



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PHILIPE ROSA DE LIMA

**PODERES ECLESIAÍSTICOS E SECULARES NA REPRESSÃO
AO CATARISMO NO LANGUEDOC (1145-1229)**

CAMPINAS

2019

PHILIPPE ROSA DE LIMA

**PODERES ECLESIAÍSTICOS E SECULARES NA REPRESSÃO
AO CATARISMO NO LANGUEDOC (1145-1229)**

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em História, na Área de História Cultural.

Orientadora: NÉRI DE BARROS ALMEIDA

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA TESE
DEFENDIDA PELO ALUNO PHILIPPE
ROSA DE LIMA, E ORIENTADA
PELA PROFA. DRA. NÉRI DE
BARROS ALMEIDA.

CAMPINAS

2019

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

L628p Lima, Philipe Rosa de, 1989-
Poderes eclesiásticos e seculares na repressão ao catarismo no Languedoc (1145-1229) / Philipe Rosa de Lima. – Campinas, SP : [s.n.], 2019.

Orientador: Néri de Barros Almeida.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Catarismo. 2. Igreja. 3. Idade Média. I. Almeida, Néri de Barros, 1965-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Ecclesiastical and secular powers on the repression of catharism in Languedoc (1145-1229)

Palavras-chave em inglês:

Catharism

Church

Middle Ages

Área de concentração: História Cultural

Titulação: Doutor em História

Banca examinadora:

Néri de Barros Almeida [Orientador]

André Luís Pereira Miatello

Bruno Tadeu Salles

Cybele Crossetti de Almeida

Igor Salomão Teixeira

Data de defesa: 29-11-2019

Programa de Pós-Graduação: História

Identificação e informações acadêmicas do aluno

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0003-1856-4245>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/8170242164720613>



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de defesa de tese de doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 29 de novembro de 2019, considerou o candidato Philipe Rosa de Lima aprovado.

Profa. Dra. Néri de Barros Almeida

Prof. Dr. André Luis Pereira Miatello

Prof. Dr. Bruno Tadeu Salles

Profa. Dra. Cybele Crossetti de Almeida

Prof. Dr. Igor Salomão Teixeira

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

AGRADECIMENTOS

Apesar de esta tese ter sido escrita somente por minhas mãos, na verdade ela foi um trabalho incentivado e influenciado por inúmeras pessoas, com as quais tive o prazer de conviver ao longo de muitos anos.

Agradeço primeiramente a Deus, autor da vida, que me proporcionou percorrer meu caminho no seio de uma família maravilhosa, da qual muito me orgulho. Aos meus pais, Givaldo e Cida, agradeço todo o amor e dedicação a mim conferidos. Da mesma forma, agradeço aos meus irmãos Rodrigo e Giselle, pelo companheirismo, e também aos meus cunhados Joyce e Ricardo, meus irmãos no coração. Reservo um agradecimento especial às amadas novas integrantes da nossa família: Júlia, Diana e outra a caminho!

A vida não teria graça sem a presença dos amigos ao lado, cuja amizade agradeço neste momento: Teles, Fábio, Cedric, Tícia, Álvaro, Varela, Rajiv, Queijo, Renato, Mateus, Victor, Thiago, Frango, Júlio, Núbia, Gonzatti, Pedro, Hugo e Kaled. Agradeço especialmente ao meu primo e amigo Tiago, com quem pude compartilhar boa parte dessa jornada em Brasília e Campinas. Agradeço também à Elaine e ao Teles, que me auxiliaram na revisão do texto, e ao Rajiv, pela assessoria tecnológica.

Presto aqui uma homenagem especial aos meus companheiros de viagem, sempre alegres e solidários: Hugo, Teles e Rajiv.

Tive a sorte de nascer em uma grande e alegre família, convivendo com excelentes tios e tias, como meus padrinhos Cláudio e Cinara, meus outros padrinhos Rinaldo e Graça, e também Noeme, Irene, além de outros familiares queridos, aos quais agradeço imensamente. Dedico igualmente uma homenagem *in memoriam* para aqueles que partiram desta vida nesses últimos anos, deixando um grande exemplo de caráter e amor: minhas avós, Judite e Lourdes, meu avô, Júlio e Pedro, e minha prima Suzy.

Eu nunca teria chegado até aqui sem a direção de vários professores e professoras ao longo da minha vida, que atenciosamente contribuíram para o meu gosto pela História e pelas outras ciências humanas. Agradeço em especial ao carinho e à atenção da professora Tânia, que ajudou a me conduzir nessa caminhada quando eu ainda era uma criança. Agradeço às professoras Filomena e Renata, que contribuíram para a minha formação enquanto historiador na graduação e no mestrado. Agradeço à professora Hélène Débax, que me acolheu no meu estágio doutoral na Universidade de Toulouse e possibilitou que eu pudesse aperfeiçoar a minha pesquisa. O meu mais profundo agradecimento vai para a

professora Néri, que orientou o meu doutorado na UNICAMP e me ensinou a ser um medievalista. Por causa dos seus apontamentos, este trabalho evoluiu de um projeto de pesquisa para uma tese de doutorado.

Agradeço a todos os professores que puderam participar da minha banca de defesa, com preciosas contribuições: André, Bruno, Cybele, Igor, Renato e Carolina. Também cumprimento o trabalho dos funcionários e funcionárias da Pós-Graduação em História da Unicamp, sempre solícitos e pacientes.

Por fim, agradeço o apoio financeiro do Conselho Nacional de Desenvolvimento Técnico e Científico (CNPq), por meio do processo 142036/2016-1, cuja bolsa de estudos possibilitou a realização do meu doutorado.

Esta tese tem um pouquinho de cada um de vocês. A todos os que mencionei e também aos que porventura não foram citados, o meu muito obrigado.

RESUMO

A heresia cátara é objeto de pesquisa fundamental para os medievalistas que estudam a história das dissidências religiosas na Idade Média. A repressão ao catarismo integrou um processo histórico de relações políticas entre a Igreja e a aristocracia occitana, a monarquia francesa e a monarquia aragonesa. O objetivo desta tese é investigar as relações de poder desses núcleos no Languedoc entre 1145 e 1229, tendo a repressão ao catarismo como elemento aglutinador. Trabalharemos com uma perspectiva que concretiza o relacionamento entre poderes seculares e eclesiásticos, ao explorar as manifestações decorrentes desses eixos, tanto em aliança, rivalidade e cooperação, quanto em suas implicações teóricas. Para isso, analisaremos cânones conciliares, epístolas papais, e também as fontes narrativas da Cruzada Albigense.

Palavras-Chave: Catarismo; Igreja; Poder Secular.

ABSTRACT

The Cathar heresy is a fundamental object of research for the medievalists who study the history of the religious dissents in the Middle Ages. The repression of Catharism was part of a historical process of political relations between the Church and the Occitan aristocracy, the French monarchy and the Aragonese monarchy. This thesis aims to investigate the relations among those powers in Languedoc between 1145 and 1229, by having the repression of Catharism as a converging element. We will work under a perspective that substantiates the relationship between secular and ecclesiastical powers, and explores the manifestations that come from those axes - such as alliance, rivalry and cooperation - and also their theoretical implications. For that, we will analyze conciliar canons, papal epistles, and the narrative sources of the Albigensian Crusade.

Keywords: Catharism; Church; Secular Power.

LISTA DE FIGURAS, QUADROS E MAPAS

Figura 1 - Quadro teórico do poder	20
Figura 2 – Relação entre ortodoxia e heresia segundo a heresiologia	48
Mapa 1 – Cidades do Languedoc	94
Mapa 2 – Composição política dos senhorios occitanos no século XII	164
Mapa 3 – Composição política dos senhorios occitanos após o Tratado de Paris	214
Mapa 4 – Domínios capetínges às vésperas da Cruzada Albigense	223
Mapa 5 – Configuração política do Languedoc após os juramentos de 1213	273
Quadro 1 – Incidência da Teoria dos Dois Gládios nas fontes	288
Quadro 2 – Incidência da relação entre poderes seculares e eclesiásticos nas fontes	291
Quadro 3 – Incidência da relação entre a esfera temporal e a esfera espiritual nas fontes	293
Quadro 4 – Índice dos anexos	323

LISTA DE ABREVIACÕES

- H.A. PEDRO DE VAUX-DE-CERNAY. *Histoire Albigeoise*. Traduzido por Pascal Guébin e Henri Maisonneuve. Paris: Vrin, 1951.
- C.G.P. GUILHERME DE PUYLAURENS. *Chronica Magistri Guillelmi de Podio Laurentii*. Tradução de Jean Duvernoy. Toulouse: Le Pérégrinateur, 1996.
- Chanson* GUILHERME DE TUDELA E ANÔNIMO. *La Chanson de la croisade albigeoise* (3v.). Traduzida por Eugène Martin-Chabot. Paris: Les Belles Lettres, 1960-1973.

SUMÁRIO

Capítulo 1: Apresentação	13
1.1.O poder relacional	16
1.2.Poder secular e poder eclesiástico	19
1.3.A Teoria dos Dois Gládios e a Reforma Papal	26
1.4.Heresia: uma discussão conceitual	35
 Capítulo 2: Heresia e Cruzada	53
2.1. A espiritualidade militante	53
2.2. O despontar do movimento herético (séculos XI e XII)	56
2.3. O catarismo no Languedoc e a legislação anti-herética	68
2.4. A doutrina cátara	78
2.5. A Cruzada Albigense (1209-1229)	89
 Capítulo 3: Revisão Bibliográfica	104
3.1. As fontes narrativas da Cruzada Albigense	104
3.2. O período inquisitorial	109
3.3. A disputa religiosa na historiografia: Católicos e Protestantes	112
3.4. Dos eruditos à história científica	115
3.5. Liberais, Conservadores e Românticos	117
3.6. Século XX: novas perspectivas	127
3.7. Historiografia recente: os novos debates do século XXI	139
3.7.1. Historiografia europeia	141
3.7.2. Historiografia americana	147
3.7.3. Historiografia brasileira	151
 Capítulo 4: Compromissos e conflitos: relações políticas entre a aristocracia occitana e os poderes eclesiásticos	155
4.1. O direito feudal occitano	155
4.2. Composição política do Languedoc	162
4.3. A Reforma Papal no Languedoc	169

4.4. A heresia cátara: uma ameaça ao sistema político?	176
4.5. Quadro político do Languedoc às vésperas da Cruzada Albigense (1194-1208)	182
4.6. Guerra e Poder (1209-1229)	195
4.7. Considerações finais	215
 Capítulo 5: Igreja e Monarquia Francesa: entre o gládio material e o gládio espiritual	 218
5.1. O despontar da dinastia capetíngia e a relação política com a Igreja	218
5.2. Filipe Augusto e Inocêncio III: as primeiras tratativas (1201-1208)	222
5.3. Filipe Augusto e Inocêncio III: a concorrência entre os direitos (1208-1215)	229
5.4. Honório III e a negociação possível (1215-1229)	239
5.5. Considerações finais	253
 Capítulo 6: Igreja e Monarquia Aragonesa: entre o fracasso e o sucesso	 259
6.1. Elevação da monarquia e aproximação com o papado (1158-1203)	259
6.2. Pedro II e a difícil neutralidade (1204-1211)	264
6.3. Pedro II, aliado da aristocracia occitana (1212-1213)	270
6.4. Aragão após Muret	279
6.5. Considerações finais	284
 Conclusão	 286
 Referências Bibliográficas	 297
 Anexos	 322

CAPÍTULO 1

APRESENTAÇÃO

A repressão à heresia cátara no Languedoc envolveu importantes processos históricos, entre os quais se destacaram as relações entre poderes seculares e eclesiásticos, aspecto que será o foco principal da investigação presente neste trabalho.

Interessa-nos especialmente a perspectiva particular dos compromissos e dos conflitos presentes nessas relações. Nosso intento é compor uma história política da repressão ao catarismo que discuta os fundamentos balizadores desse processo, ao fazer uma releitura das fontes medievais pertinentes, munidos também da bibliografia mais recente sobre o tema - preocupação constante ao longo desta obra. Ou seja: uma análise plural que valorize a repressão à heresia cátara enquanto um processo político que influenciou e foi influenciado pela interação entre os poderes seculares e eclesiásticos.

Tal operação será concretizada a partir da articulação entre dois elementos-chave. Primeiramente, na esfera do poder, com as relações políticas e as formulações teóricas dos poderes a serem analisados neste trabalho: os poderes eclesiásticos (papado, clero regional, legados papais) e os poderes seculares envolvidos na repressão ao catarismo no Languedoc (aristocracia occitana, monarquia francesa e monarquia aragonesa)¹. Estabelecemos como recorte temporal o ano de 1145, quando ocorreu a missão de Bernardo de Claraval à região, e o ano de 1229, no qual se encerrou a Cruzada Albigense, guerra que representou a materialização da crise política causada pela disseminação do catarismo na Occitânia. O segundo aspecto é a própria heresia cátara, objeto principal dessa crise a partir da segunda metade do século XII. O fenômeno da heresia encerra três dimensões, que influenciam nossa argumentação: o caráter ativo da heresia enquanto polo transformador e agente das relações sócio-políticas; o caráter passivo, marcado pela reação da Igreja e dos poderes seculares

¹ Não nos referimos aqui à atual região francesa do Languedoc, mas à região meridional do país na Idade Média, também conhecida como Midi. A região é nomeada pelo idioma ali falado, o “occitano”. A primeira vez que o termo “occitano” foi empregado como adjetivo data de 1271, durante o reino de Filipe, o Ousado. O termo designava os novos súditos do rei, aqueles que viviam no Languedoc recém-anexado à monarquia capetíngia e que não falavam o mesmo idioma do monarca. O termo “Occitânia”, no sentido de província administrativa, foi utilizado a partir daí até a Revolução Francesa, quando as regiões da França tiveram seus limites alterados pelo governo revolucionário. Usada pelos estudiosos do catarismo por motivo pedagógico, a expressão passou a designar novamente a região depois da reforma administrativa feita pelo governo francês em 2016. Cf. SOULA, René. *Les cathares entre légende et histoire. La mémoire de l'albigéisme du XIX siècle à nos jours*. Puylarens: Institut d'études occitans, 2004, p. 280-281.

perante o desenvolvimento das comunidades heréticas; o caráter conceitual-historiográfico, que apresenta limites e um importante debate acerca de como o historiador deve se portar diante das fontes medievais que abordam a heresia cátara. Dessa forma, analisar a relação entre poderes seculares e eclesiásticos, tendo como referência o fenômeno cátaro, é o principal mote deste trabalho.

Não abordaremos todos os aspectos políticos presentes na relação entre a Igreja e a aristocracia occitana, monarquia francesa e monarquia aragonesa no Languedoc dos séculos XII e XIII. Da mesma forma, elementos secundários que integram esses poderes poderão ficar de fora da argumentação, pois o foco deste trabalho são os mecanismos históricos fundados e fundadores da repressão ao catarismo. Embora os capítulos deste trabalho estejam dispostos cronologicamente, não pretendemos escrever a história completa do catarismo, da Cruzada Albigense, tampouco de seus principais atores políticos, trabalho já feito por importantes historiadores ao longo dos séculos.

Para concretizar o nosso propósito, trabalharemos com três tipos de documentos². Primeiramente, as fontes narrativas da Cruzada Albigense, com destaque à *Historia Albigensis* de Pedro de Vaux-de-Cernay, à *Cronica* de Guilherme de Puylaurens e à *Chanson* de Guilherme de Tudela e Anônimo. Essas três fontes são contemporâneas à repressão ao catarismo no Languedoc e oferecem testemunhos preciosos acerca da Cruzada Albigense e da perseguição ao catarismo no Languedoc. Buscaremos compreender essas obras por meio de uma crítica que nos permita questionar essas fontes. A concorrência entre discursos políticos nas fontes narrativas oferece uma oportunidade ao historiador de, a partir das contradições discursivas dos autores, perceber os conflitos políticos presentes no objeto estudado.

O segundo eixo documental será o estudo das epístolas papais referentes à esse processo, em especial durante os pontificados de Celestino III (1191-1198), Inocêncio III (1198-1216) e Honório III (1216-1227). O estudo da correspondência papal oferecerá uma boa alternativa para a compreensão desse processo histórico, tendo em vista a escassez de trabalhos historiográficos que analisam as epístolas papais globalmente. A maior parte das cartas se encontra na coleção *Patrologia Latina*, de Jacques-Paul Migne, e na *Bibliotheca Patristica*, de César Horoy. Além das cartas em sua íntegra, por vezes apresentaremos registros de cartas pontifícias presentes em calendários compilados por editores como Pietro Pressutti e August Potthast. Apesar de terem um formato resumido, essas fontes são

² A apresentação dessas fontes será feita tanto ao longo do texto quanto nos anexos ao fim deste trabalho. A indicação do anexo referente ao documento será constante na argumentação, possibilitando que o leitor se oriente ao longo de um tema tão vasto e complexo.

importantes para complementar outros documentos eclesiásticos, frequentemente preenchendo lacunas históricas causadas por alguma falta na documentação.

Por fim, abordaremos os cânones de concílios referentes à regulamentação dos conflitos políticos entre a Igreja e os poderes seculares (aristocracia occitana, monarquias francesa e aragonesa), com destaque à formulação da legislação anti-herética pela Igreja. A transcrição desses cânones está presente nas obras *Histoire Générale du Languedoc*, de Claude Devic e Joseph Vaissete, e também na *Amplissima Collectio*, de Giovanni Mansi.

Elaboramos a argumentação desse trabalho a partir dos vetores Igreja/aristocracia occitana, Igreja/monarquia francesa e Igreja/monarquia aragonesa, abordagem que estrutura os capítulos e é inédita na historiografia. No capítulo 1, faremos uma discussão teórica e metodológica dos principais conceitos que fundamentam este trabalho: “poder” e “heresia”. Assim, desenvolveremos o debate acerca do caráter relacional do poder e da dinâmica entre poder eclesiástico e secular, além de apresentar as interpretações historiográficas mais recentes sobre a heresia cátara. O capítulo 2 apresentará o contexto histórico referente ao tema estudado, em especial a discussão sobre o surgimento do catarismo no século XII e a reação dos poderes seculares e eclesiásticos frente a esse movimento. Para servir de guia aos capítulos seguintes, inserimos também um breve resumo da história da Cruzada Albigense, guerra de proporções internacionais que radicalizou essas interações políticas e tem grande presença ao longo deste trabalho.

Discutiremos no capítulo 3 o percurso plurissecular de produção textual acerca do nosso objeto. A revisão dessa bibliografia revela a crescente autonomia da temática política frente ao campo herético, característica decisiva para o nosso estudo sobre as relações políticas entre Igreja, aristocracia occitana, monarquia francesa e monarquia aragonesa. As relações de poder travadas entre a Igreja e a aristocracia occitana nos séculos XII e XIII serão o foco do capítulo 4. A convivência conflituosa entre as características do direito feudal occitano e o desenvolvimento da Igreja nesse período será uma característica-chave para a compreensão dessa relação, aspecto que resultou na deflagração da Cruzada Albigense e na remodelação do sistema político do Languedoc.

Abordaremos no capítulo 5 a interação entre a Igreja e a monarquia francesa durante a repressão ao catarismo, nos séculos XII e XIII. Os principais problemas discutidos nesse capítulo serão o impacto da concorrência entre o direito feudal e o direito canônico sobre a participação francesa na Cruzada Albigense e as negociações entre a monarquia e o papado acerca da situação política do Languedoc, agravada pela disseminação de

comunidades heréticas. O capítulo 6 contém a análise das relações políticas entre a Igreja e a monarquia aragonesa, tendo o Languedoc como região de destaque. Abordaremos a mutação política dessa relação, na qual projetos políticos concorrentes reposicionaram a política expansionista aragonesa durante a Cruzada Albigense. Por fim, disponibilizaremos no último capítulo uma conclusão que agrega as principais reflexões do nosso trabalho e sintetiza os resultados da nossa pesquisa.

1.1. O poder relacional

A historiografia do campo político buscou, durante o século XX, renovar o seu horizonte teórico-metodológico, alterando o foco no estudo sobre o Estado para o do poder, que passou a ser compreendido como muito mais do que uma relação de força³. Destacou-se nesse processo a corrente da “Nova História Política”, que teve como expoentes os historiadores René Rémond e Jacques Julliard. Essa escola historiográfica teve grande impacto nos estudos sobre a Idade Média, incentivando os pesquisadores a redefinir seu campo de pesquisa a partir de “novas perspectivas sobre o poder, o parentesco, a paz e a solução de conflitos, mas também sobre as trocas, as relações com os bens, as articulações entre o simbólico e as práticas sociais, etc”⁴. Podemos citar como exemplo o livro “Domingo de Bouvines” (1973)⁵ de Georges Duby, no qual o autor analisa a batalha de Bouvines não se limitando à análise das suas consequências políticas e militares, mas também detalhando a construção da memória da batalha.

A utilização da expressão “relação de poder” vem sendo cada vez mais frequente na produção historiográfica brasileira. Podemos citar, a título de exemplo, seu uso por outros medievalistas como Andreia Frazão da Silva⁶, José D’Assunção Barros⁷ e Rossana Alves Pinheiro⁸. Esse aspecto integra o processo amplo de desenvolvimento dos estudos políticos medievais no país desde a década de 1980, no qual foram questionadas pelos medievalistas brasileiros diversas categorias e binômios que antes eram consagrados na historiografia

³ JULLIARD, Jacques. *A Política*. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Orgs.). *História : Novas Abordagens*. Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1976, p. 190-191.

⁴ SILVA, Marcelo Cândido. A Idade Média e a Nova História Política. *Signum*, V. 14, N. 1, p. 92-102, 2013.

⁵ DUBY, Georges. *O domingo de Bouvines*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

⁶ SILVA, Andreia Cristina Lopes Frazão. Normatização e relações de poder nas atas do Concílio de Coyanza. *Anos 90*. Porto Alegre, V. 20, N. 38, p. 103-126, 2013.

⁷ BARROS, José D’Assunção. História Política: Da expansão conceitual às novas conexões intradisciplinares. *Opsis* (UFG), vol. 12, p. 29-55, 2012.

⁸ PINHEIRO, Rossana Alves Baptista. Relações de poder, monaquismo e autoridade episcopal na Provença durante o século V. *Anos 90*. Porto Alegre, V. 20, N. 38, p. 19-42, 2013.

tradicional sobre a Idade Média, como “consenso”, “público/privado”, “Estado/Igreja”, dentre outros⁹.

A compreensão do “poder” enquanto uma relação social que envolve trocas mútuas entre os agentes políticos envolvidos auxilia a superar a simples ideia de dominação¹⁰, herdeira do paradigma weberiano que define o “poder” como a capacidade de comando ou influência de um indivíduo ou grupo sobre outro indivíduo ou grupo¹¹. Baseada na ideia de centralidade sócio-política do Estado nacional detentor do monopólio legítimo da violência, a interpretação de Weber é insuficiente para dialogar com a história política da Idade Média, especialmente a do Languedoc dos séculos XII e XIII.

Enfatizar o caráter interativo do conceito de “poder” permite que nos afastemos de uma interpretação unilateral da história política que valoriza somente o seu aspecto coercitivo. No caso da repressão ao catarismo no Languedoc, é essencial ter em mente que esse processo histórico se desenvolveu por meio de relações de poder entre a Igreja e a aristocracia occitana, a monarquia francesa e a monarquia aragonesa.

Isso não significa que devemos menosprezar o caráter coercitivo do poder na Idade Média. Podemos enumerar alguns elementos que definem esse conceito: violência pela força militar; administração de um aparato institucional; posse de recursos financeiros; controle de terras. Essas foram as manifestações mais cruas do poder. Podemos citar também formas mais sutis de exercício desse poder, de caráter relacional: diplomacia; formação de rede de aliados; conexões familiares; persuasão por meio de sermões/discursos; autoridade dinástica ou religiosa¹². É necessário que mencionemos como esse poder foi exercido, pensado e sentido na Idade Média, inserido em seu próprio universo mental particular:

Aqueles que refletiam acerca do poder retiravam suas proposições de um conjunto de ideias familiares, um campo de discursos morais derivado da herança bíblico-patristica, da linguagem popular e da expressão literária de valores laicos militantes, além de uma nova infusão da teoria classicizante. Era considerado como axioma que todo poder emanava de Deus e era justamente exercido na terra para remediar o pecado e a perversidade e para proteger a Igreja, e para que feitos bons e valorosos merecessem fidelidade e honra (...) Poder significava senhorio e nobreza, a precedência de um ou (muito excepcionalmente) poucos, no século XII. Era

⁹ ALMEIDA, Néri de Barros; SILVA, Marcelo Cândido. Le Moyen Âge et la Nouvelle Histoire Politique au Brésil. *Mélanges de l'École Française de Rome - MEFR*, vol. 126-2, 2014.

¹⁰ CARDOSO, Ciro Flamarion. *História e Poder: uma nova história política?* In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 37-54.

¹¹ WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1982, p. 211-212.

¹² BOLTON, Brenda; MEEK, Christine (Eds.). *Aspects of power and authority in the Middle Ages*. International Medieval Research N. 14. Turnhout: Brepols, 2007, p. 1-2.

realizado por meio de submissão, aliança, paternidade, amizade e cerimônia; por petição, juramento ou testemunha; na presença do senhor, em seus castelos, em seus distritos (essa própria palavra evoca a *distringere* da coação senhorial). Era sentido misteriosamente nos rituais eclesiásticos de promessa, união, festividade, consagração, ordálio e rejeição. Era sentido como violência: captura, estupro, intimidação, extorsão, incêndio e assassinato; sentido dolorosamente, ou seja, na predominante fraqueza de proteção e justiça. O poder *não* era sentido nem habitualmente imaginado como um governo¹³.

O paradigma do poder relacional será empregado neste trabalho a fim de analisar a relação entre poderes seculares e espirituais no Languedoc dos séculos XII e XIII, tendo como referência a problemática política do catarismo. A interpretação da relação de poder entre a Igreja e as monarquias e senhorios da Europa foi discutida em importantes congressos internacionais nas duas últimas décadas. Um grande exemplo foi o Congresso Internacional Medieval de Leeds em 2003, que resultou na publicação da obra *Aspects of Power and Authority in the Middle Ages*¹⁴.

Selecionamos aqui a contribuição que Walter Ysebaert deu para o livro, no qual destrinchou o papel político que os clérigos franceses desempenharam durante o conflito entre a monarquia capetíngia e o condado de Flandres no século XII. O historiador lida com a noção de “redes de poder”, ideia que combina o conceito de “poder” com a interação social. Ysabaert analisou casos de prelados próximos ao rei Filipe Augusto e identificou grupos de amizade entre senhores laicos e eles, que foram decisivos para a criação de núcleos políticos próximos ao monarca com o objetivo de influenciar as suas decisões. Assim, ao invés da oposição entre clero e poder secular, o autor aponta a interdependência entre ambos os grupos¹⁵.

¹³ Tradução própria. “Those who reflected on power drew on a cluster of familiar ideas, a field of moral discourses derived from the biblical- patristic inheritance, from common talk and the literary expression of militant lay values, and from a new infusion of classicizing theory. It was held as axiomatic that all power was from God, that it was justly wielded on earth to remedy sin and wickedness and to protect the church, and that good and valiant deeds merited fidelity and honor (...) Power meant lordship and nobility, the precedence of one or (very exceptionally) a few, in the twelfth century. It was realized in submission, alliance, paternity, friendship, and ceremony; in petition, oath, or witness; in one’s lord’s presence, in his castles, his districts (our very word evokes the *distringere* of seigneurial constraint). It was felt mysteriously in the priested rituals of promise, bonding, festivity, consecration, ordeal, and rejection. It was felt as violence: seizure, rape, intimidation, extortion, arson, murder; felt painfully, that is, in the prevailing weakness of protection and justice. Power was not felt, nor was it habitually imagined, as government”. In: BISSON, Thomas N. *The crisis of the Twelfth Century. Power, Lordship, and the origins of European Government*. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2009, p. 10-12.

¹⁴ BOLTON, Brenda; MEEK, Christine (Eds.). *Aspects of power and authority in the Middle Ages*. International Medieval Research N. 14. Turnhout: Brepols, 2007.

¹⁵ YSEBAERT, Walter. *The Power of personal networks: clerics as political actors in the conflict between capetian france and the county of flanders during the last decade of the twelfth century*. In: BOLTON, Brenda;

Outra obra de relevo foi *Negotiating secular and ecclesiastical power in the Central Middle Ages: a historiographical introduction* (1999)¹⁶, coletânea de ensaios acerca da relação entre os poderes seculares e a Igreja em vários países da Europa entre os séculos XI e XIII. O livro foca em alguns eixos para debater essas relações: o uso de textos como instrumentos de poder político e religioso (cartulários); uso de relíquias para engrandecer a autoridade de um bispo; posse da terra no centro das relações entre os bispos e a aristocracia regional; relações de parentesco entre clérigos e laicos; estratégias políticas de resolução de conflitos entre Igreja e poder secular.

A partir dessa breve exposição, podemos notar a grande variedade de aplicações do conceito de “poder” na Idade Média. Essas reflexões são bastante importantes para o desenvolvimento deste trabalho, baseado no paradigma do poder relacional. Como dissemos anteriormente, essa interpretação está representada na própria estrutura dos capítulos deste trabalho. Contudo, faz-se necessário dissertar ainda sobre a definição precisa de “poder secular” e “poder eclesiástico”, e aplicá-la à relação entre a Igreja e os poderes seculares.

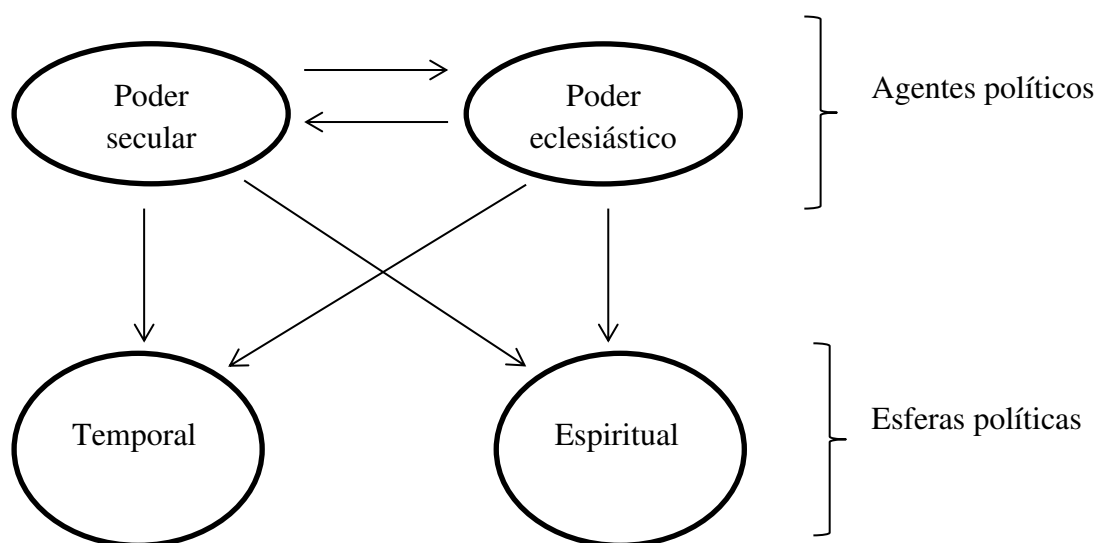
1.2. Poder secular e poder eclesiástico

Quando mencionamos os poderes seculares e eclesiásticos, fazemos referência à dinâmica política de agentes históricos. Ou seja: o poder eclesiástico é o praticado pela *ecclesia*, a Igreja, instituição eclesiástica católica, ao passo que o poder secular é exercido pelos indivíduos do *saeculum* (“do mundo”), como barões, duques, condes, reis e imperadores. Essa distinção não deve se confundir com as esferas do exercício dos poderes como a esfera temporal, relativa a aspectos materiais da vida, e a esfera espiritual, referente à interpretação sobrenatural e metafísica do poder. Inserimos a seguir uma figura que retrata essa reflexão – não a título de ilustração do argumento, pois as manifestações do fenômeno político não se resumem a uma figura esquemática, mas sim com o intuito de esclarecer essas distinções:

MEEK, Christine (Eds.). *Aspects of power and authority in the Middle Ages*. International Medieval Research N. 14. Turnhout: Brepols, 2007, p. 166.

¹⁶TEUNIS, Hank; WAREHAM, Andrew; BIJSTERVELD, Arnoud-Jan A. (eds.). *Negotiating secular & ecclesiastical power. Western Europe in the Central Middle Ages*. Turnhout: Brepols, 1999.

Figura 1: Quadro teórico do poder



A confusão entre as esferas políticas e os agentes políticos é desembaraçada pela própria história política da Igreja e dos poderes seculares no período histórico estudado neste trabalho. O papado, que adquiriu uma crescente eminência e importância ao longo dos séculos, dispunha de diversas atividades que ultrapassavam a esfera espiritual do cristianismo: ele administrava os bens do Patrimônio de São Pedro; participava das relações de poder com os poderes seculares por meio de compromissos; e geria uma estrutura administrativa que se fazia presente na cúria romana, a partir de sua chancelaria e outros funcionários¹⁷. Os bispos, outros importantes membros da Igreja, também compartilhavam dessa função temporal: participavam de cortes e promoviam guerras; eram grandes senhores, que exerciam autoridade sobre senhorios extensos cujo patrimônio diocesano era gerido por eles; exerciam a justiça; recebiam homenagem; controlavam a cunhagem de moeda nas cidades; compartilhavam laços familiares com a aristocracia laica e inseriam seus membros na ordem eclesiástica; recebiam doações da aristocracia laica; viviam prosperamente em castelos e construções de destaque¹⁸.

Da mesma forma, os poderes seculares também não se restringiram às suas práticas temporais, abarcando várias funções e simbolismos espirituais. O imperador

¹⁷ BECKER, Alfons. *Politique féodale de la papauté à l'égard des rois et des princes (XI-XII siècles)*. In : CENTRO DI STUDI MEDIOEVALI. *Chiesa et mondo feudale nei secoli X-XII. Atti della dodicesima settimana internazionale di studio Mendola, 24-28 agosto 1992*. Milão: Vita e Pensiero, 1995, p. 411-413.

¹⁸ PARISSE, Michel. *Les évêques et la noblesse : continuité et retournement (XI-XII siècles)*. In : CENTRO DI STUDI MEDIOEVALI. *Chiesa et mondo feudale nei secoli X-XII. Atti della dodicesima settimana internazionale di studio Mendola, 24-28 agosto 1992*. Milão: Vita e Pensiero, 1995, p. 68-69.

carolíngio Carlos Magno, por exemplo, advogava representar a imagem terrestre de Deus, mantendo a ordem que se acreditava divinamente estabelecida no mundo com uma especial defesa da Igreja e de seus clérigos, aos quais concedia imunidade¹⁹. Esse discurso também era defendido por outros poderes seculares, como os reis. Ao enfatizarem sua missão de proteger o clero, declaravam também sua autonomia frente à Igreja, anunciando que, assim como a instituição eclesiástica, também possuíam um poder de origem divina²⁰.

Logo, podemos estabelecer com segurança que uma interpretação rígida da natureza das esferas políticas no período estudado é bastante problemática. As historiadoras Myriam Soria Audebert e Cécile Treffort reforçam essa ideia:

Entre os séculos IX e XII, a sociedade ocidental foi regida por um certo número de regras, explícitas ou não, que repousavam sobre o poder de certos indivíduos que o exerciam sobre os outros em virtude de uma preeminência de natureza política, econômica ou sagrada, detida por título pessoal ou por delegação. É raro que o poder sobre os homens seja independente da posse fundiária, estando os dois aspectos associados em uma concepção cristã que faz de Deus o princípio e a origem de toda autoridade, até mesmo de todos os bens terrestres. De fato, quer sejam laicos ou eclesiásticos, os poderosos compunham com essas três dinâmicas em um contexto de plena evolução no qual, década após década, o poder mudava de mãos senão, fundamentalmente, de natureza²¹.

Contudo, uma questão vem à tona: se a dicotomia rígida das esferas políticas é insustentável durante esses séculos, sendo evidente a interdependência dos segmentos sociais, por que a separação classificatória dos agentes políticos (poderes seculares e eclesiásticos) seria legítima? Essa pergunta é complexa e será dirimida ao longo deste trabalho, no qual buscaremos demonstrar a validade dessa diferenciação, sendo a repressão à heresia um tópico que oferece um excelente exemplo dessa abordagem. Veremos adiante que esse debate não

¹⁹ PAUL, Jacques. *L'Église et la culture en Occident. La sanctification de l'ordre temporel et spirituel*. Tomo 1. Paris : Presses Universitaires de France, 1986, p. 161-162.

²⁰ MARTIN, Vincent. *La paix du roi (1180-1328). Paix publique, idéologie, législation et pratique judiciaire de la royauté capétienne de Philippe Auguste à Charles le Bel*. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Lyon, Lyon, 2014, p. 194.

²¹ Tradução própria. “Entre le IX et le XII siècle, la société occidentale est régie par un certain nombre des règles, explicites ou non, reposant sur la puissance de certains individus qui exercent leur pouvoir sur les autres en vertu d'une prééminence de nature politique, économique ou sacrée, détenue à titre personnel ou par délégation. Il est rare que le pouvoir sur les hommes soit indépendant de la possession foncière, les deux s'associant dans une conception chrétienne qui fait de Dieu le principe et l'origine de toute autorité, voire de toute possession terrestre. De fait, qu'ils soient laïcs ou ecclésiastiques, les puissants composent avec ces trois dynamiques dans un contexte en pleine évolution où, décennie après décennie, le pouvoir change de mains sinon, fondamentalement, de nature”. In : SORIA AUDEBERT, Myriam; TREFFORT, Cécile. *Pouvoirs, Église, Société. Conflits d'intérêts et convergence sacrée (IX-XI siècle)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 37.

era intrínseco ao ambiente político do período, pois foi pensado e discutido entre os poderes, possuindo sua própria historicidade.

Desde o início da Idade Média no século V, pensadores cristãos buscaram articular a reflexão teológica e política, a fim de elaborar uma concepção que harmonizasse a convivência na sociedade entre o poder eclesiástico e o poder secular. O papa Gelásio I propôs que duas ordens governavam o mundo: o clero, com a *auctoritas*; e o poder secular, com a *potestas*. Essa teoria foi consagrada em uma carta do pontífice ao imperador Anastácio I em 494:

Dois são, Augusto imperador, os poderes principais que governam o mundo: a sagrada autoridade dos pontífices e o poder real. Dentre eles, o poder sacerdotal é muito mais importante, pois há de prestar contas dos próprios reis diante do julgamento de Deus. Vós sabeis, dileto filho, que, embora ocupeis o lugar de maior dignidade sobre o gênero humano, deveis sujeitar-vos aos bispos nos assuntos divinos e neles ver o meio de vossa salvação (...) A fé cristã é una e verdadeiramente católica. Ela é sincera, pura, imaculada e distante de toda comunhão com todos os pérfidos e seus sucessores. Se não fosse assim, a confusão desgraçada tomaria o lugar da discrição divinamente enviada. Ela também não permaneceria assim se a admitíssemos a todo o tipo de contágio, ou se abríssemos caminho a todo tipo de heresias²².

Traduzimos acima *auctoritas* por “autoridade” e *potestas* por “poder”, pois consideramos as palavras mais próximas em língua portuguesa. Contudo, devemos considerar que *auctoritas* e *potestas* têm uma acepção ampla em latim e a associação feita pelo papa Gelásio I não as torna necessariamente absolutas – *auctoritas* também foi utilizada por pensadores relativamente contemporâneos, como Gregório de Tours, em referência aos governantes seculares²³; e *potestas* também foi empregada em referência aos membros da Igreja, aspecto presente no Políptico da Abadia de São Remígio de Reims, embora posterior²⁴. A interpretação mais básica dessas palavras, à época na qual Gelásio I compôs sua carta ao

²² Tradução própria. “*Duo quippe sunt, imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus Domino in divino reddituri sunt examine rationem. Nosti et enim, fili clementissime, quod licet praesideas humano generi dignitate, rerum tamen praesulibus divinarum devotus colla submittis, atque ab eis causas tuae salutis expetis, inque sumendis coelestibus sacramentis, eis que (ut competit) disponendis, subdi te debere cognoscis religionis ordine potius quam pracesse (...). Una est christiana fides, quae est catholica. Catholica autem veraciter illa est, quae ab omnium perfidorum, atque ab eorum successoribus atque consortibus sincera, pura, immaculata communione divisa est. Alioquin non erit divinitus mandata discretio, sed miseranda confusio. Nec ulla causa jam superest, si hoc in quolibet contagio voluerimus admittere, ne cunctis haeresibus aditum januamque pandamus*”. In: GELÁSIO I. *Ad Anastasium Imperatorem*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 59). Paris: 1862, col. 42-43.

²³ NIERMEYER, J. *Mediae Latinitatis Lexicon Minus* (Vol. 1). Leiden : Brill, 1976, p. 70.

²⁴ *Ibid.* p. 819-820.

imperador Anastácio I, a título de esclarecimento, previa que *auctoritas* designava a própria fonte do poder, una e indivisível, enquanto *potestas* significava a fração da autoridade, proveniente da mesma fonte e exercida por alguém. O bispo de Roma seria detentor da *auctoritas*, enquanto, por exemplo - os governantes das províncias, os *duces*, os *praetores*, e até mesmo os reis bárbaros - exerciam somente a *potestas*²⁵.

Dessa forma, as associações *auctoritas*/poder eclesiástico e *potestas*/poder secular representam que o papa Gelásio I pensava, mesmo que de maneira pouco desenvolvida, na delimitação dessas competências. Assim, a esfera espiritual seria reservada ao clero, e, a esfera temporal, aos poderes seculares. Para o pontífice, esse sistema funcionava a partir de uma diarquia hierárquica, estando o poder subordinado à autoridade em matéria espiritual e a autoridade subordinada ao poder em matéria temporal²⁶. A sua concepção foi a primeira distinção explícita entre os dois poderes na Idade Média²⁷. O poder, considerado como dádiva de Deus, era concedido ao rei ou ao imperador, estando esses obrigados a defender a Igreja e a fé cristã²⁸. Embora a concepção gelasiana abarcasse a ideia de harmonia, fica clara a defesa de uma maior importância reservada ao poder sacerdotal, expressa literalmente na carta²⁹.

O papa Gelásio I fez mais uma descrição da competência das esferas temporal e espiritual do que a elaboração de uma teoria política fundamentada³⁰. Uma das principais preocupações do pontífice foi o crescimento da heresia monofisista no Oriente³¹. A

²⁵ SOUZA, José Antônio. *O pensamento gelasiano a respeito das relações entre a Igreja e o Império romano-cristão*. In: SOUZA, José Antônio (Org.). *O Reino e o Sacerdócio. O pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p. 75.

²⁶ IOGNA-PRAT, Dominique. *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à la hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*. Paris: Flammarion, 2000, p. 21.

²⁷ Há de se ressaltar a influência dos escritores do Império romano sobre o discurso de Gelásio I, em especial Suetônio, Tácito e Ulpiano, além da literatura cristã representada por Jerônimo e Agostinho. Assim, a distinção gelasiana se insere em uma tradição clássica anterior, sobre a qual ele buscou promover o seu pensamento. Cf. SORIA AUDEBERT, Myriam; TREFFORT, Cécile. *Pouvoirs, Église, Société. Conflits d'intérêts et convergence sacrée (IX-XI siècle)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 16 ; COTTRELL, Alan. *Auctoritas and Potestas : A reevaluation of the correspondence of Gelasius I on Papal-Imperial relations. Mediaeval Studies*. N. 55, p. 95-109, 1993.

²⁸ ULLMANN, Walter. *A short history of the papacy in the Middle Ages*. Londres e Nova York: Routledge, 2003, p. 20-21.

²⁹ O pensamento gelasiano acerca do papel reservado à *auctoritas* eclesiástica na sociedade também está expresso em dezenas de cartas produzidas ao longo do seu pontificado, além de tratados doutrinários próprios. O relacionamento com o imperador Anastácio e com clérigos de destaque, além do debate sobre o cisma acaciano, foram importantes tópicos trabalhados pelo pontífice nessas fontes. Cf. NEIL, Bronwen. *Papal letters and letter collections*. In: SOGNO, Cristiana; STORIN, Bradley; WATTS, Edward. *Late antique letter collections: a critical introduction and reference guide*. Berkeley: University of California Press, 2017, p. 457-458.

³⁰ COTTRELL, Alan. *Op. Cit.*

³¹ O monofisismo foi uma heresia que surgiu no século IV, tendo como grande liderança o monge constantinopolitano Êtiques. A sua principal discordância com o pensamento ortodoxo católico da época era acerca da doutrina da Trindade e da natureza de Cristo – a heresia monofisista valorizava a natureza divina de Jesus em detrimento da humana. O monofisismo teve grande repercussão nas dioceses e centros intelectuais, tornando-se também objeto de debate nos concílios, sendo fortemente debatido no Concílio de Éfeso em 449 e

delimitação de competências entre as instâncias políticas para o combate a heresias tem então antecedentes importantes. Segundo o historiador José Antônio Souza,

Como o império aderiu ao Cristianismo e seu governante supremo se diz cristão, tem a obrigação moral de restabelecer a ordem natural das coisas e, no âmbito religioso, observar a ortodoxia, impedir a difusão das heresias, ouvir e acatar as decisões do clero legítimo, principalmente do sumo pontífice que dirige e lidera a Igreja universal. Anastácio, ao desejar a unidade e a paz imperial, não deve ser o primeiro a contribuir para a perpetração do cisma e da heresia e para a indisciplina eclesiástica. Agindo assim, revela uma atitude contraditória com sua função, e, o que é mais grave, contrária ao próprio autor da religião cristã e da harmonia e ordem universal³².

