da contraposição entre heresia e ortodoxia, outro aspecto a considerar é que há também a possibilidade de se estudar historiograficamente as 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, 1993, 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, 1993, 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, 1993, 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 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, novas discussões conceituais, e para o qual as chamadas heresias já se situam em um 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.

Artigo recebido em 10 de março de 2010.

Aprovado em 20 de agosto de 2010.

REFERÊNCIAS

Fontes:

BORETIUS, Alfred (org.). “Capitularia Regum Francorum”. In *Monumenta Germânica Histórica*, II, Legum, Hanover: 1883. v.I

BURCHARD de Ursperg. “Chronicon”. In: ABBEL; WEILAND (orgs.). *Monumenta Germanica Historica. Scriptores*, XXIII, 337-83.

CHABANNES, Ademar de. *Chronique*. Paris: Jules Chavanon, 1987.

DUVERNOY, Jean (org. e trad.). *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier – Eveque de Pamiers (1318-1925)*. Paris/Haia: Mouton, 1977/1978.

- GLABER, Raul. *Les cinq livres de ses histoires* (900-1044). Paris: Maurice Proux, 1886.
- GUI, Bernard. *Livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui*. Paris: Pales-Gobilliar, 2002.
- HUSS, John. *De Ecclesia* (trad. D.S. Schaff). New York: M. Spinka, 1973
- INÁCIO de Antioquia. “Tralianos”. In: *Patrística – padres apostólicos*. São Paulo: Paulus, 1995.
- IRENEU de Lyon. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 1994. Coleção Patrística, v.4.
- JACQUES de Vitry. *Historia Occidentalis* (c.1220). Fribourg: University Press, 1972.
- KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O martelo das feiticeiras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.
- MOORE, Robert I. (org.). *The Birth of Popular Heresy. Documents of Mediaeval History* [coletânea de fontes primárias]. Toronto: University of Toronto Press, 1995.
- NICOULAU Eimerico. *Directorium inquisitionis* [Avignon, 1376].
- PELHISSON, Guillaume. *Chronique* (1229-1244). Org. e trad. Jean Duvernoy. Paris: CNRS, 1994.
- 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.
- WYCLIF, John. *Wyclif's Latin Works (including: De Ecclesia, De Dominio Divino, De Civili Dominio, De Veritate Sacrae Scripturae, Polemical works)*. London: The Wyclif Society, 1882.

Referências

- 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: [s.n.], 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. ; 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].
- _____. “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 matières ecclésiastiques traitées dans le deuxième siècle*. London: Abel Swal an Tlm Childe, 1696.
- DUVERNOY, Jean. *Le Catharisme*. Paris: Provat, 1972-1976. 2 volumes.
- 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.
- _____. *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.
- _____. *L’Eresia del male*. Nápoles: [s.n.], 1963.
- MARTIN-BAGNAUDEZ, Jacqueline. *l’Inquisition: mythes et réalités*. Paris: Desclée Brouwer, 1992.
- MOLINIER, Charles. *L’inquisition dans le midi de la France au XIII et au XIV siècle*. Paris: [s.n.], 1980.
- SCHMITT, Jean-Claude. “Feitiçaria”. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs). *Dicionário de História Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002. v.I, p.423-435. [original: 1999].
- THOUZELIER, Christine. *Catharisme et valdésisme em Languedoc à la fin du XIè et au debut 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; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002. [original: 1999].