A concepção gelasiana era a de que o poder vem de Deus, que concedeu a competência ao papa, considerado sucessor do apóstolo Pedro, de governar a Igreja e de ligar e desligar. A Igreja se desenvolveu nos quadros do Império Romano e gerou progressivamente uma relação política especial com a elite dirigente imperial. No período no qual escreveu o papa Gelásio I, a estrutura institucional eclesiástica era incipiente, difusa em uma gama de dioceses, lideradas por bispos autônomos. O ideal de primazia do bispo de Roma frente aos outros prelados católicos e às concepções de poder espiritual monopolizado pela Igreja colocava a interpretação gelasiana em xeque, gerando a oposição de agentes políticos seculares. Segundo tal concepção, não existiria poder secular verdadeiramente autônomo e esse não possuiria qualquer autoridade sobre matéria religiosa³³.

As questões advindas da discussão acerca da relação entre Igreja e Império a partir da abordagem gelasiana se tornaram referência para vários pensadores cristãos posteriores, como o papa Gregório I e Isidoro de Sevilha. Ao enfatizar que o poder secular também era responsável pela manutenção da disciplina eclesiástica e que proteger a Igreja deveria ser a sua razão de existir, esses autores consolidavam o debate sobre a moral cristã no *saeculum*. Dessa forma, também abriam um campo para possíveis intervenções futuras da Igreja em assuntos seculares³⁴.

condenado oficialmente no Concílio de Calcedônia em 451. Cf. FRANGIOTTI, Roque. *História das heresias (séculos I-VII). Conflitos ideológicos dentro do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 139-151.

³² SOUZA, José Antônio. *O pensamento gelasiano a respeito das relações entre a Igreja e o Império romano-cristão*. In: SOUZA, José Antônio (Org.). *O Reino e o Sacerdócio. O pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p. 76.

³³ FELLER, Laurent. *L'Église et la société en Occident. Pouvoir politique et pouvoir religieux du VII^e siècle au XI^e siècle*. Paris: Sedes, 2001, p. 21-22.

³⁴ ARQUILLIÈRE, H.-X. *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*. Paris : Vrin, 1972, p. 41-42, 121-141.

A relação entre a Igreja e o poder secular prosseguiu como um dos principais objetos de reflexão político-teológica ao longo da Idade Média³⁵. O período carolíngio foi marcado por uma nova configuração, na qual o monarca exercia o controle efetivo sobre a vida espiritual dos seus súditos, em aliança com a Igreja³⁶. Logo, ele: defende a legislação canônica, através de concílios; preza pela liturgia da missa; vela pela ortodoxia católica, combatendo a heresia; nomeia bispos e abades, para que auxiliem o governo do povo cristão, em benefício do príncipe³⁷. A partir do século IX se desenvolve também uma noção mais ampla de “cristandade”, ou *christianitas* – da concepção de comunidade espiritual, passa-se a uma ideia mais abrangente, com delimitações sociais e territoriais. Segundo Brigitte Basdevant-Gaudemet :

Essa fórmula tem um duplo significado. Ela indica que existe uma certa unidade, uma característica comum de todo o Ocidente, isso no auge da fragmentação provocada pela feudalidade. Ela significa além disso que essa unidade se fazia pela Igreja. A religião cristã se tornou o laço essencial entre as populações mas também entre os poderes do Ocidente medieval. A Igreja constitui a principal, talvez a única força de unificação. No século XIII, sua radiação na sociedade medieval aguardou seu apogeu e a *plenitudo potestatis* do pontífice romano se impôs. A coesão dessa civilização ocidental coube ao papel da Igreja, onipresente na sociedade, religiosa, civil ou política, com os três aspectos estreitamente conjugados, possivelmente confundidos. No entanto, a Idade Média não forma um conjunto homogêneo no que diz respeito às relações entre o poder espiritual e o temporal³⁸.

³⁵ Essa relação também foi expressa a partir da doutrina eclesiástica medieval dos poderes universais, representada nos termos *regnum e sacerdotium*: o primeiro como o poder leigo dos monarcas, o segundo como o poder sacerdotal do clero. Ambos teriam sido delegados por Deus, segundo essa tradição, influenciada pela teologia política desenvolvida no Império Romano, principalmente a partir do reinado de Constantino em 306, e posteriormente no Império Bizantino, com a discussão acerca do cesaropapismo. Veremos ao longo deste trabalho que tal modelo teórico sofreu várias apropriações ao longo dos séculos e muitas vezes se confrontou com a realidade das relações de poder, principalmente a partir do século XI. Cf. BOUREAU, Alain. *Satã herético. O nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1350)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2016, p. 95-97; DAGRON, Gilbert. *Emperor and priest. The imperial office in Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

³⁶ Esse ordenamento foi influenciado pela tradição do Império Romano e de autores patrísticos como Agostinho, Ambrósio, Gelásio, Gregório e Isidoro de Sevilha – com a crescente cristianização das elites do Império, a paz civil se aliava com a paz religiosa contra as heresias e cismas. Cf. MONFRIN, Françoise. *Guerre et paix de l'Antiquité classique à l'empire chrétien*. In : DESSI, Rosa Maria (Org). *Prêcher la paix et discipliner la société. Italie, France, Angleterre (XIII-XV siècles)*. Turnhout : Brepols, 2005, p. 17-60.

³⁷ SORIA AUDEBERT, Myriam; TREFFORT, Cécile. *Pouvoirs, Église, Société. Conflits d'intérêts et convergence sacrée (IX-XI siècle)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 17.

³⁸ Tradução própria. “La formule a une double signification. Elle indique qu'existe une certaine unité, un caractère commun de tout l'Occident, ceci au plus fort du morcellement provoqué par la féodalité. Elle signifie en outre que cette unité se fait par l'Église. La religion chrétienne est devenue le lien essentiel entre les populations mais aussi entre les pouvoirs de l'Occident médiéval. L'Église constitue la principale, peut-être la seule force d'unification. Au XIII siècle, son rayonnement dans la société médiévale atteindra son apogée et la *plenitudo potestatis* du Pontife romain s'imposera. La cohésion de cette civilisation occidentale tient à la place de l'Église, onniprésente dans la société, religieuse, civile ou politique, les trois aspects étant étroitement mêlés, peut-être confondus. Pourtant, le Moyen Âge ne forme pas un tout homogène en ce qui concerne les rapports

A teoria gelasiana permanecia como referência para os pensadores eclesiásticos, servindo também como fonte de legitimação frente ao poder secular. Podemos citar alguns exemplos: uma carta dos bispos do reino carolíngio enviada ao imperador Luís, o Piedoso, em 829, na qual defendem a virtude da separação entre os poderes na Cristandade; a obra de Jonas d'Orléans, que avança a teoria gelasiana e prega que a superioridade espiritual do clero concede o direito de supervisionar o poder secular; a obra de Hincmar de Reims, que aponta que o ritual de sagração do rei ou do imperador pela autoridade eclesiástica demonstra a superioridade desta³⁹.

Após essa breve exposição, na qual apresentamos os antecedentes da ideia política que embasou a relação entre os poderes seculares e eclesiásticos no período estudado neste trabalho, debateremos agora uma teoria que, fundamentada na discussão plurissecular sobre a “distinção gelasiana”, foi discutida e utilizada frequentemente nas tratativas entre a Igreja e os poderes seculares no que diz respeito à repressão ao catarismo: a Teoria dos Dois Gládios.

1.3. A Teoria dos Dois Gládios e a Reforma Papal

A Teoria dos Dois Gládios baseava-se em uma citação do Evangelho de Lucas (Lc XXII, 38) no qual Jesus teria exortado os apóstolos a comprarem espadas e esses lhe teriam oferecido duas. Assim, a exegese dessa passagem, feita por autores a partir do século XI, iniciou a construção dessa teoria, que atestava a existência de um poder material e um poder espiritual que governavam o mundo, representados em gládios material e espiritual.

Destacamos primeiramente a obra do cônego Gottschalk de Aachen, membro da chancelaria imperial do imperador germânico Henrique IV. Ele estruturou a Teoria dos Dois Gládios a partir da análise da distinção gelasiana. Para o autor, o gládio do *regnum* serviria não somente para combater os inimigos de Cristo, mas também para disciplinar a Igreja; e o gládio do *sacerdotium* serviria para preservar a obediência dos fiéis para com o monarca ou o imperador⁴⁰. Podemos perceber que Gottschalk favorece a superioridade do poder secular nessa relação, aspecto que seria apropriado pelos imperadores do Sacro Império nos conflitos políticos com a Igreja a partir do século XI e por outros monarcas, pela mesma razão, no século XII, como os da Gália e da Inglaterra.

entre pouvoir spirituel et temporel”. In : BASDEVANT-GAUDEMET, Brigitte. *Église et autorités. Études d'histoire de droit canonique médiéval*. Limoges: Pulim, 2006, p. 259.

³⁹ MENACHE, Sophia. The gelasian theory from a communication perspective: development and decline. *Edad Media. Revista de Historia*. N. 13, p. 62, 2012.

⁴⁰ *Ibid.*

Outra interpretação da Teoria dos Dois Gládios foi feita posteriormente pelo autor anônimo normando que compôs a *Summa Lipsiensis*, no final do século XII. Para o autor, o papa carrega o gládio espiritual com *plena auctoritate* e também carrega o gládio material, porém somente em *auctoritate*, delegando a administração deste gládio ao poder real⁴¹. Diferentemente de Gottschalk de Aachen, o anônimo normando confere a maior dignidade da relação política ao poder eclesiástico, assemelhando-se em maior grau à ideia exposta pelo papa Gelásio I sobre a relação entre *auctoritas* e *potestas*.

A Teoria dos Dois Gládios foi discutida e apropriada por autores oriundos de diferentes contextos. O monge cisterciense Otto de Freising, que cultivava boas relações políticas com o Sacro Império, defendeu a separação dos poderes e a autonomia do gládio material. Representantes do poder eclesiástico defenderam que o gládio material deveria intervir em favor da Igreja em caso de necessidade, como na defesa contra inimigos internos (hereges) e externos (sarracenos)⁴². Contudo, veremos a seguir que essa teoria foi utilizada em maior escala por clérigos que defendiam o ponto de vista da Igreja. De fato, se o debate nos séculos XI e XII sobre a separação de competências entre o poder secular e o poder eclesiástico não estivesse estruturado sob uma hierarquia explícita entre os poderes, já era um grande indicativo de um discurso em prol da instituição eclesiástica⁴³. A ideia da subordinação e/ou inferioridade do poder secular à Igreja foi defendida, de maneira não-linear e diversa, por pensadores influentes, que se destacaram no período conhecido como Reforma Papal.

A Reforma Papal foi um movimento amplo de transformação iniciado no século XI⁴⁴. Apesar do nome, as ideias reformadoras que guiaram esse processo histórico não

⁴¹ CARON, Pier Giovanni. *Les limites entre le pouvoir civil et le pouvoir ecclésiastique dans l'interprétation médiévale de l'épître gélasienne*. In : V.V.A.A. *Études de civilisation médiévale (IX-XII siècles). Mélanges offerts à Edmond-René Labande*. Poitiers: CESCUM, 1974, p. 111.

⁴² PAUL, Jacques. *L'Église et la culture en Occident. L'éveil évangélique et les mentalités religieuses*. Tomo 2. Paris : Presses Universitaires de France, 1986, p. 410-412.

⁴³ DE SMET, François. *Aux origines théologiques de la souveraineté*. Fernelmont: EME, 2012, p. 42.

⁴⁴ A Reforma Papal foi amplamente discutida e conceitualizada pela historiografia. No Brasil, destaca-se o trabalho questionador do historiador Leandro Rust, que apontou nos últimos anos os limites de uma interpretação centralizadora da Reforma. A maior parte da historiografia internacional ainda utiliza o termo “reforma gregoriana”, que carrega em seu seio a significação institucionalizante concebida pelo historiador Augustin Fliche. A produção historiográfica recente mantém essa designação, mas também promove a revisão sobre o movimento reformista, congregando abordagens que atestam em níveis variados o grau de importância do centralismo do papado sobre esse processo histórico. Não pretendemos fazer uma discussão historiográfica extensa sobre o assunto, pois fugiria do propósito deste trabalho. Decidimos utilizar o termo “Reforma Papal” por ser mais impecioso, e procedermos com a análise desse fenômeno principalmente a partir da análise de historiadores como Florian Mazel, Ian Robinson e Geraldine Paloc. Esses pesquisadores lançaram importantes apontamentos sobre a relação entre poderes seculares e eclesiásticos no contexto da Reforma que bem dialogam com o nosso objetivo, principalmente com o panorama de surgimento das heresias; a menção a outros

brotaram do papado, tendo sido veiculadas anteriormente por prelados que gozavam de influência nas altas esferas do poder da Igreja romana, juntamente com alguns monges de renome, majoritariamente advindos da Ordem de Cluny. Destacaram-se os cardeais Pedro Damião e Humberto da Silva Cândia, que compunham o círculo próximo de papas como Leão IX, Estevão IX e Alexandre II. O grande mote da Reforma foi a *libertas ecclesiae*, a libertação da Igreja das amarras do poder secular e a imposição da separação estrita na sociedade entre o sagrado e o laico.

Assim, o controle da *auctoritas* e também de práticas temporais relativas ao funcionamento da Igreja (como dízimos e outros rendimentos) foi objeto de disputa entre os poderes eclesiásticos e seculares. O contexto histórico dos séculos X e XI era desfavorável a uma iniciativa própria de fortalecimento por parte da Igreja, devido à sua vulnerabilidade perante o poder do imperador e da aristocracia peninsular italiana. O maior exemplo dessa situação era a eleição para o papado, escolha que frequentemente sofria interferência dos poderes seculares⁴⁵.

Contudo, não se pode estabelecer o confronto com a ordem secular como o principal atributo do discurso reformista. Outros elementos compuseram os debates elaborados pelos reformadores. O exemplo da Igreja apostólica, tida como simples e pura, serviu como guia para a restauração moral do clero. A simonia dos clérigos, vista como um produto da convivência nefasta com o poder secular, foi duramente atacada⁴⁶. Da mesma forma, combateu-se o relacionamento sexual de membros eclesiásticos com mulheres: o nicolaísmo. O celibato clerical foi defendido desde os primeiros séculos do cristianismo, porém mais como uma recomendação moral. A partir do século XI, a Reforma Papal começa a institucionalizá-lo como norma. Essas duas facetas expressavam a pureza desejada pelos reformadores: uma fé livre da influência do dinheiro e do sexo. Assim, essa prática contribuía para a distinção da *ordo clericalis* do resto da sociedade, remodelando seu lugar no mundo:

historiadores como Jacques Paul, Leandro Rust, Jérôme Baschet, Thomas Bisson e Jean Flori, dentre outros, também foi realizada e foi de grande importância para o desenvolvimento do argumento, como veremos ao longo deste trabalho.

⁴⁵ BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal. Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 184.

⁴⁶ A simonia era a prática do comércio de “bens espirituais”, cujo nome advém da personagem bíblica Simão Mago. Contudo, a interpretação eclesiástica acerca da extensão e validade dessa prática variou ao longo da Idade Média. Os reformadores dos séculos XI e XII utilizaram argumentos bíblicos e de autores patrísticos, como Gregório I, para identificar o controle leigo de bens eclesiásticos como simoníaco. Ao longo dos séculos XIII e XIV, iniciou-se um processo de expansão da aceção do termo, no qual a simonia chega a ser considerada como uma heresia por alguns autores – a *simoniaca haeresis*, expressão já utilizada pelos autores patrísticos e pelos teóricos da Reforma. John Wyclif e Jan Hus, por exemplo, foram dois autores que foram acusados de heresia e produziram tratados acerca da simonia. Cf. BRINKER, April. *Heresy and Simony: John Wyclif and Jan Hus compared*. Dissertação (Mestrado em Artes) – College of William and Mary, Richmond, 2010, p. 10-55.

A relação entre a instituição eclesial e a comunidade cristã só pode ser profundamente transformada em decorrência, e é por isso que, como já se disse, nos séculos XI e XII a palavra Igreja passa a significar principalmente o clero, parte eminente que vale pelo todo, do qual ele assegura a salvação, enquanto se recorre com mais frequência à noção de *christianitas* para designar o conjunto da sociedade cristã, ordenada sob a condução do seu chefe⁴⁷.

O primeiro pontífice a expressar essa política de Reforma foi Leão IX, ao iniciar um processo conflituoso de deposição de bispos e abades simoníacos⁴⁸. Compelido pelo contexto peninsular italiano belicoso, esse papa buscou expandir sua atuação política para além do território italiano, por meio de frequentes viagens, privilegiando cidades ligadas ao poder imperial em detrimento de tradicionais cidades italianas. Não se pode negligenciar um fator para a itinerância de Leão IX e a atividade reformista em seu papado: os conflitos políticos com a aristocracia romana, que ameaçava sua liderança na Igreja⁴⁹. Em 1059, durante o pontificado de Nicolau II, um importante passo seria dado com a imposição da norma que determinava que, daquele momento em diante, somente os cardeais poderiam eleger os papas. Apesar de muitos cardeais e clérigos de poder representarem o interesse das grandes famílias italianas na Cúria, essa medida não deixou de ser um questionamento aberto à influência do poder secular sobre o papado⁵⁰. O fortalecimento da facção reformista em Roma levou à ascensão de um dos seus principais próceres, o cardeal Hildebrando, ao Trono de São Pedro, tomando Gregório VII como nome pontifício em 1073.

A grande marca de seu papado foi concretizar os discursos reformistas gerados nas décadas anteriores, especialmente no combate à simonia e ao nicolaísmo do clero, além da defesa da investidura eclesiástica dos bispos⁵¹. A eleição episcopal era um tópico crucial para o discurso reformista – para seus defensores, os bispos deveriam estar imunes à influência dos

⁴⁷ BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal. Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 193.

⁴⁸ BISSON, Thomas. *The crisis of the Twelfth Century. Power, Lordship, and the origins of European Government*. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2009, p. 197.

⁴⁹ RUST, Leandro. *Colunas vivas de São Pedro: concílios, temporalidades e reformas na história institucional do Papado medieval (1046-1215)*. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010, p. 139-144.

⁵⁰ BISSON, Thomas. *Op. Cit.* p. 202.

⁵¹ ROBINSON, Ian. *Reform and the Church (1073-1122)*. In: LUSCOMBE, David; RILEY-SMITH, Jonathan (Eds.). *The New Cambridge Medieval History (V. 4, Pt. 1)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 305-306.

poderes seculares locais, devendo ser eleitos pelos cabidos das catedrais, reproduzindo assim o poder eclesiástico de maneira interna⁵².

O posicionamento de Gregório VII acerca do papel da Igreja frente ao poder secular está bem delimitado no documento conhecido como *Dictatus Papae*, promulgado em 1075⁵³. As vinte e sete formulações contidas nessa fonte expressam principalmente as críticas do papado contra a intervenção do poder secular em assuntos eclesiásticos, como a nomeação de bispos. Nesse documento, o pontífice reafirma a sua autoridade frente ao imperador do Sacro Império Romano, o qual Gregório VII defende ter o direito de depor, caso necessário, baseado na doutrina bíblica de “ligar e desligar”⁵⁴. Assim, o discurso reformador estabeleceu um antagonismo conceitual entre o *sacerdotium* e o *regnum/imperium*. Essa posição acirraria o confronto com o imperador germânico Henrique IV, que foi deposto pelo pontífice sob essa justificação, em resposta à tentativa de deposição do próprio Gregório VII pelo imperador realizada no Sínodo de Worms de 1076, no qual Henrique IV obteve o apoio da maioria dos bispos germânicos⁵⁵. De fato, a política reformista prejudicava a construção de uma base política por parte do imperador, o qual se servia da indicação de prelados para neutralizar o poder da aristocracia e alocar aliados em postos de destaque na Igreja⁵⁶.

Gregório VII certamente explorou a separação da *auctoritas* e da *potestas* presente na teoria gelasiana, interpretando-a de maneira a reforçar sua defesa da intervenção eclesiástica frente ao imperador, mesmo que “em razão de pecado”. A passagem *tanto gravius pondus est sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt*

⁵² BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal. Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 191.

⁵³ Esse documento está presente na coletânea: PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. *História da Idade Média: Textos e testemunhas*. São Paulo: Editora da Unesp, 2000, p. 128-129.

⁵⁴ Gregório VII evoca aqui a passagem do Evangelho a qual a Igreja considera como fundadora da legitimidade papal. No trecho em questão, Jesus diz ao apóstolo Pedro: “Pois também eu te digo que tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela. Eu te darei as chaves do reino dos céus; e tudo o que ligares na terra será ligado nos céus, e tudo o que desligares na terra será desligado nos céus” (Mt. 16:18-19).

⁵⁵ A proibição papal de investidura laica dos bispos não foi a causa fundamental da disputa entre Gregório VII e Henrique IV, mas sim sua resultante. Por exemplo, a questão da investidura não foi mencionada diretamente nos eventos que levaram à penitência do imperador em Canossa e à eleição de Rodolfo de Rheinfelden. O mote desse conflito foi a disputa por competências de jurisdição, ou seja, sobre quem teria a legitimidade para realizar políticas que afetassem o clero. Cf. BLUMENTHAL, UTA-RENATE. *The investiture controversy. Church and monarchy from the ninth to the twelfth century*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1988, p. 120-127; KRITSCH, Raquel. Fundamentos históricos e teóricos da noção de soberania: a contribuição dos “papas juristas” do século XIII. *Estudos Históricos*. Vol. 23, N. 46, p. 261-279, 2010.

⁵⁶ FLORI, Jean. *Guerra Santa. Formação da idéia de cruzada no Ocidente cristão*. Campinas: Editora da Unicamp, 2013, p. 198-199. Além da querela com o imperador Henrique IV, Gregório VII se envolveu ainda em conflitos políticos com outros soberanos da Cristandade: o rei Filipe I da França, acusado pelo papa de simoníaco e agressor de igrejas; o rei Guilherme o Conquistador, da Inglaterra, acusado de ter mandado encarcerar injustamente o bispo de Bayeux. Cf. GAUDEMET, Jean. *La doctrine canonique médiévale*. Aldershot : Variorum, 1994, p. 237.

examine rationem presente na epístola de Gelásio I foi usada como referência para que o papa Gregório VII defendesse a autoridade da Igreja para depor reis e imperadores por motivos espirituais – o que demonstra a extrapolação da interpretação do texto gelasiano, pois uma deposição, mesmo sob motivo espiritual, incorreria em consequências temporais⁵⁷.

Dessa maneira, Gregório VII pode ter contribuído também para a radicalização da Teoria dos Dois Gládios, de importante repercussão no século XI. Ao enfatizar constantemente a superioridade do poder espiritual frente ao temporal, deixou em evidência o fato da competência específica de um gládio ser secundário, sendo a existência de duas competências o principal eixo da teoria, o que proporcionava ao poder secular um horizonte teórico de equivalência ou de superioridade frente ao poder da Igreja⁵⁸.

O discurso reformador foi recebido de maneira diversa pelos poderes seculares da Cristandade. A defesa da *libertas ecclesiae* e a crítica eclesiástica ao exercício do poder espiritual pelos poderes seculares despertaram críticas entre os príncipes, pois, segundo essa tese, eles poderiam perder direitos e margem de influência. A Reforma também não foi aceita integralmente pelo próprio clero, pois os eclesiásticos integravam rede de solidariedades e relações políticas com o próprio poder secular que dominava a região na qual os lugares de culto estavam instalados. Padres e bispos poderiam ter mais interesse no contexto local do que nos discursos feitos pelo papa na longínqua cidade de Roma ou por monges nos púlpitos dos seus monastérios. Esse mesmo regionalismo serviu como combustível para que os adversários dos poderes seculares incomodados com o ideal reformador aderissem a defesa das teses reformistas⁵⁹.

A escolha e a investidura de bispos por parte dos príncipes era uma realidade que já precedia o século XI. Ao participar como guia do processo de estabelecimento de um bispo em seu domínio, o poder secular exercia sua autoridade sobre a esfera espiritual. Com a investidura laica, o príncipe também desenvolvia seu poder temporal, exigindo a homenagem dos bispos e os envolvendo na feudalidade local. Muitas dioceses eram prósperas em bens, direitos e senhorios, patrimônios nos quais os poderes seculares desejavam manter algum grau de influência. A garantia da autonomia completa dos bispos e a ausência da interferência

⁵⁷ CARON, Pier Giovanni. *Les limites entre le pouvoir civil et le pouvoir ecclésiastique dans l'interprétation médiévale de l'épître gélasienne*. In : V.V.A.A. *Études de civilisation médiévale (IX-XII siècles). Mélanges offerts à Edmond-René Labande*. Poitiers: CESC, 1974, p. 107-108.

⁵⁸ DE SMET, François. *Aux origines théologiques de la souveraineté*. Fernelmont: EME, 2012, p. 45.

⁵⁹ PAUL, Jacques. *L'Église et la culture en Occident. La sanctification de l'ordre temporel et spirituel*. Tomo 1. Paris : Presses Universitaires de France, 1986, p. 354-355.

secular em sua escolha, defendidas pelos clérigos reformadores, contrariavam a dinâmica política do período.

A intransigência do discurso reformista e sua difícil aceitação, inclusive por parte do clero, fez com que os papados posteriores de Urbano II e Pascoal II atenuassem essa situação política por meio de negociações. A Concordata de Worms, assinada em 1122, entre o papa Calisto II e o imperador germânico Henrique V, estabeleceu um compromisso que pretendeu harmonizar a disputa entre os poderes seculares e eclesiásticos acerca da investidura dos bispos. Esse acordo se concretizou em um novo ritual de sagração episcopal: os altos prelados receberiam o báculo e o anel somente da Igreja, enquanto a consagração episcopal deveria acontecer somente após os juramentos do bispo ao rei⁶⁰. Com esse modelo negociado, o bispo passou a dever somente a fidelidade ao poder secular constituído, e não a homenagem. A entrega do cetro após o juramento marcava a dependência para com o poder secular na esfera temporal⁶¹. A Concordata de Worms foi um compromisso que temporariamente amenizou a relação política entre o Papado e o Império, tendo sido inclusive ratificada pelo Concílio de Latrão I em 1123⁶². Porém, ela não pacificou definitivamente a relação entre esses poderes, os quais protagonizaram nas décadas posteriores intensas disputas políticas.

O século XII trouxe consigo o aprofundamento das formulações teóricas dos clérigos reformadores, principalmente em relação à esfera de atuação do papado na Cristandade. A obra *Decretum* do jurista bolonhês Graciano, redigida por volta de 1140, se destacou nesse processo. Ao sintetizar as tradições canônicas anteriores (principalmente as coleções de Anselmo de Lucca e Ivo de Chartres, além dos documentos eclesiásticos dos primeiros séculos do cristianismo) em um documento robusto e inteligível, em diálogo com o direito romano e os autores patrísticos, Graciano alçou o direito canônico a outro patamar, fornecendo as bases legais para a aplicação da justiça na Cristandade. Ao conferir ao papa a prerrogativa de modificar a jurisprudência do direito canônico de acordo com a necessidade, Graciano colaborou para a construção teórica do poder do papado⁶³. O autor comenta e concorda em seu *Decretum* com o texto gelasiano a respeito da distinção entre os poderes,

⁶⁰ PAUL, Jacques. *L'Église et la culture en Occident. La sanctification de l'ordre temporel et spirituel*. Tomo 1. Paris : Presses Universitaires de France, 1986, p. 320-330.

⁶¹ GAUDEMET, Jean. *Église et Cité. Histoire du droit canonique*. Paris : Éditions du Cerf, 1994, p. 429.

⁶² BLUMENTHAL, UTA-RENATE. *The investiture controversy. Church and monarchy from the ninth to the twelfth century*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1988, p. 173.

⁶³ LANDAU, Peter. *The development of law*. In : LUSCOMBE, David; RILEY-SMITH, Jonathan (Eds.). *The New Cambridge Medieval History (V. 4, Pt. 1)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 128-129.

corroborando também a legitimidade da deposição de um imperador por motivos espirituais. Entretanto, Graciano limita essa punição à esfera espiritual, rejeitando assim qualquer interferência da Igreja sobre assuntos restritos aos poderes seculares⁶⁴.

Outro autor de suma importância que tratou sobre o tema no século XII foi Bernardo de Claraval. O abade cisterciense propôs uma reflexão sobre a relação entre os poderes eclesiásticos e seculares, em especial sobre o estatuto político do papado. Na obra *De Consideratione* (escrita em 1150 e dedicada ao seu antigo pupilo, o papa Eugênio III), ele afirma que o pontífice é “defensor da fé, ordenador do clero, moderador das leis, vigário de Cristo”⁶⁵. “Vigário de Cristo” representaria assim a autoridade universal do papa sobre o poder eclesiástico e secular, sobre a Igreja e o *saeculum*⁶⁶. Assim, o abade desenvolveu os argumentos que reconheciam a primazia do papa perante o mundo, ideal debatido por reformadores eclesiásticos desde o século XI, como Bernoldo de Constança, Bonizo de Sutri e Hugo de Saint-Victor⁶⁷. Ainda na obra *De Consideratione*, Bernardo de Claraval menciona a Teoria dos Dois Gládios:

Ambos os gládios pertencem à Igreja, o espiritual e o material. Contudo, o gládio material deve ser empunhado para a Igreja e o gládio espiritual pela Igreja; o segundo pela mão do clérigo, o primeiro pela mão do guerreiro, e seguramente sob as ordens do clérigo e do comando do imperador⁶⁸.

O autor, resgatando a analogia entre os gládios e as esferas do poder, afirma que a Igreja detém a esfera material (ou temporal) e a esfera espiritual. Bernardo de Claraval criticou na obra *De Consideratione* a interferência da Igreja em assuntos temporais. Embora isso pareça uma contradição a princípio, na verdade o autor reconhecia que a separação entre os poderes era necessária, pois seria impossível à Igreja cuidar de todas as coisas. Dessa

⁶⁴ CARON, Pier Giovanni. *Les limites entre le pouvoir civil et le pouvoir ecclésiastique dans l'interprétation médiévale de l'épître gélasienne*. In: V.V.A.A. *Études de civilisation médiévale (IX-XII siècles). Mélanges offerts à Edmond-René Labande*. Poitiers: CESC, 1974, p. 108.

⁶⁵ ROBINSON, Ian. *The institutions of the Church (1073-1216)*. In: LUSCOMBE, David; RILEY-SMITH, Jonathan (Eds.). *The New Cambridge Medieval History (V. 4, Pt. 1)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 369.

⁶⁶ *Idem*. *Reform and the Church (1073-1122)*. In: LUSCOMBE, David; RILEY-SMITH, Jonathan (Eds.). *The New Cambridge Medieval History (V. 4, Pt. 1)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 318.

⁶⁷ ROBINSON, Ian. *The institutions of the Church (1073-1216)*. In: LUSCOMBE, David; RILEY-SMITH, Jonathan (Eds.). *The New Cambridge Medieval History (V. 4, Pt. 1)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 370-371.

⁶⁸ Tradução própria. “*Uterque ergo ecclesiae et spiritualis scilicet gladius, et et materialis; sed is quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia exserendus: ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis, et iussum imperatoris*”. In: BERNARDO DE CLARAVAL. *De Consideratione (Liber V)*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina (Tomo 182)*. Paris: 1879, col. 776.

forma, o poder secular teria o papel de braço auxiliar do poder eclesiástico, concretizando-se o ideal cristão de cooperação dos poderes, no qual o pontífice romano teria a primazia⁶⁹. Segundo Bernardo de Claraval, o papa detém o poder espiritual *ad usum* por meio de seu magistério supremo na Igreja e sua jurisdição sobre os fiéis. Ele possuiria o poder temporal *ad nutum*, podendo comandar os reis e imperadores como representantes e mandatários do Vigário de Pedro responsáveis por velar sobre as pessoas. Assim, o pontífice teria o direito de julgá-los caso esses traíssem sua missão⁷⁰.

A interpretação da distinção gelasiana foi feita de maneira heterogênea pelos autores eclesiásticos do século XII, representando a própria diversidade do ideal reformista. Ao passo que autores como Bernardo de Claraval e Hugo de São-Vítor preferiram uma abordagem que enfatizasse o papel do papado, outros pensadores como Graciano e Ivo de Chartres mantinham-se mais próximos da moderação presente na distinção do papa Gelásio I⁷¹. Embora os autores das duas perspectivas não pegassem uma intervenção arbitrária da Igreja em assuntos seculares, fica clara a defesa da supremacia eclesiástica diante dos poderes seculares. A Teoria dos Dois Gládios, quando embasada pelo ideal de primazia papal, ganha a seguinte interpretação: Deus concedeu ambos os gládios ao papa, que, em seguida, concede o gládio material ao rei ou ao imperador. Essa concepção difere de um conceito estruturado no qual Deus concedeu o gládio espiritual ao papa e o gládio temporal ao rei/imperador, promovendo um ideal harmônico entre os poderes. Assim, embora se consolide a concepção gelasiana na qual a esfera espiritual é superior em dignidade à temporal, é fato que a Teoria dos Dois Gládios desbalanceou a proposta de Gelásio I, deslocando fortemente o foco para o poder eclesiástico *de jure* e *de facto*. Outra consequência dessa interpretação foi o discurso de desvalorização do caráter sagrado do rei/imperador, relegado a braço auxiliar temporal da Igreja⁷².

A ideia do poder secular como braço auxiliar da Igreja foi trabalhada na temática da repressão à heresia por Bernardo de Claraval, abade que teve importante papel no seu combate, e pelo papa Inocêncio III, pontífice protagonista na repressão ao catarismo no Languedoc e na proclamação da Cruzada Albigense. Debateremos esses tópicos nos capítulos

⁶⁹ PACAUT, Marcel. *La Théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Âge*. Paris : Éditions Montaigne, 1957, p. 110-114.

⁷⁰ ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier. *Origines de la théorie des deux glaives*. In : BORINO, G. B. (Org.). *Studi Gregoriani (V. I)*. Roma : Abbazia di San Paolo di Roma, 1947, p. 506.

⁷¹ MENACHE, Sophia. The gelasian theory from a communication perspective: development and decline. *Edad Media. Revista de Historia*. N. 13, p. 66-68, 2012.

⁷² LEMARIGNIER, Jean-François. *La France Médiévale*. Paris: Armand Colin, 2004, p. 212-213.

seguintes. Como dissemos anteriormente, é perigoso estabelecer uma dicotomia rígida tanto entre as esferas dos poderes quanto entre a agência dos poderes. Assim, ressaltamos a importância de entender que essa discussão é aplicável ao objeto em questão. Primeiramente, ela é sentida e teorizada, tendo sido debatida por importantes produtores de conhecimento que influenciaram o cenário político dos séculos XI e XII. Essa característica é expressa nas fontes que veremos ao longo dos capítulos. Outro aspecto que temos de levar em consideração é que muitas vezes as relações de poder se tornam menos fluidas e mais conflitivas em tempos de crise, como no caso do Languedoc dos séculos XII e XIII. Logo, embora não houvesse uma oposição estrita e permanente entre os poderes, existiram projetos políticos distintos acerca da perseguição ao catarismo no Languedoc, que ora se aliavam ora se opunham. Veremos no capítulo seguinte que a Igreja buscou ao longo do século XII responsabilizar institucionalmente os poderes seculares nessa repressão, operando dentro de um processo histórico de negociação e afirmação entre os poderes envolvidos. Veremos também, no capítulo 4, que a aristocracia occitana engajou-se em uma série de disputas por senhorios e direitos com os poderes eclesiásticos do Languedoc, lançando uma grave crise entre os poderes que influenciou a proclamação da Cruzada Albigense. Assim, não possuímos o intento de estabelecer uma teorização geral sobre a relação política entre a Igreja e os poderes seculares medievais, mas sim analisar os recortes temporais e espaciais escolhidos baseados nessas reflexões.

De fato, perceberemos ao longo deste trabalho que a Teoria dos Dois Gládios está presente como discurso em fontes que tratam sobre as heresias. Antes de avançarmos nessa discussão, é importante debater com qual conceito de “heresia” lidaremos, pois o fenômeno herético é bastante particular e complexo, abrigando importantes questões das quais o historiador não deve se esquivar.

1.4. Heresia: uma discussão conceitual

A discussão sobre a heresia auxilia nosso trabalho, pois guarda uma conexão com a análise das relações de poder. Como vimos anteriormente, o papa Gelásio I dissertou em sua carta ao imperador Anastácio I sobre as relações entre *auctoritas* e *potestas*, colocando também a heresia no debate. A heresia cátara também foi objeto de controvérsia entre os poderes eclesiásticos e seculares, despertando divergências entre eles acerca da melhor maneira de combatê-la e também servindo como motivo de acusação e disputa política.

Para analisarmos o fenômeno herético, é fundamental que dissertemos sobre o conceito que o baliza e a abordagem teórico-metodológica que utilizaremos. O entendimento sobre o conceito de “heresia” é amplo, abarcando vários matizes e apresentando alguns desafios ao historiador. A heresia é um fato religioso, uma produção discursiva ou um fenômeno que condensa esses dois aspectos? Qual a relação entre ortodoxia e heresia? Qual o grau de manipulação e/ou enviesamento do poder eclesiástico sobre as fontes históricas disponíveis sobre o assunto?

Além disso, a escrita historiográfica tem repercussão coletiva, influenciando e sendo influenciada pelo trabalho de outros historiadores. Dessa forma, abordaremos a controvérsia recente que existe na heresiologia acadêmica, buscando nos posicionarmos e ressaltando o fato de existirem por vezes interpretações que diferem dos fundamentos estabelecidos neste trabalho.

O termo “heresia” tem como origem a palavra grega *hairesis*, que significa “escolha”. A utilização dessa terminologia já era observada na época do cristianismo primitivo, encontrada nas cartas de Paulo à comunidade de Corinto, nas quais relata divisões. Assim, percebe-se a acepção facciosa do termo, indicando divergências não só doutrinárias mas também políticas, em um período histórico de heterogeneidade das comunidades cristãs. A heresia, segundo esse entendimento, seria uma escolha divergente da oficial (compreendida como ortodoxia, ou seja, o discurso aceito pela maioria da comunidade ou legitimado por lideranças constituídas).

Contudo, um dos aspectos essenciais ao conceito é que a pessoa ou grupo que adota essa posição escolhe interpretar de maneira diferente os ensinamentos presentes no Novo Testamento, mas continua se considerando cristão. Ou seja, o herege entende sua posição como ortodoxa e chama de herética a compreensão socialmente majoritária da doutrina cristã, gerando naturalmente um processo de exclusão. Todavia, não existiu um movimento organizado de combate às doutrinas divergentes nos primeiros séculos do cristianismo. A exclusão social interna não aconteceu necessariamente de maneira violenta e existiu um número notável de comunidades heréticas que não eram consideradas uma grande ameaça ao desenvolvimento do cristianismo⁷³.

⁷³JEANJEAN, Benoît. « *Comment peut-on être hérétique dans l'Église des premiers siècles ?* » ou la fabrication de l'hérétique dans l'Antiquité tardive. In : BRENON, Anne; JIMENEZ-SÁNCHEZ, Pilar. *Dissidences en Occident des débuts du christianisme au XX siècle. Le religieux et le politique*. Toulouse: Presses Universitaires du Midi, 2016, p. 32-33.

Ao longo dos primeiros séculos do cristianismo, surgiram os primeiros polemistas ligados à ortodoxia, que buscaram refutar as ideias divergentes do seu tempo. O termo *hairesis*, interpretado como a filiação a um grupo doutrinal definido, foi primeiramente identificado na obra de Justino no século II, inaugurando uma “reflexão cristã” sobre a heresia e a associando a escolas filosóficas⁷⁴. Esse período de construção da doutrina oficial católica por parte de bispos ligados à interpretação majoritária da doutrina e pensadores adjacentes foi marcado por diversos conflitos, quadro agravado pela perseguição do Império romano às comunidades cristãs.

Apresentaremos a seguir o “estado da questão” da historiografia do catarismo no que tange à definição desse conceito. Abordaremos de maneira sucinta como a historiografia recente se posiciona sobre esse tópico, revelando as principais discordâncias entre as correntes historiográficas⁷⁵.

A tendência dos estudos sobre o catarismo no século XXI é a de identificar nas fontes uma imagem da heresia resultante de construções mentais elaboradas e difundidas pela ordem eclesiástica com o fim de erradicar a heresia⁷⁶. Vários historiadores pertencem a essa corrente, herdeiros das reflexões realizadas pela “Escola de Nice”⁷⁷: Monique Zerner, Pilar Jimenez-Sánchez, Jean-Louis Biget, Julien Théry, James Given, Mark Pegg, John Arnold e Robert Moore. Essa tendência é comumente denominada como “desconstrucionista”.

Para esses autores, a historiografia adotou a imagem do catarismo perpetuada pelos polemistas medievais, a de uma heresia maniqueísta de origem oriental. Assim, a heresia dos séculos XI-XIII teria sido mais um produto discursivo dos clérigos do que um verdadeiro perigo religioso para a Igreja. Monique Zerner afirma: “Nós nos interessamos mais pelas manipulações dos textos pela instituição eclesiástica, isto é, pela relação do texto escrito com a verdade e a construção de uma verdade”⁷⁸. A autora sustenta ainda: “a literatura anti-herética é mais uma construção discursiva eclesiástica que o reflexo direto de questões que

⁷⁴ DUBOIS, Jean-Daniel. *Polêmicas, poder e exegese: o exemplo dos gnósticos antigos no mundo grego*. In: ZERNER, Monique (Org.) *Inventar a heresia. Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p. 40-41.

⁷⁵ Um bom estudo sobre o “estado da questão” da historiografia recente sobre o catarismo foi feito por Theofanis Drakopoulos. Cf. DRAKOPOULOS, Theofanis. *L'unité de Bogomilo-Catharisme d'après quatre textes latins analysés à la lumière des sources byzantines*. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Genebra, Genebra, 2010, p. 7-40.

⁷⁶ JIMENEZ-SANCHEZ, Pilar. *Les catharismes: modèles dissidents du christianisme médiévale (XIIe-XIIIe siècles)*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 46.

⁷⁷ A historiografia da Escola de Nice será mais detalhada no capítulo 3.

⁷⁸ ZERNER, Monique (Org.) *Inventar a heresia. Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p. 9.

teriam sido colocadas pelos hereges”⁷⁹. Michel Lauwers segue a mesma tendência: “a heresia é certamente o produto de um discurso forjado pela instituição eclesial”⁸⁰. Outro expoente dessa corrente, Jean-Louis Biget, atesta que a heresia cátara foi construída pelos clérigos do século XII, e pretende desconstruir o discurso desses polemistas na medida do possível⁸¹. Biget acrescenta: “não podemos dar muito crédito ao discurso sobre a dissidência, construção “ideológica” arbitrária, dependente quase completamente de fatores externos a ela”⁸².

Percebe-se aqui o foco na análise discursiva dos textos medievais, tidos como frequentemente manipulados pelos clérigos para que a sua “verdade fosse construída”. De fato, essa corrente busca desconstruir os estereótipos dos textos anti-heréticos medievais e revelar a intenção dos seus autores. Mark Gregory Pegg, um dos historiadores mais radicais dessa escola, afirma :

Ironicamente, o método medieval para compreender a heresia é praticamente o mesmo adotado (com pouca ou nenhuma reflexão) por vários acadêmicos modernos em seus estudos sobre a heterodoxia nos séculos XI, XII e XIII. Uma disseminada tendência intelectualista e idealista considera que as heresias não são nada mais que doutrinas religiosas, pensamentos abstratos ou filosofias lúcidas. Essa tendência metodológica pressupõe que as heresias possuem uma pureza intelectual e uma coerência teológica na qual é possível nitidamente excluir outras ideias menos coerentes; e o que é mais crucial, é uma técnica que efetivamente ignora a especificidade cultural e histórica. Consequentemente, uma extraordinária (e em geral surpreendente) superficialidade permeia várias interpretações modernas de heresiologia medieval. Essas análises possuem uma imperdoável simplicidade que, no mínimo, falha em captar o sofisticado e intelectual esforço dos pensadores medievais para compreender a natureza e o significado da heresia antes e depois da Cruzada Albigense. O que é tão perturbador sobre a maneira moderna pela qual a heresia é comumente estudada é que o herege medieval é tido como uma figura tão coerente e concreta na história da Idade Média, particularmente no grande esquema das coisas, que os porquês e portantos da heresia se perdem em um tipo de determinismo intelectual no qual algumas ideias possuem uma inevitabilidade intrínseca pois alguém, cedo ou tarde, pensou a seu respeito (ou foi acusado de pensar a respeito). Tal perspectiva aplicada aos *Provinciales Heretici*, quase sempre chamados “cátaros” desde o final do século XIX, predeterminou de maneira tão decisiva esses hereges a serem aquilo que supostamente se tornaram, que a importância vital do por que indivíduos e comunidades pensaram e fizeram

⁷⁹ ZERNER, Monique (Org.) *Inventar a heresia. Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p. 10.

⁸⁰ LAUWERS, Michel. “Os sufrágios dos vivos beneficiam os mortos?”: história de um tema polêmico. In: ZERNER, Monique (Org.) *Inventar a heresia. Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p. 163.

⁸¹ BIGET, Jean-Louis. *L’Inquisition en Languedoc, 1229-1329*. In: BORRAMEO, Agostino (org.) *L’inquisizione : atti del Simposio internazionale : Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998*. Cidade do Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003, p. 44-45.

⁸² *Idem.* *Albigenses: observações sobre uma denominação*. In: ZERNER, Monique (org.) *Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p. 258.

coisas em tempos e lugares específicos desaparecem em generalizações que são ou trivialmente verdadeiras (a Igreja temia a heterodoxia) ou obviamente falsas (existiu uma “Igreja cátara”).⁸³

Pegg acusa outros historiadores de simplificar o tema, mas percebemos neste trecho que é ele quem promove uma simplificação. O autor oferece uma saída fácil para o problema, apontando a falta de coerência em movimentos religiosos heterodoxos. A ideia de que o catarismo foi um movimento tão incoerente a ponto de nem poder ser considerado um movimento em si é uma hipótese do autor carente de fundamentação. Afinal, há uma distância enorme entre a heterogeneidade evidente da heresia cátara na Cristandade e a teoria de que o catarismo só existiu no discurso da Igreja. Mark Pegg defende a necessidade de levarmos em conta a especificidade histórica e cultural e também o que ele denomina de “grande esquema das coisas”. Quando se analisa a história das heresias nos séculos XII e XIII, especialmente a sua penetração na região do Languedoc, podemos identificar os diversos indícios que fundamentaram grande parte da “tradição”. Buscaremos abordá-los ao longo do nosso trabalho, especialmente no próximo capítulo. Não é razoável conceber que uma heresia como o catarismo, que, para Pegg, foi praticamente um instrumento narrativo de clérigos católicos, tenha mobilizado tantas estruturas no Languedoc a ponto de causar uma grande crise política e uma guerra que envolveu diversas potências - caso da Cruzada Albigense⁸⁴.

⁸³ Tradução própria. “Ironically, the medieval method for understanding heresy is almost exactly the same as that adopted (with little or no reflection) by many modern scholars in their studies of heterodoxy in the eleventh, twelfth, and thirteenth centuries. A pervasive intellectualist and idealist bias assumes that heresies are nothing more than religious doctrines, abstract thoughts, or lucid philosophies. This methodological tendency presupposes that heresies have an intellectual purity and theological coherence in which it is possible to neatly sift out other, less coherent ideas; most crucially, it is a technique that effectively ignores historical and cultural specificity. Consequently, an extraordinary (and often stunning) superficiality permeates many modern interpretations of medieval heresiology. These analyses possess an inexcusable simplicity that, if nothing else, misses the sophisticated intellectual struggle of medieval thinkers into the nature and meaning of heresy before and after the Albigensian Crusade. What is so disturbing about the modern manner in which heresy is commonly studied is that the medieval heretic is taken to be such a coherent and concrete figure in the history of the Middle Ages, particularly in the great scheme of things, that the whys and wherefores of heresy get lost in a kind of intellectual determinism in which certain ideas have an inevitability about them because someone, sooner or later, thought them (or was accused of thinking them). Such hindsight applied to the Provinciales heretici, almost always called “Cathars” since the late nineteenth century, has so predetermined these heretics to be what they supposedly became, that the vital importance of why individuals and communities thought or did things at specific times and places vanishes into generalizations that are either trivially true (the Church feared heterodoxy) or obviously false (there was a “Cathar Church”).” In: PEGG, Mark Gregory. *A most holy war. The Albigensian Crusade and the battle for Christendom*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 25-26.

⁸⁴ O pensamento de Mark Gregory Pegg também pode ser visto em PEGG, Mark Gregory. *The Paradigm of Catharism; or, the Historians' Illusion*. In: SENNIS, Antonio (Ed.). *Cathars in question*. York: York Medieval Press, 2016, p. 21-52; PEGG, Mark Gregory. *Innocent III, les “pestilentiels provençaux” et le paradigme épuisé du catharisme*. In : V.V.A.A. *Innocent III et le Midi (Cahiers de Fanjeaux 50)*. Toulouse: Privat, 2015, p. 279-309. Nessas obras, Pegg afirma que o catarismo não existiu, tendo sido uma invenção da historiografia do século XIX.

Os postulados da corrente desconstrucionista não passaram incólumes ao debate historiográfico, sendo duramente criticados por outros pesquisadores. John Mundy contesta a opção em denominar os sacerdotes cátaros por bons-homens, ressaltando que o termo *Boni homines* se referia aos homens ilustres da cidade⁸⁵. O autor também critica aqueles que defendem que o catarismo foi uma ficção criada pela Igreja⁸⁶. Sobre essa mesma questão, a historiadora Claire Taylor aponta a ausência do termo “bom-homem” no Quercy, importante região de presença herética, e argumenta que o termo mais mascara e normaliza a dissidência herética do que a denota⁸⁷. Taylor afirma também que “cátaro” permanece, mesmo com seus problemas, como o termo mais apropriado para designar um grupo específico, identificado nas fontes⁸⁸. Outra historiadora, Caterina Bruschi, entende que a interpretação desconstrucionista diminui a importância do aspecto social e doutrinal da heresia cátara⁸⁹. Lucy Sackville, embora reconheça as virtudes da corrente desconstrucionista no que tange à crítica textual das fontes sobre a heresia medieval, afirma que tal abordagem carrega em seu seio o perigo de uma interpretação extremista que pode nulificar a própria construção e/ou representação que ela pretende analisar⁹⁰. Yuri Stoyanov critica os historiadores que se ressentem de utilizar o termo “heresia”, afirmando que essa atitude não esclarece a pesquisa acadêmica⁹¹. Sobre esse mesmo tema, o historiador Alain Boureau afirma:

Não nos envergonharemos aqui com escrúpulos lexicais: a historiografia atual tende a rejeitar o termo “heresia”, que pertence ao vocabulário da estigmatização eclesial, em prol de “dissidência”, termo eufêmico que tem o grave inconveniente de incluir uma interpretação sócio-política da qual o valor não pode ser universalmente reconhecido. Nos parece preferível manter o vocábulo tradicional, despido de sua conotação apologética por décadas de crítica histórica e séculos de denúncia religiosa e política. A heresia designa, na Idade Média, todo movimento religioso (ou religiosamente expresso) cujos discursos e práticas, originários de meios cristãos, supostamente divergiram da doutrina e disciplina católicas⁹².

⁸⁵ MUNDY, John. *Society and Government at Toulouse in the age of the Cathars*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1997, p. 60-66.

⁸⁶ *Ibid.* p. 270.

⁸⁷ TAYLOR, Claire. *Heresy, Crusade and Inquisition in Medieval Quercy*. York : York Medieval Press, 2011, p. 28.

⁸⁸ *Ibid.* p.228-229.

⁸⁹ BRUSCHI, Caterina. *The Wandering Heretics of Languedoc*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 5-9.

⁹⁰ SACKVILLE, Lucy. *Heresy and Heretics in the thirteenth century. The textual representations*. York: York Medieval Press, 2011, p. 9.

⁹¹ STOYANOV, Yuri. *The Other God. Dualist religions from Antiquity to the Cathar heresy*. New Haven e Londres: Yale University Press, 2000, p. 288.

⁹² Tradução própria. “On ne s'embarrassera pas ici de scrupules lexicaux : l'historiographie actuelle tend à rejeter le terme d'« hérésie », qui appartient au vocabulaire de la stigmatisation ecclésiale, au profit de celui de « dissidence », terme euphémique qui a l'inconvénient grave d'inclure une interprétation socio-politique dont la

O ápice desse questionamento ocorreu no colóquio na cidade de Foix em 2003 onde alguns pesquisadores do catarismo rebateram as teses desconstrucionistas. As atas desse evento foram publicadas em um livro de 2005⁹³. Participaram do colóquio Martin Aurell, Jean Duvernoy, Pilar Jimenez-Sanchez, Anne Brenon, Michel Roquebert, Jean Flori, Beverly Kienzle, René Soula, dentre outros.

A crítica mais contundente veio de Michel Roquebert, que atacou em seu artigo os pressupostos teórico-metodológicos dos historiadores desconstrucionistas⁹⁴. O autor identifica a operação de desconstrução da tradição heresiológica como um ato pós-moderno, nominalista e hipercrítico. Roquebert busca refutar ao longo do seu texto essas teses, em especial: a preferência em utilizar a palavra “dissidência” ao invés de “heresia” (e também o fato de utilizarem esse último termo sempre dentre aspas); e a preferência em utilizar o termo “bons-homens” ao invés de “cátaros”. Em suma, o autor critica o entendimento de que a heresia medieval foi somente um discurso eclesiástico:

De qualquer maneira, se coloca aqui um problema de método e de lógica. A História, digamos: tradicional, detectou um certo número de indícios – sejamos prudentes, não estamos falando de provas – que permitem identificar uma corrente de heresia dualista que, sob formas definitivamente diversas, espalhou-se pela Europa do século XI ao XIII, passando pelos Bálcãs, Renânia e Flandres; indícios que essa heresia veiculou um conjunto de crenças que, ao longo do tempo, se direcionaram a se teorizar em maior ou menor grau para uma doutrina; indícios, também, que essa heresia se organizou de forma variada, segundo os lugares e épocas, em diversas estruturas hierárquicas que eventualmente estabeleciam relações entre si. Toda a pesquisa consistia então em assimilar e medir o dado ao qual remetiam esses indícios, e a refinar o conhecimento. Ora, desqualificar os ditos indícios não equivale de maneira alguma a trazer a prova do contrário. “Tudo aconteceu dessa forma” nunca quis dizer que isso realmente aconteceu desse jeito. É verdade, tudo aconteceu como se o discurso clerical tivesse inventado a heresia. Mas tudo aconteceu também como se o desenvolvimento da heresia tivesse provocado o endurecimento do discurso clerical. Nos dois casos, é a sincronia que serve de prova...Espetáculo inesperado de uma causalidade reversível que poderia revestir a História da imagem de uma estranha e péssima ciência que pode dizer tudo e seu

valeur ne peut être universellement reconnue. Il nous paraît préférable de maintenir le vocable traditionnel, délésté de sa connotation apologétique par des décennies de critique historique et des siècles de dénonciation religieuse et politique. L'hérésie désigne, au Moyen Âge, tout mouvement religieux (ou religieusement exprimé) dont les discours et les pratiques, issus de milieux chrétiens, sont censés diverger de la doctrine et de la discipline catholiques”. In : BOUREAU, Alain. La circulation des hérésies dans l'Europe médiévale. *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*. N. 42, p. 20, 2008.

⁹³ AURELL, Martin (Org.) *Les Cathares devant l'histoire*. Cahors : Hyde Éditions, 2005.

⁹⁴ ROQUEBERT, Michel. *Le « déconstructionnisme » et les études cathares*. In: AURELL, Martin (Org.) *Les Cathares devant l'histoire*. Cahors : Hyde Éditions, 2005, p. 105-133.

contrário – apesar que é bastante provável ter existido entre a heresia e a ortodoxia uma relação de tipo dialético, sem dúvida muito complexa, com a evolução de uma ecoando sobre a evolução da outra, o discurso de uma se alimentando mais ou menos do discurso da outra, sob circunstâncias e segundo modalidades que ainda se deve estudar. Tarefa que nos afasta fortemente da visão reducionista e simplificadora do desconstrucionismo⁹⁵.

Para o autor, os historiadores desconstrucionistas confundem hipóteses com conclusões, baseando-se excessivamente em argumentos *a priori*. A publicação das discussões do Colóquio de Foix gerou grande controvérsia na academia, despertando reações por parte dos historiadores criticados. Podemos citar três historiadores que fizeram a tréplica a essa crítica: Julien Théry, Monique Zerner e Pilar Jimenez-Sanchez. Julien Théry e Monique Zerner responderam em breves textos às críticas dos integrantes do Colóquio de Foix, especialmente as de Michel Roquebert, que associa em seu texto o método desconstrucionista ao relativismo de alguns pensadores em relação aos horrores da *Shoah*. Théry acusa Roquebert e Anne Brenon de falta de rigor histórico⁹⁶, ao passo que Zerner se defende da acusação de negar a realidade histórica do catarismo⁹⁷.

Pilar Jimenez-Sánchez elaborou de maneira mais detalhada a sua resposta, inserida em seu livro *Les Catharismes* em 2008⁹⁸. A autora, em uma crítica indireta a Brenon e Roquebert, aponta que eruditos locais resgatam a visão romântica do século XIX sobre o

⁹⁵ Tradução própria. “De toute façon, se pose un problème de méthode, et de logique. L’Histoire, disons : traditionnelle, a décelé un certain nombre d’indices – restons prudents, ne parlons pas de preuves ! – permettant d’identifier un courant d’hérésie dualiste qui, sous des formes assurément diverses, a traversé l’Europe du XI au XIII siècle, des Balkans à la Rhénanie et à la Flandre ; des indices que cette hérésie a véhiculé un ensemble de croyances qui, au fil du temps, ont eu tendance à se théoriser peu ou prou en doctrine ; des indices, aussi, que cette hérésie s’est plus ou moins, selon les lieux et les époques, organisée en plusieurs structures hiérarchisées entretenant éventuellement entre elles des relations. Toute la recherche consistait donc à appréhender, à préciser le donné auquel renvoyaient ces indices, et à en affiner la connaissance. Or disqualifier lesdits indices n’équivaut nullement à apporter la preuve du contraire. « Tout s’est passé comme si » n’a jamais voulu dire que ça s’est réellement passé comme ça. Oui, tout se passe comme si le discours clérical avait inventé l’hérésie. Mais tout se passe aussi comme si l’essor de l’hérésie avait entraîné le durcissement du discours clérical. Dans les deux cas, c’est la synchronie qui sert de preuve... Spectacle inattendu d’une causalité réversible, qui pourrait donner de l’histoire l’image d’une étrange et piètre science qui peut dire tout et son contraire – alors qu’il est fort probable qu’il y eu entre hérésie et orthodoxie une relation de type dialectique, sans doute très complexe, l’évolution de chacune retentissant sur l’évolution de l’autre, le discours de chacune nourrissant peu ou prou celui de l’autre, dans des circonstances et selon des modalités qu’il reste à étudier. Tâche qui nous entraînerait fort loin de la vision réductrice et simplificatrice qui est celle du déconstructionnisme”. In : ROQUEBERT, Michel. *Le « déconstructionnisme » et les études cathares*. In: AURELL, Martin (Org.) *Les Cathares devant l’histoire*. Cahors : Hydre Éditions, 2005, p. 130-131.

⁹⁶ THÉRY, Julien. Les “cathares”, une histoire qui blesse. *Midi-Pyrénées patrimoine*. N. 3, p. 84-85, 2005.

⁹⁷ ZERNER, Monique. Mise au point sur Les Cathares devant L’Histoire et retour sur l’histoire du catharisme en discussion: le débat sur la charte de Niquinta n’est pas clos. *Journal des savants*. N. 2, p. 253-273, 2006.

⁹⁸ Pilar Jimenez-Sanchez participou do Colóquio de Foix, no qual apresentou um artigo chamado “À propos de la controverse sur la nature doctrinale du Nihil Cathare”. Contudo, a historiadora teve um papel menor no colóquio e não protagonizou as mesa-redondas dominadas pelos pesquisadores “anti-desconstrucionistas”.

catarismo no Languedoc, ao refutar a heresia enquanto elaboração discursiva clerical⁹⁹. Jimenez-Sánchez busca também se distanciar de postulados desconstrucionistas mais radicais, que negam a existência da heresia cátara:

Pois não se trata de negar – como alguns opositores dessa hipótese afirmaram – a existência dos hereges, mas de examinar novamente a sua história levando em consideração os motivos e interesses que inspiraram os autores dos textos, nos informando sobre eles. Pois foram esses autores, os clérigos católicos, que em sua empreitada para colocar a Igreja e a autoridade do papa na cabeça da Cristandade ocidental, tiveram todo o interesse em diabolizar seu adversário, o “herege”, apresentando ele como o inimigo por excelência¹⁰⁰.

Contudo, a historiadora, de certa forma, põe em dúvida a capacidade analítica dos heresiólogos medievais:

Escrever sobre a heresia e denunciá-la poderia corresponder à necessidade individual de um clérigo de compreender e conceitualizar um fenômeno social complexo que ele tinha dificuldade de entender, poderia ser um exercício escolar cumprido com o objetivo de resumir os conhecimentos adquiridos em um domínio jurídico específico, ou ainda poderia ser o resultado da simples curiosidade de um cronista por fatos singulares¹⁰¹.

A controvérsia historiográfica sobre o tema se transformou a partir da década de 2010. A partidização se tornou menos acirrada que no período 1998-2005 (da publicação do livro *Inventer l'hérésie* à publicação do livro *Les Cathares devant l'histoire*). Vários historiadores debruçaram-se sobre as teses da Escola de Nice e também se posicionaram acerca das críticas lançadas contra esse corrente. Percebeu-se o surgimento de visões historiográficas intermediárias que absorveram ideias das duas correntes¹⁰². Contudo, o fato

⁹⁹ JIMENEZ-SANCHEZ, Pilar. *Les catharismes: modèles dissidents du christianisme médiévale (XIIe-XIIIe siècles)*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 46.

¹⁰⁰ Tradução própria. “Car il ne s'agit pas de nier - comme certains opposants à cette hypothèse l'ont prétendu - l'existence des hérétiques mais d'examiner à nouveau leur histoire en tenant compte des motifs et des intérêts ayant inspiré les auteurs des textes nous informant sur eux. Car ce sont ces auteurs, les clercs catholiques, qui dans leur démarche pour placer l'Église et l'autorité du pape à la tête de la Chrétienté occidentale, ont eu tout intérêt à diaboliser leur adversaire, l'“hérétique”, en le présentant comme l'ennemi par excellence”. In : *Ibid.* p. 46.

¹⁰¹ Tradução própria. “Écrire sur l'hérésie et la dénoncer pouvait correspondre au besoin individuel d'un clerc de comprendre et de conceptualiser un phénomène social complexe qu'il avait du mal à saisir, il pouvait s'agir d'un exercice d'école accompli afin de résumer les connaissances acquises dans un domaine juridique spécifique, ou encore être le résultat de la simple curiosité d'un chroniqueur pour des faits singuliers”. In : *Ibid.* p. 137.

¹⁰² Podemos destacar a publicação em 2016 da obra “*Dissidences en Occident des débuts du christianisme au XXe siècle. Le religieux et le politique*”, editado por Anne Brenon, Pilar Jimenez-Sánchez e Jean-Pierre Albert. Resultado do trabalho realizado no *Collectif International de Recherche sur le Catharisme Et les Dissidences*,

mais notável foi que os especialistas de ambas as vertentes passaram a debater essa controvérsia em congressos internacionais, estabelecendo um diálogo de alto nível. A conferência ocorrida no University College de Londres em 2013 foi um exemplo desse intercâmbio, resultando na publicação do livro *Cathars in Question* em 2016, editado por Antonio Sennis¹⁰³. Essa obra, indispensável para o estudo sobre o catarismo e de grande riqueza argumentativa, é uma coletânea composta de trabalhos sobre essa heresia, que versam sobre o debate a respeito de sua realidade histórica e temas conexos. A diversidade historiográfica é um dos seus grandes trunfos, pois congrega historiadores de ambas as correntes: Mark Pegg, Julien Théry e Robert Moore pelo campo desconstrucionista; Bernard Hamilton, Yuri Stoyanov, Rebecca Rist, Peter Biller, Lucy Sackville, pelo campo contrário, além de outros historiadores.

Porém, o debate não dirimiu as discordâncias entre os autores. O livro *War on Heresy*, publicado em 2012 por Robert Moore¹⁰⁴, condensou as teses desconstrucionistas em uma análise sobre a heresia medieval que se estende do século XI ao século XIV. Destinado não somente aos círculos acadêmicos, mas também ao público leigo, esse livro despertou diversas críticas advindas da corrente anti-desconstrucionista. De fato, fica bastante evidente nessa obra que Moore teve como grande referência as ideias de Mark Gregory Pegg. Pegg é bastante elogiado no livro, tendo sua obra *A Most Holy War* aclamada como o melhor relato atual da Cruzada Albigense e a obra *The Corruption of Angels* considerada como uma compreensão nova da “religião dos bons-homens” que devastou a historiografia tradicional¹⁰⁵.

As diversas críticas proferidas contra o livro de Moore apareceram já na Conferência de Londres em 2013, contidas no livro *Cathars in Question*, no qual Moore também escreve um capítulo¹⁰⁶. O autor buscou nessa obra se defender dos questionamentos levantados na conferência acerca de sua interpretação sobre o catarismo. Para isso, retomou os argumentos presentes no livro *War on Heresy* e elogiou a historiografia desconstrucionista recente, como os historiadores Mark Pegg e Julien Théry. Moore afirma que a possibilidade de um meio-termo entre as duas correntes seria louvável, mas ele não o considera possível:

esse livro também apresenta uma visão plural sobre a heresia medieval, da Antiguidade à Contemporaneidade. Além dos editores, o livro conta com a colaboração de historiadores como Dominique Iogna-Prat, Daniela Muller e Didier Foucault. Cf. ALBERT, Jean-Pierre; BRENON, Anne; JIMENEZ-SÁNCHEZ, Pilar. *Dissidences en Occident des débuts du christianisme au XX siècle. Le religieux et le politique*. Toulouse: Presses Universitaires du Midi, 2016.

¹⁰³ SENNIS, Antonio (Ed.). *Cathars in question*. York: York Medieval Press, 2016.

¹⁰⁴ MOORE, Robert. *The War on Heresy*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

¹⁰⁵ *Ibid.* p. 344-345.

¹⁰⁶ MOORE, Robert. *Principles at stake: the debate of April 2013 in retrospect*. In: SENNIS, Antonio (Ed.). *Cathars in question*. York: York Medieval Press, 2016, p. 257-273.

Mas em relação ao ponto principal em questão um meio-termo não existe. Nós não podemos concordar que se estabeleça a metade de um cátaro. Ou existiu um movimento organizado de aderentes a crenças dualistas na Europa do século XII ou não¹⁰⁷.

Por fim, Moore propõe que a controvérsia historiográfica direcione seu foco para a disseminação da heresia no século XII, pois o estudo do catarismo do século XIII comportaria mais concordâncias entre os historiadores que discordâncias¹⁰⁸.

Destacamos agora as críticas a Robert Moore que consideramos mais pertinentes. Primeiramente, a intervenção de Jorg Feuchter, que apresenta três novas evidências da existência de um grupo religioso organizado perseguido como herético no Languedoc medieval¹⁰⁹: os registros do inquisidor Pedro Sellan na década de 1240, nos quais são encontradas referências a um grupo herético de características cátaras (interpretação historiográfica realizada independentemente da estereotipação clerical ou da “invenção de dissidências”); um documento notarial de Baziège de 1189, no qual três irmãos garantem à sua mãe renda e posses, mencionando a sua associação com hereges (essa mãe é citada em documentos inquisitoriais posteriores e essa fonte representa uma menção à heresia externa às fontes clericais, contrariando a tese desconstrucionista de que o termo “herege” foi empregado unicamente por clérigos); uma referência em 1179 feita pelo patriarca sírio Miguel, o Grande, sobre as heresias de seu tempo que reforça o discurso da existência de uma estrutura episcopal herética antes da Cruzada Albigense (essa fonte possui uma grande originalidade: não advém de um lugar de produção católico!). As novas evidências trazidas pelo historiador complementam grande parte do *corpus* documental tradicional sobre o catarismo, possuindo como grande virtude a diversidade temporal entre esses documentos: anos de 1179, 1189 e 1240, além da diversidade de lugares de produção, enfatizando que duas dessas fontes não provêm de um meio intelectual eclesiástico que poderia “inventar a heresia”. Em suma, Feuchter atesta a existência de um grupo dissidente estruturado no Languedoc dos séculos XII a XIV, e refuta a interpretação desconstrucionista de Robert Moore e Mark Pegg de que a

¹⁰⁷ Tradução própria. “But as to the main point at issue middle ground does not exist. We cannot agree to settle for half a Cathar. Either there was an organized movement of adherents to dualist beliefs in twelfth-century Europe or there was not”. In: MOORE, Robert. *Principles at stake: the debate of April 2013 in retrospect*. In: SENNIS, Antonio (Ed.). *Cathars in question*. York: York Medieval Press, 2016, p. 268.

¹⁰⁸ *Ibid.* p. 273.

¹⁰⁹ FEUCHTER, Jorg. *The heretici of Languedoc: Local holy men and women or organized religious group? New evidence from inquisitorial, notarial and historiographical sources*. In: SENNIS, Antonio (Ed.). *Cathars in question*. York: York Medieval Press, 2016, p. 112-130.

organização da heresia cátara foi um *frame* criado pelos inquisidores após a Cruzada Albigense¹¹⁰.

Jorg Feuchter apresentou novas evidências que põem em xeque a interpretação desconstrucionista do catarismo. Contudo, a refutação mais impactante presente no livro *Cathars in Question* coube ao historiador Peter Biller¹¹¹. Com o título significativo denominado “Adeus ao catarismo?”, Biller apresenta nesse texto a análise minuciosa da obra recente de Robert Moore e de Mark Pegg, criticando os postulados desconstrucionistas. O autor atesta que Pegg omitiu diversas fontes para a elaboração de seu trabalho e focou somente em um manuscrito inquisitorial de 1260. Além disso, Pegg reproduziria desde 2001 as mesmas notas de rodapé em seus trabalhos, ignorando grande parte da historiografia. Em suma, Pegg apresenta um cenário incompleto do catarismo que excluiria a estrutura das igrejas cátaras, suas crenças e relacionamentos com outras comunidades heréticas¹¹².

Em relação a Robert Moore, Peter Biller afirma que o autor, assim como Mark Pegg, abordou uma parcela insignificante de deposições inquisitoriais para fundamentar o seu argumento e removeu a análise de longa duração da heresia cátara. Biller apresenta a refutação das principais teses do livro *War on Heresy*, enunciadas a seguir: de que a origem oriental do catarismo é um mito; de que o contexto político foi mais decisivo para a percepção sobre a heresia no Languedoc do que a própria relevância da disseminação de comunidades dissidentes; de que o dualismo cátaro foi uma invenção de intelectuais parisienses e monges cistercienses; de que a análise da Igreja não era derivada de uma observação local dos acontecimentos; de que as comunidades cátaras não tinham uma estrutura episcopal antes da segunda metade do século XIII e que seu ritual de adoração, considerado herético, era uma forma tradicional de cortesia¹¹³.

Por fim, Peter Biller compara o surgimento da corrente desconstrucionista com a renovação historiográfica liderada por Giovanni Grado Merlo sobre a heresia valdense. Merlo estabeleceu uma abordagem crítica frente ao estudo de fontes advindas de círculos eclesiásticos, buscando uma renovação da historiografia. Para isso, o autor investigou meticulosamente todas as evidências sobre a heresia valdense articulando sua análise com a

¹¹⁰ FEUCHTER, Jorg. *The heretici of Languedoc: Local holy men and women or organized religious group? New evidence from inquisitorial, notarial and historiographical sources*. In: SENNIS, Antonio (Ed.). *Cathars in question*. York: York Medieval Press, 2016, p.129-130.

¹¹¹ BILLER, Peter. *Goodbye to Catharism?* In : SENNIS, Antonio (Ed.). *Cathars in question*. York: York Medieval Press, 2016, p. 274-304.

¹¹² *Ibid.* p. 283-286.

¹¹³ *Ibid.* p. 286-303.

produção historiográfica. Merlo, segundo Biller, diferentemente da historiografia desconstrucionista do catarismo, não fundamentou seus argumentos por meio de artifícios retóricos, omissões e alegações de “forja ou fraude” diante de evidências contrárias. Assim, a historiografia sobre o valdeísmo pôde se renovar baseada no pluralismo¹¹⁴.

Essa polêmica entre “realistas” e “nominalistas” integra, a nosso ver, a influência do pós-modernismo nas ciências humanas a partir do final do século XX. A discussão fundamental da heresia enquanto discurso não esteve distante da problemática do discurso, analisada, desde a década de 1970, por Michel Foucault e Jacques Derrida¹¹⁵. De fato, esses pensadores geraram expressivo impacto na historiografia, especialmente a francesa, influenciando uma geração inteira de historiadores. Podemos mencionar dentre esses os pesquisadores da “Escola de Nice”, coordenada por Monique Zerner. O advento do *linguistic turn* faz parte desse momento histórico: colocou-se em dúvida o trabalho historiográfico que se baseava em uma almejada objetividade metodológica, ao passo que as pesquisas que enfatizavam a narratividade da escrita historiográfica ganharam força. O conceito de “fonte”, imbuído de uma leitura positivista, foi progressivamente substituído por essa historiografia pelo conceito de “texto”¹¹⁶. Jean-Louis Biget, um dos mais importantes historiadores desconstrucionistas, confirma essa influência, acrescentando que os heresiólogos da atualidade deveriam refletir sobre o método de Hayden White¹¹⁷.

O grande mérito da historiografia desconstrucionista foi o retorno ao estudo dos manuscritos medievais referentes à história das heresias e à identificação de erros de transcrição e interpretação que balizaram a tradição anti-herética, especialmente a partir do século XI. Contudo, existe uma diferença evidente entre uma postura cética e uma postura negacionista. Dizemos isso porque se centrarmos a discussão somente na análise do discurso, muitas coisas podem se perder no caminho. Nesse caso, a própria realidade histórica da heresia cátara foi e ainda é questionada. A historiografia desenvolvida a partir da Escola de Nice no fim da década de 1990 propôs de maneira muito pertinente que os historiadores reexaminassem as fontes que balizam o estudo do catarismo, atentando para as possíveis

¹¹⁴ BILLER, Peter. *Goodbye to Catharism?* In : SENNIS, Antonio (Ed.). *Cathars in question*. York: York Medieval Press, 2016, p. 303-304.

¹¹⁵ MULLER, Daniela. *Les historiens et la question de la vérité historique : L'Église Cathare a-t-elle existé ?* In : BRENON, Anne (Org.). *1209-2009, cathares : une histoire à pacifier ? Actes du colloque international tenu à Mazamet les 15, 16 et 17 mai 2009 sous la présidence de Jean-Claude Hélas*. Portet-sur-Garonne : Loubatières, 2010, p. 139-153.

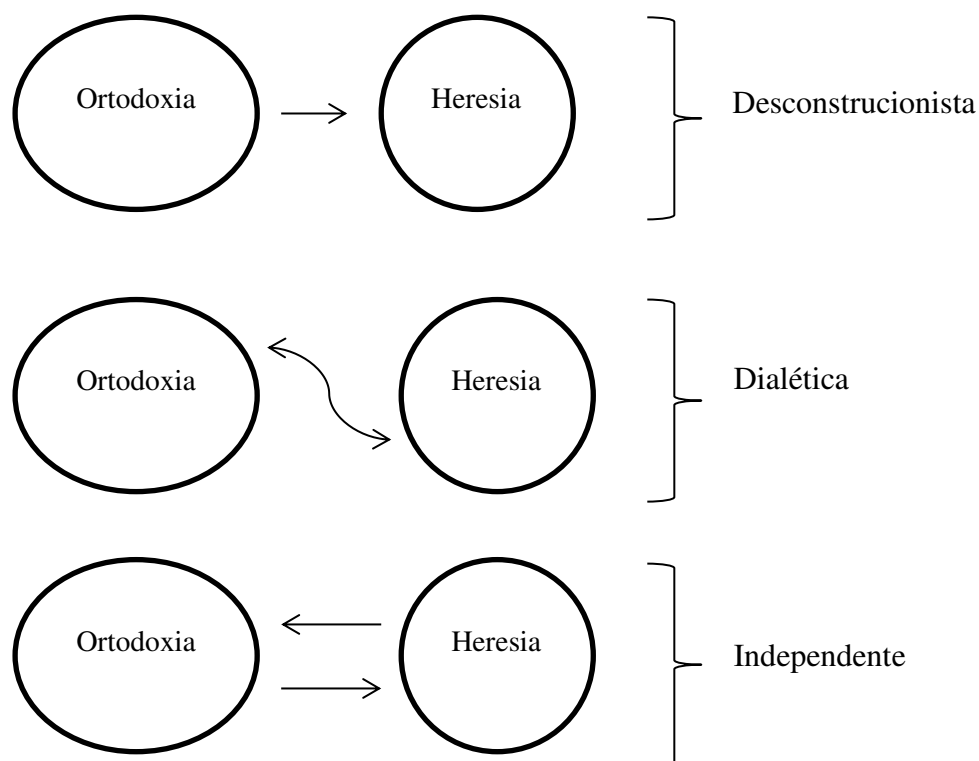
¹¹⁶ AURELL, Martin et al. *Deuxième table ronde : les origines*. In : AURELL, Martin (Org.). *Les Cathares devant l'histoire*. Cahors : Hydre Éditions, 2005, p. 100-101.

¹¹⁷ BIGET, Jean-Louis. *Hérésie et Inquisition dans le Midi de la France*. Paris : Picard, 2007, p. 89-90.

manipulações dos seus autores. Após duas décadas desse exercício e de profundo debate historiográfico e novas descobertas, os historiadores devem se posicionar claramente sobre a questão prática: existiram comunidades heréticas dualistas com algum grau de organização no Languedoc nos séculos XII e XIII? Esquivar-se dessa pergunta não é mais uma atitude que favorece o avanço do conhecimento histórico sobre o catarismo.

O posicionamento adotado neste trabalho é o de aproximação com a corrente historiográfica anti-desconstrucionista¹¹⁸. Assim, não negamos a realidade histórica da heresia cátara nem fundamentamos nossa análise unicamente no campo das ideias. Abordaremos o desenvolvimento e a repressão ao catarismo. Sem aspas. Compreender a relação entre heresia e ortodoxia é um bom passo para nos guiarmos neste debate. Apresentamos a seguir um quadro figurativo que retrata as três principais interpretações sobre essa relação:

Figura 2: Relação entre ortodoxia e heresia segundo a heresiologia



Primeiramente, a historiografia desconstrucionista frisa que a heresia deriva da ortodoxia, ou seja, um herege só existe na condição de que alguém assim o considera e

¹¹⁸ Abordaremos ao longo deste trabalho os tópicos defendidos pela historiografia desconstrucionista que questionam os fundamentos da nossa pesquisa, argumentando com base na crítica documental as interpretações que possam gerar polêmicas.

classifica¹¹⁹. A segunda interpretação enuncia que heresia e ortodoxia existem sob uma relação de subordinação mútua, experimentada no tempo e no espaço. Assim, cria-se uma relação de complementaridade¹²⁰. Por fim, temos uma designação que decidimos chamar de independente. Nessa, heresia e ortodoxia não necessariamente se definem uma em relação à outra, podendo compartilhar ou não relações políticas.

A abordagem independente é o método mais frutífero para se abordar a relação heresia/ortodoxia neste trabalho. De fato, ela evita se comprometer com um dogma sociológico da heresiologia, privilegiando, ao contrário, as análises particulares. A interpretação desconstrucionista desvaloriza o caráter ontológico da heresia; a dialética também o faz, porém de maneira relacional. A análise sociológica e filosófica é importante para o estudo da heresia cátara, mas devemos ressaltar também a figura do herege enquanto pessoa que exercia sua própria religiosidade e, por isso, foi perseguido. Ou seja, estamos falando de uma crença individual que existe independentemente das percepções e influências externas, mesmo que essas tenham sido importantes nesse quadro¹²¹. O historiador John Arnold expõe corretamente essa percepção:

Entender a heresia somente como produto de si mesma – ou seja, culpar a vítima – é sem dúvida errado, como Moore poderosamente argumentou na introdução do *Formação de uma Sociedade de Perseguição*. Mas entender a “heresia” como somente um produto do poder da ortodoxia é imputar aquele poder uma hegemonia esmagadora que periga fazer desaparecer as pessoas que foram submetidas a ela¹²².

Cabe aqui uma ressalva: não negamos a validade das duas primeiras abordagens. cremos que ambas oferecem caminhos interessantes ao historiador, por exemplo, quando têm como objeto principal uma fonte anti-herética de autoria clerical. Além disso, não nos esquivaremos de abordar algumas de suas reflexões ao longo deste trabalho, quando forem pertinentes, como por exemplo o aspecto discursivo da heresia, a heterogeneidade do fenômeno herético e a sua possível construção. A relatividade do surgimento de comunidades

¹¹⁹ BIGET, Jean-Louis. *Hérésie et Inquisition dans le Midi de la France*. Paris : Picard, 2007, p. 104-105.

¹²⁰ BERLINERBLAU, Jacques. Toward a sociology of heresy, orthodoxy and doxa. *History of religions*. V. 40, N. 4, p. 327-351, 2001.

¹²¹ BRUSCHI, Caterina. *Converted-turned-inquisitors and the image of the adversary: Rainier Sacconi explains cathars*. In: SENNIS, Antonio (Ed.). *Cathars in question*. York: York Medieval Press, 2016, p. 207.

¹²² Tradução própria. “To make heresy only a product of itself – to blame the victim- is undoubtedly wrong, as Moore powerfully argued in the introduction to *Formation of a Persecuting Society*. But to make “heresy” only the product of orthodox power is to impute to that power an overwhelming hegemony that is in danger of making the people subjected to it disappear”. In: ARNOLD, John. *The Cathar Middle Ages as a Methodological and Historiographical problem*. In: SENNIS, Antonio (Ed.). *Cathars in question*. York: York Medieval Press, 2016, p. 76.

heréticas a partir do século XI também é um elemento a ser levado em consideração: alguns movimentos apostólicos foram incorporados na Igreja, ao passo que outros foram considerados heréticos; a maioria das pessoas vistas como hereges se considerava um cristão verdadeiro, como enunciamos anteriormente; a grande massa de fiéis e seus párocos não tinham um conhecimento aprofundado da teologia católica e até alguns bispos não possuíam um arcabouço intelectual suficiente para dominar o campo heresiológico, aspecto também presente no interior das comunidades heréticas¹²³.

No caso estudado neste trabalho, a heresia é uma posição considerada divergente da doutrina da Igreja católica pela própria Igreja católica, guardando características como a escolha parcial de dogmas e a obstinação no “erro”. O herege é, antes de tudo, um cristão que se considera o praticante da verdadeira fé, em contraposição aos seus acusadores.

A controvérsia historiográfica sobre o catarismo levanta importantes questões metodológicas que devemos explorar. A parca produção de fontes pelas comunidades heréticas frente ao considerável volume das advindas de meios católicos oferece um grande desafio ao historiador, pois, em muitas vezes, este depende somente do testemunho do perseguidor para pesquisar a vida do perseguido, produzindo uma fonte que frequentemente representa interesses claramente identificáveis. Nesse sentido, a descrição da heresia poderia servir de pretexto para objetivos próprios do autor da fonte. No caso da Igreja, o autor poderia produzir um relato que legitimasse um processo de institucionalização e fortalecimento da autoridade eclesiástica. Jean-Louis Biget aponta com bastante pertinência que os historiadores devem ter cuidado com a análise literal das fontes anti-heréticas, pelos motivos anteriormente citados, sendo necessário criticá-las e decodificá-las¹²⁴. Contudo, isso não significa que nenhum desses testemunhos pode nos aproximar daquele passado. Ao cruzá-los com as fontes produzidas pelos hereges, mesmo que fragmentárias, e também outras de locais de produção diversos, podemos chegar a interessantes conclusões. Afinal, os historiadores não deveriam desconstruir (!) e interpretar os discursos das fontes sobre a heresia ao invés de ignorá-los? Cabe recordar também o aspecto desigual da relação herege/perseguidor, pois as comunidades heréticas não possuíam uma estrutura organizacional como a da Igreja para produzir documentos e relatos históricos¹²⁵.

¹²³ PATERSON, Linda. *The world of the troubadours. Medieval occitan society, c. 1100 - c. 1300*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 332.

¹²⁴ BIGET, Jean-Louis. *Hérésie et Inquisition dans le Midi de la France*. Paris : Picard, 2007, p. 17.

¹²⁵ Também devemos considerar a possível deterioração e queima de documentos, além da possibilidade de parte das comunidades heréticas ter adotado uma política deliberada de produção escassa de documentos, fosse por medo da perseguição eclesiástica ou por considerarem tal prática como mundana.

O procedimento metodológico do historiador do catarismo é o fator decisivo que permitirá que faça uma análise segura e crítica das fontes. Jennifer Deane elucida esse problema:

Mas como, então, podemos aprender a respeito das ideias espirituais e práticas da perspectiva das pessoas que raramente escreveram textos, que foram rotuladas de “hereges” por outros mas que acreditavam serem eles próprios verdadeiramente religiosos e justos? Em grande parte graças ao trabalho de edição e tradução escrupulosas dos pesquisadores do século XIX, os historiadores têm agora acesso a uma larga variedade de fontes espirituais e teológicas que, embora ainda escritas pelas elites, representam uma perspectiva mais simpática que hostil: coleções de fontes bíblicas; traduções vernaculares; credos, rituais e profissões de fé; tratados e discussões doutrinários; e sermões. Registros citadinos, crônicas, cartas e outros materiais indiretamente relacionados também oferecem o discernimento sobre o mundo daqueles acusados de heresia. Onde for possível, tudo isso deve ser triangulado com registros inquisitoriais e outras fontes de informação para reconceitualizar o cenário espiritual da Alta e Baixa Idade Média¹²⁶.

Levando isso em consideração, é fundamental que o historiador não caia na armadilha de aceitar a definição da Igreja. A maior parte do conhecimento sobre a heresia chegou à posteridade por meio de discursos eclesiásticos, porém isso não implica na inexistência histórica da heresia, como dissemos anteriormente. A formulação literária/intelectual polemista influenciou de fato o relato documental, mas isso não invalida a fonte. Afinal, todo documento é fruto do seu tempo e está sujeito à interferência externa. Um meio-termo possível para a controvérsia historiográfica mencionada pode ser identificado na seguinte frase do historiador Jérôme Baschet: “o fenômeno herético é a um só tempo, dissidência real e construção dos clérigos”¹²⁷. Assim, a veiculação de discursos contra movimentos heréticos encontrados nas fontes medievais não invalida necessariamente a existência desses grupos, nem a doutrina pela qual foram acusados. O historiador deve estar atento para não cair nem no extremo da aceitação religiosa do argumento católico, nem no

¹²⁶ Tradução própria. “*But how, then, can we hope to learn about the spiritual ideas and practices from the perspective of people who rarely wrote texts, those termed “heretics” by others but who believed themselves truly religious and righteous? Due largely to the scrupulous editing and translation work of nineteenth century scholars, historians now have access to a wide variety of spiritual and theological sources that, although still penned by elites, represent a sympathetic rather than hostile perspective: collections of biblical sources; vernacular translations; creeds, rituals, and professions of faith; treatises and doctrinal discussions; and sermons. Town records, chronicles, letters, and other indirectly related materials also provide insight to the world of those accused of heresy. Where possible, these may all be triangulated with inquisitorial records and other sources of information to reconceptualize the spiritual landscape of the high and later Middle Ages*”. In: DEANE, Jennifer. *A History of Medieval Heresy and Inquisition*. Lanham : Rowman & Littlefield, 2011, p. 5.

¹²⁷ BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal. Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 227.

extremo da especulação pós-moderna de que a heresia foi somente uma criação dos clérigos medievais.

A melhor saída para esse dilema é abordar as diferentes fontes sobre o catarismo em conjunto, como explicitou acima a historiadora Jennifer Deane, em um período mais estendido. Dessa forma, será possível analisá-las em sua própria temporalidade para assim compreendermos a história da heresia cátara e da sua repressão pela Igreja e os poderes seculares da Cristandade. Os relatos sobre essa heresia são obscuros e questionáveis no século XI. A partir de meados do século XII, surgem no Languedoc os primeiros indícios de comunidades heréticas que professam crenças e práticas identificadas com o catarismo, como veremos no capítulo seguinte. Consequentemente, a produção de fontes anti-heréticas por círculos eclesiais se acelerou a partir desse momento. No século XIII, com a Cruzada Albigense e a criação da Inquisição, a tradição anti-herética germinada a partir do século XI se consolida, apresentando aos autores católicos uma base ampla para descrever os movimentos heréticos a partir de polemistas antigos e contemporâneos. Esse foi o período mais intenso de repressão à heresia pela Igreja e que concentra a produção mais abundante de literatura anti-herética¹²⁸.

Não pretendemos neste trabalho esgotar o debate acerca da recente controvérsia historiográfica. A discussão sobre a heresia cátara nos auxilia a compreender a interação entre os poderes estudados. Ela foi uma causa importante de perturbação nessa relação ao longo das décadas que integram esse processo histórico. No Languedoc, a disseminação de comunidades heréticas agravou as relações de poder existentes entre a Igreja e a aristocracia occitana no século XII, contribuindo para a deflagração da Cruzada Albigense em 1209. O impacto também foi sentido na relação da instituição eclesial com as monarquias que tinham interesses na região: a francesa e a aragonesa. Assim, o catarismo não foi uma heresia inventada por pensadores cristãos, mas foi o pivô de uma crise política que alterou profundamente a história da sociedade occitana.

¹²⁸ SACKVILLE, Lucy. *Heresy in Thirteenth-Century Catholic Texts*. Tese (Doutorado em História) - Universidade de York, York, 2005, p. 14-15. Veremos no próximo capítulo o panorama espiritual desses séculos e sua percepção pelos poderes eclesial e secular.

CAPÍTULO 2

HERESIA E CRUZADA

O estudo sobre a relação política entre a Igreja e os poderes seculares, no que tange à repressão do catarismo, exige uma análise cuidadosa sobre a história dessa heresia. Quem foram os cátaros? Qual a natureza de sua doutrina e organização social? Quais as especificidades de sua disseminação no Languedoc? Para respondermos a essas questões, é necessário retrair e discutir os rastros do catarismo presentes nas fontes medievais, assim como apresentar o panorama do surgimento das heresias no Ocidente cristão a partir do século XI. Além de abordarmos esses indagações, devemos dissertar sobre como a heresia cátara foi combatida. Debateremos a Cruzada Albigense, “guerra santa” decorrente do desenvolvimento do catarismo na Occitânia. Os conceitos de “poder” e “heresia”, discutidos no capítulo anterior, balizarão as páginas seguintes – o desenvolvimento da heresia cátara revela os conflitos políticos entre a Igreja e os poderes seculares na delimitação do papel desses agentes na repressão à essa heresia.

2.1. A espiritualidade militante

Algumas características e fenômenos da sociedade medieval desse período foram determinantes para o aparecimento de movimentos dissidentes¹²⁹. A Reforma iniciada no século XI, abordada no capítulo anterior, foi fruto de um desejo de renovação espiritual presente na sociedade, representado no ideal de *vita apostolica*, que pretendia resgatar a simplicidade evangélica da época dos primeiros apóstolos cristãos¹³⁰. Essa espiritualidade se expressou de várias formas na sociedade, afetando diversos grupos sociais, fossem seculares ou eclesiásticos.

¹²⁹ Utilizamos aqui a palavra “dissidentes” como sinônimo de “hereges”. Baseados na discussão sobre essa terminologia feita no capítulo anterior, esclarecemos que esses termos serão citados neste trabalho em posição de equivalência.

¹³⁰ Não devemos analisar esse movimento como uma ruptura com a ordem anterior. O elogio e a exortação do modo de vida das comunidades apostólicas foram feitos desde os primeiros séculos do cristianismo, dentro dos próprios quadros da Igreja. Esse ideal era muito presente nas comunidades de clérigos regulares, inspirando também os monges e eremitas. Cf. PAUL, Jacques. *L'Église et la culture en Occident. L'éveil évangélique et les mentalités religieuses*. Tomo 2. Paris : Presses Universitaires de France, 1986, p. 756-764.

A multiplicação de paróquias na Cristandade foi um importante fenômeno nesse contexto, em consonância com o reagrupamento da população das aldeias¹³¹. A Igreja buscou mediar esse movimento valorizando os edifícios de culto e a consagração de lugares sagrados, tendo os cemitérios como elemento fundamental nesse processo. Ao anexá-los às paróquias, a instituição eclesiástica contribuiu para a espacialização e espiritualização das relações sociais, e atribuiu um valor mais elevado às práticas funerárias¹³². Essa mediação também representou o interesse da Igreja em ampliar lentamente seu poder e autoridade sobre locais de culto controlados pelo poder secular. Contudo, essa política encontrou resistências junto aos poderes locais e também à população. Veremos adiante que as práticas funerárias canceladas pela Igreja e o prestígio dos edifícios de culto foram objeto de críticas advindas de comunidades que viriam a ser consideradas heréticas¹³³.

Os poderes eclesiásticos participaram de diversas formas nesse panorama espiritualizante, como: a criação de novas ordens monásticas como de Chartreux e Grandmont; a *renovatio* da tradição beneditina com a criação da Ordem Cisterciense em 1098; a criação das ordens militares dos Templários (1119) e Hospitalários (1023); a criação de novos estatutos para cônegos regulares; o empoderamento dos legados papais e consequente descentralização do poder pontifício; o fortalecimento da chancelaria papal; o reaparecimento de concílios ecumênicos, consolidação da doutrina católica dos sacramentos¹³⁴.

Essa espiritualidade militante não se restringiu à Igreja, pois afetou também os poderes seculares. Talvez o melhor exemplo tenha sido a ressignificação da imagem e da função dos cavaleiros na sociedade. A distinção teórica feita pelo abade Suger no século XII entre as duas milícias – a cavalaria consagrada e a cavalaria do século – ainda era relevante, influenciada pelos ideais da Reforma Papal e das Cruzadas. Todavia, observou-se um crescente processo de compatibilização entre a experiência da guerra e a busca espiritual. Não se tratou de uma política de “domesticação” da Cavalaria por parte da Igreja, representada no fortalecimento do aspecto cristão dos rituais de adubamento, mas do estabelecimento de compromissos específicos entre as partes. Em suma, como explica o historiador Dominique

¹³¹ BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal. Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 340-341.

¹³² LAUWERS, Michel. *O nascimento do cemitério. Lugares sagrados e terra dos mortos no Ocidente medieval*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015, p. 21-22.

¹³³ *Ibid.* p. 296.

¹³⁴ MAZEL, Florian. *Pour une rédefinition de la réforme « grégorienne ». Éléments d'introduction*. In : V.V.A.A. *La réforme « grégorienne » dans le Midi (milieu XI-début XIII siècle) (Cahiers de Fanjeaux 48)*. Toulouse: Éditions Privat, 2013, p. 15-16.

Barthélemy, a “mutação cavaleiresca” tem a ver menos com a pressão externa da Igreja e/ou dos poderes seculares e mais com a lógica da feudalidade, na qual os próprios cavaleiros participam das relações de poder e transformam a sua identidade ao longo das décadas¹³⁵.

O lançamento das Cruzadas proporcionou um contexto ideal para a concretização dessas relações de poder entre poderes seculares e eclesiásticos. Cavaleiros que tomaram a cruz deixaram de prestar serviços aos seus senhores enquanto combatiam os sarracenos, por tempo indeterminado, enquanto os servos que se juntavam à Cruzada se tornaram homens livres, incentivados pelo discurso cruzadista divulgado pelo papado¹³⁶.

Assim, o ideal de “guerreiro espiritual” não se condensou somente no segmento social que integrava a Cavalaria. As camadas populares da sociedade também participaram desse movimento, fato bastante percebido nas grandes migrações de camponeses rumo ao combate na Terra Santa, nas quais movidos por um zelo religioso extremo, por vezes massacraram comunidades de judeus no percurso, como acontecido no vale do rio Reno¹³⁷. Autoridades e pensadores eclesiásticos apoiavam essa militância. O bispo Bonizo de Sutri, reformador ligado ao papa Gregório VII, escreveu, no final do século XI, elogiando aqueles que buscavam a salvação combatendo hereges, excomungados e cismáticos e protegendo pobres, órfãos e viúvas. O próprio papa Gregório VII também fomentava o ideal do “guerreiro espiritual”: concedeu, em 1076, a absolvição de todos os pecados ao exército do conde Rogério da Sicília, que guerreava contra os sarracenos; incentivava soldados na Gália e na Germânia a coagir, por meio das armas, os clérigos que permanecessem na simonia e no nicolaísmo¹³⁸.

Além do aspecto bélico, o espírito militante vivenciado por setores laicos se expressou em uma maior vontade de participar ativamente de sua comunidade de fé. Dessa forma, cresceu o número de pregadores populares leigos na cidade e no campo, processo facilitado pelo aumento do nível de letramento na sociedade e pelos crescimentos demográfico e econômico. Muitas pessoas foram além de escutar esses pregadores e passaram a segui-los, criando assim comunidades de culto¹³⁹. Essa piedade popular representou o desejo

¹³⁵ BARTHÉLEMY, Dominique. *A Cavalaria. Da Germânia antiga à França do século XII*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010, p. 289-356.

¹³⁶ HAMILTON, Bernard. *Religion in the Medieval West*. Londres : Edward Arnold, 1986, p. 20-21.

¹³⁷ LYNCH, Joseph. *The Medieval Church : a brief history*. Londres e Nova York : Longman, 1992, p. 150.

¹³⁸ TYERMAN, Christopher. *God's War. A new history of the crusades*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006, p. 47-48.

¹³⁹ VICAIRE, Marie-Humbert. *Histoire de Saint Dominique*. Paris : Éditions du Cerf, 2004, p. 172-175.

de viver a espiritualidade militante fora de lugares de cultos tradicionais ligados à Igreja, como paróquias, monastérios e eremitérios¹⁴⁰.

Esse cenário encerrava em seu seio um desafio à Igreja, pois os poderes eclesiásticos detinham o monopólio da pregação e da interpretação das Escrituras¹⁴¹. Como o discurso reformista criticava a simonia e o nicolaísmo de alguns sacerdotes, estava estabelecido um ambiente propício para a contestação laica de práticas e ocasionalmente da própria autoridade da Igreja¹⁴². Ao consolidar uma retórica de reforma, moralização, liberdade espiritual e combate à usura, os ideólogos da Reforma Papal apresentaram um discurso que se voltaria contra a própria Igreja, instrumentalizado por comunidades dissidentes. Algumas dessas comunidades foram consideradas os primeiros grupos heréticos do século XI.

2.2. O despontar do movimento herético (séculos XI- XII)

Alguns cronistas denunciaram o aparecimento de maniqueus na Cristandade no início do século XI. O monge beneditino Adémar de Chabannes descreveu as crenças de um grupo herético de cônegos capturados em Orléans no ano de 1022:

Naquele tempo, dez dos cônegos de Santa-Cruz-de-Orléans, que pareciam se conformar mais que os outros com a vida religiosa, foram convencidos a se tornarem maniqueus. Diante de sua recusa obstinada em retornar à fé, o rei Roberto então deu a ordem de destitui-los da ordem sacerdotal, em seguida de expulsá-los da Igreja e enfim de condená-los à fogueira. De fato, esses cônegos haviam sido corrompidos por um camponês do Périgord, que dizia fazer prodígios e que carregava consigo o pó de cadáveres de crianças – se ele pudesse dar a comunhão a alguém, se apressava em transformá-lo em maniqueu – Eles adoravam ao Diabo (...) Obedecendo às suas palavras, eles vomitavam o Cristo em segredo, se entregando às escondidas a horrores e

¹⁴⁰ JENSEN, Elizabeth. *Cathar or Catholic: treading the line between popular piety and heresy in Occitania, 1022-1271*. Dissertação (Mestrado em História) – Brandeis University, Waltham, 2013, p. 23.

¹⁴¹ Nem todas as comunidades apostólicas entraram em conflito aberto com a Igreja, pois alguns pregadores populares foram “domesticados” pela ortodoxia católica e receberam uma autorização extraordinária para exercer a pregação. O caso mais emblemático foi o de Roberto d’Arbrissel, eremita francês que no final do século XI congregou em uma comunidade várias pessoas que desejavam viver a *Vita Apostolica*. Paulatinamente, seus seguidores se tornaram cônegos das igrejas locais e as seguidoras se tornaram freiras, sendo então absorvidos pela estrutura eclesiástica. A comunidade criada por Roberto d’Arbrissel foi o embrião da futura Ordem de Fontevrault. Contudo, a Igreja não foi bem sucedida em absorver todas essas comunidades. Mesmo conservando o discurso apostólico, os grupos que foram atrelados à Igreja perderam paulatinamente o apelo junto aos setores da população que desejavam o cumprimento estrito dos preceitos evangélicos. Cf. LYNCH, Joseph. *The Medieval Church : a brief history*. Londres e Nova York : Longman, 1992, p. 217-218.

¹⁴² CHÉLINI, Jean. *Histoire religieuse de l’Occident médiéval*. Paris : Fayard, 2010, p. 417-419.

ações criminosas cujo próprio relato é escandaloso, e davam a entender, em público, que eram verdadeiros cristãos¹⁴³.

Raul Glaber, também um monge beneditino, relata da seguinte maneira as características desse grupo:

Foi descoberta na cidade de Orléans uma heresia impudente e grosseira que, após ter germinado por muito tempo na sombra, tendo produzido uma ampla colheita de perdição, acabou por envolver um grande número de fiéis na sua cegueira. É dito que foi uma mulher vinda da Itália que trouxe para a Gália essa infame heresia (...) Eles diziam, por exemplo, que se devia considerar como sonhos delirantes tudo aquilo que o Antigo e Novo Testamentos nos ensinam sobre a Trindade das pessoas na unidade de Deus, dessa verdade fundada sobre os sinais e prodígios menos equívocos, sobre os testemunhos mais antigos, sobre as autoridades mais santas. Eles asseguravam que o céu e a terra sempre existiram da forma que agora os vemos, sem um criador. Enfim, depois de terem berrado como cães e exalado em sua loucura os horrores acumulados de todas as heresias, eles terminaram por professar também a heresia de Epicuro, pois, assim como ele, defendiam que não deveriam temer punições e vinganças por causa de excessos e crimes, e que todas as obras de piedade ou de justiça, pelas quais os cristãos acreditavam merecer as recompensas eternas, não eram nada além de uma pena inútil¹⁴⁴.

Ao fazer referência às heresias da Antiguidade, esses cronistas sublinhavam o caráter diabólico da heresia, considerada a inimiga eterna da Igreja. Utilizando os pensadores

¹⁴³ Tradução própria. “*En ce temps-là, dix des chanoines de Sainte-Croix d’Orléans, qui semblaient se conformer plus que d’autres à la vie religieuse, furent convaincus d’être des manichéens. Devant leur refus obstiné de revenir à la foi, le roi Robert donna l’ordre d’abord de les destituer de l’ordre sacerdotal, ensuite de les chasser de l’église, enfin de les condamner au bûcher. En effet ces chanoines avaient été abusés par un paysan du Périgord, qui disait faire des prodiges et qui portait avec lui de la poussière de cadavres d’enfants - s’il pouvait en communier quelqu’un, il avait tôt fait de le transformer en manichéen - ils adoraient le diable (...) Obéissant à ses paroles, ils vomissaient en secret le Christ, se livrant, en cachette, à des horreurs et à des actions criminelles dont le récit seul est scandaleux, et ils donnaient à croire, en public, qu’ils étaient de vrais chrétiens*”. In : ADÉMAR DE CHABANNES. *Chronique*. Traduzido por Yves Chauvin e Georges Pon. Turnhout: Brepols, 2003, p. 277-278.

¹⁴⁴ Tradução própria. “*On découvrit dans la ville d’Orléans une hérésie impudente et grossière qui, après avoir longtemps germé dans l’ombre, avait produit une ample récolte de perdition, et finit par envelopper un grand nombre de fidèles dans son aveuglement. Ce fut, dit-on, une femme venue d’Italie, qui apporta dans les gaules cette infâme hérésie (...) Ils disaient, par exemple, qu’il fallait regarder comme des rêves délirants tout ce que l’ancien et le nouveau canon nous enseignent de la Trinité des personnes dans l’unité de Dieu, de cette vérité fondée sur les signes et les prodiges les moins équivoques, sur les témoignages les plus anciens, sur les autorités les plus saintes. Ils assuraient que le ciel et la terre avaient toujours existé tels que nous les voyons, sans créateur. Enfin, après avoir hurlé comme des chiens, et exhalé dans leur folie les horreurs accumulées de toutes les hérésies, ils finirent par professer aussi l’hérésie d’Épicure, en ce qu’ils prétendaient avec lui que les excès et les crimes n’avaient à craindre ni punition ni vengeance, et que toutes les oeuvres de piété ou de justice, par lesquelles les chrétiens croyaient mériter les récompenses éternelles, n’étaient que peine inutile*”. In : RAUL GLABER. *Chronique de l’An Mil*. Traduzido por François Guizot. Clermont-Ferrand: Éditions Paleo, 2007, p. 124-128.

patrísticos, esses autores buscavam um suporte jurídico para as suas acusações¹⁴⁵. É imperativo não tomar os relatos de Adémar de Chabannes e Raul Glaber como retratos fiéis da realidade. As narrativas em questão demonstram uma atitude crédula dos autores em relação a pseudomilagres descritos de maneira anedótica e caricatural, inseridos em um contexto mental que esperava que alguns sinais anunciassem o fim do mundo, estando esses fenômenos dentre eles¹⁴⁶. Relatos de heresia foram registrados na também na Aquitânia (1017), Arras (1025), Monteforte (1028), dentre outros. É errôneo identificar nessa primeira onda herética um catarismo pleno, nos moldes do século XIII. Na verdade, a existência de qualquer faceta de um catarismo deve ser posta em dúvida nesse momento¹⁴⁷.

Porém, devemos reconhecer o mérito desses relatos de pôr em evidência importantes movimentos religiosos detectados no início do século XI¹⁴⁸. Essas comunidades religiosas acusadas de heresia manifestavam uma profunda rejeição aos principais sacramentos da Igreja: eucaristia, batismo e matrimônio, além de negarem a validade do sufrágio aos mortos¹⁴⁹. Antes de tudo, desejavam viver a *vita apostolica*. Em suma, criticavam a posição alegada da Igreja de mediadora entre Deus e os homens e também o seu monopólio espiritual na sociedade. O historiador Robert Moore considera essas heresias do século XI e a construção do “mito maniqueu” como expressões do confronto entre pequenas comunidades e o *establishment*, no que ele vê como uma das contradições do movimento reformista: o ideal universal do papado de *libertas ecclesiae* não solucionava as demandas e insatisfações locais (disputa sobre cobrança de dízimos, simonia, clérigos considerados indignos, etc)¹⁵⁰.

A partir de uma leitura inicial desse contexto, pode-se chegar à conclusão de que essas heresias do século XI não professavam nenhuma doutrina exótica, mas somente

¹⁴⁵ Tendo como base o “catálogo” da tradição anti-herética católica iniciada no século II, esses autores se baseavam na identificação dos hereges “antigos” para classificar as heresias contemporâneas. Podemos destacar as 88 heresias denunciadas por Agostinho de Hipona no século V (*De Haeresibus*) e as 70 heresias mencionadas por Isidoro de Sevilha no século VII (*Étymologies*). Ver SORIA AUDEBERT, Myriam; TREFFORT, Cécile. *Pouvoirs, Église, Société. Conflits d'intérêts et convergence sacrée (IX-XI siècle)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 187.

¹⁴⁶ BRENON, Anne. Les heresies de l'an mil. Nouvelles perspectives sur les origins du catharisme. *Heresis*. N. 24, p. 24, 1995.

¹⁴⁷ JIMENEZ-SANCHEZ, Pilar. *Les catharismes: modèles dissidents du christianisme médiévale (XIIe-XIIIe siècles)*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 78-81.

¹⁴⁸ CRÉPIN, Denis. *Aux sources du catharisme. Genèse et développement d'un mouvement hétérodoxe*. Paris : Geuthner, 2014, p. 59-62.

¹⁴⁹ STOYANOV, Yuri. *The Other God. Dualist religions from Antiquity to the Cathar heresy*. New Haven e Londres: Yale University Press, 2000, p. 185-187.

¹⁵⁰ MOORE, Robert. *Literacy and the making of heresy, c. 1000-1150*. In: BILLER, Peter; HUDSON, Anne (Eds.). *Op. Cit.* p. 28.

reproduziam discursos dissidentes intrínsecos à própria dinâmica da Cristandade. Esses grupos representaram uma reflexão teológica laica ou de comunidades eclesiais não-reformistas que questionaram as transformações na doutrina católica. Contudo, é importante não esvaziar o conteúdo herético dessas comunidades. Apesar da construção discursiva do “mito maniqueu” nos relatos contemporâneos, algumas práticas realizadas nesses grupos eram incomuns ao sistema sócio-religioso da época: batismo pela imposição das mãos, aversão à cruz e vegetarianismo (apesar da abstenção ocasional da ingestão de carne por alguns grupos monásticos, seu consumo não era considerado proibido nem pecaminoso, sendo então esse vegetarianismo uma prática ascética de edificação espiritual)¹⁵¹.

O caso mais notório de heresia na França do século XII foi o do monge beneditino Henrique de Lausanne, discípulo de Pedro de Bruis. Henrique, por seu discurso virulento contra o clero, foi preso pelo arcebispo de Arles e condenado diante do Concílio de Pisa em 1135. Esse foi o primeiro caso da Idade Média Central (séculos XI-XIII) no qual um herege foi julgado por um grande número de pessoas em um concílio de grande repercussão na Cristandade¹⁵². A sua heresia despertou a reação de duas autoridades espirituais da época: o abade beneditino Pedro, o Venerável, e Bernardo de Claraval. Ambos escreveram tratados anti-heréticos condenando as suas teses. Henrique, por meio de uma pregação itinerante, defendia a vida apostólica e atacava a existência dos sacramentos e da hierarquia católica. Ele esteve no condado de Toulouse em 1133-1134, onde supostamente encontrou Pedro de Bruis¹⁵³.

Em relação a Pedro de Bruis, muito do que se sabe ao seu respeito provém da obra de refutação *Contra Petrobrusianos* (1135-1140) do abade cluniacense Pedro, o Venerável. O herege condenava o batismo de crianças, a adoração da cruz e a liturgia funerária¹⁵⁴. O abade de Cluny, ao passar pela região provençal, notou que os ensinamentos de Pedro de Bruis deixaram marcas na região. Podemos situar por volta dessa época o “renascimento” do gênero literário de refutação heresiológica, com a obra de Pedro, o Venerável. A partir de então, notou-se uma mutação para o combate à heresia vista como um conjunto de

¹⁵¹ HAMILTON, Bernard. *Religion and the laity*. In: LUSCOMBE, David; RILEY-SMITH, Jonathan (Eds.). *The New Cambridge Medieval History* (V. 4, Pt. 1). Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 506.

¹⁵² BRUNN, Uwe. *Des contestataires aux “cathares”. Discours de réforme et propagande antihérétique dans le pays du Rhin et de la Meuse avant l’Inquisition*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2006, p. 102.

¹⁵³ WAKEFIELD, Walter. *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France, 1100-1250*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1974, p. 23-25.

¹⁵⁴ IOGNA-PRAT, Dominique. *A argumentação defensiva: da polêmica gregoriana ao Contra Petrobrusianos de Pedro, o Venerável*. In: ZERNER, Monique. (Org.) *Inventar a heresia. Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p. 89-91.

proposições a serem discutidas, para ter sobre essa disputa uma reflexão eclesiológica¹⁵⁵. Dominique Iogna-Prat atesta a influência do contexto político da luta entre os condes de Toulouse e os condes de Barcelona nas agitações decorridas das pregações de Pedro de Bruis¹⁵⁶. Pedro de Bruis morreu em Saint-Gilles no ano de 1138, lançado sobre uma fogueira pela população da cidade. É interessante constatar que as heresias de Pedro de Bruis e Henrique de Lausanne “prepararam o terreno” para a disseminação do catarismo, pois estavam concentradas nas mesmas regiões onde a heresia cátara prosperaria, como o Languedoc.

Um dos principais testemunhos de atividade herética no século XII foram alguns sermões proferidos por Bernardo de Claraval em 1143 e 1144 (Anexo V), dirigidos contra grupos heréticos na Renânia, além de uma carta a ele endereçada, escrita pelo prior Evervin de Steinfeld em 1143 (Anexo IV), na qual descreve comunidades em Colônia que seguiam práticas divergentes da ortodoxia da Igreja¹⁵⁷. Esses sermões versavam sobre os ensinamentos do livro bíblico do Cântico dos Cânticos, material utilizado por Bernardo para descrever as comunidades heréticas de seu tempo: “*Capite nobis vulpes parvulas quae demoliuntur Domini vineas*”(Ct. 2, 15), capturem para nós as pequenas raposas que destróem as vinhas do Senhor. A partir dessa imagética, o abade de Claraval estabelece a associação entre hereges e raposas, relacionando as vinhas tanto à fé individual quanto à Igreja.

Evervin de Steinfeld identifica na carta a Bernardo dois grupos heréticos na Renânia. O primeiro grupo aspirava imitar a vida apostólica, não ingeria alimentos de origem animal, recusava os sacramentos católicos, rejeitava o casamento e era contrário à procriação humana. Além disso, dividia-se entre os “crentes” (líderes da heresia) e os “ouvintes” (seguidores). O segundo grupo denunciado pelo prior de Steinfeld tinha como características a

¹⁵⁵ IOGNA-PRAT, Dominique. *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à la hérésie, au judaïsme et à l’islam (1000-1150)*. Paris: Flammarion, 2000, p. 124-125.

¹⁵⁶ *Ibid.* p. 114.

¹⁵⁷ A historiografia sustentou por décadas a existência de uma fogueira de hereges em Colônia no ano de 1143. Uwe Brunn defende que esse é um erro na datação do documento da carta de Evervin a Bernardo. Para Brunn, houve uma fogueira em Bonn em 1143 e outra em Colônia em 1147/1148. Cf. BRUNN, Uwe. *Des contestataires aux “cathares”. Discours de réforme et propagande antihérétique dans le pays du Rhin et de la Meuse avant l’Inquisition*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2006, p. 124. A datação da carta permanece polêmica. Para um trabalho recente que oferece um contraponto à hipótese da datação tardia de Brunn, ver DRAKOPOULOS, Theofanis. *L’unité de Bogomilo-Catharisme d’après quatre textes latins analysés à la lumière des sources byzantines*. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Genebra, Genebra, 2010, p. 81-105. Citamos agora à referência às fontes em questão: BERNARDO DE CLARAVAL. *Sermões in Cantica* (V.2). In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 183). Paris: 1879, col. 1080-1102 ; EVERVIN DE STEINFELD. *De Haereticis sui temporis*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 182). Paris: 1879, col. 676-680.

rejeição dos sacramentos católicos por causa da corrupção do clero, a descrença na intercessão dos santos e no purgatório e a recusa em orar para os mortos.

É importante destacar que a hierarquização nessas comunidades representava um grau maior de desenvolvimento da heresia nesses territórios. A segunda comunidade descrita por Evervin provavelmente pertencia ao movimento de Henrique de Lausanne, devido às suas características e a região de pregação. Já a primeira comunidade conserva alguns aspectos semelhantes ao “catarismo clássico”: hierarquização interna (*credentes/auditores*), vegetarianismo e rejeição à procriação.

Bernardo de Claraval discute nos sermões do Cântico dos Cânticos qual o melhor método de combater as heresias. Primeiramente, no sermão 64, o abade cisterciense ressalta a necessidade de vencer a heresia por meio dos argumentos, tendo em vista uma possível reconversão do herege:

Esse é também o desejo do Noivo, quando diz “capture para nós as raposas”, e não somente “capturem as raposas”. Assim ele quer que as raposas sejam reconquistadas para Ele e sua Esposa, a Igreja Católica, e expressa sua vontade dizendo, “capturem para nós as raposas”. Consequentemente, sempre que um experiente e estudado membro da Igreja aceita discutir com um herege, ele está obrigado a fazer disso seu objetivo, não meramente condenar seu oponente pelo erro, mas também convertê-lo à verdade. Pois ele deverá ter em mente as palavras de São Tiago, “aquele que converter um pecador do seu erro, salvará a sua alma da morte e cobrirá uma multitude de pecados”. Mas caso o herege esteja renitente ao retorno, e depois de ter sido admoestado uma e uma segunda vez, permanecer irreduzível em seu erro, então segundo a injunção do Apóstolo ele deve ser evitado como uma pessoa inteiramente corrupta. A partir daí será melhor, pelo menos em minha opinião, afastar essa raposa, ou até colocá-la na prisão, do que permitir que continue destruindo as vinhas¹⁵⁸.

Apesar de o convencimento ser o método considerado mais adequado, Bernardo de Claraval disserta sobre os possíveis renitentes, aos quais reserva duas penas: segregação, podendo inclusive ser interpretada como a punição espiritual da excomunhão, e a prisão. Todavia, ele não estabelece com precisão as instâncias políticas responsáveis por tais atos.

¹⁵⁸ Tradução própria. “*Hoc denique velle se perhibet, qui non simpliciter, capite vulpes, sed, capite, inquit, nobis vulpes. Sibi ergo et sponsae suae, id est catholicae, jubet acquiri has vulpes, cum ait, capite eas nobis. Itaque homo de Ecclesia exercitatus et doctus, si cum haeretico homine disputare aggreditur, illo intentionem suam dirigere debet, quatenus ita errantem convincat, ut et convertat, cogitans illud apostoli Jacobi: quia qui converti fecerit peccatorem ab errore viae suae, salvabit animam ejus a morte, et operit multitudinem peccatorum. Quod se reverti noluerit, nec convictus post primam jam et secundam admonitionem, utpote qui omnino subversus est; erit secundum Apostolum devitandus. Ex hoc jam melius, ut quidem ego arbitror, effugatur, aut etiam religatur, quam siniturvineas demoliri*”. In: BERNARDO DE CLARAVAL. *Sermones in Cantica* (V.2). In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 183). Paris: 1879, col. 1087.

Os sermões 64 e 65 foram proferidos antes do recebimento da carta de Evervin de Steinfeld, na qual o prior descreve de maneira mais detalhada as crenças e organização das comunidades heréticas, como mencionamos anteriormente. O sermão 66 de Bernardo de Claraval foi escrito após a carta e revela um aprofundamento da reflexão sobre a repressão à heresia, com o autor instigado pela pedido de ajuda de Evervin:

Os descrentes não devem ser compelidos pela força a aceitar a fé, mas vencidos pelos argumentos. Mas sem dúvida é melhor que sejam forçosamente presos, pelo poder daquele “que não porta a espada em vão”, do que serem permitidos a imbuir as mentes alheias com suas falsas doutrinas. Pois ele é o “ministro de Deus” e um “vingador que executa a ira sobre aquele que faz o mal”¹⁵⁹.

Logo, o autor mantém a sua defesa da necessidade do convencimento, mas detalha também que o poder secular é o responsável pela repressão, exemplificada nas palavras “forçosamente presos”. Bernardo de Claraval introduz nesse sermão os princípios que ele mencionaria em seu livro *De Consideratione* (debatido no capítulo anterior) alguns anos depois: a Teoria dos Dois Gládios. Podemos depreender desse trecho a responsabilização do poder secular (agente do combate), a ideia de que a missão repressora tem mandado divino (“ministro de Deus”) e a citação ao porte da espada, ou gládio.

Contudo, não há menção ao termo “cátaro” nessas comunidades renanas. Apesar de essas fontes não apontarem uma crença dualista vigente nessas comunidades, Bernardo de Claraval faz alusão no sermão 66 ao maniqueísmo da Antiguidade:

Mas se, influenciado pelo fanatismo maniqueu, proíbes o benefício de Deus, aquilo que Ele criou e nos concedeu “para ser recebido em ação de graças”, você, não somente como um ingrato mas também como um censor impudente, presume pronunciá-lo impuro e evitá-lo por ser mau – nesse caso, longe de elogiar sua abstinência, eu ao contrário abomino sua blasfêmia; eu deverei te olhar como um impuro que atribue impurezas às criaturas de Deus¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Tradução própria. “*Quia fides suadenda est, non imponenda. Quanquam melius procul dubio gladio coercentur, illius videlicet qui non sine causa gladium portat, quam in suum errorem multos traicere permittantur. Dei enim minister ille est, vindex in iram ei qui male agit*”. In: BERNARDO DE CLARAVAL. *Sermones in Cantica* (V.2). In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 183). Paris: 1879, col. 1101.

¹⁶⁰ Tradução própria. “*At si de insania Manichaei praescribis beneficentiae Dei, ut quod ille creavit et donavit ad percipiendum cum gratiarum actione, tu non modo ingratus, sed et censor temerarius immundum decernas, et tanquam a malo abstineas; non plane abstinentiam collaudabo, sed exsecrabor blasphemiam: te magis immundum dixerim, qui immundum quid putas*”. In: BERNARDO DE CLARAVAL. *Sermones in Cantica* (V.2). In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 183). Paris: 1879, col. 1097.

Estaria ele aqui classificando esses grupos heréticos de maniqueus? O abade cisterciense critica nesse trecho os hábitos alimentares e sexuais das comunidades heréticas contemporâneas da Renânia. A menção à “influência do fanatismo maniqueu” deve ser entendida não como uma filiação da heresia ao maniqueísmo, segundo Bernardo, mas sim pela utilização de um *topos* da tradição anti-herética católica: a ideia de que heresias da Antiguidade retornariam nos tempos contemporâneos para atacar a Igreja pois, em essência, as heresias derivariam do mesmo mal (o Diabo) e seriam “cabeças da mesma hidra”¹⁶¹. Entretanto, o abade cisterciense não reproduziu simplesmente as heresias antigas na descrição das heresias contemporâneas, como um refém intelectual da tradição anti-herética. Bernardo de Claraval ressalta, principalmente no sermão 65, as continuidades entre essas heresias, mas também identifica as diferenças, como o fato de não possuírem um líder ou fundador como os heresiarcas antigos¹⁶².

No século XII, “cátaro” não era o único nome que designava esses grupos de tendência dualista e/ou evangélica, mas também “patarinos, albigenses, arianos, maniqueus, publicanos, tecelões”¹⁶³. Essa designação foi primeiramente observada em uma série de treze sermões escritos pelo clérigo beneditino Ecberto de Schönau em 1163 (Anexo X) e posteriormente retomada em sua obra *Liber contra hereses katarorum* em 1164, tendo como acepção o adjetivo “puro”¹⁶⁴.

Ecberto já havia tido contato com comunidades heréticas em Colônia e Bonn, com as quais havia debatido publicamente. Dessa forma, sua obra anti-herética se apresenta como um libelo baseado em sua experiência nesses confrontos e também em relatos

¹⁶¹ THOUZELLIER, Christine. *Tradition et résurgence dans l'hérésie médiévale. Considérations*. In: LE GOFF, Jacques (Org.). *Hérésies et Sociétés dans l'Europe pré-industrielle 11e-18e siècles*. Paris: Mouton, 1968, p. 105-120.

¹⁶² KIENZLE, Beverly. *Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania (1145-1229). Preaching in the Lord's Vineyard*. Suffolk e Nova York: York Medieval Press, 2001, p. 88-89.

¹⁶³ O historiador Jean-Louis Biget, no livro “Inventar a Heresia”, aponta a influência do contexto político no Midi na construção do termo “albigense”, no qual os condes de Toulouse disputavam o poder na região com os viscondes da dinastia Trencavel no século XII. O conde de Toulouse Raimundo V redigiu uma carta à Ordem Cisterciense denunciando a existência de comunidades heréticas nas terras dos Trencavel, como Albi, o que fixaria posteriormente a associação entre catarismo e albigismo. Falaremos mais sobre isso posteriormente. Cf. BIGET, Jean-Louis. *Albigenses: observações sobre uma denominação*. In: ZERNER, Monique (org.). *Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p. 229-267.

¹⁶⁴ O aparecimento do nome “cátaro” na legislação conciliar é de suma importância para o entendimento desse processo. No Concílio de Reims em 1148, três anos após a missão de Bernardo de Claraval no Midi, são condenados protetores de hereges. Cf. MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio (tomo XXI)*. Veneza: Zatta, 1776, col. 718, cânone 18. No Concílio de Reims em 1157, condenam-se “maniqueus e tecelões”. Cf. MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio (tomo XXI)*. Veneza: Zatta, 1776, col. 843, cânone 1. Somente no Concílio de Latrão III em 1179 que o nome “cátaro” aparece na lista de condenações, juntamente com “patarinos e publicanos”. Cf. MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio (tomo XXII)*. Veneza: Zatta, 1778, col. 231-233, cânone 27.

contemporâneos, como a morte de hereges cátaros na fogueira em Colônia, em 1163. Esse evento foi narrado na *Chronica Regia Coloniensis*, anais de autoria anônima que abarcam a história de Colônia entre 576 e 1202, compilados na abadia beneditina de Michaelsberg na década de 1170 (Anexo IX). O relato consiste na descrição do aparecimento na cidade de cátaros vindos de Flandres e seu julgamento pelo crime de heresia – após terem sido interrogados por uma corte eclesiástica, foram entregues ao poder secular para morrerem na fogueira. Embora esse relato de Colônia seja breve, ele contém apontamentos importantes como o testemunho de comunidades heréticas na Renânia, a menção à Flandres (indicando uma possível mobilidade regional desses grupos) e à cooperação entre poder secular e eclesiástico na repressão à heresia. A fogueira de 1163 ocorreu pouco tempo antes dos sermões de Ecberto de Schönau, repercutida por ele logo no início de sua obra.

Ecberto também utilizou com frequência os relatos da tradição cisterciense sobre a heresia, em especial a carta de Evervin de Steinfeld e os sermões de Bernardo de Claraval, mencionados anteriormente. Além das características das comunidades heréticas descritas pelo abade cisterciense, Ecberto expôs quatro novas referentes à heresia por ele chamada de cátara: opiniões consideradas errôneas sobre a origem das almas; sobre o pecado original; sobre a natureza humana e/ou divina de Cristo. O quarto e mais decisivo aspecto inédito foi que a obra do abade de Schönau foi a primeira a mencionar que uma comunidade cátara professava uma doutrina dualista¹⁶⁵. Contudo, um apontamento deve ser feito: para Ecberto de Schönau, os cátaros renanos seguiam crenças maniqueístas:

Deve-se saber, e não esconder dos ouvidos das pessoas comuns, que essa seita com a qual estamos preocupados indubitavelmente deve suas origens ao heresiarca Mani, cujos ensinamentos eram venenosos e malditos, enraizados em todas as pessoas más. Eles acrescentaram muitas coisas aos ensinamentos do seu mestre que não se encontram em suas heresias, e eles estão divididos dentre eles, pois alguns deles atestam o que outros negam¹⁶⁶.

Eu coletei e sumariei brevemente o que Santo Agostinho escreveu sobre os maniqueus em três de seus livros (*Contra Manichaeos*, *De Moribus Manicheorum* e *De Haeresibus*). Eu acrescentarei este sumário ao final do

¹⁶⁵ ECBERTO DE SCHÖNAU. *Sermones contra catharos*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 195). Paris: 1855, col. 13-106.

¹⁶⁶ Tradução própria. “*Sciendum vero est, et non celandum ab auribus vulgi, quoniam indubitanter secta eorum, de quibus agimus, originem accepit a Manichaeo haeresiarca, cujus doctrina maledicta erat et tota venenosa, et radicata est in populo isto perverso. Multa tamen permista habent doctrinae magistri sui, quae inter haereses illius non inveniuntur. Divisi sunt etiam contra semetipsos, quia nonnulla quae ab aliquibus eorum dicuntur, ab aliis negantur.*” In: ECBERTO DE SCHÖNAU. *Sermones contra catharos*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 195). Paris: 1855, col. 16.

meu livro a fim de que os leitores possam compreender a heresia corretamente a partir do princípio e entender o motivo desta ser a mais abjeta heresia de todas. Eles perceberão que algumas das coisas as quais eles mesmos falam se assemelham ao Maniqueísmo, e que Santo Agostinho descobriu seus pensamentos secretos. É bastante sabido como antes do seu batismo ele próprio foi membro de uma seita maniqueísta por um tempo, posteriormente descrevendo e refutando seus erros e segredos nos livros que eu mencionei¹⁶⁷.

O cônego de Schönaue compôs seus sermões influenciado pela cultura patrística e canônica, tendo Agostinho de Hipona e Isidoro de Sevilha como referências na literatura anti-herética da Igreja¹⁶⁸. O historiador Uwe Brunn apresenta uma abordagem cética do dualismo cátaro na obra de Ecberto, assinalando que o monge os associou ao maniqueísmo e aos cátaros e cataristas da Antiguidade pela semelhança fonética. Esse argumento é frequentemente reproduzido pela historiografia desconstrucionista do catarismo. Ecberto poderia então ter se utilizado dessa terminologia antiga para basear sua interpretação das comunidades heréticas do presente, relacionando cátaro a puro e dualista. Ainda segundo Brunn, a acusação de maniqueísmo foi um artifício de Ecberto para enfatizar o perigo das heresias do presente, baseado em tópicos que suscitavam desconfiças doutrinais desde a Antiguidade (práticas alimentares e a negação do casamento). Logo, os hereges renanos descritos na obra seriam basicamente os mesmos dissidentes denunciados por Bernardo e Evervin nas décadas anteriores, sem nenhuma introdução teológica dualista. A representação dos cátaros, na visão de Brunn, foi mais influenciada por uma tradição anti-herética renana (de tradição patrística) e ligada a aspectos políticos, como a reforma canônica presente na Renânia¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Tradução própria. “*Nam quae de Manichaeis a beato Augustino conscripta sunt, summam et breviter collegi ex tribus libris ejus, videlicet ex eo qui inscribitur Contra Manichaeos, et eo qui intitulatur De Moribus Manichaeorum, et ex libro De Haeresibus; et eadem collectionem in fine libri hujus adnectere dispono, ut qui legerint, possint quasi a fundamento totam hanc haeresim plenius agnoscere, et intelligant quoniam haec haeresis omnium haeresum sentina est. Produunt autem semetipsos quod sint de errore Manichaei, in eo quod dicere solent, et quod beatus Augustinus prodiderit secreta eorum: et constat quod ipse ante perceptionem baptismi disciplinae manichaeorum aliquandiu interfuit, et postea errores eorum et scelera manifeste in libris quos nominavi, descripsit et confutavit.*” In: ECBERTO DE SCHÖNAU. *Sermones contra catharos*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 195). Paris: 1855, col. 18.

¹⁶⁸ No século IV, “cátaros” foram os novacianos, hereges que não eram dualistas e que tinham em sua etimologia a acepção “puro”. Essa comunidade não aceitava que uma pessoa se casasse mais de uma vez em sua vida, e não reconhecia a legitimidade da Igreja católica. Já para Agostinho de Hipona (*De Haeresibus*), dentro do grupo de maniqueus que ele denunciou existia o grupo dos cataristas. Esse grupo fazia a distinção entre *credentes* e *auditores*, se abstinha do consumo de alimentos de origem animal e recusava o batismo. Ainda existiu o grupo dos catafrígios, condenados em um concílio do século III. De origem oriental, também condenavam o segundo casamento e estabeleceram uma espécie de “Igreja primitiva”. Cf. BRUNN, Uwe. *Des contestaires aux “cathares”. Discours de réforme et propagande antihérétique dans le pays du Rhin et de la Meuse avant l’Inquisition*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2006, p. 321-334.

¹⁶⁹ *Ibid.* p. 332-333.

A obra de Ecberto de Schönau foi provavelmente o primeiro testemunho sobre o catarismo no Ocidente – apesar de ele ter considerado que as comunidades dissidentes, descritas por Evervin vinte anos antes, eram cátaras, não há características originais nesses grupos que possam sustentar essa afirmação com uma certeza absoluta. Sua obra foi dedicada ao arcebispo Rainaldo de Colônia, servindo como um guia para o trato com as heresias pela Igreja. Ao relatar a presença de cátaros em sua diocese, Ecberto transmite a imagem de um grupo unificado com uma doutrina definida. Em um contexto de pulular de várias comunidades heréticas, uniformizá-las em uma única dissidência poderia facilitar o seu combate¹⁷⁰.

Essa ideia deve ser problematizada. Tradicionalmente, a maioria dos historiadores ressalta a natureza oriental do termo “cátaro” (uma palavra grega), no estilo da colocação de Ecberto de Schönau no século XII. A nosso ver, é temerário considerar que a descrição do clérigo renano seja uma simples repetição da tradição anti-herética aplicada ao seu presente, pois devemos analisar isso como fundamento retórico da narrativa de Ecberto de Schönau. A descrição que ele fez a respeito das comunidades cátaras foi pioneira no Ocidente medieval, antecipando várias obras que seriam redigidas no século XIII na Itália e na França. Sua exposição sobre a heresia é rica em detalhes, e fornece importantes indícios para o surgimento do catarismo no século XII.

Em relação à interpretação agostiniana da sua obra, não se deve exagerar esse discurso, sob o risco de cair em um reducionismo. A influência dos autores patrísticos foi marcante durante toda a produção intelectual na Idade Média. No caso de Agostinho de Hipona, suas obras anti-heréticas foram utilizadas como manuais nos séculos seguintes, principalmente por autoridades eclesiásticas desejosas de combater grupos heréticos de seu tempo. Robert Harrison levantou uma hipótese interessante sobre esse problema: a afiliação maniqueísta dos cátaros atestada por Ecberto seria um recurso literário para os seus leitores. O monge renano teria então considerado fundamental estabelecer esse vínculo com os erros do passado, para descrever o catarismo do presente. O eixo da discussão deve ser movido da equivalência (cátaros são maniqueus) para a relação (cátaros/maniqueus)¹⁷¹. A historiadora Daniela Muller apresentou recentemente uma crítica pertinente ao argumento de Uwe Brunn e da historiografia desconstrucionista sobre a obra de Ecberto. Para a autora, Brunn omite o

¹⁷⁰ MOORE, Robert. *The formation of a persecuting society. Authority and Deviance in Western Europe 950-1250*. 2.ed. Oxford: Blackwell, 2007, p. 67-68

¹⁷¹ HARRISON, Robert Joyce. *Eckbert of Schönau's "Sermones contra Kataros"*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade do Estado de Ohio, Columbus, 1990, p. 584-658.

importante questionamento de por que o monge renano decidiu chamar de cátaras as comunidades contemporâneas e não de cataristas ou catafrígias. Muller afirma que não se pode descartar a possibilidade de pessoas como os hereges da fogueira de 1163 se chamarem de cátaras e, devido à semelhança de crenças entre essas comunidades contemporâneas, e os cátaros novacianos da Antiguidade, Ecberto tenha decidido associá-los ao maniqueísmo¹⁷².

Não podemos ignorar o impacto que o crescimento de comunidades heréticas na Renânia teve sobre a formação da polêmica na obra de Ecberto. Baseado na tradição literária já estabelecida por Bernardo de Claraval e Evervin de Steinfeld, o monge de Schönau identificou algumas características que definiriam o “catarismo clássico”. Algumas dessas características descritas, como a rejeição ao casamento, não são encontradas nos argumentos usados por Agostinho para refutar os maniqueus. Apesar de o maniqueísmo ser contrário ao casamento por causa do tópico da corrupção da matéria, Ecberto tinha em vista os vários grupos apostólicos dissidentes no século XII que condenavam o sacramento do matrimônio. Teríamos aqui então mais uma condenação baseada em ascetismo celibatário por parte dos hereges que um princípio doutrinal maniqueu. Assim, defender que o dualismo cátaro atestado na obra é um simples resgate dos argumentos patrísticos é uma malfadada interpretação histórica.

Outro movimento herético relevante no século XII foi o valdeísmo. Em 1170, segundo o relato de Estevão de Bourbon, um rico habitante de Lyon, chamado Valdo, desfez-se de seus bens e foi viver a pobreza evangélica. Após ter contato com a igreja local, reuniu um grupo de seguidores e passou a fazer a pregação da pobreza, angariando grande fama na região¹⁷³. Valdo chegou a ter seu voto de pobreza confirmado pelo papa Alexandre III em 1179. Nesse momento, Valdo tinha o apoio do bispo Guichardo de Lyon, que tinha um projeto reformista para a cidade e não criticava a sua pregação laica¹⁷⁴. Em 1182-1183, Valdo e seus seguidores, os chamados “Pobres de Lyon”, foram expulsos da cidade, já sob comando de um novo bispo, João de Bellesmains, refratário à pregação laica e que possuía o apoio de muitos cônegos da catedral de Lyon. No ano seguinte, Valdo e seus seguidores foram

¹⁷² MULLER, Daniela. *Les historiens et la question de la vérité historique : L'Église Cathare a-t-elle existé ?* In : BRENON, Anne (Org.). *1209-2009, cathares : une histoire à pacifier ? Actes du colloque international tenu à Mazamet les 15, 16 et 17 mai 2009 sous la présidence de Jean-Claude Hélas*. Portet-sur-Garonne : Loubatières, 2010, p. 147-148.

¹⁷³ LAMBERT, Malcolm. *Medieval Heresy. Popular movements from the Gregorian Reform to the Reformation*. 2. Ed. Oxford e Cambridge: Blackwell, 2002, p. 70-85.

¹⁷⁴ RUBELLIN, Michel. *Na época em que Valdo não era herege: hipóteses sobre o papel de Valdo em Lyon (1170-1183)*. In: ZERNER, Monique (org.). *Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p. 201-227.

condenados pela bula *Ad Abolendam*¹⁷⁵. Percebe-se então que ele foi aceito em um momento pela Igreja local e depois afastado. O novo bispo de Lyon, juntamente a Henrique de Marcy¹⁷⁶, havia participado da missão de 1178 no Languedoc contra a heresia cátara, o que possivelmente influenciou o seu modo de julgar esse assunto.

É errôneo explicar a popularidade desses movimentos heréticos por um simples anticlericalismo e descontentamento com a Igreja, ou reduzi-lo ao contexto local. Esses heresiarcas ofereciam ao leigo comum um papel mais ativo na espiritualidade cristã, sem adentrar numa ordem religiosa, aspecto problemático para a Igreja dos séculos XI e XII¹⁷⁷. A heresia de Valdo estaria concretizada não em algum postulado teológico heterodoxo, mas na persistência e obstinação em continuar sua atividade de pregação mesmo após a proibição pelas autoridades eclesiásticas. Como dissemos anteriormente, o monopólio eclesiástico da pregação foi um dos principais fatores combatidos por movimentos que, em graus variados, contestavam a Igreja institucional.

A heresia valdense foi contemporânea ao catarismo, aparecendo muitas vezes na mesma fonte, como nos registros inquisitoriais liderados por Pedro Cellano na região do Quercy décadas depois. A historiadora Claire Taylor faz uma importante constatação: a pesquisa sobre a heresia valdense auxilia a esclarecer a controvérsia historiográfica do catarismo. A busca sistemática desse inquisidor em identificar quem era cátaro e quem era valdense no Quercy enfraquece a interpretação desconstrucionista, pois tal método seria desnecessário caso Pedro Cellano desejasse inventar alguma atividade herética¹⁷⁸.

2.3. O catarismo no Languedoc e a legislação anti-herética

Passemos agora ao Languedoc, região foco da nossa análise. Previamente, abordamos a presença de comunidades apostólicas que foram consideradas heréticas desde o século XI¹⁷⁹. Bastante heterogêneas, tinham na crítica à Igreja, principalmente à doutrina dos

¹⁷⁵ Retornaremos ao estudo dessa bula ainda neste capítulo.

¹⁷⁶ Importante legado papal advindo da Ordem Cisterciense. Henrique de Marcy fez duas importantes missões para reprimir a heresia no Languedoc, fato que trataremos ainda neste capítulo.

¹⁷⁷ HAMILTON, Bernard. *Religion and the laity*. In: LUSCOMBE, David; RILEY-SMITH, Jonathan (Eds.). *The New Cambridge Medieval History (V. 4, Pt. 1)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 519.

¹⁷⁸ TAYLOR, Claire. *Heresy, Crusade and Inquisition in Medieval Quercy*. York: York Medieval Press, 2011, p. 6.

¹⁷⁹ O termo “comunidade apostólica” encontra eco na documentação consultada nessa pesquisa. Essa ideia está expressa, por exemplo, no sermão 66 de Bernardo de Claraval (Ver Anexo V): “Pois eles proclamam com orgulho que são os sucessores dos apóstolos e se chamam apostólicos, embora não possam dar nenhuma prova de seu apostolado. Por quanto tempo manterão sua luz escondida debaixo do alqueire?”.

sacramentos e à conduta do clero, um ponto comum. Em algumas dessas comunidades, aparece, em certo momento, referência a grupos que se assemelham ao catarismo “clássico” presente na historiografia tradicional: um grupo dualista, com sacerdotes ascetas que condenava a ingestão de carne e o intercuro sexual.

A disseminação de comunidades heréticas na Cristandade do século XII ocorreu de maneira concomitante ao processo de fortalecimento político da instituição eclesiástica, transformada pela Reforma Papal e pelo crescimento demográfico e econômico ocorrido no século anterior. Assim, o período no qual a Igreja se viu ameaçada por essas heresias foi o mesmo no qual ela começou a construir um aparato persecutório capaz de reprimi-las de maneira eficiente. O principal instrumento eclesiástico de repressão às heresias nesse século foi a legislação anti-herética estabelecida em concílios regionais e ecumênicos.

O Concílio de Toulouse em 1119 condenou como hereges aqueles que negavam a eucaristia e o batismo das crianças, assim como os seus defensores (Anexo II)¹⁸⁰. Essa assembleia integrava o contexto de reivindicações espirituais na sociedade, mencionado no início deste capítulo. Uma gama heterogênea de comunidades consideradas heréticas estava presente no Languedoc daquele período, principalmente um grupo adepto de uma leitura radical dos evangelhos que os levava a rejeitar a Igreja, e outro grupo de pregadores itinerantes que questionavam as práticas do clero local, inseridos no processo das reformas canônicas. É importante ressaltar que não existe nenhum elemento que assegure que, em 1119, algum desses grupos era cátaro. O cânone do concílio que condenou a heresia visava principalmente o primeiro grupo, desejoso de uma vivência estrita da *vita apostolica*.

O papa Calisto II, recém-eleito, participou do Concílio de Toulouse. A sua presidência dessa assembleia integrou outros esforços do papado para estabelecer a influência romana sobre as dioceses do Languedoc, como a consagração de igrejas e a delimitação de espaços de paz. O pontífice também operou no concílio uma estratégia contra a heresia que não limasse a “nova espiritualidade” e as políticas reformistas do quadro político do Languedoc – condenou o grupo dos evangelistas considerados radicais e, um mês depois, consagrou a abadia de Fontevraud, confirmando os preceitos do pregador Roberto d’Abrissel¹⁸¹.

¹⁸⁰ MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (tomo XXI). Veneza: Zatta, 1776, col. 226-227, cânone 3.

¹⁸¹ BRUNN, Uwe. *Les archevêques d’Arles, l’hérésie et la centralisation romaine (milieu XI- début XIII siècle)*. In : V.V.A.A. *La réforme « grégorienne » dans le Midi (milieu XI-début XIII siècle)* (Cahiers de Fanjeaux 48). Toulouse: Éditions Privat, 2013, p. 136-138.

Exatamente vinte anos depois, foi celebrado o Concílio de Latrão II, pelo papa Inocêncio II. O texto do cânone conciliar que trata da heresia (Anexo III) foi copiado do Concílio de Toulouse de 1119. Contudo, o cenário de desenvolvimento das comunidades heréticas no Midi já estava mais definido. Dessa forma, a condenação à heresia reiterada em Latrão II foi percebida como uma resposta aos seguidores de Henrique de Lausanne¹⁸². Progressivamente, a Igreja procurou envolver o poder secular no combate às heresias, aspecto reforçado no texto dos cânones que mencionam que o poder secular deve ser coagido a perseguir os hereges e responsabilizado caso seja cúmplice.

Esses dois concílios forneceram o suporte jurídico para o evento que provavelmente inaugurou a controvérsia cátara no Languedoc: a viagem de Bernardo de Claraval à região em 1145, quando o abade cisterciense integrou uma missão de pregação liderada pelo legado papal Alberico de Óstia.

A campanha predicatória visava neutralizar o avanço da heresia na região, especialmente das comunidades de Henrique de Lausanne. Bernardo de Claraval já havia tomado conhecimento acerca desse grupo, como visto em seus sermões citados anteriormente e também na carta de Evervin de Steinfeld, documentos produzidos entre 1143 e 1144. Percorrendo várias cidades occitanas, o abade cisterciense buscou refutar teses heréticas (como a rejeição ao batismo das crianças), ao passo que exortava os poderes seculares locais a reprimirem essas comunidades dissidentes. Bernardo detalha um cenário vacilante da Igreja occitana, com templos vazios e clérigos sem o respeito da população¹⁸³.

A campanha de pregação não foi bem-recebida em todos os lugares que a comitiva de Bernardo e Alberico visitou. Apesar de ter obtido um sucesso relativo no meio urbano, como Toulouse e Albi, os sermões do abade cisterciense encontraram bastante resistência em localidades rurais, como em Verfeil. Segundo o relato do cronista Guilherme de Puylaurens, os pregadores foram boicotados pela aristocracia local e impedidos de falar por meio de uma grande zombaria coletiva¹⁸⁴. O apoio que a pequena nobreza rural concedia às comunidades heréticas foi decisivo para prejudicar a missão do abade cisterciense nos campos, especialmente na região do Lauragais¹⁸⁵.

¹⁸² MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (tomo XXI). Veneza: Zatta, 1776, col. 532, Cânone 23.

¹⁸³ KIENZLE, Beverly Mayne. *Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania (1145-1229). Preaching in the Lord's Vineyard*. Suffolk e Nova York: York Medieval Press, 2001, p. 93-94.

¹⁸⁴ C.G.P. p. 32-35.

¹⁸⁵ ROQUEBERT, Michel. *L'Épopée Cathare*. 2. ed. Tome I. 1198-1212 : L'invasion. Paris : Perrin, 2006, p. 83.

A missão foi encerrada poucos meses após a chegada de Bernardo no Languedoc. Os seus resultados, no que concerne a frear a disseminação de comunidades heréticas na região, foram bastante modestos. Podemos citar como sucesso o fato de que Henrique de Lausanne foi preso pelo bispo de Toulouse logo após a campanha de pregação. De fato, essa campanha predicatória foi o primeiro movimento que mobilizou a atenção coletiva para identificar o problema da heresia no Languedoc, razão pela qual essa é a data inicial do recorte temporal presente no título deste trabalho¹⁸⁶. Contudo, cabe aqui uma indagação: o abade de Claraval se deparou com alguma comunidade cátara durante a missão?

O contexto político da missão revela questões importantes. Primeiramente, ela ocorreu em meio ao conflito entre o conde de Toulouse e o visconde de Béziers-Carcassonne, no qual o tópico da heresia poderia servir como instrumento de acusação política entre as partes¹⁸⁷. Acuado pelas pressões dos principados vizinhos, o conde Afonso Jourdain de Toulouse buscou apoio na Igreja, em especial na Ordem Cisterciense, denunciando a existência de comunidades heréticas nas terras dos viscondes Trencavel. Essa aliança se concretizou no estabelecimento de várias abadias cistercienses em seu território, como Grandselve, Beaulieu e Bourbonne. Ao contrário, as abadias da Ordem no viscondado Trencavel eram quase inexistentes¹⁸⁸.

Além do conflito entre os barões, a concorrência entre a Igreja local e esses senhores também foi um fator decisivo. Durante a missão de Bernardo no Midi, Geoffroy de Lautrec, bispo de Toulouse, contava com a legação pontifical para recuperar bens da diocese que lhe haviam sido alienados pela aristocracia occitana. A recepção hostil que os pregadores tiveram em Verfeil também pode ter sido influenciada por esse conflito. A historiadora Pilar Jimenez-Sanchez defende que os pregadores não foram hostilizados por hereges, mas por opositores do senhorio episcopal descontentes com a pompa da Igreja, incluindo clérigos reticentes com a política de reforma pós-gregoriana¹⁸⁹.

É difícil atestar a presença de comunidades cátaras na missão de 1145, mas não consideramos razoável descartar essa hipótese apressadamente. A presença de comunidades heréticas no Languedoc nesse período não deve ser interpretada como um efeito discursivo

¹⁸⁶ MOORE, R. I. *The formation of a persecuting society. Authority and Deviance in Western Europe 950-1250*. 2.ed. Oxford: Blackwell, 2007, p. 136-137.

¹⁸⁷ BIGET, Jean-Louis. *Albigenses: observações sobre uma denominação*. In: ZERNER, Monique (org.). *Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p. 229-267.

¹⁸⁸ JIMENEZ-SANCHEZ, Pilar. *Les catharismes: modèles dissidents du christianisme médiéval (XIIe-XIIIe siècles)*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 267.

¹⁸⁹ *Ibid.* p. 264-265.

das disputas políticas envolvendo os senhores occitanos e a Igreja, mas como um processo autônomo, que influenciou e foi influenciado por essas relações de poder. Bernardo de Claraval, ao retornar à sua abadia em 1145 após a missão no Languedoc, redigiu uma carta ao povo de Toulouse na qual aborda a pregação realizada, alertando a população a evitar o contato com os hereges, compostos por discípulos de Henrique de Lausanne e por “tecelões e arianos”¹⁹⁰: “Existiam poucos que favoreciam o herege em Toulouse, como alguns dos tecelões que se denominavam arianos. Eram muitos os que favoreciam a heresia nesse grupo, incluindo os cidadãos mais proeminentes da cidade”¹⁹¹.

“Arianos”, apesar da deformação óbvia do sentido da palavra, influenciada pela tradição anti-herética cisterciense presente na obra de Bernardo de Claraval, pode ter sido uma designação utilizada para descrever grupos contemporâneos de natureza dualista, hipótese corroborada por Beverly Kienzle¹⁹² e Bernard Hamilton¹⁹³. A ideia de uma presença existente, mas limitada, de comunidades cátaras na missão de 1145 ganha força ao analisarmos o processo de difusão herética no século XII como um todo, procedimento abordado neste capítulo¹⁹⁴. Voltaremos ainda a essa discussão.

Em 1148, foi convocado um concílio em Reims, para tratar sobre a disseminação das heresias (Anexo VI)¹⁹⁵. A repercussão da missão de Bernardo de Claraval no Midi foi evidente nessa assembleia: os participantes condenaram os cúmplices da “heresia disseminada na Gasconha e na Provença”, em uma referência clara às comunidades dissidentes de Pedro de Bruis e Henrique de Lausanne. Para os protetores desses hereges, foi reservada a pena de interdito de suas terras. Quase uma década depois, outro concílio foi realizado na mesma cidade. Em 1157, presidido pelo arcebispo da cidade, foram reservadas para os protetores de

¹⁹⁰ Essa expressão foi atestada pelo secretário e biógrafo de Bernardo, Geoffrey de Auxerre, autor da *Vita Prima*. Cf. GEOFFREY DE AUXERRE. *Epistola Gaufridi quaedam sancti Bernardi miracula recensens*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 185). Paris: 1860, col. 411.

¹⁹¹ Tradução própria. “*Paucos quidem habebat civitas illa, qui haeretico faverent : de textoribus, quos arianos ipsi nominant, nonnullos. Ex his vero qui favebant haeresi illi plurimi erant, et maximi civitatis illius*”. In: GEOFFREY DE AUXERRE. *Epistola Gaufridi quaedam sancti Bernardi miracula recensens*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 185). Paris: 1860, col. 411.

¹⁹² KIENZLE, Beverly. *Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania (1145-1229). Preaching in the Lord's Vineyard*. Suffolk e Nova York: York Medieval Press, 2001, p. 90-97.

¹⁹³ HAMILTON, Bernard. *Religion and the laity*. In: LUSCOMBE, David; RILEY-SMITH, Jonathan (Eds.). *The New Cambridge Medieval History* (V. 4, Pt. 1). Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 522.

¹⁹⁴ O historiador Peter Biller ressalta que a historiografia desconstrucionista, como a interpretação de Robert Moore, se baseou em uma tradução errônea da carta de 1145 para descartar a hipótese da existência de comunidades cátaras durante a missão de Bernardo de Claraval. O grande erro dessa corrente foi omitir a distinção clara feita entre dois grupos heréticos: os seguidores de Henrique de Lausanne e a comunidade chamada de “ariana”. Cf. BILLER, Peter. *Goodbye to Catharism?* In: SENNIS, Antonio (Ed.). *Cathars in question*. York: York Medieval Press, 2016, p. 310-313.

¹⁹⁵ MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (tomo XXI). Veneza: Zatta, 1776, col. 718, cânone 18.

hereges as penas de excomunhão e confisco de bens (Anexo VII)¹⁹⁶. Para os hereges, foi determinado que fossem aprisionados por toda a vida, estando seus discípulos sujeitos a serem marcados com brasa em seus rostos ou exilados do território. Logo, esses dois concílios de Reims reforçaram a política eclesiástica de envolver os poderes seculares na repressão à heresia, delimitando punições espirituais (excomunhão e interdito) e temporais (confisco de terras) para senhores que abrigassem essas comunidades.

Outro concílio do período foi importante no desenvolvimento dessa legislação. O concílio de Tours em 1163, presidido pelo papa Alexandre III, incentivou a exclusão dos hereges da sociedade, censurando qualquer tipo de contato com eles, fosse pessoal ou comercial (Anexo VIII)¹⁹⁷. Nas palavras da historiadora Monique Zerner, “qualquer reunião (conventículo) torna-se suspeita”¹⁹⁸.

O Concílio de Tours apresentou cânones menos generalizantes, que tratavam tanto da reforma, em especial o modo de vida dos clérigos, quanto da heresia. Diferentemente dos anteriores, ele alargou o espectro da sanção espiritual do interdito, delimitando com precisão um grupo definido de fiéis que deveria ser afastado do corpo da Igreja¹⁹⁹. É fundamental mencionar também a expressão “príncipes católicos” contida no cânone, que indica a política eclesiástica de buscar aliados nos poderes seculares e indiretamente ameaçar os senhores que não acatassem tal legislação. Outro aspecto que devemos enfatizar é a influência de todos esses eventos descritos anteriormente para a consolidação de uma política anti-herética no século XII, com os concílios sendo diretamente influenciados por concílios anteriores e também pelas obras de polemistas, como os sermões de Bernardo de Claraval. A referência a maniqueus e tecelões deve ser compreendida nesse sentido.

Dois eventos foram paradigmáticos para atestar a presença de comunidades cátaras no Languedoc. Primeiramente, o Colóquio de Lombers em 1165, assembleia na qual houve um debate entre católicos e pessoas conhecidas como “bons-homens” e adeptos de um homem conhecido como Olivier. Convocada pelo bispo de Albi, essa reunião congregou várias autoridades laicas e eclesiásticas da região, como os bispos de Narbonne, Lodève e Nîmes e os abades de Cendras e Fontfroide. Dentre os laicos, destacaram-se o visconde

¹⁹⁶ MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (tomo XXI). Veneza: Zatta, 1776, col. 843, cânone 1.

¹⁹⁷ *Ibid.* col. 1177-1178, cânone 4.

¹⁹⁸ ZERNER, Monique. *Heresia*. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval* (v. 1). Bauru: Edusc, 2006, p. 511.

¹⁹⁹ PALOC, Geraldine. *Les relations entre le pouvoir pontifical et la province de Narbonne, de la réforme grégorienne à la croisade albigeoise (1050-1216)*. Monografia (D.E.A. em História) - Universidade Paul Valéry, Montpellier, 2002, p. 183.

Raimundo Trencavel, a condessa de Toulouse Constância (irmã do rei da França), o visconde de Lautrec e os senhores de Lombers (Anexo XIII)²⁰⁰.

Os “bons-homens” sofreram várias acusações e foram questionados acerca de suas crenças, em especial sua recusa à prática do juramento, ideia considerada perniciosa por questionar uma das principais bases da sociedade feudal e do poder da aristocracia. Por fim, o clero presente urgiu os senhores de Lombers, em sua maioria cavaleiros vassalos do visconde Trencavel, a cessarem a proteção aos “hereges”. Podemos dizer que os *boni homines* de Lombers eram de fato cátaros? Ou seriam integrantes da elite urbana envolvidos em um conflito entre a Igreja do Midi e a pequena aristocracia?

A historiadora Pilar Jimenez-Sánchez vê nesse evento um de caso de “arbitragem”, ou seja, um procedimento utilizado pela aristocracia occitana para a regulamentação de conflitos²⁰¹. Nesse caso, a arbitragem ocorreria em situações de dupla jurisdição: poder secular e poder eclesiástico. Assim, a autora põe em dúvida se a reunião versava realmente sobre a heresia – ao invés de aos “bons-homens” cátaros, o colóquio teria sido destinado aos *boni homines* de Lombers, magistrados e habitantes de renome que estariam desagradando a política eclesiástica.

Considerando o contexto à época de disseminação de comunidades heréticas no Languedoc, é inverossímil esvaziar o conteúdo herético do Colóquio de Lombers²⁰². Primeiramente, a assembleia ocorreu vinte anos após a missão de Bernardo de Claraval na região, evento que já havia estabelecido um enfrentamento verbal entre hereges e ortodoxos. Outro fator é que as características do grupo denunciado no Colóquio são as mesmas atestadas nas crenças cátaras: recusa ao juramento, rejeição do Antigo Testamento e principalmente a alcunha de “bons-homens”, termo utilizado nas comunidades cátaras para denominar seus líderes²⁰³. A ausência de referência a crenças dualistas não deve ser utilizada, como feito pelo historiador Jean-Louis Biget²⁰⁴, para descartar a caracterização dos “bons-homens” de Lombers como cátaros. Isso seria projetar sobre um evento histórico uma inteligibilidade e racionalidade formuladas *a posteriori*, na qual categorias pré-definidas pelo historiador,

²⁰⁰ ROQUEBERT, Michel. *L'Épopée Cathare*. 2. ed. Tome I. 1198-1212 : L'invasion. Paris : Perrin, 2006, p. 99.

²⁰¹ JIMENEZ-SANCHEZ, Pilar. *Les catharismes: modèles dissidents du christianisme médiéval (XIIe-XIIIe siècles)*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 269-276. Para uma boa visão sobre a arbitragem no Languedoc, ver DÉBAX, Hélène. *La féodalité languedocienne (XI-XII siècles). Serments, hommages et fiefs dans le Languedoc des Trencavel*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2003, p. 233-267.

²⁰² TORRAS, Sergi Grau. *Cátaros e Inquisición*. Madri : Cátedra, 2012, p. 137.

²⁰³ HAMILTON, Bernard. *Religion and the laity*. In: LUSCOMBE, David; RILEY-SMITH, Jonathan (Eds.). *The New Cambridge Medieval History (V. 4, Pt. 1)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 522-523.

²⁰⁴ BIGET, Jean-Louis. *Hérésie et Inquisition dans le Midi de la France*. Paris : Picard, 2007, p. 41.

consideradas válidas somente em conjunto, identificariam um processo histórico específico. Outro aspecto que denota a presença de hereges nessa assembleia é que as atas do Colóquio de Lombers confirmam a aplicação da recente legislação canônica anti-herética²⁰⁵.

Assim como na missão de 1145, a influência do contexto de conflitos entre poderes seculares e a igreja do Languedoc não anula a “atividade herética”. O protagonismo do bispo de Albi no Colóquio de Lombers atesta a concorrência política entre ele e os poderes seculares locais. A pluralidade de poderes seculares e eclesiásticos envolvidos é expressa no relato do Colóquio:

O bispo respondeu que a sentença tinha sido dada contra eles de acordo com a lei; e que ele estava preparado para provar na corte do senhor Alexandre, Papa Católico, e na corte de Luís, rei da França, e na corte de Raimundo, conde de Toulouse, ou sua esposa, que estava presente, ou na corte de Trencavel, ali presente, que a causa havia sido justamente julgada; e que eles eram hereges notórios e manifestos; e ele prometeu que os acusaria de heresia em todas as cortes católicas e se submeteria à decisão de um julgamento²⁰⁶.

A fragmentação política do Midi, ocasionada, em grande parte, pelo seu estatuto de sucessão e transmissão de terras na aristocracia, propiciou uma grande gama de pequenos senhores, entre os quais alguns “abraçaram” o catarismo²⁰⁷. A grande quantidade de senhores que governavam o *castrum* de Lombers e a sua proteção aos referidos “bons-homens” integravam o movimento de reação da pequena aristocracia do Midi à interferência da Igreja, especialmente no recolhimento dos dízimos. Assim, em um contexto de crise política e econômica, segmentos sociais que nutriam discórdias com a Igreja estariam mais propensos a acolher crenças e comunidades heréticas. A recusa ao juramento é sintomática nessa questão, pois validava a insubmissão dos pequenos senhores à Igreja e aos grandes barões da região. Vale a pena reiterar: a existência de relações de poder não nulifica a condição ontológica de uma heresia – influencia e é influenciada por ela²⁰⁸.

²⁰⁵ MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (tomo XXII). Veneza: Zatta, 1778, col. 157-168.

²⁰⁶ Tradução própria. “*Respondit episcopus, quod sententia in eos de jure erat dictata, et paratus erat probare in curia domini Alexandri papae catholici, et in curia Ludovici regis Franciae, et in curia Raymundi comitis tolosani, vel uxoris ejus, quae erat praesens, vel in curia praesentis Trencavelli, quod recte fuerat judicatum, et quod isti manifeste haeretici et de haeresi notati. Atque promisit se eos accusare de haeresi in omni curia catholica, et se subiturum judicii discrimen*”. In: MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (tomo XXII). Veneza: Zatta, 1778, col. 165.

²⁰⁷ Debateremos esse assunto de maneira mais estendida no capítulo 4.

²⁰⁸ SMITH, Damian. *Crusade, Heresy and Inquisition in the lands of the crown of Aragon (1167-1276)*. Leiden e Boston: Brill, 2010, p. 77.

Passemos agora ao outro evento significativo na história do catarismo languedociano: O Concílio de Saint-Félix em 1167. Em um momento de expansão das comunidades cátaras na região, foi reunido na cidade de Saint-Félix, perto de Toulouse, um concílio, formado por membros desses grupos. O objetivo era organizar a estrutura das igrejas cátaras no Languedoc, demarcando dioceses e elegendo seus bispos²⁰⁹. O Concílio foi conduzido por um líder dualista de Constantinopla chamado Nicetas. Ele tinha, segundo o relato de uma Carta, autoridade para investir os sacerdotes heréticos (Anexo XIV)²¹⁰.

A historiografia desconstrucionista põe em dúvida a veracidade da Carta de Nicetas, documento que atestaria a presença no Languedoc de comunidades heréticas do Oriente em 1167²¹¹. A Carta de Nicetas foi vista por esses historiadores como uma fabricação por erros de datação e transcrição, além do silêncio das fontes italianas sobre Nicetas. Primeiramente, não existe um manuscrito medieval original da carta. Entre 1223 e 1232, Pedro Isarn, bispo cátaro de Carcassonne, demandou uma nota ao seu escriba na qual fazia referência ao Concílio. Em 1660, o jurista Guilherme Besse anexou em seu livro *Histoire des Ducs de Narbonne* uma cópia da transcrição do Concílio, documento central da polêmica²¹².

O debate sobre a autenticidade desse documento é nevrálgico para a historiografia do catarismo. Se ele for genuíno, a existência de um catarismo organizado no Midi é atestada em 1167, juntamente com a presença de sacerdotes orientais dualistas. Se ele for uma fraude, a tese de um catarismo inventado pelos polemistas medievais ganha força.

Resumidamente, os principais historiadores que defendem a autenticidade da carta foram Antoine Dondaine, Jean Duvernoy e Elié Griffe. Os principais historiadores que consideram a Carta uma fabricação tardia de Besse foram Monique Zerner e Jacques Chiffolleau. Jean-Louis Biget advoga a tese da fabricação tardia, mas a situa no próprio

²⁰⁹ Não empregamos a expressão “igreja cátara” imprudentemente, buscando uma comparação com a Igreja católica: essa era a maneira pela qual as comunidades cátaras se identificavam, como visto na fonte em questão. É fundamental recordar, como exposto no capítulo 1, que o herege se considera o verdadeiro cristão, participante da verdadeira Igreja.

²¹⁰ Sobre a organização das igrejas dualistas no Oriente, ver STOYANOV, Yuri. *The Other God. Dualist religions from Antiquity to the Cathar heresy*. New Haven e Londres: Yale University Press, 2000, p. 195-201.

²¹¹ O primeiro acadêmico a colocar em dúvida a veracidade desse documento foi Louis de Lacger, em um artigo de 1933 que influenciaria os historiadores posteriores. O Concílio de Saint-Félix foi objeto de um livro que se tornou uma referência historiográfica – ZERNER, Monique (Org.). *L'Histoire du catharisme en discussion. Le « Concile » de Saint-Félix (1167)*. Nice : Centre d'études médiévales, 2001. Nessa obra, as diversas posições sobre a autenticidade da Carta de Nicetas são apresentadas. A repercussão desse livro toca no cerne do debate sobre o catarismo medieval, gerando várias divergências entre seus historiadores, em especial na “controvérsia desconstrucionista” mencionada no capítulo anterior. Cf. SOULA, René. *Les cathares entre légende et histoire. La mémoire de l'albigéisme du XIX siècle à nos jours*. Puylaurens: Institut d'études occitans, 2004, p. 497-511; ZERNER, Monique. Mise au point sur Les Cathares devant L'Histoire et retour sur l'histoire du catharisme en discussion: le débat sur la charte de Niquinta n'est pas clos. *Journal des savants*. N. 2, p. 253-273, 2006.

²¹² SOULA, René. *Op. Cit.* p. 497-498.

período medieval, especificamente no século XIII, quando a construção da imagem de uma “contra-Igreja”, segundo o autor, foi feita pelos clérigos católicos²¹³. Alguns pesquisadores adotam posições intermediárias: David Zbiral, buscando se afastar do debate dicotômico sobre a autenticidade do documento, levanta a hipótese de a Carta de Nicetas ser uma lenda fundada nas comunidades heréticas a partir de 1220²¹⁴; Theofanis Drakopoulos atesta a autenticidade do documento e a realização do Concílio de Saint-Félix, mas observa um possível erro de datação na Carta, evidenciando que o Concílio e o assassinato do visconde Trencavel em uma igreja de Béziers teriam ocorrido no mesmo ano (1167), o que poderia indicar a vontade política de copistas ou do próprio Guilherme Besse de associar os dois eventos, considerando então os assassinos do visconde como hereges. Contudo, o autor também não exclui a hipótese de isso ser apenas uma coincidência temporal²¹⁵; Bernard Hamilton também defende uma nova datação para o concílio, situando-o entre os anos 1174 e 1177 devido à presença de Nicetas na Lombardia nesse período, atestada por outras fontes²¹⁶.

As posições desses historiadores a respeito da autenticidade do documento frequentemente se acordam com a abordagem historiográfica acerca da heresia medieval, entendida como um discurso ou não, em seus vários níveis. A composição do livro *Histoire du Catharisme en discussion* integra o período de intensa controvérsia historiográfica analisado no capítulo anterior. Mencionamos previamente que a “querela desconstrucionista” foi dilatada – a existência de teses moderadas/intermediárias sobre a Carta de Nicetas é um sinal desse processo. Em um trabalho de 2012, o historiador Jacques Dalarun de certa forma pacificou a polêmica sobre o documento, inclinando-se pela sua historicidade²¹⁷. Dalarun já havia coordenado um grupo de especialistas em lexicografia e paleografia do *Centre National de la Recherche Scientifique* dispostos a investigar a natureza da Carta, cujo trabalho está

²¹³ BIGET, Jean-Louis. *Un faux du XIII siècle? Examen d'une hypothèse*. In : ZERNER, Monique (Org.). *Op. Cit.* p. 105-133.

²¹⁴ ZBÍRAL, David. *La Charte de Niquinta et le rassemblement de Saint-Félix : état de la question*. In : BRENON, Anne (Org.). *1209-2009, cathares : une histoire à pacifier ? Actes du colloque international tenu à Mazamet les 15, 16 et 17 mai 2009 sous la présidence de Jean-Claude Hélas*. Portet-sur-Garonne : Loubatières, 2010, p. 31-44.

²¹⁵ DRAKOPOULOS, Theofanis. *L'unité de Bogomilo-Catharisme d'après quatre textes latins analysés*. à la lumière des sources byzantines. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Genebra, Genebra, 2010, p. 106-157.

²¹⁶ HAMILTON, Bernard. The Cathar Council of St. Félix reconsidered. *Archivum Fratrum Praedicatorum*. N. 48, p. 23-53, 1978.

²¹⁷ DALARUN, Jacques. La charte de Niquinta. Débats heuristiques, enjeux herméneutiques. *Aevum*. N. 86, fasc. 2, p. 535-548, 2012.

contido no livro organizado por Monique Zerner²¹⁸. O autor denota aspectos formais do documento que anulariam a tese da falsificação do século XVII: alguns nomes presentes na Carta são atestados em outras fontes do período e o estilo gráfico da fonte é certamente contemporâneo ao século XII. Contudo, não deixa de criticar uma certa contaminação ideológica que permeou os debates acerca da autenticidade do documento nas últimas décadas:

Entre a heurística e a hermenêutica – estabelecimento de fontes e fatos de uma parte, a sua interpretação de outra – a dialética é constante e fecunda: a interpretação histórica opera uma retomada por causa das certezas adquiridas que influenciam positivamente a crítica dos testemunhos. Contudo, estando as regras assim definidas, deve-se admitir a necessidade de um momento heurístico livre de infiltrações hermenêuticas selvagens. Sem isso, a crítica do testemunho não resulta senão na recondução dos preconceitos. O caso da Carta de Nicetas ilustra os perigos dessas contaminações incontroladas entre heurística e hermenêutica. Mas, ela também ilustra as virtudes do debate histórico. Ao fim de uma dezena de anos de trocas por vezes acaloradas, a antinomia bruta entre a autenticidade do documento de 1167 e a falsificação de 1660 foi ultrapassada²¹⁹.

2.4. A doutrina cátara

Passemos agora ao estudo das crenças do catarismo. Apresentar aqui uma exposição minuciosa do que foi a doutrina cátara é uma tarefa bastante complexa e não se insere na nossa proposta. Estabeleceremos um quadro geral, levando em consideração que o nosso foco é a heresia cátara presente no Languedoc.

Como explicamos no capítulo anterior, um dos grandes desafios de se estudar o catarismo reside no fato de que grande parte das informações sobre as crenças cátaras provém de obras de polemistas católicos, como: Bernardo de Fontcaude (*Adversus Waldensius Sectam* - 1190); Ermengardo (*Opusculum contra haereticos*- 1192); Alain de Lille (*De Fide*

²¹⁸ DALARUN, Jacques et al. *La « Charte de Niquinta ». Analyse formelle*. In : ZERNER, Monique (Org.). *L'Histoire du catharisme en discussion. Le « Concile » de Saint-Félix (1167)*. Nice : Centre d'études médiévales, 2001, p. 135-199.

²¹⁹ Tradução própria. “Entre heuristique et herméneutique - établissement des sources et des faits d'une part, leur interprétation de l'autre-, la dialectique est constante et féconde: l'interprétation historique opère une remise en cause des certitudes acquises qui influe positivement sur la critique des témoignages. Mais une fois les règles ainsi redéfinies, il faut admettre la nécessité d'un moment heuristique exempt d'infiltrations herméneutiques sauvages; sans quoi, la critique du témoignage ne débouche que sur la reconduction des préjugés. Le cas de la charte de Niquinta illustre les périls de ces contaminations incontrôlées entre heuristique et herméneutique. Mais il illustre aussi, les vertus du débat historique. Au terme d'une dizaine d'années d'échanges parfois vifs, l'antinomie brute entre authenticité du document de 1167 et forgerie de 1660 a été dépassée”. In : DALARUN, Jacques. *La charte de Niquinta. Débats heuristiques, enjeux herméneutiques*. *Aevum*. N. 86, fasc. 2, p. 546-548, 2012.

Catholica- 1197), dentre outros. A Inquisição dominicana no Languedoc, criada em 1233, também legou um importante *corpus* documental que contém sentenças judiciárias, penitências e outras fontes relativas ao trabalho dos inquisidores na região. Podemos citar: Registro das penitências de Pedro Sellano em Quercy (1241); Registros de Bernardo de Caux e João de Saint-Pierre em Quercy e Lauragais (1243-1246); Registros de Ranulfo de Plassac e Pons de Parnac em Toulouse (1273-1280), dentre outros. Temos também o conjunto de tratados anti-heréticos produzidos por inquisidores, como veremos no capítulo seguinte. Contudo, podemos elencar também documentos produzidos por comunidades cátaras (caso da Carta de Nicetas), além de livros antigos que eram lidos por esses hereges: um Novo Testamento traduzido para a língua occitana no século XIII; um tratado cátaro anônimo do início do século XIII sobre o dualismo; O “Livro dos Dois Princípios”, escrito entre 1235 e 1240; dois livros apócrifos da Antiguidade que circulavam nessas comunidades (“Visão de Isaías” e “Interrogação de João”)²²⁰.

Os cátaros occitanos acreditavam na existência de dois mundos: um bom, criado por Deus, e um mau, criado pelo diabo ou Deus maligno que formatou o mundo material e visível²²¹. No centro dessa cosmogonia, encontrava-se o “o problema do Mal” debatido desde o tempos dos autores patrísticos: se Deus é onipotente e bondoso, por que existe o mal no mundo? Essa questão é solucionada na teologia dualista, na qual os homens, cujas almas eram pré-existentes à criação, foram aprisionados pelo Deus maligno em corpos materiais. A partir de então, estariam condenados a se relacionar sexualmente e reproduzir perpetuamente a corrupção da matéria. Por meio de um processo conhecido como metempsicose, as almas poderiam se libertar dos corpos ao longo das gerações e retornar a um estado de perfeição espiritual, após sucessivas reencarnações penitenciais.

Jesus Cristo, na doutrina cátara, teria sido um “espírito elevado”, não-corpóreo, tendo então uma aparência simulada. Com esse aspecto, é conciliada a perfeição espiritual do

²²⁰ Para uma análise detalhada dos manuscritos das fontes católicas e cátaras, ver: DUVERNOY, Jean. *La Religion des Cathares*. Toulouse: Éditions Privat, 1976, p. 13-38; JIMENEZ-SÁNCHEZ, Pilar. *Les catharismes: modèles dissidents du christianisme médiéval (XIIe-XIIIe siècles)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 287-311; SACKVILLE, Lucy. *Heresy and Heretics in the thirteenth century. The textual representations*. York: York Medieval Press, 2011.

²²¹ O dualismo moderado aceitava o diabo como um anjo caído, inferior a Deus, e incumbido de criar o mundo maléfico. No dualismo absoluto temos a figura de dois deuses rivais, um bom e um mau. Em contraposição, há também uma interpretação que atesta a crença em dois princípios e não em dois mundos, discurso primeiramente veiculado por Geoffrey de Auxerre em 1178. De fato, não existia um consenso sobre o tema nos tratados cátaros sobre um “dualismo de mundos” ou um “dualismo de princípios. Cf. JIMENEZ-SANCHEZ, Pilar. *Op. Cit.* p. 297.

Cristo com o desprezo à matéria²²². Ele teria inaugurado um novo período de amor e caridade com o Novo Testamento, em contraposição ao Antigo Testamento, visto como diabólico e obra do Deus mau. Os cátaros também valorizavam a tradição dos apóstolos e da igreja primitiva, porém demonizavam a Igreja contemporânea, cuja hierarquia e legitimidade eram negadas pelos membros da heresia.

Aspectos centrais da vida religiosa cristã eram vistos como maléficos ou desnecessários para a heresia cátara. Os sacramentos seriam indignos e sinais exteriores de uma Igreja corrupta – especialmente o matrimônio, condenado junto a outras formas de intercurso sexual por estar ligado ao “pecado da carne” e reprodução da matéria²²³. Também recusavam a prece pelas almas dos mortos, e abstinham-se de consumo de carne de origem animal, praticando o vegetarianismo²²⁴. Como bem apontou Jennifer Deane, todos esses posicionamentos estavam de acordo com a teologia dualista:

Sob um ponto de vista ortodoxo, as implicações teológicas do dualismo eram espantosas: se o mundo e tudo mais fossem eternamente maus, então Deus não poderia ter sido responsável pela sua criação; se Cristo não assumiu uma forma humana ou sofreu fisicamente em uma cruz de madeira, não poderia ter ocorrido nenhuma crucificação ou ressurreição; o batismo pela água, um elemento natural do mundo material, não poderia oferecer a salvação; e a Eucaristia não seria um milagre da presença, somente um grão corrompido e uma uva. O que os Bons Cristãos entendiam como enraizadas em uma tradição pia, seus oponentes percebiam, ao contrário, como uma absoluta negação de princípios fundamentais cristãos²²⁵.

Quanto ao aspecto litúrgico cátaro, podemos caracterizá-lo pelo estudo de alguns “Rituais”, manuscritos codificados por essas comunidades dissidentes²²⁶. Outra fonte

²²² HAMILTON, Bernard. *Religion and the laity*. In: LUSCOMBE, David; RILEY-SMITH, Jonathan (Eds.). *The New Cambridge Medieval History* (V. 4, Pt. 1). Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 526.

²²³ DUVERNOY, Jean. *La Religion des Cathares*. Toulouse : Éditions Privat, 1976, p. 178-184.

²²⁴ *Ibid.* p. 172-178.

²²⁵ Tradução própria. “*From an orthodox point of view, the theological implications of dualism were appalling: if the world and everything in it were eternally evil, then God could not have been responsible for its creation; if Christ did not assume human form or physically suffer on a cross of wood, there could be no crucifixion or resurrection; baptism by water, a natural element of the material world, could offer no salvation; and the Eucharist is no miracle of presence but only corrupted grain and grape. Where the Good Christians understood themselves as rooted in a pious tradition, their opponents perceived instead an utter negation of fundamental Christian principles*”. In: DEANE, Jennifer. *A History of Medieval Heresy and Inquisition*. Lanham : Rowman & Littlefield, 2011, p. 33.

²²⁶ Esses rituais fazem parte do eixo documental relativo à produção textual da própria heresia. Três manuscritos dessa natureza chegaram à posteridade: um ritual escrito em latim entre 1235-1250 encontrado em Florença; uma versão na língua provençal que data da segunda metade do século XIII, encontrada em Lyon; um manuscrito em occitano do século XIV, encontrado em Dublin. Cf. HAMILTON, Bernard. *Wisdom from the East: the reception by the Cathars of eastern dualist texts*. In: BILLER, Peter; HUDSON, Anne (Eds.). *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 38-60; VENCKELEER, Théo. *Un recueil cathare: le*

importante é a descrição de Rainier Sacconi sobre as práticas do catarismo. Para o inquisidor, quatro ordens compunham a hierarquia cátara: o Bispo (maior autoridade), um Filho Maior, um Filho Menor e um Diácono, posições com atribuições diversas. Sacconi aponta ainda quatro “sacramentos” cátaros: o batismo pela imposição de mãos (*consolamentum*), a bênção do pão, a penitência e a ordenação. O inquisidor enumera dez igrejas cátaras no Ocidente, sendo seis na Itália e quatro na França: Desenzano, Concorezzo, Bagnolo, Vicenza, Vale do Spoleto, Florença, Norte da França, Toulouse, Carcassonne e Albi²²⁷. Vale ressaltar que todas essas crenças e práticas compõem um quadro geral heterogêneo. Segundo Durand de Huesca, suposto autor do *Liber Contra Manicheos* em 1220, havia muitas disputas acerca da doutrina entre os membros²²⁸.

Essa diferenciação hierárquica compreendia somente uma parcela menor da heresia cátara, a elite dos seus sacerdotes. Podemos mencionar outra designação mais ampla e horizontal: a divisão entre “perfeitos” ou “bons homens” (aqueles que receberam o *consolamentum*) e os “crentes” (parcela majoritária do catarismo que participava de alguns cultos e oferecia proteção aos sacerdotes da heresia, sem necessariamente aderir a todos os postulados de sua fé)²²⁹. Após ter recebido o *consolamentum*, o “perfeito” adentraria em uma vida de extrema ascese, buscando se afastar da “corrupção do mundo” pelas práticas da doutrina cátara²³⁰.

A suposta origem oriental da heresia cátara foi, e ainda é, tema de debate constante entre os historiadores. Haveria no dualismo cátaro uma ancestralidade oriental, herdeira do bogomilismo ou do maniqueísmo e gnosticismo? O Concílio de Saint-Félix foi um importante indício de uma influência oriental no desenvolvimento do catarismo no Ocidente, em especial na França. A historiografia tradicional, representada por Charles Schmidt, sustentou por séculos a tese de que foi nessa reunião que o catarismo occitano evoluiu de um dualismo mitigado para um dualismo absoluto, influenciado por hereges orientais bogomilos. Apesar de nem todas as comunidades cátaras terem aderido ao dualismo dito absoluto, a discordância permaneceu no campo doutrinal e não teria levado a um conflito

manuscrit A.6.10. de la « collection vaudoise » de Dublin. *Revue belge de philologie et d'histoire*. V. 38, N. 3, p. 815-834, 1960.

²²⁷ STOYANOV, Yuri. *The Other God. Dualist religions from Antiquity to the Cathar heresy*. New Haven e Londres: Yale University Press, 2000, p. 196-197.

²²⁸ DOSSAT, Yves. *La découverte des textes cathares : le père Antoine Dondaine*. In: V.V.A.A. *Historiographie du catharisme (Cahiers de Fanjeaux 14)*. Toulouse : Privat, 1979, p. 343-359.

²²⁹ LAMBERT, Malcolm. *Medieval Heresy. Popular movements from the Gregorian Reform to the Reformation*. 2. Ed. Oxford e Cambridge: Blackwell, 2002, p. 116-121.

²³⁰ DEANE, Jennifer. *A History of Medieval Heresy and Inquisition*. Lanham : Rowman & Littlefield, 2011, p. 34-36.

aberto entre os dois campos. Ambos os grupos ainda compartilhavam a divisão entre “perfeitos” e “crentes” e realizavam a prática do “*consolamentum*”²³¹.

O dualismo cátaro sofreu uma transformação doutrinal ao longo dos séculos XII e XIII. Ao invés do clássico modelo de Charles Schmidt que põe em oposição um dualismo absoluto e um dualismo mitigado, Pilar Jimenez-Sanchez propõe a existência de um dualismo informal e um dualismo racional. O dualismo informal seria a crença na criação de dois mundos por um só criador, fato atestado em várias fontes contemporâneas ao desenvolvimento da heresia. O dualismo racional seria o clássico dualismo de princípios, sendo uma formulação tardia de polemistas católicos nos centros intelectuais italianos²³².

Depois desta exposição, é importante estabelecer aqui algumas indicações, que permearão nosso trabalho. A pluralidade de crenças e sistemas de organização no catarismo integra um momento específico na Cristandade medieval de aparecimento de comunidades que desejavam viver a *vita apostolica*. Uma mobilidade da produção anti-herética pode ser atestada ao relatar comunidades de hereges na Renânia, na península itálica e no Languedoc.

Apesar da racionalização de alguns polemistas que trabalhavam com paradigmas de autores patrísticos para descrever heresias contemporâneas, observamos nas fontes a existência de comunidades específicas nesses grupos heterogêneos, que conservam a essência daquilo que os historiadores designam como catarismo (dualismo, *consolamentum*, metempsicose, “perfeitos”). É fundamental destacar aqui que esses elementos estão presentes tanto em fontes de origem cátara quanto na tradição anti-herética. A cosmogonia dualista cátara, por exemplo, é abordada na obra de Ecberto de Schönau e no “Livro dos Dois Princípios”:

²³¹ STOYANOV, Yuri. *The Other God. Dualist religions from Antiquity to the Cathar heresy*. New Haven e Londres: Yale University Press, 2000, p. 198-201.

²³² JIMENEZ-SANCHEZ, Pilar. *Les catharismes: modèles dissidents du christianisme médiévale (XIIe-XIIIe siècles)*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 19-20.

Livro dos Dois Princípios (1240) ²³³	Ecberto de Schönau (1163) ²³⁴
Eu quis começar pelos dois princípios, pela honra do santíssimo Pai, refutando a doutrina do princípio único, mesmo que isso não seja admitido por quase todos os homens religiosos. Mas então: ou existe um único princípio principal ou existem mais de um. Se existir somente um, e não vários, como dizem as pessoas pouco esclarecidas, ele será então necessariamente bom ou mau.	Nós acreditamos e confessamos que existe um único Deus que fez o céu e a terra. Tudo está nisso e essa é a raiz da nossa fé. Eles ensinam que existiram dois criadores, um bom e outro mau: Deus e o príncipe das trevas – eu não tenho certeza se podemos chamá-lo precisamente de diabo. É dito que eles tinham duas naturezas opostas desde o princípio do tempo, uma boa e uma má, e eles criaram o universo.

A prática do *consolamentum*, registrada nos documentos da Inquisição realizada por Ranulfo de Plassac e Pons de Parnac em Toulouse em 1274, também é descrita no manuscrito provençal de um ritual cátaro datado da segunda metade do século XIII:

²³³ Tradução própria. “*De duobus autem principiis ad honorem patris sanctissimi volui inchoare, sententiam unius principii reprobando, quamvis hoc sit fere contra omnes religiosos. Sed primo sic. Aut unum tantum est principium principale aut plura uno. Si autem unum fuerit et non plura, ut aiunt imperiti, tunc bonum erit necessario sive malum*”. In : THOUZELLIER, Christine. *Livre des Deux Principes. Introduction, texte critique, traduction, notes et index*. Paris : Éditions du Cerf, 1973, p. 160-162.

²³⁴ Ver Anexo X.

Registro da Inquisição de Toulouse por Ranulfo de Plassac e Pons de Parnac (1274) ²³⁵	Ritual cátaro provençal (segunda metade do século XIII) ²³⁶
Interrogatório de Fabrissa de Limoux, mulher do carpinteiro Pedro Vital: Eu mesma, minha mãe e essa Esclarmonde escutamos as palavras deles, seus sermões e preces. Lá, a dita Raimunda se entregou a Deus, ao Evangelho e aos perfeitos. Em seguida, foi hereticada, consolada e recebida por eles, segundo a maneira e os ritos dos hereges, colocando as mãos e o livro sobre a cabeça da dita Raimunda, na presença e à vista de mim mesma e de Esclarmonde. Assim, tanto eu, quanto minha mãe e a dita Esclarmonde os adoramos flexionando três vezes os joelhos e dizendo: “A bênção...”, segundo a	Se ele tiver de receber o <i>consolamentum</i> logo, deixe que ele faça seu <i>melioramentum</i> e tome o Livro da mão do ancião. Deixe que o ancião lhe exorte e pregue com adequados versos das Escrituras e nas palavras próprias ao <i>consolamentum</i> (...) Esse batismo santo, pelo qual o Espírito Santo é dado, a Igreja de Deus o preservou desde o tempo dos apóstolos até hoje, e passou de Bom Homem a Bom Homem até o presente momento, e continuará a fazer isso até o fim do mundo (...) Deixe o crente dizer “Eu quero isso. Ore a Deus para que me conceda sua força”. Então, deixe que um dos Bons Homens faça

²³⁵ Tradução própria. “*Fabrissa uxor Petri Vitalis Fusterii. Et ibi ipsa testis et mater ipsius et Esclarmonda audiverunt verba et monitiones et predicationes eorum. Et ibi predicta Raymunda reddidit se Deo et Evangelio et ipsis hereticis. Et tunc hereticata, consolata et recepta et ab eis secundum modum et ritum hereticorum, ponendo manus et librum super caput predictae Raimunde, ipsa teste et Esclarmonda predicta presentibus et videntibus. Et tunc ipsa testis et mater sua et predicta Esclarmonda ad eos ter flexis genibus, dicendo “Benedicite” secundum modum hereticorum. Et cum accepit ipsa testis pacem a libro hereticorum, et dedit pacem predictae matri suae et Esclarmonde. Et dicta Raimunda post dictam consolationem dixit et promisit dictis hereticis quod de cetero non iuraret nec mentiretur, nec aliquam pinguiam comederet nisi oleum et pisces, et quod quamdiu viveret servaret pro viribus sectam hereticorum. Et etiam dicta testis promisit dictis hereticis quod custodiret dictam matrem suam et eorum sectam quantum posset*”. In: RANULFO DE PLASSAC; PONS DE PARNAC; PIERRE ARSIEU; HUGUES AMIEL ; HUGUES DE BOUNIOLS. *Registre de l’Inquisition de Toulouse (1273-1280)*. Texto editado, traduzido e comentado por Jean Duvernoy em 1993, p. 51. Disponível em: < <http://jean.duvernoy.free.fr/>>. Acesso em: 15 de out. de 2019.

²³⁶ Tradução própria. “*If he is to receive the consolamentum forthwith, let him perform his melioramentum and take the Book from the hand of the elder. And let the elder exhort him and preach to him with suitable scriptural verses and in such words as are proper for the consolamentum (...) This holy baptism, by which the Holy Spirit is given, the Church of God has preserved from the apostles until this time and it has passed from Good Men to Good Men until the present moment, and it will continue to do so until the end of the world*” (...) and let the believer say: “*I have this will. Pray God for me to give me His strength*”. Then let one of the Good Men make his melioramentum with the believer before the elder and say: “*Have mercy upon us*”. Good Christians, we pray you for the love of God to grant this good which God has given you unto this our friend (...) and then let them give him the consolamentum. Let the elder take the Book and place it on the believer’s head, and the other Good Men place each his right hand on him. Then let them say the Pardon and the Let us Adore thrice. In: WAKEFIELD, Walter; EVANS, Austin. *Heresies of the High Middle Ages*. 2. Ed. Nova York: Columbia University Press, 1991, p. 488-491.

maneira dos hereges. Em seguida, eu recebi a paz do livro dos perfeitos e a dei à minha mãe e à Esclarmonde. Depois dessa consolação, a dita Raimunda disse e prometeu aos perfeitos que doravante ela não mais juraria nem mentiria, e nem comeria gordura a não ser azeite e peixe, e que enquanto ela vivesse ela guardaria com todas as suas forças a seita dos hereges. Eu também prometi a esses perfeitos que guardaria essa seita e minha mãe enquanto pudesse.	seu <i>melioramentum</i> com o crente diante do ancião e diga “Tende piedade de nós. Bons cristãos, nós rogamos a vocês pelo amor de Deus que garantam ao nosso amigo esse bem dado a vocês por Deus” (...) Deixe dar a ele o <i>consolamentum</i>. Deixe que o ancião tome o livro e o coloque sobre a cabeça do crente, e os outros bons homens coloquem suas mãos direitas nele. Em seguida, deixe que digam o Perdão e o Adoremos três vezes.

Os trechos apresentados acima sobre o dualismo e o *consolamentum* são excertos das fontes mencionadas. Outras características da heresia cátara conservam o padrão de serem citadas em documentos cátaros e católicos²³⁷.

Nesse sentido, o historiador John Arnold levanta uma questão interessante: se os elementos que definem a heresia cátara são o produto exclusivo do discurso dos inquisidores, por que eles só aparecem de maneira intermitente nas fontes?²³⁸ É razoável afirmar que um movimento enraizado de maneira tão forte no Languedoc do fim do século XII, não tenha surgido espontaneamente e se disseminado de maneira imediata. Certamente, para o nível de penetração do catarismo na região, esse foi um fenômeno gerado nas décadas anteriores²³⁹.

²³⁷ HAMILTON, Bernard. *Religion and the laity*. In: LUSCOMBE, David; RILEY-SMITH, Jonathan (Eds.). *The New Cambridge Medieval History* (V. 4, Pt. 1). Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 525-526; BRENON, Anne et al. *Premier table ronde : les sources*. In: AURELL, Martin (Org.). *Les Cathares devant l'histoire*. Cahors : Hyde Éditions, 2005, p. 46-48 ; SILVA, Patrícia Antunes Serieiro. Balanço historiográfico e novas perspectivas de pesquisa sobre os “Cátaros”. *Roda da Fortuna. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo*. V.1, N. 1, p. 223-224, 2012; DRAKOPOULOS, Theofanis. *L'unité de Bogomilo-Catharisme d'après quatre textes latins analysés*. à la lumière des sources byzantines. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Genebra, Genebra, 2010, p. 35-36.

²³⁸ ARNOLD, John. *The Cathar Middle Ages as a Methodological and Historiographical problem*. In: SENNIS, Antonio (Ed.). *Cathars in question*. York: York Medieval Press, 2016, p. 66.

²³⁹ As estimativas a respeito do número de cátaros no Languedoc às vésperas da Cruzada Albigense despertam controvérsia entre os historiadores. Jean-Louis Biget afirma que sua presença na região era limitada – Biget defende que em Béziers, cidade que foi um dos maiores centros cátaros no Midi, somente 2,5% da população seria cátara em 1209, ano do início da Cruzada Albigense. Para Biget, os polemistas católicos exageraram o impacto da heresia no Midi, construindo a imagem da “conspiração herética”. Cf. BIGET, Jean-Louis. *L'inquisition et les villes du Languedoc (1229-1329)*. In: CHIFFOLEAU, Jacques; GAUVARD, Claude; ZORZI,

A despeito da controvérsia sobre as suas origens, não negamos a realidade histórica dessa heresia no Languedoc. Como afirmou Jean Duvernoy, “a história dos cátaros no Ocidente se confunde com a da sua repressão”²⁴⁰. Devido ao contexto do seu desenvolvimento, é impraticável crer em um fenômeno herético alheio ao próprio desenvolvimento de um aparato persecutório pela Igreja e pelo aperfeiçoamento da repressão por meio da legislação canônica. A dificuldade reside no fato de que grande parte das fontes provém de polemistas católicos e registros inquisitoriais, mas cabe ao historiador interpretar os documentos em sua historicidade sem se furtar a tentar aproximar-se da realidade histórica. Não podemos ignorar a extensa gama de documentos de naturezas e origens variadas que atestam a existência do catarismo no Languedoc.

Desde o século XI, existiram relatos de comunidades na Europa Ocidental que, embora não fossem cátaras, defendiam crenças que seriam as mesmas suportadas pelo catarismo. No Languedoc do século XII, houve: missão de Bernardo de Claraval contra hereges em 1145; Colóquio de Lombers com hereges em 1165; Concílio cátaro de Saint-Félix em 1167; legações papais contra a heresia em 1178 e 1181, até chegar ao período “clássico” da história do catarismo. Estabelecemos o ano de 1145 como marco inicial de pesquisa por considerarmos a missão de Bernardo de Claraval como marco fundador do registro do catarismo no Languedoc, apesar do fato de que o grupo possivelmente cátaro era minoritário no Midi durante a missão cisterciense. Nossos postulados são:

- As comunidades heréticas descobertas no século XI não eram cátaras, apesar de compartilharem algumas crenças com o catarismo, principalmente em relação ao questionamento dos sacramentos católicos.

Andrea. *Pratiques sociales et politiques judiciaires dans les villes de l'Occident à la fin du Moyen Âge*. (Collection de L'École française de Rome, n. 385). Roma: Publications de l'École Française de Rome, 2007, p. 545. Bernard Hamilton apresenta uma outra interpretação na qual observa uma quantidade mais expressiva de cátaros: por volta de 1200, existiriam alguns milhares de cátaros “perfeitos” espalhados entre o Languedoc, a Catalunha, a Lombardia e a Toscana, com um número ainda maior de “crentes” em seu círculo social. Cf. HAMILTON, Bernard. *The Albigensian Crusade and Heresy*. In: ABULAFIA, David (Ed.). *The New Cambridge Medieval History* (V. 5). Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 164-165. Outro historiador, Walter Wakefield, apresentou uma estimativa mais moderada: de mil a mil e quinhentos cátaros “perfeitos” que residiam no Languedoc no início do século XIII. Cf. WAKEFIELD, Walter. *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France, 1100-1250*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1974, p. 69-70. De fato, a dificuldade metodológica em estimar o nível de implantação geográfica e social do catarismo no Languedoc às vésperas da Cruzada Albigense reside em trabalhar com documentos de interrogatórios da Inquisição, tomados décadas depois do conflito. Outro agravante é que esses registros se concentram na atividade inquisitorial nas dioceses de Toulouse e Carcassonne, estando assim ausentes as outras regiões do Languedoc. O desaparecimento de documentos devido ao nível de belicosidade e crise desse processo histórico também é uma hipótese a se levar em consideração. Cf. ROQUEBERT, Michel. *L'Épopée Cathare. 1198-1212 : L'invasion (Tome 1)*. 2. Ed. Paris : Perrin, 2006, p. 135-139.

²⁴⁰ Tradução própria. “L'Histoire des cathares d'Occident se confond avec celle de leur répression”. In: DUVERNOY, Jean. *L'Histoire des Cathares*. Toulouse: Éditions Privat, 2004, p. 79.

-Entretanto, o catarismo foi uma heresia dentre várias outras, contidas em um momento de crescimento das contestações à política da Igreja.

-O desenvolvimento do catarismo occitano foi possivelmente influenciado pelos processos das regiões vizinhas, especialmente o norte da França, a Renânia e a Itália. A “racionalização” feita pelos polemistas é fundamental para a entrada da descrição de sua doutrina na tradição anti-herética. A partir daqui temos menção aos “cátaros” – em algum momento da segunda metade do século XII, grupos genuinamente cátaros despontaram nessas regiões. As redes de contatos e trocas culturais entre a Renânia e o Languedoc eram múltiplas, principalmente entre ordens regulares como a cisterciense e a beneditina. Bernardo de Claraval, por exemplo, integrou uma missão anti-herética na Occitânia em 1145, pouco tempo depois de proferir os seus sermões contra os hereges renanos.

-Um catarismo embrionário pode ter existido na missão de 1145 no Languedoc ; No Colóquio de Lombers em 1165, já era grande o suficiente para ter convertido uma elite cidadina e criado uma grande controvérsia pública com os clérigos da Igreja e poderes seculares occitanos; em 1167, a despeito de teses equivocadas sobre sua inexistência, o Concílio de Saint-Félix atestou uma diversidade de comunidades cátaras de diferentes matizes, com a presença de missionários heréticos vindos do Oriente, bogomilos ou não. Depois deste momento, a abundância de fontes sobre essa história torna concreto o catarismo “clássico”, do final do século XII e início do século XIII.

-O catarismo não foi homogêneo, existindo controvérsias acerca de sua doutrina e organização social. Entretanto, um processo homogeneizador ocorreu a partir da segunda metade do século XII, de grau difícil de ser determinado. Em algum ponto, provavelmente com a sua inserção plena em toda a região, houve uma parcela da heresia que era majoritária e compunha o catarismo “clássico” que seria combatido pela Cruzada Albigense. Yuri Stoyanov, autor que defende a conexão do catarismo com o bogomilismo, afirma:

A difusão da tradição dualista na Europa ocidental atingiu seu ápice com o crescimento de um movimento cátaro organizado e difundido no norte da Itália e no sul da França. Fontes católicas contemporâneas frequentemente faziam referência ao impacto crucial do dualismo balcânico em sua formação. Teorias modernas podem divergir em sua estimativa sobre a cronologia e escala de influência bogomila no catarismo original, mas invariavelmente confirmam seu papel vital em prover um cenário novo e dualista para as correntes heréticas e heterodoxas ocidentais. Sinais de dissidência religiosa na Cristandade ocidental apareceram no início da Idade Média e sem dúvida existiram mais heterodoxias que perturbaram a Igreja

naquela era das quais não temos registro. Entretanto, o processo de formulação e reconhecimento da heresia frente à ortodoxia foi de certo modo atrasado pela ausência de uma ordem genuína e uma abordagem coerente e autoritativa em relação à heterodoxia até o ano 1000. Tal abordagem foi percebida no quadro de crescente busca e exercício da ordem religiosa e secular nas sociedades ocidentais depois do início do segundo milênio cristão, quando novas heresias também fizeram uma entrada mais forçada no cenário da Europa ocidental²⁴¹.

As Cruzadas teriam sido um veículo de entrada de ideias bogomilas no Ocidente, principalmente na Itália, por meio de trocas comerciais entre mercadores italianos e bizantinos. Outra possível via foi o contato com missionários gregos nos monastérios ocidentais. No caso do Languedoc, a transmissão com o retorno de cruzados vindos do Oriente não pode ser descartada²⁴². Possivelmente, pregadores bogomilos podem ter sido confundidos com monges ortodoxos durante as suas viagens no Ocidente, o que dificultaria qualquer identificação com um grupo herético²⁴³. Dessa forma, era considerável a possibilidade de um contato entre grupos evangélicos do Ocidente com os bogomilos do Oriente. Assim, o catarismo teria sido fruto do dualismo oriental; não por uma simples transposição, mas com um desenvolvimento próprio.

²⁴¹ Tradução própria. “*The diffusion of the dualist tradition in western Europe reached its climax in the growth of an organized and widespread Cathar movement in northern Italy and southern France. Contemporary catholic accounts often refer to the crucial impact of Balkan dualism on its formation. Modern theories may differ in their estimation of the chronology and the scale of Bogomil influence on original Catharism but invariably confirm its vital role in providing a new, dualist framework for western heretical and heterodox currents. Signs of religious dissent in western Christendom do appear in the early Middle Ages and undoubtedly there were more unrecorded heterodoxies that troubled the Church in this era. However, the process of formulating and recognizing heresy vis-à-vis orthodoxy was to some extent delayed by the absence of genuine order and a coherent, authoritative approach to heterodoxy until about 1000. Such an approach was found in the framework of the increasing search for and exercise of religious and secular order in western societies after the beginning of the second christian millennium, when new heresies also made a more forceful entry on the west european scene*”. In: STOYANOV, Yuri. *The Other God. Dualist religions from Antiquity to the Cathar heresy*. New Haven e Londres: Yale University Press, 2000, p. 184.

²⁴² STOYANOV, Yuri. *Op. Cit.* p. 189-190.

²⁴³ HAMILTON, Bernard. *Religion and the laity*. In: LUSCOMBE, David; RILEY-SMITH, Jonathan (Eds.). *The New Cambridge Medieval History* (V. 4, Pt. 1). Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 507-508. Bernard Hamilton defende que o catarismo não teria sido “trazido” de cruzados vindos do Oriente, pois desfrutavam de uma vida instável e não tinham o treinamento para a pregação. O autor também descarta a participação de gregos e búlgaros por não terem um conhecimento aprofundado das línguas vernáculas ocidentais. Para Hamilton, missionários da Igreja Latina de Constantinopla foram os responsáveis por divulgar esse dualismo na Europa pois dispunham da capacidade de ler os livros bíblicos em latim, associando-os à versão bogomila. Cf. HAMILTON, Bernard. *Wisdom from the East: the reception by the Cathars of eastern dualist texts*. In: BILLER, Peter; HUDSON, Anne (Eds.). *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 60.

2.5. A Cruzada Albigense (1209-1229)

Apresentaremos a seguir um breve resumo da história da Cruzada Albigense, considerando também algumas relações de poder relevantes para a deflagração do conflito. No caso do catarismo no Languedoc, podemos destacar a carta que o conde Raimundo V de Toulouse enviou em 1177 ao rei Luís VII da França, ao rei Henrique II da Inglaterra e ao Capítulo-Geral da Ordem Cisterciense, denunciando a disseminação da heresia na região (Anexo XV). Essa correspondência foi preservada na crônica do monge inglês Gervásio da Cantuária. Nessa fonte, estão presentes diversos elementos abordados na tradição anti-herética das décadas anteriores e também nos concílios, como a metáfora das raposas que destróem as vinhas do Senhor, a menção ao dualismo dos hereges e sua rejeição aos sacramentos católicos. Esse documento, além de ser um importante exemplo da articulação entre a análise do poder e da heresia, foi bastante significativo para a história da repressão ao catarismo, pois representa um discurso de um poder secular occitano sobre a heresia em uma região definida, direcionado a outros poderes seculares e espirituais influentes nesse processo histórico. A carta de 1177 iniciou o processo de legitimação de uma futura intervenção francesa no Languedoc e fortaleceu a posição da Ordem Cisterciense no combate à heresia na região, juntamente com a formulação de um discurso anti-herético próprio e cada vez mais circunscrito²⁴⁴.

Raimundo V, empregando o exemplo da Teoria dos Dois Gládios, afirma que cabe ao rei da França reprimir a heresia na região, pois o gládio espiritual (poder eclesiástico) não teria conseguido combatê-la:

Estou armado com um dos dois gládios divinos, e confesso estar estabelecido nisso como o vingador e o ministro da cólera de Deus (...) Como sabemos que a autoridade do gládio espiritual nada pode para extirpar a depravação herética, é necessário empregar o rigor do gládio material. Para isso, convido o senhor rei da França a vir de seu país, persuadido de que, por sua presença, será posto um fim a tão grandes males. A partir de sua chegada, lhe abrirei as cidades, entregarei burgos e castelos à sua influência; eu lhe mostrarei os hereges e por toda parte em que houver necessidade, eu o ajudarei até a efusão do meu próprio sangue, para exterminar todos os inimigos de Jesus Cristo²⁴⁵.

²⁴⁴ BRUNN, Uwe. *Les archevêques d'Arles, l'hérésie et la centralisation romaine (milieu XI- début XIII siècle)*. In : V.V.A.A. *La réforme « grégorienne » dans le Midi (milieu XI-début XIII siècle) (Cahiers de Fanjeaux 48)*. Toulouse: Éditions Privat, 2013, p. 143.

²⁴⁵ Tradução própria. "*Ego quidem qui uno et duobus divinis accingor gladio, et qui me irae Dei vindicem et ministrum Dei in hoc ipsum constitutum confiteor (...) Quoniam igitur spiritualis gladii virtutem nil perficere posse cognoscimus ad tantam haeresis pravitatem extirpandam, oportet ut corporalis gladii animadversione*

O conde denunciou que a principal área afetada pela heresia no Midi era o viscondado de Béziers-Carcassonne, governado por seu vassalo rebelde e inimigo, o visconde Rogério Trencavel. Essa iniciativa denegriu a imagem do visconde para o papado, que o excomungou sob acusação de proteger comunidades heréticas. A intenção de Raimundo V no envio dessa carta foi interpretada pela historiografia recente mais como uma manobra política que pelo tema da heresia. A melhor explicação desse argumento está presente no capítulo do historiador Jean-Louis Biget no livro “Inventar a Heresia”²⁴⁶. Para o autor, Raimundo V utilizou-se da *realpolitik* e antecipou-se à cobiça dos monarcas vizinhos, prevendo que a disseminação da heresia poderia ameaçar o seu domínio. Biget confere protagonismo à Ordem Cisterciense nessa decisão, sugerindo que a carta pode inclusive ter sido escrita por monges cistercienses aliados do conde²⁴⁷. Abordaremos essa questão novamente no capítulo 4, quando discutirmos as relações políticas entre os poderes eclesiásticos e a aristocracia occitana. Por enquanto, cabe reiterar novamente a reflexão deste capítulo: o contexto político não necessariamente nulifica uma heresia, ideia também defendida pelo historiador Peter Biller ao se referir à carta do conde Raimundo V de 1177²⁴⁸.

De fato, esse documento teve grande repercussão entre os poderes seculares e eclesiásticos da Cristandade. Já em 1178, o papa Alexandre III cancelou uma nova missão cisterciense para reprimir a heresia no Languedoc, com o apoio dos reis da França e da Inglaterra. Para isso, foram enviados na liderança da missão os legados Pedro de Pávia e o abade cisterciense Henrique de Marcy²⁴⁹. Marcy era à época abade de Claraval, o que confirma a importância da Ordem como ponta de lança na formulação da tradição anti-herética e na repressão às essas comunidades, aspecto consolidado pela obra e vida de Bernardo de Claraval trinta anos antes. Henrique de Marcy, alguns meses antes do início da missão, enviou uma carta ao papa Alexandre III (Anexo XVI) na qual abordou a Teoria dos

compellatur. Ad quod peragendum dominum regem francorum accersiri vestris ex partibus persuadeo, quia per ipsius praesentiam tanta mala finem suscipere suspicor. Ipsi quippe praesenti civitates aperiam, vicos et castella sub ejus censura tradam, haereticos ostendam, et usque ad sanguinem, in quocunque nostri indiguerit negotio, ad conterendos hostes et omnes Christi inimicos illi assistam”. In: GERVÁSIO DA CANTUÁRIA. *The Chronicle of the reigns of Stephen, Henry II and Richard I*. Londres: Longman, 1879, p. 270-271.

²⁴⁶ BIGET, Jean-Louis. *Albigenses: observações sobre uma denominação*. In: ZERNER, Monique (org.). *Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p. 229-267.

²⁴⁷ *Ibid.* p. 245-247.

²⁴⁸ BILLER, Peter. *Goodbye to Catharism?* In: SENNIS, Antonio (Ed.). *Cathars in question*. York: York Medieval Press, 2016, p. 294-295.

²⁴⁹ WAKEFIELD, Walter. *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France, 1100-1250*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1974, p. 84.

Dois Gládios e a cooperação entre poderes seculares e eclesiásticos no combate às comunidades heréticas:

Certamente porque é necessário, de acordo com as palavras do Evangelho de que devem existir dois gládios, que cremos que seria digno e honroso para vós que vossa ambição acompanhasse também o zelo dos príncipes seculares, e que não acolha a piedosa intenção deles como uma oportunidade para o abandono caso não aceite o auxílio oportuno da vossa cooperação²⁵⁰.

Os prelados dessa missão visitaram algumas cidades da região, como Toulouse e Albi, debatendo com alguns líderes cátaros em colóquios públicos e pressionando para que os poderes locais perseguissem a heresia²⁵¹. Assim como no caso de Bernardo de Claraval em 1145, Pedro de Pávia e Henrique de Marcy foram recebidos pela população muitas vezes com grande hostilidade. Nessa missão ocorreu uma condenação por heresia, a do mercador e membro do patriciado toulousano Pedro Maurand. Ele teve seus bens confiscados e foi penitenciado a um exílio na Terra Santa, seguindo a legislação anti-herética da Igreja. Além dessa condenação, também foram excomungadas duas pessoas acusadas de heresia: Raimundo de Baimac e Bernardo Raimundo²⁵².

A historiografia interpreta essas sanções de maneira divergente. A historiadora Pilar Jimenez-Sánchez entende que Pedro Maurand não expôs divergências de caráter doutrinal, mas de caráter sacramental (crítica à eucaristia) e disciplinar (crítica ao juramento)²⁵³. Assim, a autora é cética quanto à presença de um catarismo nessa missão, repetindo seu posicionamento em relação à missão de Bernardo de Claraval e o Colóquio de Lombers. Por outro lado, Beverly Kienzle defende a presença de comunidades cátaras nessa legação, ressaltando que as crenças heréticas dos denunciados (rejeição à eucaristia, dualismo, recusa à procriação, recusa a juramentos) eram consistentes dentro da heresiologia do catarismo²⁵⁴. O historiador John Mundy também atesta que Pedro Maurand de fato foi um cátaro, em um importante estudo no qual analisou a história da família Maurand em

²⁵⁰ Tradução própria. “*Verum, quia necesse est, ut juxta Evangelii verbum sint gladii duo hic, dignum credimus et honorificum vobis, ut zelum saecularium principum vestra quoque aemulatio comitetur, ne pia eorum intentio sumat ex occasione defectum, si opportunum non acceperit ex vestra cooperatione subsidium*”. In: HENRIQUE DE MARCY. *Epistolae*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 204). Paris: 1855, col. 224-225.

²⁵¹ KIENZLE, Beverly Mayne. *Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania (1145-1229). Preaching in the Lord's Vineyard*. Suffolk e Nova York: York Medieval Press, 2001, p. 109-127.

²⁵² WAKEFIELD, Walter. *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France, 1100-1250*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1974, p. 84-85.

²⁵³ JIMENEZ-SANCHEZ, Pilar. *Les catharismes: modèles dissidents du christianisme médiéval (XIIe-XIIIe siècles)*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 277.

²⁵⁴ KIENZLE, Beverly. *Op. Cit.* p. 121-126.

Toulouse²⁵⁵. Destacamos também que os dois homens que sofreram a excomunhão (Bernardo Raimundo e Raimundo de Baimac) são mencionados na Carta de Nicetas como participantes do Concílio de Saint-Félix em 1167: Bernardo foi ordenado bispo cátaro de Toulouse e Raimundo era seu associado, sendo provavelmente seu “Filho Maior”. A missão se encerrou no mesmo ano, tendo poucos resultados, pois não conseguiu reverter a disseminação do catarismo no Languedoc, salvo algumas abjurações isoladas e repreensões a senhores.

Um ano após a missão, foi realizado um importante concílio que escalonaria a legislação anti-herética: o Concílio de Latrão III, presidido pelo papa Alexandre III (Anexo XVII). Essa assembleia, além de reforçar medidas anti-heréticas de concílios anteriores, estabeleceu a concessão de indulgências para cristãos que pegassem em armas para combater em territórios “contaminados” pela heresia. Na prática, anunciou-se aqui a ideia de cruzada contra a heresia, dando sustentação legal à Cruzada Albigense décadas depois²⁵⁶.

Outra grande inovação foi declarar nulo qualquer tipo de juramento prestado a um acusado de heresia, o que interferia diretamente no laço vassálico. Dessa forma, a Igreja buscou legitimar a despossessão de um senhor acusado de heresia, colocando toda a terra dele como exposta, ou seja, livre para ser dominada por outro senhor católico que obedecesse as ordens da Igreja e reprimisse qualquer tipo de atividade herética. O Concílio, além de condenar a “perversa heresia” do Languedoc, estendeu sua repressão aos senhores que empregassem companhias mercenárias, enquadrando-os nesse mesmo cânone anti-herético. Assim, o papado estabeleceu a associação entre a figura do herege e do mercenário como “quebradores da paz”.

É importante mencionar a participação, na formulação desse cânone, de alguns personagens que estiveram conectados à repressão ao catarismo nas décadas anteriores. A maior influência veio do próprio Henrique de Marcy, presente no Concílio, além de outros assistentes na missão de 1178: o arcebispo Guarin de Bourges, o bispo Jean de Poitiers, o bispo Reginaldo de Bath e o arcebispo de Narbonne Pons d'Arsac, que havia participado do Colóquio de Lombers em 1165. O Concílio de Latrão III em 1179 lançou as bases de uma ação conjunta entre os poderes seculares e eclesiásticos para perseguir comunidades heréticas, tendo esses bispos franceses como protagonistas na legitimação de uma futura cruzada na

²⁵⁵ MUNDY, John. Noblesse et hérésie. Une famille cathare: les Maurand. *Annales, Histoire, Sciences Sociales*. N. 5, p. 1211-1223, 1974.

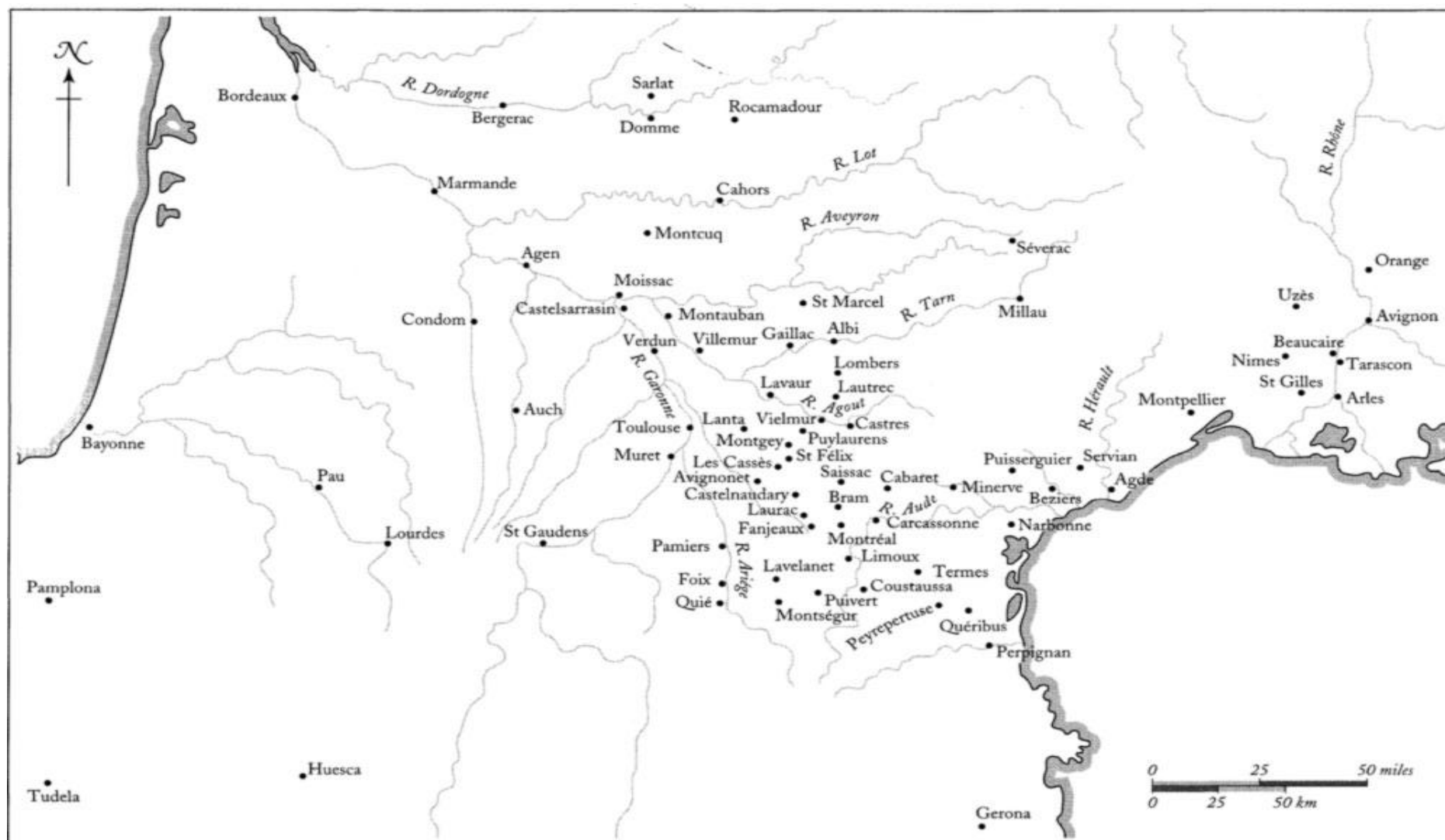
²⁵⁶ MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio (tomo XXII)*. Veneza: Zatta, 1778, col. 231-233, cânone 27.

Cristandade – desta vez, não contra sarracenos, mas contra hereges²⁵⁷. O princípio da decisão conciliar foi aplicado já pouco tempo depois, em 1181, quando o próprio Henrique de Marcy, agora cardeal e novamente legado papal, liderou uma segunda missão no Languedoc na qual sitiou o castelo de Lavaur, situado nas terras do visconde Trencavel²⁵⁸. Apesar de o impacto desse ato não ter sido estrondoso à época, ela pode ser considerada como a primeira campanha militar contra o catarismo occitano patrocinada pela Igreja.

²⁵⁷ GUILLEMAIN, Bernard. *L'épiscopat français à Latran III*. In : LONGÈRE, Jean (Ed.) *Le troisième concile de Latran (1179). Sa place dans l'histoire*. Paris: Études Augustiniennes, 1982, p. 23-31.

²⁵⁸ KIENZLE, Beverly. *Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania (1145-1229). Preaching in the Lord's Vineyard*. Suffolk e Nova York: York Medieval Press, 2001, p. 132-134.

Mapa 1: Cidades do Languedoc. In: BARBER, Malcolm. *The Cathars. Dualists heretics in Languedoc in the High Middle Ages*. Londres e Nova York: Routledge, 2014, p. 263.



As duas últimas décadas do século XII no Languedoc foram de uma estabilidade relativa no que diz respeito à repressão da heresia – relativa, pois alguns fatores alheios ao Languedoc foram determinantes para influenciar a repressão ao catarismo nas décadas seguintes. Primeiramente, o papa Lúcio III, juntamente com o imperador Frederico I, proclamou em Verona, no ano de 1184, a decretal²⁵⁹ conhecida como *Ad Abolendam*²⁶⁰. Esse documento visava frear a expansão de comunidades heréticas, inclusive cátaras, na península itálica. Previa-se a visitação regular dos bispos em suas dioceses para investigar acusações de heresia, assim como a condenação dos hereges e seus protetores. A grande novidade foi a união da Igreja com o poder secular para combater a heresia, expediente que seria decisivo para a perseguição.

A “polêmica herética” seria retomada em um concílio realizado na cidade de Montpellier em 1195, porém de maneira secundária. O objetivo principal dessa assembleia foi confirmar a paz jurada entre o conde Raimundo VI de Toulouse e o clero regional, mediada pelo legado papal Miguel²⁶¹. A legislação presente no cânone 27 do Concílio de Latrão III foi retomada, com ênfase na condenação às companhias mercenárias que operavam no Languedoc e os senhores que contratavam seus serviços. É interessante para o nosso objeto que o texto final do Concílio de Montpellier atesta a disseminação da heresia na região, afirmando que existiam hereges em vários locais na província que poderiam corromper a fé das pessoas simples²⁶².

A ascensão de Inocêncio III ao papado em 1198 foi um elemento que catalisou o processo de repressão ao catarismo no Midi²⁶³. Em 1199, o papa proclamou, na cidade de Viterbo, a decretal *Vergentis in Senium*, na qual reúne a legislação anti-herética de concílios anteriores e iguala a heresia ao crime de lesa-majestade²⁶⁴. De fato, o documento aponta as

²⁵⁹ A decretal era um documento produzido pelo papa em resposta a um pedido ou demanda de uma dignidade secular ou eclesiástica. Embora não possuíssem um valor jurídico vinculatório, as decretais criavam precedentes na jurisprudência que poderiam balizar ações futuras, como no caso do combate às heresias. Cf. FRANSEN, G. *Les décrétales et les collections de décrétales*. In: GENICOT, L. (org). *Typologie de sources du Moyen Âge Occidental (Fascículo 2)*. Turnhout: Brepols, 1972.

²⁶⁰ Contida e traduzida no artigo de Leandro Rust - RUST, Leandro. Bulas Inquisitoriais: *Ad Abolendam* (1184) e *Vergentis in Senium* (1199). *Revista de História*. São Paulo, N. 166, p. 150-155, 2012.

²⁶¹ MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio (tomo XXII)*. Veneza: Zatta, 1778, col. 667-671.

²⁶² Tradução própria. “*In fine quoque omnium addidit, ut quia in pluribus locis provinciae Narbonensis, haeretici sunt, in consilio archiepiscopi & episcoporum fit, qualiter pro e o rum, quae superius statuta sunt, transgressione, interdicta debeant promulgari : ne occasione generalis & diutini interdicti, haeticis occasio pateat ad simplices catholicae fidei supplantandos*”. In: MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio (tomo XXII)*. Veneza: Zatta, 1778, col. 671.

²⁶³ Discorreremos sobre esse tema de maneira mais aprofundada nos capítulos posteriores.

²⁶⁴ Contida e traduzida no artigo de Leandro Rust. Cf. RUST, Leandro. *Op.Cit.* p. 156-161.

fraquezas das medidas dos concílios anteriores e favorece uma “solução armada” para regiões onde existissem comunidades heréticas, como o Languedoc.

A eleição de Inocêncio III renovou a discussão sobre a repressão à heresia no Midi. O senhor Guilherme VIII de Montpellier buscou uma aliança com o papa, com o intuito de legitimar seus filhos de um segundo casamento. Guilherme pediu, em 1200, auxílio ao pontífice para combater a heresia, no que Inocêncio lhe enviou uma cópia da *Vergentis in Senium*. De fato, ele foi o único barão occitano a denunciar a disseminação da heresia na região nos anos que antecederam a Cruzada Albigense, além de ter sido o único senhor do Languedoc a aplicar em suas terras as medidas anti-heréticas proclamadas pela Igreja nas últimas décadas²⁶⁵.

O papa também esperava contar com o rei de Aragão, Pedro II, para a luta anti-herética. Após a morte de Guilherme de Montpellier em 1202, o monarca aragonês casou-se com a herdeira do senhorio, fortalecendo sua política expansionista para além dos Pireneus. Ao realizar o Colóquio de Carcassonne em 1204, no qual alguns hereges foram interrogados, Pedro II reforça a idéia de que a heresia estava sediada no viscondado dos Trencavel, o que facilitou a política reformista pontifical de implementação do seu projeto anti-herético²⁶⁶. Contudo, o rei de Aragão posteriormente lutaria contra os interesses da Igreja na Cruzada Albigense, apoiando a aristocracia occitana.

Com o envio de legados cistercienses à região a partir de 1203 (com destaque a Arnaldo Amauri e Pedro de Castelnau), Inocêncio III quis aplicar no Languedoc o que já havia empregado em algumas cidades italianas: obter juramentos com os poderes locais para que eles aplicassem a política papal e reprimissem a heresia²⁶⁷. A pregação também fazia parte do objetivo dos legados, sendo um mecanismo crucial para a implementação dos objetivos do papado²⁶⁸. Contudo, a relação dos legados com os barões occitanos era bastante conflituosa, em especial no caso do conde de Toulouse Raimundo VI, acusado de diversos crimes pela Igreja.

Cabe mencionar também a chegada dos clérigos castelhanos Diego de Osma e Domingos de Gusmão na região em 1206. Com a anuência de Inocêncio III, encontraram-se com os legados papais em Montpellier e propuseram um novo método de combate ao

²⁶⁵ ROQUEBERT, Michel. *L'Épopée Cathare. 1198-1212 : L'invasion (Tome 1)*. 2. Ed. Paris : Perrin, 2006, p. 205-206.

²⁶⁶ TORRAS, Sergi Grau. *Cátaros e Inquisición*. Madri : Cátedra, 2012, p. 179-181.

²⁶⁷ H.A. p. 3-5.

²⁶⁸ KIENZLE, Beverly. *Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania (1145-1229). Preaching in the Lord's Vineyard*. Suffolk e Nova York: York Medieval Press, 2001, p. 173.

catarismo: pela pregação e pela pobreza, em contraste com a suntuosidade dos legados e prelados meridionais²⁶⁹. Diego e Domingos reverberavam aqui o ideal de *vita apostolica*, e ofereciam assim um forte contraponto à simplicidade dos sacerdotes da heresia cátara (bons-homens). Os clérigos castelhanos, juntamente com os legados cistercienses, travaram alguns debates públicos com líderes cátaros, como em Montréal (1207)²⁷⁰. Privilegiava-se aqui a necessidade de refutação da heresia, para convencer o ouvinte que fosse cátaro ou simpatizante a retornar à ortodoxia. Após a morte de Diego de Osma em 1207, Domingos de Gusmão tornou-se o principal responsável por esse modelo apostólico de pregação. Apesar de não conseguir vencer o catarismo por completo, os clérigos conseguiram um bom número de conversões, o que os levou a fundar conventos como o de Prouille, lugar que seria o berço da futura Ordem Dominicana²⁷¹. Com a deflagração da Cruzada Albigense, Domingos adquiriu um papel secundário no conflito, não se envolvendo diretamente na guerra e assim administrando as suas comunidades primitivas que futuramente teriam sua canonicidade confirmada como uma nova ordem em 1216²⁷².

O método apostólico de pregação de Domingos não conseguiu impedir a guerra. Raimundo VI foi excomungado pelos legados em 1207, por não querer subscrever a paz como os outros senhores da região. Enquanto isso, Inocêncio III buscava, sem sucesso, junto aos dois principais poderes externos com direitos no Languedoc (os reis da França, Filipe Augusto, e de Aragão, Pedro II) que intervissem na região em favor da Igreja.

Em 1208, o legado Pedro de Castelnau, que havia sido ameaçado de morte pelo conde de Toulouse, foi assassinado durante uma viagem. A culpa naturalmente recaiu sobre o conde, considerando também que um escudeiro seu foi o principal suspeito desse ato. Assim, a crise política atingiu o seu ápice, o que fez Inocêncio III anunciar a Cruzada Albigense em uma bula para a Cristandade, prometendo indulgências para aqueles que reprimissem a heresia no Languedoc (Anexo XXXI):

Quanto ao conde de Toulouse, já afligido pelo anátema por causa das faltas graves e numerosas a ponto de serem longas demais para enumerar, sua responsabilidade no assassinato do santo homem é inferida a partir de indícios claros (...) E, como segundo os cânones dos santos padres, não se deve mais guardar a fidelidade para alguém que não guardou a fidelidade a Deus e que está isolado da comunhão dos fiéis como um homem a ser mais

²⁶⁹ C.G.P. p. 53; H.A. p. 11-13.

²⁷⁰ C.G.P. p. 57-59.

²⁷¹ VICAIRE, Marie-Humbert. *Histoire de Saint Dominique*. Paris : Éditions du Cerf, 2004, p. 241-280.

²⁷² HONÓRIO III. *Privilège de confirmation*. Disponível em: <http://www.dominicains.ca/Documents/documents_gen/privilege.htm>. Acesso em 25 de janeiro de 2017.

evitado que frequentado. Que todos aqueles que estejam ligados ao dito conde por um juramento de fidelidade, associação ou aliança sejam declarados por nossa autoridade apostólica desligados desse juramento. Que seja permitido a todo católico, sob a reserva dos direitos do senhor principal, não somente combater o conde em pessoa, mas também ocupar e conservar os seus bens, a fim que a sabedoria de um novo possessor purgue essa terra da heresia, terra que foi vergonhosamente manchada até aqui por causa do erro do conde²⁷³.

O rei Filipe Augusto não quis participar diretamente da guerra, mas permitiu que alguns de seus vassalos “tomassem a cruz” e partissem rumo ao Midi. Contudo, o exército cruzado não era composto somente por senhores do norte da França. Barões meridionais, inimigos do conde de Toulouse, participaram da hoste, como os de Quercy e Anduze, assim como senhores do Poitou, da Provença e de Auvergne²⁷⁴. Reinier de Liège, monge beneditino, relata também a presença de cruzados das regiões do Império²⁷⁵.

Nesse primeiro momento, inexistia um fronte militar occitano unido para fazer frente ao exército cruzado. O conde de Toulouse Raimundo VI, temendo pela sua despossessão, submeteu-se aos legados papais e fez uma penitência pública na cidade de Saint-Gilles em 1209, na qual jurou reparar todas as acusações feitas contra ele, especialmente a associação com a heresia e o ataque a senhorios eclesiásticos²⁷⁶. Contudo, essa atitude do conde toulousano não evitou que os cruzados atacassem suas terras posteriormente.

Os domínios do visconde Raimundo-Rogério Trencavel foram o primeiro alvo no início da Cruzada, tendo as cidades de Béziers e Carcassonne sido conquistadas já nos primeiros meses do conflito pelo exército cruzado. O cerco de Béziers em 1209 foi o primeiro e mais sangrento cerco de toda a guerra, no qual a população da cidade foi completamente massacrada. Foi nessa escaramuça que o legado Arnaldo Amauri teria pronunciado a apócrifa

²⁷³ Tradução própria. “*Quant au comte de Toulouse, déjà frappé d’anathème pour des fautes graves et nombreuses qu’il serait trop long d’énumérer, sa responsabilité dans le meurtre du saint homme ressort d’indices certains (...) Et, comme selon les canons des saints pères, on ne doit plus garder la fidélité envers celui qui n’a pas gardé sa fidélité envers Dieu et qui est isolé de la communion des fidèles comme un homme à éviter plutôt qu’à fréquenter, que tous ceux qui sont liés audit comte par un serment de fidélité, d’association ou d’alliance soient déclarés par notre autorité apostolique relevés de ce serment. Qu’il soit permis à tout catholique, sous réserve des droits du seigneur principal, non seulement de combattre le comte en personne, mais encore d’occuper et de conserver ses biens, afin que la sagesse d’un nouveau possesseur purge cette terre de l’hérésie dont par la faute du comte elle a été jusqu’ici honteusement souillée*”. In : H.A. p. 29-30. Falaremos mais sobre esse documento no capítulo 4.

²⁷⁴ DÉBAX, Hélène. *La féodalité languedocienne (XI-XII siècles). Serments, hommages et fiefs dans le Languedoc des Trencavel*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2003, p. 95.

²⁷⁵ BRUNN, Uwe. *Des contestaires aux “cathares”. Discours de réforme et propagande antihérétique dans le pays du Rhin et de la Meuse avant l’Inquisition*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2006, p. 417.

²⁷⁶ H.A. p. 36-38.

frase “Matem todos, Deus reconhecerá os seus”²⁷⁷. Rendido no cerco de Carcassonne, o visconde Trencavel foi preso e morreria logo em seguida na prisão. Após essas primeiras vitórias, a hoste cruzada decidiu eleger um líder para comandar as tropas e posteriormente assumir o viscondado de Béziers-Carcassonne. Feita uma reunião entre as principais autoridades militares e espirituais da Cruzada, a escolha recaiu sobre Simão de Montfort, conde de Leicester²⁷⁸.

Após a eleição do conde Simão, vários barões franceses retornaram às suas terras, já tendo cumprido a quarentena necessária para a obtenção da indulgência e desfalcando assim o exército cruzado. O conde, com o apoio dos legados cistercienses, continuou com a invasão no Languedoc, focando nos territórios do antigo visconde Trencavel e posteriormente nos domínios dos condados de Toulouse e Foix. Várias comunidades cátaras dessas localidades foram massacradas com as primeiras fogueiras: Minerve, em 1210; Lavaur e Cassés, em 1211²⁷⁹. O confronto com o conde de Toulouse tornava-se iminente.

Apesar da reconciliação de Raimundo VI no início da Cruzada, sua relação com os legados cistercienses era péssima, ainda acusado de proteger comunidades cátaras, assim como outros senhores da região. De fato, os legados liderados por Arnaldo Amauri trabalharam para legitimar Simão de Montfort como conde de Toulouse, baseados na legislação anti-herética da Igreja. Após tentativas fracassadas de negociações com os legados em alguns concílios, o conde de Toulouse Raimundo VI entrou de vez na luta contra os cruzados. Em 1211, Toulouse foi sitiada pela hoste de Simão de Montfort, sem sucesso²⁸⁰. Apesar da derrota, o exército cruzado prosseguiu com suas incursões militares no Languedoc. O conde de Montfort, para assegurar as suas conquistas no âmbito legal, decretou em uma assembleia na cidade de Pamiers, em 1212, novos costumes para os territórios adquiridos pelos cruzados, baseados na legislação vigente no norte da França²⁸¹.

Em desvantagem na guerra, a coalizão occitana ganhou um aliado de peso: o rei de Aragão, Pedro II. Após a vitória dos reinos ibéricos na batalha de Las Navas de Tolosa em 1212, o monarca pôde concentrar-se novamente em seus interesses políticos além dos

²⁷⁷ CESÁRIO DE HEISTERBACH. *Dialogus Miraculorum* (vol 1.). Editado por Joseph Strange. Colônia, Bonn e Bruxelas: Heberle & Lempertz, 1851, p. 302. Para um estudo mais aprofundado da vida e obra do autor, ver BERLIOZ, Jacques. *Exemplum et Histoire: Césaire de Heisterbach (v.1180-v.1240) et la Croisade Albigeoise. Bibliothèque de l'école des chartes*. T. 147, p. 49-86, 1989.

²⁷⁸ *Chanson*, Vol. 1, p. 85-89 ; H.A. p. 45-49.

²⁷⁹ H.A. p. 64-97.

²⁸⁰ *Chanson*, Vol. 1, p. 191-199.

²⁸¹ *Chanson*, Vol. 1, p. 281; H.A. p. 141-144 ; MARVIN, Lawrence W. *The Occitan War. A Military and Political History of the Albigensian Crusade (1209-1218)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 159.

Pireneus, intervindo diretamente no conflito. Além de um pacto de assistência mútua firmado em Millau, em 1204, o rei aragonês estava ligado à aristocracia por laços familiares e vassálicos²⁸². Raimundo VI, por exemplo, era seu cunhado.

Com Pedro II liderando a coalizão occitana, buscou-se uma nova tentativa de negociação com a Igreja e os cruzados. Em um concílio realizado na cidade de Lavaur em 1213, os legados confirmaram sua condenação aos barões occitanos, criticando também o rei aragonês por apoiá-los²⁸³. Nesse período, o papa Inocêncio III via com simpatia uma solução pacífica para a Cruzada, insistindo para que Raimundo VI se defendesse de suas acusações de ligações com o catarismo e jurasse combater a heresia, o mesmo se aplicando aos outros senhores occitanos. Nesse momento do conflito, percebeu-se a fratura entre a agenda do papado e os objetivos dos legados: derrotar os barões occitanos e instalar aristocratas cruzados no comando dos seus senhorios. O pontífice chegou a ordenar a interrupção da guerra por meio de uma bula, mas esse documento foi ignorado por Simão de Montfort e os outros líderes cruzados, tornando-se “letra morta”²⁸⁴.

O grande confronto entre a coalizão occitana liderada por Pedro II e o exército cruzado ocorreu na batalha de Muret em 1213, vencida por Simão de Montfort²⁸⁵. A morte de Pedro II na batalha minou o expansionismo aragonês no Languedoc e isolou mais ainda Raimundo VI, fragmentando a coalizão occitana. Simão ocupou então Toulouse, sendo confirmado como conde da cidade pelo Concílio de Latrão IV no lugar de Raimundo VI²⁸⁶.

Após o concílio, iniciou-se o período da reconquista occitana. O antigo conde de Toulouse, juntamente com seu filho Raimundo, o Jovem, organizou um exército com os grandes príncipes da região para reaver as terras confiscadas pelos cruzados. O então rei de Aragão era Jaime I que, por ser menor de idade, retirou-se do Languedoc rumo à Barcelona, praticamente encerrando a participação aragonesa na Cruzada Albigense. Mesmo sem o auxílio de Aragão, a aristocracia occitana levou à cabo a reação, primeiramente promovendo uma sublevação na região da Provença, especificamente na cidade de Beaucaire em 1216²⁸⁷.

Apesar de pregadores designados pela Igreja percorrerem a Cristandade clamando por auxílio ao exército cruzado, a situação da hoste do conde de Montfort era precária,

²⁸² MACÉ, Laurent. *Les comtes de Toulouse et leur entourage (XII-XIII siècles)*. Toulouse: Privat, 2000, p. 35.

²⁸³ H.A. p. 145-155.

²⁸⁴ INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber XV*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina (Tomo 216)*. Paris: 1891, col. 744-745.

²⁸⁵ *Chanson*, Vol. 2, p. 16-39

²⁸⁶ MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio (tomo XXII)*. Veneza: Zatta, 1778, col. 1069-1070.

²⁸⁷ *Chanson*, Vol. 2, p. 90-115.

principalmente por causa das constantes defecções de cruzados e da falta de suprimentos. As rebeliões contra as guarnições francesas nas cidades conquistadas também foram um fator prejudicial. Aproveitando-se da fragilidade dos cruzados, Raimundo VI retomaria a cidade de Toulouse em 1217, onde Simão de Montfort pereceria um ano depois em um cerco fracassado²⁸⁸.

O filho de Simão, Amauri Montfort, o sucedeu no comando do exército cruzado e também como visconde de Béziers-Carcassonne, conde de Toulouse e outros senhorios adquiridos na Occitânia por seu pai. Contudo, Amauri não possuía o “gênio militar” de Simão, ao passo que a coalizão occitana recuperava progressivamente os territórios conquistados pelos cruzados. O papa Honório III, que sucedeu Inocêncio III, apelou por meio de seus legados ao rei Filipe Augusto para que interviesse diretamente na guerra para salvar o esforço cruzado. Mantendo sua posição do início do conflito, o monarca capetígeo recusou-se a atender aos pedidos da Igreja²⁸⁹. Filipe Augusto, inclusive, buscava a reconciliação com a aristocracia do Languedoc, operação cujo êxito era considerado difícil pelo pontífice.

O conde Raimundo VI morreria em 1222, sendo sucedido pelo seu filho Raimundo VII. Em 1224, o exército occitano liderado pelo novo conde de Toulouse conseguiu reconquistar o antigo viscondado dos Trencavel, restabelecendo então Raimundo Trencavel (filho do visconde morto em 1209) como visconde de Béziers, Carcassonne, Razès e Albi. A essa altura, os cruzados liderados por Amauri foram praticamente expulsos do Languedoc. Como último recurso, o conde de Montfort transferiu todos seus direitos no Languedoc para a monarquia francesa em 1224, com a esperança que ela viesse em seu socorro²⁹⁰.

Desde 1223 Luís VIII ocupava o trono da França, em substituição ao rei Filipe, morto naquele ano. Diferentemente de seu pai, o monarca via com simpatia a participação direta francesa na Cruzada Albigense. De fato, enquanto foi príncipe, Luís promoveu breves expedições militares na região no exército de Simão de Montfort. Contudo, o rei capetígeo não aceitaria liderar essa empreitada se não tivesse o auxílio financeiro da Igreja. Esse impasse foi negociado por meio de cartas entre Luís VIII e Honório III e também por meio dos legados papais na corte francesa. No Concílio de Bourges em 1225 a querela foi regulamentada: a Igreja aceitou financiar a expedição, Luís VIII “tomou a cruz” e rumou ao

²⁸⁸ H.A. p. 233-235; C.G.P. p. 109; *Chanson*, Vol. 3, p. 187-211.

²⁸⁹ DEVIC, C.; VAISSETE, J. *Histoire générale de Languedoc (Vol. VIII)*. Toulouse: Privat, 1879, p. 760-766.

²⁹⁰ C.G.P. p. 122-123.

Languedoc com seu exército, ao passo que Raimundo VII foi condenado por crime de heresia e excomungado, juntamente com o conde de Foix e Raimundo Trencavel²⁹¹.

Em 1226, iniciou-se a “Cruzada Real”. A cidade de Avignon foi a primeira vítima do exército francês, sendo vencida em poucos meses²⁹². A presença do rei, figura ilustre que detinha autoridade simbólica sobre parte da região, e o precário estado que se encontrava a coalizão occitana devido aos vários anos de guerra, estando o Languedoc bastante devastado, fizeram com que vários senhores occitanos se rendessem ao exército real. Mesmo que Raimundo VII buscasse prosseguir com a resistência, era evidente que a Cruzada Albigense caminhava para o seu desfecho.

Luís VIII faleceria naquele mesmo, vítima de uma doença que contraiu durante a guerra no Languedoc. Foi sucedido por seu filho Luís IX. Como ainda não havia atingido a maioridade, o governo da monarquia ficou sob a responsabilidade de sua mãe, Branca de Castela. No Languedoc, o senescal francês Humberto de Beaujeu foi o responsável por garantir a segurança das cidades conquistadas, prevenindo-se de possíveis rebeliões.

Naquele momento, uma última reconciliação com a aristocracia occitana era vista pela Igreja e pela monarquia francesa como a melhor maneira de findar o conflito. Assim, foi firmado o Tratado de Meaux-Paris em 1229 que pôs fim à Cruzada Albigense²⁹³. Esse acordo impôs duros encargos a Raimundo VII. A obrigação que se provaria mais impactante foi o casamento da filha única de Raimundo VII com o irmão do rei, existindo ainda uma cláusula que previa que caso essa união não resultasse em herdeiros todas as terras do condado de Toulouse seriam transferidas à monarquia capetíngea, o que de fato ocorreu em 1271.

Os antigos domínios dos Trencavel também foram anexados à monarquia francesa. A pequena nobreza e o patriciado urbano, principais bases de apoio do catarismo, foram subjugadas, levando então as comunidades heréticas para a agonia final de sua história. Com a Cruzada Albigense, o papado impôs a sua “paz” no Midi, auxiliado pelo expansionismo capetíngeo no Languedoc. A partir de então, a aristocracia occitana coexistiu de maneira conflituosa com o poder da monarquia francesa, da Igreja e da nascente Inquisição, entregue à responsabilidade da Ordem Dominicana em 1233²⁹⁴.

²⁹¹ MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (tomo XXII). Veneza: Zatta, 1778, col. 1213-1220.

²⁹² C.G.P. p. 125-127.

²⁹³ DEVIC, C.; VAISSETE, J. *Histoire générale de Languedoc* (Vol. VI). Toulouse: Privat, 1879, p. 631-641.

²⁹⁴ A Ordem dos Frades Pregadores recebeu esse encargo a partir da bula *Licet ad Capiendos* promulgada pelo papa Gregório IX em 1233. Esse documento é considerado como uma das fontes “fundadoras” do tribunal inquisitório. Cf. GREGÓRIO IX. *Licet ad Capiendos*. In: BREMOND, Antonino. *Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum, Ab Anno 1215 ad 1280* (Tomo 1). Roma: Hieronymi Mainardi, 1779, p. 47.

A Inquisição operava um procedimento acusatório no qual a denúncia por uma testemunha poderia servir de prova para a culpabilidade de um indivíduo, sendo a confissão a sua arma mais decisiva. O tribunal destruiu antigas solidariedades, segregando os simpatizantes do catarismo do resto da sociedade. Contudo, esse processo não ocorreu de forma pacífica. Algumas revoltas urbanas aconteceram contra os inquisidores, como em Narbonne (1233) e Toulouse (1235). O caso mais grave foi em 1241 em Avignonet, quando dois inquisidores foram assassinados a mando de um senhor local²⁹⁵. A principal reação da Igreja e da monarquia francesa foi o cerco da fortaleza de Montségur em 1243, terminado em 1244, no qual centenas de cátaros foram mortos na fogueira²⁹⁶.

A cavalaria e o patriciado urbano abandonaram progressivamente o catarismo na segunda metade do século XIII, subjugados pela monarquia francesa e pela Igreja. A pregação das Ordens Mendicantes veiculou a mensagem evangélica que angariou antigos simpatizantes da heresia, principalmente nos meios urbanos. Por fim, a Inquisição erradicou os remanescentes das comunidades heréticas cátaras no Midi. Guilherme Bélibaste, último “perfeito”, morreu em 1321 e os últimos “crentes” do Languedoc morreram na fogueira em 1329²⁹⁷.

Feita esta discussão acerca do desenvolvimento do catarismo no século XII e as relações de poder que o acompanharam, passemos agora à análise da historiografia desse processo político.

²⁹⁵ C.G.P. p. 177-179.

²⁹⁶ C.G.P. p. 183-187.

²⁹⁷ WAKEFIELD, Walter. *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France, 1100-1250*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1974, p. 117.

CAPÍTULO 3

REVISÃO BIBLIOGRÁFICA

Pretendemos neste capítulo apresentar a historiografia relativa à temática política do processo histórico de repressão ao catarismo. Esse tópico tem uma extensa tradição historiográfica desenvolvida desde a Idade Média. Não iremos elencar todos que trataram do assunto nos últimos séculos, mas sim debater os principais autores dos períodos históricos, o que nos permitirá ilustrar o conhecimento historiográfico a respeito do nosso objeto a partir de suas diversas interpretações.

Esse processo histórico contém uma difícil questão, abordada constantemente ao longo desta obra: a articulação entre “poder” e “heresia” em sua interpretação. Essa problemática reverbera diretamente na historiografia, com um aspecto sendo frequentemente enfatizado em detrimento do outro, como veremos a seguir. Dentro dos próprios temas, perceberemos algumas constantes em boa parte da historiografia: o foco na Cruzada Albigense no aspecto político e a utilização teleológica do catarismo.

A nossa proposta é oferecer ao leitor uma visão panorâmica das reflexões dessa rica historiografia, da qual somos tributários. Assim, não será feita uma exposição pormenorizada das teses desses autores nem de todos seus livros, somente daqueles considerados mais importantes. Abordaremos alguns argumentos específicos desses historiadores ao longo deste trabalho. Já debatemos nos capítulos anteriores a historiografia geral do poder na Idade Média e os postulados da historiografia sobre o catarismo, a título de embasamento conceitual. Ao longo deste capítulo, retomaremos pontualmente algumas daquelas questões. Esperamos também que essa revisão auxilie o leitor a compreender nosso posicionamento na historiografia, no qual defendemos a conexão entre o estudo das relações entre os poderes eclesiásticos e os poderes seculares no Languedoc e o processo histórico de repressão à heresia cátara.

3.1. As fontes narrativas da Cruzada Albigense

A historiografia política da repressão ao catarismo se inicia com a tradição fundada pelos autores medievais que versaram sobre o tema. Existem três fontes

contemporâneas ao conflito, que reúnem a maior quantidade de informações e riqueza documental sobre a Cruzada Albigense: a *Historia Albigensis*, do monge cisterciense Pedro de Vaux-de-Cernay²⁹⁸; a *Chronica*, escrita pelo notário toulousano Guilherme de Puylaurens²⁹⁹; uma canção de gesta, composta pelo trovador Guilherme de Tudela e um continuador anônimo³⁰⁰. Essas três obras apresentam diferentes visões sobre o conflito e foram escritas em diferentes contextos sócio-políticos, o que oferece ao historiador uma base diversificada de testemunhos.

A obra de Pedro de Vaux-de-Cernay, composta entre 1212 e 1218, abarca o período entre o início da pregação dos legados papais no Languedoc em 1203 e o cerco de Toulouse em 1218. Em suma, a *Historia* representa a visão oficial da Igreja medieval acerca da Cruzada Albigense, de que a guerra foi necessária para defender a instituição eclesiástica e combater a “depravação herética” no Languedoc, supostamente defendida pela aristocracia occitana. Pedro de Vaux-de-Cernay comenta o lançamento da Cruzada pelo papado:

Para incentivar as populações católicas a extirpar prontamente a peste da heresia, o Soberano Pontífice enviou bulas circulares a todos os prelados, barões e habitantes do reino da França: ele os instigava fortemente a ir para a província de Narbonne vingar a injúria ao Crucificado e os fazia saber que Deus e seu Vigário acertavam a remissão de todos os pecados a todos que, abrasados pelo zelo da fé católica, pegarem em armas para essa obra de piedade, com a condição que estivessem arrependidos e confessados³⁰¹.

O monge cisterciense percorreu a região durante o conflito, tendo como interlocutores as lideranças militares e religiosas do exército cruzado, especialmente seu tio Guy de Vaux-de-Cernay (abade cisterciense e bispo de Carcassonne) e Simão de Montfort (líder militar cruzado). Apesar de sua escrita “partidarizada”, a *Historia* de Pedro de Vaux-de-Cernay permanece como a principal fonte sobre a participação da Igreja no conflito.

²⁹⁸ PEDRO DE VAUX-DE-CERNAY. *Histoire Albigeoise*. Traduzido por Pascal Guébin e Henri Maisonneuve. Paris: Vrin, 1951.

²⁹⁹ GUILHERME DE PUylaurens. *Chronica Magistri Guillelmi de Podio Laurentii*. Tradução de Jean Duvernoy. Toulouse: Le Pérégrinateur, 1996.

³⁰⁰ GUILHERME DE TUDELA E ANÔNIMO. *La chanson de la croisade albigeoise* (3v.). Traduzida por Eugène Martin-Chabot. Paris: Les Belles Lettres, 1960-1973.

³⁰¹ Tradução própria. “Pour décider les populations catholiques à extirper promptement la peste de l’hérésie, le Souverain Pontife avait envoyé des bulles circulaires à tous les prélats, barons et à tous les habitants du royaume de France : il les pressait fortement d’aller dans la province de Narbonne venger l’injure du Crucifié et il leur faisait savoir que Dieu et son Vicaire accordaient la rémission de tous les péchés à tous ceux qui, embrasés du zèle de la foi catholique, prendraient les armes pour cette œuvre de piété, à condition qu’ils fussent repentants et confessés”. In : H.A. p. 35.

A segunda fonte, a *Cronica* de Guilherme de Puylaurens, é um relato mais resumido e disperso temporalmente, já que foi escrita anos após as outras duas fontes da Cruzada Albigense, entre 1250 e 1275. Por causa dessa diferença temporal, o autor pôde analisar de uma maneira mais abrangente as consequências da guerra para o Languedoc, da qual relata o período entre a missão de Bernardo de Claraval na região em 1145 e a rendição do conde de Foix ao rei francês Filipe III em 1272.

Guilherme de Puylaurens não condena o lançamento da Cruzada Albigense, vista como indispensável para reprimir o “diabólico catarismo”. A sua narrativa tem um tom melancólico, pois o autor era um funcionário da diocese de Toulouse, sendo assim uma testemunha importante dos eventos ocorridos na cidade. Diferentemente de Pedro de Vaux-de-Cernay, Guilherme de Puylaurens identifica a degeneração do propósito inicial da Cruzada Albigense – combater a heresia cátara – e critica ocasionalmente a cobiça das lideranças militares e religiosas dos cruzados que espoliaram a aristocracia occitana, estabelecendo assim uma “guerra de conquista”:

O conde Simão, de fato, homem digno de elogio em todos os quesitos, havia conquistado a terra com o auxílio do Senhor e a havia dividido entre os grandes e os cavaleiros. Eles se apoderaram dela de livre vontade, mas cobiçaram a governá-la não com o objetivo pelo qual foi originalmente conquistada, e sem se preocupar com o que pertencia a Cristo, mas para o seu próprio bem, se fazendo escravos de sua cupidez e vontade de prazer³⁰².

Por fim, a canção de gesta composta por Guilherme de Tudela e um Anônimo, entre 1210 e 1228, tem como originalidade o fato de representar a versão da aristocracia occitana sobre a Cruzada, relatando os eventos ocorridos entre a pregação dos legados papais no Midi em 1204 e a expedição do príncipe francês Luís na região em 1219. Essa fonte aprofunda a crítica de Guilherme de Puylaurens aos cruzados e descreve a resistência da população do Languedoc frente aos invasores cruzados, estabelecendo assim um contraponto à narrativa de Pedro de Vaux-de-Cernay. O primeiro autor, Guilherme de Tudela, tem uma visão intermediária: rejeita a heresia cátara, mas condena os excessos dos cruzados, ao passo que ameniza a culpa da aristocracia occitana na disseminação do catarismo. Ao comentar o

³⁰² Tradução própria. “*Le comte Simon, en effet, homme digne en tout point de louange, avait conquis la terre avec l’aide du Seigneur et l’avait partagée entre les grands et les chevaliers. Ils s’en emparèrent à leur gré, mais se mirent à la gouverner, non dans le but pour lequel elle avait été à l’origine conquise, et sans rechercher ce qui appartenait au Christ, mais leur bien propre, se faisant les esclaves de leur cupidité et de leur volonté de jouissance*”. In : C.G.P. p. 101-103.

debate realizado em Carcassonne em 1204 entre prelados católicos e lideranças heréticas, o autor ataca os hereges:

É melhor que eu diga (Deus me abençoe): essas pessoas se importavam mais com uma maçã podre do que com os sermões. Durante cinco anos, ou por volta disso, eles continuaram a se comportar dessa forma. Esse povo não quis se converter, ó povo perdido! E essa foi a causa pela qual muitos homens morreram e multidões inteiras pereceram; outros ainda terão o mesmo destino antes que a guerra acabe; pois não pode ser de outra forma³⁰³.

Já o seu continuador anônimo tem posicionamento refratário ao exército cruzado, em especial a Simão de Montfort, por ele execrado. Para o autor, a Cruzada Albigense foi uma guerra injusta, conduzida por saqueadores que desejavam destruir a sua região sob o pretexto de combater a heresia, a qual o autor Anônimo não demonstrava simpatia. O continuador anônimo expõe seu pensamento citando um possível discurso do rei de Aragão, Pedro II: “Os clérigos e os franceses querem despojar de sua herança o conde, que é meu cunhado, e o expulsar de sua terra; sem erro nem falta alguma de sua parte, pois não se pode citar nenhum, mas somente porque isso os agrada, eles querem despossuí-lo”³⁰⁴.

Essas três fontes abarcam diferentes interpretações e discursos políticos sobre a Cruzada Albigense. Pedro de Vaux-de-Cernay representa a facção cruzada e eclesiástica do conflito, que vê a Cruzada como legítima, ao passo que o Anônimo representa a aristocracia occitana, vista como vítima da cupidez dos cruzados que estariam operando uma “guerra de conquista”. Entre essas duas posições, estão Guilherme de Puylaurens e Guilherme de Tudela, que entendiam que a Cruzada era um último recurso para combater a heresia, mas condenavam algumas atitudes de seus líderes.

Outras obras contemporâneas abordaram a Cruzada Albigense, em menor escala. O mestre da escola da catedral de Colônia, Olivier, escreveu em sua *Historia Regum* (1219) que o conflito foi um evento de unificação religiosa em meio a uma cristandade emergente, liderada pelo papa Inocêncio III, elogiado por Olivier³⁰⁵. Outra fonte de destaque foi a do

³⁰³ Tradução própria. “*Il faut bien que je le dise (Dieu me bénisse) : ces gens ne font pas plus de cas des sermons que d'une pomme gâtée. Cinq ans durant, ou environ, ils continuèrent à se comporter de la sorte. Elle n'a pas voulu se convertir, cette gens égarée ! Et elle est cause que maints hommes sont morts, que des foules entières ont péri ; d'autres encore auront le même sort, avant que la guerre ne soit finie ; car il n'en peut être autrement*”. In : *Chanson*, Vol. 1, p. 11.

³⁰⁴ Tradução própria. “*Les clerks et les français veulent dépouiller de son héritage le comte mon beau-frère et le chasser de sa terre ; sans tort ni faute de sa part, car on n'en saurait citer aucun, mais seulement parce qu'il leur plaît, ils veulent le déposséder*”. In : *Chanson*, Vol. 2, p. 3.

³⁰⁵ BRUNN, Uwe. *Des contestaires aux “cathares”. Discours de réforme et propagande antihérétique dans le pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2006, p. 444.

cisterciense Cesário de Heisterbach. Esse autor deixou sua marca na historiografia do catarismo, ao relatar a famosa e apócrifa frase dita pelo legado papal Arnaldo Amauri durante o cerco de Béziers em 1209: “Matem todos, Deus reconhecerá os seus!”. A Cruzada Albigense foi citada em seu *Dialogus Miraculorum*, e em algumas homilias escritas entre 1219 e 1225, nas quais o monge cisterciense detalha a perseguição aos hereges, denunciados como “ministros do diabo”, contra a Igreja no Midi.³⁰⁶ Nessa mesma linha, o monge Reinier de Liège, em uma série de textos escritos entre 1210 e 1226, culpa a disseminação da heresia cátara pela deflagração da guerra. Tendo como aporte bibliográfico as fontes eclesiásticas do conflito, especialmente a *Historia Albigenensis*, além do contato com lideranças do conflito (como o legado Conrado do Porto), o autor opina que a Cruzada Albigense abandonou seu propósito espiritual e se transformou em um conflito político³⁰⁷.

Podemos citar também a obra *Llibre dels Fets* (1230-1276)³⁰⁸ escrita em catalão pelo rei de Aragão Jaime I, na qual narra a participação aragonesa na Cruzada Albigense e a disputa por sua guarda durante o período de sua minoridade. Esse livro, além da riqueza histórica de ter sido escrito por um rei, tem como grande atrativo a exposição das relações de poder entre o papa Inocêncio III, o legado papal Pedro Benevento, o rei de Aragão Pedro II, a aristocracia occitana e o rei francês Filipe Augusto. Outro aspecto importante é que o *Llibre dels Fets* apresenta a explicação da derrota aragonesa na batalha de Muret em 1213 sob a ótica militar e religiosa, respondendo no momento da composição à crise política instalada no reino de Aragão, processo que encerrou a expansão aragonesa sobre o Midi.

Pedro II, pai do autor, não é retratado de maneira positiva na obra: para seu filho, ele era adúltero, ostentador, ingênuo e um líder militar ruim, o que teria causado o avanço da monarquia capetíngia sobre os interesses aragoneses no Languedoc. Ao contrário, Jaime I trata o papa Inocêncio III com deferência, demonstrando gratidão pela intervenção do pontífice em prol da sua manutenção no trono de Aragão³⁰⁹.

Por fim, é importante mencionar os relatos produzidos pelos cronistas da abadia de Saint-Denis e da corte parisiense acerca do conflito, em especial Rigoredo, Guilherme o

³⁰⁶ BERLIOZ, Jacques. *Exemplum et Histoire: Césaire de Heisterbach (v.1180-v.1240) et la Croisade Albigeoise. Bibliothèque de l'école des chartes*. T. 147, p. 49-86, 1989.

³⁰⁷ BRUNN, Uwe. *Des contestataires aux “cathares”. Discours de réforme et propagande antihérétique dans le pays du Rhin et de la Meuse avant l’Inquisition*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2006, p. 450

³⁰⁸ JAIME I. *The Book of Deeds of James I of Aragon. A translation of the medieval catalan Llibre dels Fets*. Traduzido por Damian Smith e Helena Buffery. Aldershot: Ashgate, 2003.

³⁰⁹ *Ibid.* p. 25. A obra foi escrita tendo como principais destinatários os descendentes do rei Jaime e também os membros da corte aragonesa. Convém ressaltar que o monarca possuía apenas cinco anos na batalha de Muret em 1213. Assim, ele recolheu grande parte do relato junto a pessoas influentes na corte do rei Pedro II. Cf. CABRER, Martín Alvira. *El Jueves de Muret*. Barcelona: Editora da Universidade de Barcelona, 2002, p. 126-127.

Bretão e Guilherme de Nangis. Oriundos de um meio de transmissão da memória e cultura da corte francesa, esses cronistas narraram de maneira episódica a participação da monarquia capetíngia na Cruzada Albigense, inserindo a guerra em um relato geral da história dos reinos de Filipe Augusto e Luís VIII, em graus variados. Podemos perceber claramente que tiveram contato com a obra de Pedro de Vaux-de-Cernay, que também foi um monge de uma abadia ligada à corte parisiense. Rigoredo menciona o lançamento da Cruzada Albigense em 1208 pelo papa Inocêncio III justamente no último parágrafo de sua obra, afirmando que as indulgências foram oferecidas a quem se dispusesse a destruir todos os hereges da região. O autor não teceu nenhum comentário com profundidade a respeito do trecho em questão³¹⁰. Apesar de o relato da obra findar antes da deflagração da guerra no Languedoc, Rigoredo silencia sobre a atividade diplomática epistolar do papa Inocêncio III direcionado ao rei Filipe Augusto.

Guilherme, o Bretão, aborda mais extensamente o conflito, reproduzindo o discurso de Pedro de Vaux-de-Cernay em duas obras: a continuação da obra de Rigoredo e a *Filípida*. Além de mencionar importantes batalhas da guerra (Béziers, Carcassonne e Muret), o cronista destaca as participações de senhores franceses laicos e eclesiásticos no conflito, com especial atenção às expedições militares do príncipe Luís da França³¹¹ e também da atividade política do rei Filipe Augusto na Cruzada Albigense³¹². Por fim, Guilherme de Nangis também aborda os cercos militares, mas, além disso, descreve a repressão aos hereges no Languedoc durante a Cruzada³¹³.

3.2. O período inquisitorial

A composição de obras relativas ao catarismo e à sua repressão prosseguiu após a escrita das fontes narrativas da Cruzada Albigense no século XIII. A criação da Inquisição no Languedoc e a sua designação aos dominicanos em 1233 propiciou um importante centro de produção de literatura anti-herética na região. Entretanto, as atas referentes à investigação dos suspeitos de heresia e dos processos tinham uma natureza diferente, pois “os textos produzidos nesse meio não pretendiam descrever acontecimentos nem emitir juízos sobre o

³¹⁰ RIGOREDO. *Histoire de Philippe Auguste*. Traduzida por Élisabeth Carpentier, Georges Pon e Yves Chauvin. Paris: CNRS Éditions, 2006, p. 401-403.

³¹¹ GUILHERME, O BRETÃO. *Continuation de la vie de Philippe Auguste*. Clermont-Ferrand : Éditions Paleo, 2003, p. 205-206.

³¹² *Idem*. *La Philippide*. Clermont-Ferrand : Éditions Paleo, 2004, p. 200-212.

³¹³ GUILHERME DE NANGIS. *Chronique du règne de Philippe Auguste (1180-1223)*. Clermont-Ferrand : Éditions Paleo, 2011, p. 112.

que acontecia na época em referência”³¹⁴. Na primeira metade do século XIII, notou-se o apogeu das sumas de refutação à heresia cátara, como a “Suma sobre os cátaros e valdenses”, de Moneta de Cremona (1241), e a “Suma sobre os cátaros e os pobres de Lyon”, de Rainier Sacconi (1250).

Moneta de Cremona foi um acadêmico da Universidade de Bolonha também ingresso na Ordem Dominicana. O autor estruturou sua obra como uma *disputatio* entre católicos e hereges, na qual Moneta disserta sobre o impacto do pensamento heterodoxo na autoridade e na prática acadêmica³¹⁵. A obra de Rainier Sacconi se destaca por uma originalidade: o autor foi cátaro na juventude, ingressando futuramente na Ordem Dominicana após a sua conversão. Em 1252, foi designado como inquisidor na Lombardia. Sacconi relatou em sua obra sua experiência como adepto do catarismo³¹⁶.

Esses trabalhos foram marcados pela riqueza dos relatos e a qualidade da exposição argumentativa a respeito da doutrina da heresia cátara e da condenação de suas teses pela Igreja.³¹⁷ O historiador Arno Borst nomeia esse período inicial de a “*Escolástica Sistemática*”, pelo refinamento intelectual dos polemistas e por sua associação aos centros intelectuais universitários³¹⁸.

A perseguição contra o restante das comunidades cátaras no Midi e a sistemática atividade dos inquisidores para identificá-las marcou a transição para o século XIV, quando o catarismo no Languedoc estava prestes a ser exterminado. Outra modalidade de texto anti-herético foi criada por inquisidores como Anselmo de Alexandria e Bernardo Gui. Esses autores redigiram manuais de classificação e interrogação dos hereges, além de outros textos polêmicos, estabelecendo assim um guia para o procedimento inquisitorial³¹⁹. Uma das primeiras obras desse tipo foi escrita por Raimundo de Penaforte em 1242, com o objetivo de

³¹⁴ MACEDO, José Rivair. *Heresia, Cruzada e Inquisição na França Medieval*. Porto Alegre : EdUPUCRS, 2000, p. 82.

³¹⁵ SACKVILLE, Lucy. *The textbook heretic: Moneta of Cremona's Cathars*. In: SENNIS, Antonio (Ed.). *Cathars in question*. York: York Medieval Press, 2016, p. 213-214.

³¹⁶ O fato de polemistas anti-heréticos como Rainier Sacconi e também Durand de Huesca terem sido hereges (o primeiro cátaro, o segundo valdense) que se converteram posteriormente é de grande importância ao debate historiográfico, pois abala o argumento central da corrente desconstrucionista. Cf. BRUSCHI, Caterina. *Converted-turned-inquisitors and the image of the adversary: Rainier Sacconi explains cathars*. In: SENNIS, Antonio (Ed.). *Cathars in question*. York: York Medieval Press, 2016, p. 185-186; TORRAS, Sergi. Durand de Huesca y la lucha contra el catarismo en la Corona de Aragón. *Anuario de Estudios Medievales*. N. 39, Vol. 1, p. 3-25, 2009.

³¹⁷ VICAIRE, Marie-Humbert. *Les albigeois ancêtres des protestants. Assimilations catholiques*. In : V.V.A.A. *Historiographie du catharisme (Cahiers de Fanjeaux 14)*. Toulouse : Privat, 1979, p. 23.

³¹⁸ BORST, Arno. *Les Cathares*. Paris: Payot, 1974, p. 19-24.

³¹⁹ BARROS, José D'Assunção. *Papas, Imperadores e Hereges na Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 25.

instruir os oficiais da Inquisição no reino de Aragão. Outro manual pioneiro foi o *Ordo Processus Narbonensis*, composto entre 1244 e 1248 no Languedoc.

Esses manuais foram mais um instrumento de trabalho do que fruto de uma exposição intelectual disposta a rebater os argumentos contrários aos da Igreja³²⁰. Para Nachman Falbel, essas obras eram “*uma espécie de história incipiente das heresias*”³²¹. Contudo, grande é o valor histórico dessas fontes, principalmente na conservação dos relatos sobre a doutrina e a prática dos hereges cátaros. Curiosamente, aqueles que destruíram fisicamente os hereges foram os mesmos que preservaram em fontes escritas a sua memória³²².

A atividade inquisitorial era sistemática e organizada, o que produziu extensos registros dos interrogatórios e dos processos. Esse material não deve ser visto como um simples arrolamento de fatos e datas, pois também expõe as complexas relações entre as autoridades eclesiásticas e a sociedade occitana³²³.

Os inquisidores desse período advogavam a herança maniqueísta para o catarismo, conservando a tradição inaugurada por Bernardo de Claraval. Anselmo de Alexandria traçou sua ligação com o bogomilismo e a Pérsia Antiga, até chegar em Mani³²⁴. Bernardo Gui defendia a tese da existência de uma contra-igreja maniqueísta:

Eles imaginam que existe duas igrejas, uma boa que é a da sua seita e é, eles asseguram, a igreja de Jesus Cristo. A outra, má, que é segundo eles a Igreja romana, é chamada por eles de maneira impudente de mãe de fornicadores, grande Babilônia, cortesã e basilisco do diabo, sinagoga de Satã. Eles desprezam toda a sua hierarquia, ordens, organização, estatutos e ensinam que ninguém pode ser salvo na fé da Igreja romana³²⁵.

³²⁰ VICAIRE, Marie-Humbert. *Op. Cit.* p. 24.

³²¹ FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976, p. 98.

³²² BORST, Arno. *Les Cathares*. Paris: Payot, 1974, p. 28.

³²³ MACEDO, José Rivair. *Heresia, Cruzada e Inquisição na França Medieval*. Porto Alegre : EdPUCRS, 2000, p. 84.

³²⁴ JIMENEZ-SÁNCHEZ, Pilar. *Retour sur la construction historiographique des origines orientales du catharisme*. In : BRENON, Anne (Org.). *1209-2009, cathares : une histoire à pacifier ? Actes du colloque international tenu à Mazamet les 15, 16 et 17 mai 2009 sous la présidence de Jean-Claude Hélas*. Portet-sur-Garonne : Loubatières, 2010, p. 14-17.

³²⁵ Tradução própria. “*Ils imaginent qu’il y a deux églises, l’une bonne qui est leur secte et c’est elle, assurent-ils, l’église de Jésus Christ. L’autre, la mauvaise, qui est selon eux l’Église romaine, ils l’appellent impudemment mère des fornications, grande Babylone, courtisane et basilique du diable, synagogue de Satan. Ils en méprisent toute la hiérarchie, les ordres, l’organisation et les statuts et enseignent que personne ne peut être sauvé dans la foi de l’Église romaine*”. In : BIGET, Jean-Louis. *L’anticléricisme des hérétiques d’après les sources polémiques*. In : V.V.A.A. *L’anticléricisme en France Méridionale (milieu XIIe- début XIVE siècle)*.(Cahiers de Fanjeaux 38). Toulouse: Éditions Privat, 2003, p. 421.

A imagem do catarismo como um neomaniqueísmo perenizou-se por séculos na historiografia, sendo questionada somente no século XX.³²⁶ Em 1321, morreu na fogueira Guilherme Bélibaste, o último “perfeito” cátaro, capturado pela Inquisição liderada por Jacques Fournier. Após o desaparecimento da heresia no Languedoc, a produção de literatura anti-herética sofreu um arrefecimento. Somente com a Reforma Protestante é que textos referentes à repressão do catarismo pela Igreja e poderes seculares voltariam a aparecer.

3.3. A disputa religiosa na historiografia: católicos e protestantes

A Cruzada Albigense gerou uma intensa “batalha pela memória” nos séculos XVI e XVII, provocando várias “cruzadas intelectuais”³²⁷. A disputa pela legitimidade da prática cristã entre católicos e protestantes também envolveu a interpretação sobre a história das heresias, em especial do catarismo. Em 1522, Bernardo de Luxemburgo publicou em Colônia um catálogo alfabético de heresias que influenciaria vários estudiosos nos séculos vindouros. Essa compilação indicou uma continuidade entre as dissidências medievais desde o maniqueísmo passando pelo catarismo, ideia característica da tradição dos polemistas medievais, como mencionado anteriormente³²⁸. O autor criticou Martinho Lutero, acusando-o do crime de heresia e de reviver erros de heresias anteriores como o catarismo³²⁹. Em um período de tensão e divisão na Igreja, os polemistas católicos modernos buscaram na história das heresias medievais o instrumento retórico para a defesa contra os protestantes, assim como na escrita da história da Igreja para legitimar o discurso da instituição dominante contra os seus adversários.

O final do século XVI foi marcado pelo avanço do calvinismo na França, em especial na região do Languedoc que experienciou graves tensões políticas entre católicos e protestantes. São datadas também nesse período algumas traduções da *Historia Albigensis* de Pedro de Vaux-de-Cernay em Paris, Toulouse e Montpellier, como a de Arnaud Sorbin, em 1569, fato que agitou o meio intelectual do Midi, pois associava novamente o protestantismo à heresia cátara, assim como a Cruzada Albigense às guerras religiosas do século XVI³³⁰.

³²⁶ JIMENEZ-SANCHEZ, Pilar. *Les catharismes: modèles dissidents du christianisme médiéval (XIIe-XIIIe siècles)*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 24-25.

³²⁷ MACEDO, José Rivair. *Heresia, Cruzada e Inquisição na França Medieval*. Porto Alegre : EdPUCRS, 2000, p. 44.

³²⁸ VICAIRE, Marie-Humbert. *Les albigeois ancêtres des protestants. Assimilations catholiques*. In : V.V.A.A. *Historiographie du catharisme (Cahiers de Fanjeaux 14)*. Toulouse : Privat, 1979, p. 25.

³²⁹ *Ibid.* p. 26-27.

³³⁰ ZERNER, Monique. *La croisade albigeoise*. Paris: Éditions Gallimard/Julliard, 1979, p. 219.

Com a renovação da religião católica pelo Concílio de Trento (1545-1563), também apareceram obras que advogavam pela ortodoxia da Igreja, associando os protestantes aos hereges cátaros. César Baronius, Juan de Mariana e Jakob Gretser foram autores que legitimaram a repressão aos cátaros na Idade Média, sugerindo também aos príncipes modernos que agissem da mesma maneira com os protestantes em seus domínios³³¹.

A historiografia protestante da época por sua vez se utilizou da memória do catarismo como arma teológico-política. Para a nova fé dos reformadores protestantes, a repressão eclesiástica às dissidências cristãs medievais, tendo a Cruzada Albigena como referência, foi um exemplo da tirania da Igreja contra grupos que desejavam realizar a verdadeira vivência do cristianismo, como o catarismo. Diferentemente da historiografia católica, a qual priorizava a leitura da *Historia Albigena* de Pedro de Vaux-de-Cernay, os pensadores protestantes baseavam-se na *Chanson de la Croisade Albigeoise* de Guilherme de Tudela e Anônimo³³². Assim, escritores como Flacius Illyricus, Jean-Paul Perrin e Duplessis-Mornay buscaram na repressão medieval às heresias argumentos para atacar a Igreja católica e legitimar a nova religião protestante, vista como sucessora legítima do cristianismo primitivo. Dessa forma, assimilavam-se os movimentos heréticos medievais na história pela busca do verdadeiro ideal cristão, que teria sido corrompido pela iniquidade da Igreja Católica³³³. No caso de Illyricus, foi feito também um grande progresso na compilação de textos antigos e contemporâneos ao autor, que fundamentaram a polêmica teológica entre católicos e protestantes³³⁴.

Entretanto, a historiografia protestante não construiu uma equivalência teológica entre o protestantismo e as heresias medievais. Polemistas protestantes como Sébastien Franck criticavam as crenças heréticas relativas ao dualismo cátaro e algumas de suas práticas³³⁵. Mesmo assim, o protestantismo e a heresia cátara, apesar de distantes no tempo, comungavam na crítica ao papismo na Igreja e aos sacramentos dela.

Deve-se destacar também a difusão da obra “*Histoire des Variations des Églises Protestantes*” de Jacques Bossuet, na qual esse também considera os cátaros como

³³¹ BORST, Arno. *Les Cathares*. Paris: Payot, 1974, p. 30.

³³² MARTEL, Philippe. *Les cathares et l'Histoire. Le drame cathare devant ses historiens (1820-1992)*. Toulouse: Privat, 2002, p. 18-19.

³³³ VICARE, Marie-Humbert. *Les albigeois ancêtres des protestants. Assimilations catholiques*. In : V.V.A.A. *Historiographie du catharisme (Cahiers de Fanjeaux 14)*. Toulouse : Privat, 1979, p. 43; BILLER, Peter; HUDSON, Anne (Eds.). *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 10-12.

³³⁴ SANJEK, Franjo. Matthias Flacius Illyricus (1520-1575). L'historien du christianisme. *Heresis*. N. 35, p. 119-128, 2001.

³³⁵ BORST, Arno. *Op. Cit.* p. 52.

predecessores dos protestantes³³⁶. Essa obra tornou-se um verdadeiro ponto de inflexão na historiografia, pois foi a primeira a distinguir cátaros e valdenses como grupos de doutrinas distintas³³⁷. Com a revogação do Edito de Nantes por Luís XIV em 1685, a liberdade dos huguenotes franceses ficou ameaçada. Mesmo que o autor tenha sido católico, a obra de Bossuet serviu como a afirmação da identidade protestante em um período de crise religiosa³³⁸.

A historiografia moderna do catarismo e da Cruzada Albigense foi um instrumento de conflito entre dois grupos, dotada de uma característica panfletária. A historiografia sobre o tema entre os séculos XVI e XIX foi marcada pela disputa entre católicos e protestantes, na qual ambos os grupos colocavam essas temáticas de forma equivocada³³⁹. Arno Borst anuncia o tempo de um novo método histórico no século XVIII e critica as interpretações anteriores:

Dois séculos de disputas confessionais terminaram, nós constatamos, pela vitória e progresso de um método de conhecimento mais exato, mais explícito, porém ao mesmo tempo por um retorno aos julgamentos discriminatórios dos católicos medievais e um renascimento do interesse pelas fontes originárias da Idade Média. Isso significa que a segunda grande tentativa do espírito europeu para compreender, classificar e recuperar os cátaros falhou³⁴⁰.

A análise de Borst deve ser criticada, pois a influência das paixões intelectuais sobre a historiografia de um tempo histórico é natural. Assim, o caráter apologético dessa historiografia não invalida a sua importância para a compreensão das relações políticas na repressão ao catarismo no Languedoc.

³³⁶ DARRICAU, Raymond. *De l'histoire théologique à la grande érudition : Bossuet (XVI-XVIII siècle)*. In : V.V.A.A. *Historiographie du catharisme (Cahiers de Fanjeaux 14)*. Toulouse : Privat, 1979, p. 85-117.

³³⁷ JIMENEZ-SANCHEZ, Pilar. *Les catharismes: modèles dissidents du christianisme médiéval (XIIe-XIIIe siècles)*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 25-26.

³³⁸ BORST, Arno. *Les Cathares*. Paris: Payot, 1974, p. 31-32.

³³⁹ BELPERRON, Pierre. *La croisade contre les albigeois et l'union du Languedoc à la France (1209-1249)*. Paris: Librairie Plon, 1942, p. 3.

³⁴⁰ Tradução própria. “*Deux siècles de disputes confessionnelles s'achèvent, nous le constatons, par la victoire et le progrès d'une méthode de connaissance plus exacte, plus explicite, mais en même temps par un retour aux jugements discriminatoires des catholiques médiévaux et une renaissance de l'intérêt pour les sources issues du Moyen Âge. Cela signifie que le second grand essai de l'esprit européen pour pénétrer, classer et récupérer les cathares a échoué*”. In : BORST, Arno. *Op. Cit* p. 34.

3.4. Dos eruditos à história científica

A disputa entre católicos e protestantes sobre a memória da Cruzada Albigense e da repressão ao catarismo não monopolizou as interpretações sobre o tema na Idade Moderna. Nos séculos XVII e XVIII, destacou-se a perspectiva dos eruditos e parlamentares, especialmente da região do Languedoc. Esses autores compuseram trabalhos que tinham como propósito dissertar sobre uma história citadina ou regional, e focaram principalmente nos aspectos institucionais repressivos que não revelam fenômenos estruturais subjacentes³⁴¹.

Guilherme Catel, conselheiro do Parlamento de Toulouse, redigiu, em 1623, a história dos condes da cidade, na qual expôs as relações feudais da província e mencionou a Cruzada Albigense, mas negligencia a questão religiosa³⁴². O autor baseou sua pesquisa em um extenso rol de fontes primárias, do qual buscou extrair informações objetivas e então comentar o mínimo possível a respeito³⁴³. Guilherme Besse, divulgador da “Carta de Nicetas” (mencionado no capítulo anterior), escreveu um livro em 1660, que contava a história dos duques de Narbonne, no qual pôde se debruçar sobre a história do catarismo na região³⁴⁴. Besse distinguiu quatro grupos de hereges na região occitana: arianos, maniqueus, valdenses e bons-homens³⁴⁵. Ambos os autores descreveram um quadro do Languedoc “infestado” pela heresia na Idade Média, cabendo assim à Igreja o papel de reprimi-la. Outro intelectual de renome dessa corrente foi Pedro de Marca, que presidiu o parlamento de Navarra e posteriormente tornou-se arcebispo de Toulouse. Marca compôs em 1640 uma história da região do Béarn na qual relata a participação dos viscondes de Béarn na Cruzada Albigense, estabelecendo então seu foco na aristocracia occitana³⁴⁶.

Os métodos de pesquisa se refinavam. A nota de rodapé se tornava cada vez mais frequente nesses trabalhos, assim como a reprodução original das fontes medievais no corpo do texto e a capacidade de criticar outros historiadores³⁴⁷. Com o advento do século das Luzes, a história desse tema começa a desprender-se do seu teor confessional, buscando um conteúdo mais secular. Todavia, ainda se notarão ecos da controvérsia religiosa até o século

³⁴¹ BIGET, Jean-Louis. *Mythographie du catharisme (1870-1960)*. In : V.V.A.A. *Historiographie du catharisme (Cahiers de Fanjeaux 14)*. Toulouse : Privat, 1979, p. 275.

³⁴² ZERNER, Monique. *La croisade albigeoise*. Paris: Éditions Gallimard/Julliard, 1979, p. 225.

³⁴³ PERNY, Marie. La Croisade Albigeoise vue par les historiens toulousains de l'époque moderne (XVI-XVIII siècles). *Heresis*. N. 42-43, p. 183-202, 2005.

³⁴⁴ ZERNER, Monique. *Op. Cit.* p. 226.

³⁴⁵ WOLFF, Philippe. *Y eut-il une optique propre des Histoires Régionales (XVI-XVIII siècles) ?* In : V.V.A.A. *Historiographie du catharisme (Cahiers de Fanjeaux 14)*. Toulouse : Privat, 1979, p. 76.

³⁴⁶ MARTEL, Philippe. *Les historiens « méridionaux » et la Croisade des Albigeois*. In : V.V.A.A. *Historiens modernes et Moyen Âge méridional (Cahiers de Fanjeaux 49)*. Toulouse: Privat, 2014, p. 398.

³⁴⁷ *Ibid.* p. 400-401.

XX, pela afiliação de historiadores a grupos religiosos, e também pelos contextos de polêmica anticlerical. Um dos maiores representantes do Iluminismo, Voltaire, estudou a história do catarismo e identificou nos hereges o símbolo da tirania da Igreja, sentimento típico do anticlericalismo presente em sua obra³⁴⁸. Para o escritor, o surgimento da heresia se deveu às riquezas dos monastérios e aos abusos dos bispos na Idade Média, o que insuflou o espírito da população meridional. Voltaire então repudiou a Cruzada Albigense como um movimento de repressão: “Não existiu nada mais injusto que a guerra contra os Albigenses. Não foram atacados os povos que se rebelaram contra seu príncipe; foi o próprio príncipe que se atacou para forçá-lo a destruir sua gente”³⁴⁹.

O século XVIII foi também a era dos compiladores das grandes coleções eclesiásticas. Escritores e editores católicos como Giovanni Domenico Mansi, Edmound Martène e Ludovico Muratori organizaram obras fartamente baseadas na documentação relativa à Igreja e à perseguição do catarismo. Destaca-se também nesse grupo o monge beneditino Joseph Vaissète, originário de uma família parlamentar do Midi, que juntamente com Claude Devic escreveu a monumental *Histoire Générale du Languedoc*, publicada em cinco volumes entre 1730 e 1745. Essa obra é até hoje um dos mais importantes trabalhos escritos sobre a perseguição ao catarismo pela Igreja na região do Midi, na qual os autores analisaram o processo histórico da repressão eclesiástica imbuído do contexto político e religioso do Languedoc. Apesar de hostis ao catarismo, Vaissète e Devic não glorificaram a Cruzada Albigense - o grande mérito desses autores foi ressaltar a importância do catarismo e da Cruzada Albigense na história do Languedoc, em um trabalho fundamentado nas fontes³⁵⁰.

A interpretação protestante da Cruzada, apesar de menos vigorosa que nos séculos anteriores, também ocupou um importante espaço nesse período. Jacques Basnage redigiu em 1690 uma história da Igreja, na qual desassocia o catarismo do maniqueísmo³⁵¹. Baseado no trabalho de Mesnage, o professor Johann Schroeckh prosseguiu com a tese do não-maniqueísmo do catarismo em sua História da Igreja no século XVIII³⁵².

A historiografia dos “eruditos”, apesar de ter obtido avanços nos estudos sobre a repressão ao catarismo, ainda possuía um aspecto regional, com foco na relação entre o

³⁴⁸ BORST, Arno. *Les Cathares*. Paris: Payot, 1974, p. 35.

³⁴⁹ Tradução própria. “Il n’y avait rien de plus injuste que la guerre contre les Albigeois. On n’attaquait point des peuples rebelles à leur prince ; c’était le prince même qu’on attaquait pour le forcer à détruire ses peuples”. In : VOLTAIRE. *On the crusade against the people of the Languedoc*. 2014 (Kindle Edition).

³⁵⁰ DEVIC, C.; VAISSETE, J. *Histoire générale du Languedoc (Vol. V-VIII)*. Toulouse: Privat, 1875 em diante.

³⁵¹ BORST, Arno. *Les Cathares*. Paris: Payot, 1974, p. 32.

³⁵² *Ibid.* p. 36

Languedoc e a Cruzada Albigense. Monique Zerner salienta a influência da identidade regional occitana nessa historiografia:

A Cruzada Albigense não serviu mais para inflamar as paixões religiosas, e não serviu mais de argumento para as reivindicações regionais. O estudo do passado glorioso e longínquo alimenta o orgulho da nobreza local, fechada em seus privilégios. Todavia, o sentimento de pertencer a uma comunidade linguística diferente da França do norte possivelmente contribuiu para encorajar as pesquisas sobre o período da cruzada e a recolher preciosamente o testemunho da crônica em prosa³⁵³.

Veremos a seguir a permanência da polêmica confessional na historiografia do século XIX, apesar da construção de um aparato teórico-metodológico que adentrou a discussão histórica. Advindo da consolidação da História enquanto ciência, ele possibilitou a construção de uma história genuinamente política do “conflito albigense”.

3.5. Liberais, conservadores e românticos

A Cruzada Albigense foi um dos temas preferidos de estudo dos historiadores do século XIX, especialmente os franceses. Mesmo com a consolidação do arcabouço teórico-metodológico da História enquanto ciência, a história da repressão ao catarismo não esteve alheia à antiga guerra panfletária. Segundo o historiador brasileiro José Rivair de Macedo, “Contudo, em que pese suas pretensões de revelar a verdade, os pontos de vista e os juízos de valor constantes nos trabalhos sugerem a continuidade de uma “cruzada intelectual” contra os cátaros e seus defensores pósteros”³⁵⁴.

O século XIX foi também o tempo do despertar das nacionalidades e do sentimento republicano, em oposição à ordem do Antigo Regime. Nesse contexto, os historiadores românticos buscaram no passado, especialmente na Idade Média, a origem do sentimento nacional. No caso da Cruzada Albigense, configurou-se uma historiografia romântica do Languedoc que identificou no evento o símbolo da luta pela tolerância e liberdade regional, em oposição à tirania da Igreja e do reino francês do norte. Essa corrente

³⁵³ Tradução própria. “*La croisade albigeoise ne sert plus à attiser les passions religieuses, et ne sert pas encore d’argument aux revendications régionales. L’étude du passé glorieux et lointain alimente la fierté de la noblesse locale, repliée sur ses privilèges. Néanmoins, le sentiment d’appartenir à une communauté linguistique différente de la France du nord a peut-être contribué à encourager les recherches sur la période de la croisade, et à recueillir précieusement le témoignage de la chronique en prose*”. In : ³⁵³ ZERNER, Monique. *La croisade albigeoise*. Paris: Éditions Gallimard/Julliard, 1979, p. 227.

³⁵⁴ MACEDO, José Rivair. *Heresia, Cruzada e Inquisição na França Medieval*. Porto Alegre : EdIPUCRS, 2000, p. 46.

foi essencialmente política: advogava a autonomia do Languedoc, assim como abraçava o movimento liberal do período, dotando-se um caráter anticlerical³⁵⁵.

De fato, esses historiadores buscaram na Idade Média o período do apogeu da região da *langue d'oc*, no qual o Midi desfrutou de uma verdadeira autonomia que seria abalada com a Cruzada Albigense. Com a publicação da *Chanson* de Guilherme de Tudela por Claude Fauriel em 1837, redescobriu-se a literatura occitana medieval³⁵⁶. Henri de Rochegude redigiu, em 1819, uma antologia de poesia occitana, dotado de um regionalismo languedociano, na qual condena a Cruzada Albigense como uma “conquista política”. Outro autor, Antoine de Parcetelaine, redigiu a partir de 1827 a *Histoire de la guerre contre les albigeois*, na qual dramatiza o conflito albigense, retratando a aristocracia do Languedoc de uma maneira heroica, ao passo que retratava os cruzados franceses e a Igreja como déspotas sedentos de poder. Para o autor, a guerra albigense foi fruto da ambição da Igreja, enquanto a heresia em si foi interpretada como a fusão do espírito crítico e da razão de homens esclarecidos. Charles-Olivier Carbonell critica a análise simplista do autor:

Parcetelaine toma lugar então entre os defensores de um catarismo pré-protestante se utilizando de um sincretismo e de um confucionismo nascido de suas ignorâncias – que eram aquelas de seu tempo – e também do desprezo que ele tinha em relação ao fenômeno religioso frente à história-batalha³⁵⁷.

Outro escritor romântico, Amédée Gouët, prosseguiu com a visão anticlerical da Cruzada Albigense, denegrindo a imagem de Inocêncio III e Domingos de Gusmão em sua obra *La Croisade contre les albigeois: Établissement de l'Inquisition* (1865). Gouët também ressalta as vítimas e os massacres da Cruzada, apontando a selvageria dos cruzados e dos clérigos³⁵⁸. Mais do que a população meridional, a Igreja e os cruzados estariam destruindo, segundo o autor, uma civilização. Essa foi a ideia corrente da historiografia romântica do século XIX, que enfatizou a diferença entre uma civilização do norte da França e a civilização do Languedoc, que teria tido a sua liberdade e tolerância tolhidas na Cruzada Albigense, tese partilhada por outros autores como Alexandre du Mège, Auguste Molinier e Mary-Lafon.

³⁵⁵ CARBONELL, Charles-Olivier. *D'Augustin Thierry à Napoléon Peyrat: un demi-siècle d'occultation (1820-1870)*. In : V.V.A.A. *Historiographie du catharisme (Cahiers de Fanjeaux 14)*. Toulouse : Privat, 1979, p. 145.

³⁵⁶ ZERNER, Monique. *La croisade albigeoise*. Paris: Éditions Gallimard/Julliard, 1979, p. 227.

³⁵⁷ Tradução própria. “Parcetelaine prend donc rang parmi les tenants d'un catharisme pré-protestant en usant d'un syncrétisme, d'un confusionnisme plutôt, né de ses ignorances – qui sont celles de son temps – ainsi que du mépris dans lequel il tient le phénomène religieux par rapport à l'histoire-bataille”. In : CARBONELL, Charles-Olivier. *D'Augustin Thierry à Napoléon Peyrat: un demi-siècle d'occultation (1820-1870)*. In : V.V.A.A. *Historiographie du catharisme (Cahiers de Fanjeaux 14)*. Toulouse : Privat, 1979, p. 147.

³⁵⁸ *Ibid.* p. 149.

Assim, privilegiou-se a interpretação política e regional da Cruzada, relegando o aspecto religioso para segundo plano.

Nem todos os autores dessa corrente eram provenientes da região occitana. O historiador suíço Sismonde de Sismondi, ao dissertar sobre a história da França na Idade Média, levantou alguns argumentos sobre a Cruzada Albigense: a superioridade do Midi em relação ao norte da França, estabelecendo uma oposição civilização/barbárie; os regimes dos consulados municipais no Midi medieval se desenvolveram a ponto de serem considerados por Sismondi como “quase-democráticos”; o espírito de tolerância frente a novas ideias religiosas e o surgimento de uma classe burguesa na região, em oposição à rudeza do norte feudal; o Languedoc atingiu um tal nível de prosperidade que esteve prestes a transformar-se em um verdadeiro Estado, projeto destruído pela “horda” de cruzados franceses³⁵⁹.

Outros dois grandes historiadores da época da Restauração que abordaram a história do catarismo foram Augustin Thierry (*Lettres sur l'histoire de France*, publicado em 1827) e François Guizot (curso sobre a história da Europa ministrado em 1827 na Universidade de Sorbonne). Ambos os autores retomam os argumentos de Sismondi: a Cruzada Albigense foi uma luta entre as Luzes e as Trevas, o Sul e o Norte³⁶⁰. De fato, a imagem dos occitanos e cátaros medievais tinha um forte apelo junto aos intelectuais franceses. Philippe Martel explica:

Eles enriqueceram pelo trabalho, comércio e poupança, não pela opressão sobre o malfadado servo. Eles se governavam “quase” democraticamente. Eles foram poetas em suas horas e começaram a entrever, mesmo que confusamente, a possibilidade de ultrapassar o estado de superstição: mais um esforço e eles se pareceriam absolutamente com homens modernos³⁶¹.

Logo, o trabalho desses três historiadores liberais contém o eco das lutas políticas da França do século XIX, com um libelo republicano contra a monarquia, a aristocracia e a Igreja. Dentre os intelectuais franceses do século XIX que versaram sobre o catarismo, um merece destaque especial: Jules Michelet. Michelet analisou o Languedoc medieval em sua *Histoire de France* publicada em 1833. O autor se afasta do corolário da historiografia

³⁵⁹ SOULA, René. *Les cathares entre légende et histoire. La mémoire de l'albigéisme du XIX siècle à nos jours*. Puy-laurens: Institut d'études occitans, 2004, p. 49-50.

³⁶⁰ MARTEL, Philippe. *Les cathares et l'Histoire. Le drame cathare devant ses historiens (1820-1992)*. Toulouse: Privat, 2002, p. 27-30.

³⁶¹ Tradução própria. “Ils se sont enrichis par le travail, le commerce et l'épargne, non par l'oppression du malheureux serf. Ils se gouvernent « à peu près » démocratiquement. Ils sont poètes à leurs heures, et ils commencent même à entrevoir, fût-ce confusément, la possibilité de dépasser le stade de la superstition : encore un effort et ils ressembleront tout à fait à des hommes modernes”. In : MARTEL, Philippe. *Les cathares et l'Histoire. Le drame cathare devant ses historiens (1820-1992)*. Toulouse: Privat, 2002, p. 25.

romântica – um dos construtores do nacionalismo francês, ele não apreciava interpretações regionalistas do país. Porém, compartilhava com os românticos a crítica ao “fanatismo” do clero medieval, mesmo que não nutrisse simpatia pelos cátaros. Jules Michelet enfatizou o papel da monarquia francesa na Cruzada Albigense, pois essa teria garantido a unificação do país. A sua visão sobre a guerra integra então sua imagem triunfante da “Pátria Francesa”³⁶².

O grande representante da historiografia liberal-protestante do século XIX foi Charles Schmidt. Ao contrário de outros historiadores liberais da Cruzada, o autor não pertenceu à uma corrente interpretativa regionalista, tendo feito grande parte da sua carreira acadêmica em Estrasburgo, distante das polêmicas languedocianas. Schmidt também não participou da vida política francesa como Thierry e Guizot. Professor de teologia e história eclesiástica, Schmidt teve como objeto de pesquisa a Reforma Protestante, o que o colocou em contato com a história do catarismo, considerado o grande precursor do protestantismo.

O autor justifica seu objeto de estudo com um discurso anti-católico, com o qual pretendia estudar todas as pessoas que se rebelaram contra a autoridade romana³⁶³. Schmidt acusou em sua obra a Igreja e os cruzados pelos massacres da Cruzada Albigense, mas também criticou a doutrina cátara, considerada por ele como exótica e retrógrada³⁶⁴. Todavia, ele se distanciou dos polemistas protestantes da época da Reforma pois se baseou em um método histórico diferente, no qual fundamenta a sua pesquisa em ampla documentação de fontes primárias como as fontes narrativas da Cruzada Albigense (de Pedro de Vaux-de-Cernay, Guilherme de Puylaurens e Guilherme de Tudela) e os polemistas Ecberto de Schönau, Moneta de Cremona e Rainier Sacconi. De fato, o autor se beneficiou da publicação recente ao público geral de várias obras medievais em francês, em especial os testemunhos inquisitoriais presentes na *Collection Doat na Bibliothèque Nationale de France*³⁶⁵. Embora Schmidt tenha buscado reconstruir a história das dissidências medievais, investigando possíveis continuidades e relações, ele não apontou um panorama rígido no qual as heresias formariam uma “contra-igreja” homogênea e organizada³⁶⁶. O autor foi o primeiro historiador

³⁶² MARTEL, Philippe. *Les cathares et l'Histoire. Le drame cathare devant ses historiens (1820-1992)*. Toulouse: Privat, 2002, p. 50-54.

³⁶³ DOSSAT, Yves. *Un initiateur: Charles Schmidt*. In: V.V.A.A. *Historiographie du catharisme (Cahiers de Fanjeaux 14)*. Toulouse: Privat, 1979, p. 170.

³⁶⁴ BELPERRON, Pierre. *La croisade contre les albigeois et l'union du Languedoc à la France (1209-1249)*. Paris: Librairie Plon, 1942, p. 5.

³⁶⁵ HAMILTON, Bernard. The State of Research. The legacy of Charles Schmidt to the study of Christian dualism. *Journal of Medieval History*. V. 24, N. 2, p. 192, 1998.

³⁶⁶ SACKVILLE, Lucy. *The textbook heretic: Moneta of Cremona's Cathars*. In: SENNIS, Antonio (Ed.). *Cathars in question*. York: York Medieval Press, 2016, p. 208-212.

do catarismo a identificar duas tendências no dualismo dessa heresia: uma radical (cátara) e uma mitigada (bogomila), com origens em crenças greco-eslavas.³⁶⁷

Influenciado pela historiografia positivista do século XIX, o autor propôs um método rigoroso e objetivo, pelo qual analisa a história do catarismo e a sua repressão pela Igreja, representados na sua mais importante publicação, a *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois* (1849). Apesar das limitações de sua obra, como a composição de uma história excessivamente descritiva, podemos considerar Charles Schmidt como o primeiro historiador da Cruzada Albigense que se utiliza de um método histórico-científico.

Com o advento da Terceira República na França em 1870 e o avanço da Revolução Industrial no país, as distâncias sócio-culturais diminuíram, assim como o sentimento regionalista no Languedoc, enfraquecido perante o nacionalismo liberal do novo regime. Em nome do progresso, buscou-se no país a integração de todas as culturas locais em prol de uma única nacionalidade francesa, relegando então a segundo plano dialetos como o occitano³⁶⁸. É nesse contexto que escreveu Napoléon Peyrat, que ainda proclamava a originalidade do Languedoc. Peyrat, ao contrário dos historiadores românticos, enfatizou o aspecto religioso da Cruzada, rejeitando a tese da ancestralidade cátara do protestantismo³⁶⁹. O autor também aponta a Cruzada Albigense como marca da intolerância católica e francesa³⁷⁰.

A historiografia liberal da Cruzada Albigense ainda demonstrava vigor na segunda metade do século XIX. A fundação da *Revue Historique* em 1876 contribuiu para a aglutinação de historiadores liberais, fazendo oposição à historiografia conservadora. A obra de Charles Schmidt foi a grande referência para a corrente liberal, influenciando vários historiadores protestantes, como Albert Réville, que rompeu com a teoria da filiação cátara do protestantismo e defendeu o estudo do catarismo como uma doutrina própria³⁷¹. Por outro

³⁶⁷ JIMENEZ-SANCHEZ, Pilar. *Les catharismes: modèles dissidents du christianisme médiévale (XIIe-XIIIe siècles)*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 26-27.

³⁶⁸ HOBBSAWM, Eric. *A Era do Capital*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 101-102.

³⁶⁹ CARBONELL, Charles-Olivier. *D'Augustin Thierry à Napoléon Peyrat : un demi-siècle d'occultation (1820-1870)*. In : V.V.A.A. *Historiographie du catharisme (Cahiers de Fanjeaux 14)*. Toulouse : Privat, 1979, p. 159.

³⁷⁰ Napoléon Peyrat não foi historiador, mas um literato que imprimiu uma imagem poética ao catarismo, criando assim o chamado “mito cátaro”, ideia que conferia um sentido mitológico à existência dessa heresia na Idade Média. Foi ele o primeiro autor a conferir um sentido mítico ao massacre de Montségur em 1244, interpretando o evento como um martírio dos hereges supliciados, aos quais demonstrava simpatia. O castelo, para o autor, teria se tornado lendário, um ícone de uma cultura, a montanha sagrada do catarismo. Para um estudo mais aprofundado da obra de Peyrat e sua influência sobre o “mito cátaro”, ver SOULA, René. *Les cathares entre légende et histoire. La mémoire de l'albigéisme du XIX siècle à nos jours*. Puylaurens: Institut d'études occitans, 2004, p. 49-64.

³⁷¹ CARBONELL, Charles-Olivier. *Les historiens protestants libéraux ou les illusions d'une histoire scientifique*. In : V.V.A.A. *Historiographie du catharisme (Cahiers de Fanjeaux 14)*. Toulouse : Privat, 1979, p. 190.

lado, Charles Molinier se preocupou mais com a crítica ao catolicismo e à Igreja do que a análise do catarismo³⁷².

Outro autor importante da historiografia protestante foi o americano Henry Charles Lea (1825-1909). Especialista nos estudos sobre a Inquisição na Idade Média, Lea analisou a Cruzada Albigense e a perseguição ao catarismo pela Igreja. A disseminação da heresia foi, segundo o autor, consequência do quadro de decadência e corrupção do clero católico, que, por este fato, era mal visto pela população, diferentemente da popularidade dos “bons-homens” cátaros, que gozavam de grande reputação devido ao seu ascetismo e à sua simplicidade.

É importante considerar a afiliação protestante desse escritor – para Lea, a Idade Média foi o período no qual a Igreja foi a instituição suprema que controlava a população e repudiava qualquer tipo de livre-pensamento fora da sua órbita. Um dos objetivos de Henry Charles Lea foi demonstrar a perversidade intrínseca da Igreja católica³⁷³, que teria trazido à civilização medieval uma era de mundanismo, despotismo espiritual e opressão. Entretanto, a sua repulsa ao catolicismo não o fez nutrir grande simpatia pelas heresias. Apesar de admirar a simplicidade dos cátaros, condenava suas crenças, em especial a rejeição do casamento³⁷⁴.

Henry Lea, mesmo que crítico do catolicismo medieval, considerou necessária a repressão ao catarismo e a Cruzada Albigense, por um ideal de “progresso civilizatório cristão”. O autor apontou o rebaixamento da motivação religiosa durante a Cruzada: após a derrota de Trencavel, o senhor da região na qual a heresia estava mais difundida. Como Raimundo VI já havia se submetido, a possibilidade de novas hostilidades foi posta em xeque, quadro revertido com o avanço dos cruzados sobre o condado toulousano. Assim, a resistência languedociana passou a encarar a Cruzada como uma guerra entre os franceses do norte e o povo occitano, ou seja, uma guerra de conquista. Lea considerava o Languedoc na época da Cruzada Albigense uma região marcada pela liberdade e tolerância, em contraposição à feudalidade e ao fanatismo religioso da França do norte³⁷⁵. Apesar de americano, o autor partilhava do argumento da especificidade meridional, assim como da interpretação protestante. José Rivair de Macedo aponta a imprecisão da obra de Lea:

³⁷² CARBONELL, Charles-Olivier. *Les historiens protestants libéraux ou les illusions d'une histoire scientifique*. In : V.V.A.A *Historiographie du catharisme (Cahiers de Fanjeaux 14)*. Toulouse : Privat, 1979, p. 201.

³⁷³ *Ibid.* p. 199.

³⁷⁴ LEA, Henry Charles. *Histoire de l'Inquisition au Moyen-Âge. Origines et procédures de l'Inquisition*. Paris: Éditions Jérôme Millon, 1986, p. 121-122.

³⁷⁵ *Ibid.* p. 173.

Embora resulte de pesquisas bem fundamentadas em documentação primária, revela seu caráter abertamente anticatólico. O texto é perpassado por intermináveis juízos de valor desfavoráveis à instituição religiosa hegemônica no medievo. Os fatos por vezes são distorcidos em nome das desavenças ideológicas ocorridas na própria época em que as pesquisas vieram a público.³⁷⁶

A historiografia católica do período aprofundou as suas investigações sobre a Cruzada Albigense, tendo em Célestin Douais e em Jean Guiraud os principais historiadores do tema. Um importante centro intelectual dessa historiografia foi a *Revue des Questions Historiques*, baluarte dos historiadores conservadores na segunda metade do século XIX. Essa publicação teve como meta fundamental esclarecer algumas interpretações acerca da história da Igreja e da França, como o caso das guerras religiosas modernas e também conflitos medievais como a Cruzada Albigense. Para os integrantes do corpo editorial da revista, o grande desafio foi conciliar uma história apologética da Igreja com o método histórico crítico e científico.

Essa historiografia, de viés conservador e ultramontano, em muito foi marcada pela presença do regionalismo do Languedoc em suas interpretações, acrescentado por uma visão mais amena em relação à Igreja e a sua atuação. Apesar de dissertar sobre o poder eclesiástico da Cruzada, esses autores estabeleciam de maneira geral o conflito como uma oposição de interesses do Norte e do Midi. Antonin du Velay corrobora essa tese, redigindo, em 1875, um texto que proclamava a necessidade de união religiosa para a realização da união política no Languedoc medieval, legitimando assim a Cruzada Albigense e a atuação da Igreja³⁷⁷. O abade Douais, professor do Instituto Católico de Toulouse, reforçou em sua obra *Église dans la croisade contre les Albigeois* (1882) a ligação histórica entre a Inquisição, o catarismo e a Cruzada Albigense, além do impacto dessas instituições para a história da Igreja e do Languedoc. De Smedt redigiu em 1874 a primeira bibliografia crítica da Cruzada Albigense³⁷⁸. De uma maneira mais radical, o historiador espanhol Marcelino Menendez y Pelayo associou o catarismo à “barbárie”, em contraposição à legitimidade eclesiástica.³⁷⁹ Por

³⁷⁶ MACEDO, José Rivair. *Heresia, Cruzada e Inquisição na França Medieval*. Porto Alegre : EdPUCCRS, 2000, p. 47-48.

³⁷⁷ AMARGIER, Paul ; RAMIERE DE FORTANIER, Arnaud. *La contribution catholique à l'histoire de l'albigeisme (1866-1916)*. In : V.V.A.A. *Historiographie du catharisme (Cahiers de Fanjeaux 14)*. Toulouse : Privat, 1979, p. 211.

³⁷⁸ MARTEL, Philippe. *Les cathares et l'Histoire. Le drame cathare devant ses historiens (1820-1992)*. Toulouse: Privat, 2002, p. 105-106.

³⁷⁹ BORST, Arno. *Les Cathares*. Paris: Payot, 1974, p. 43.

fim, o abade Barthélémy Carrière minimizou as críticas à Inquisição, afirmando que essa nunca quis a morte de hereges, mas a sua conversão³⁸⁰.

Certamente, o maior historiador católico do período foi Jean Guiraud, que analisou minuciosamente a religião e a igreja cátara, assim como as relações de poder da Igreja e o nascimento da Inquisição, da qual ele relativiza o número de vítimas. O autor produziu uma extensa obra historiográfica que se estendeu do fim do século XIX até a primeira metade do século XX, tendo como destaque a *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge* (1935-1938). Apesar de escrita no século XX, esse trabalho ainda é característico dessa historiografia conservadora do século XIX. Guiraud, como seus congêneres católicos, colaborou com a *Revue*, chegando ao cargo de diretor em 1908³⁸¹. Para Guiraud, a grande responsabilidade da repressão à heresia cabia ao poder secular e este deveria prestar todo o auxílio à Igreja, ressaltando o perigo do catarismo que, segundo o autor, foi um crime capaz de minar as bases da sociedade medieval³⁸². O autor chegou a justificar a violência cometida contra as comunidades heréticas, baseado no argumento de contenção de ameaças internas à Cristandade.

Entretanto, o autor não pode ser visto como um simples polemista. O seu grande mérito foi a descrição cronológica das atitudes da Igreja frente ao catarismo na Idade Média, analisando tempos de sanções espirituais, diplomacia e repressão, além da reconstituição da sociedade meridional do período. Guiraud também publicou em 1907 uma edição crítica do Cartulário de Notre-Dame de Prouille, com diversos documentos relativos ao catarismo e aos dominicanos³⁸³. Entretanto, Étienne Delaruelle expõe as limitações da obra do autor:

Na obra de Guiraud não se encontra nada muito surpreendente, por incrível que pareça, sobre a pregação da época, a construção das igrejas rurais, a pintura romana, as lendas hagiográficas e as peregrinações locais ou a

³⁸⁰ SOULA, René. *Les cathares entre légende et histoire. La mémoire de l'albigéisme du XIX siècle à nos jours*. Puy-laurens: Institut d'études occitans, 2004, p. 80-81.

³⁸¹ Jean Guiraud dedicou também parte de sua carreira acadêmica a investigar a história das origens da Ordem Dominicana, explicada em um livro publicado em 1899, *Saint Dominique*. Cf. GRONDEUX, Jérôme. *Un essai de science historique catholique. Jean Guiraud et la Revue des Questions Historiques*. In: BOUDON, Jacques-Olivier (Org.). *De L'École française de Rome au journal La Croix. Jean Guiraud, polémiste chrétien*. Roma, Collection de L'École française de Rome, n. 497, p. 313-327, 2012.

³⁸² AMARGIER, Paul ; RAMIERE DE FORTANIER, Arnaud. *La contribution catholique à l'histoire de l'albigisme (1866-1916)*. In : V.V.A.A. *Historiographie du catharisme (Cahiers de Fanjeaux 14)*. Toulouse : Privat, 1979, p. 221.

³⁸³ Jean-Louis Biget aponta a intenção de Guiraud de agrupar conjuntos de documentos que fortalecessem sua visão sobre o catarismo e a interpretação de uma heresia de doutrina e organização social estruturadas que deveria ser combatida. Cf. BIGET, Jean-Louis. *Jean Guiraud, historien du Moyen Âge, de l'hérésie et de l'Inquisition*. In: BOUDON, Jacques-Olivier (Org.). *De L'École française de Rome au journal La Croix. Jean Guiraud, polémiste chrétien*. Roma, Collection de L'École française de Rome, n. 497, p.289-311, 2014.

toponímia. Da mesma forma, nada de mais sobre a Reforma gregoriana, embora ela tenha sido concebida unicamente como uma reforma dos abusos ou das instituições, e não como uma prodigiosa mutação do Ocidente cristão, se dotando de novas estruturas mentais e de uma nova “religiosidade”³⁸⁴.

Jean-Louis Biget acrescenta:

Sua obra histórica permanece largamente positiva e útil. Ela constitui o ponto de partida das novas leituras da dissidência medieval no Languedoc. Sem dúvida, Jean Guiraud não pôde, em razão do seu engajamento, de suas convicções íntimas, ou mesmo dos seus preconceitos, se livrar inteiramente da polêmica para conceder à Idade Média languedociana uma imagem totalmente nova. Contudo, ele colocou os fundamentos essenciais para o advento nesse domínio de uma história menos parcial e mais verdadeira³⁸⁵.

Guiraud, pelo seu método descritivo e positivista (mais baseado na análise de textos do que no estabelecimento de uma subjetividade), pode ser considerado um sucessor do historiador protestante Charles Schmitt. Ao contrário de Schmitt, Guiraud analisa o catarismo enquanto uma dissidência cristã, e não pagã, enfatizando a heresia enquanto fenômeno social, na esteira de seu contemporâneo Émile Durkheim³⁸⁶. Apesar da diferença confessional, ambos representaram o início do fim de uma historiografia polemista e o anúncio de uma historiografia da Cruzada Albigense pautada pela história científica.

Essa contra-ofensiva católica ocorreu em um período no qual seus pensadores estavam em desvantagem no *establishment* historiográfico e a Igreja tinha seu poder continuamente solapado na sociedade. Os historiadores da corrente católica, de modo geral, buscavam identificar a heresia medieval como desestabilizadora da ordem e agente de

³⁸⁴ Tradução própria. “*Dans l’ouvrage de Guiraud on ne trouvera donc rien, si surprenant que la chose paraisse, sur la prédication de l’époque, sur la construction des églises rurales, sur la peinture romaine, sur les légendes hagiographiques et les pèlerinages locaux ou la toponymie. Rien non plus sur la Réforme grégorienne, alors il est vrai conçue uniquement comme une réforme des abus ou des institutions, et non comme une prodigieuse mutation de l’Occident chrétien se dotant de nouvelles structures mentales et d’une nouvelle « religiosité ».*”. In : DELARUELLE, Étienne. *L’état actuel des études sur le catharisme*. In : V.V.A.A. *Cathares en Languedoc (Cahiers de Fanjeaux 3)*. Toulouse : Privat, 1968, p. 28-29.

³⁸⁵ Tradução própria. “*Son oeuvre historique demeure largement positive et utile. Elle constitue le point de départ des lectures nouvelles de la dissidence médiévale en Languedoc. Sans doute Jean Guiraud n’a-t-il pu, en raison de son engagement, de ses convictions intimes, voire de ses préjugés, se libérer entièrement de la polémique pour donner du Moyen Âge languedocien une image totalement neuve, mais il a posé des fondements essentiels pour l’avènement en ce domaine d’une histoire moins partielle et plus vraie.*”. In : BIGET, Jean-Louis. *Jean Guiraud, historien du Moyen Âge, de l’hérésie et de l’Inquisition*. In : BOUDON, Jacques-Olivier (Org.). *De L’École française de Rome au journal La Croix. Jean Guiraud, polémiste chrétien*. Roma, Collection de L’École française de Rome, n. 497, p.311, 2014.

³⁸⁶ DELARUELLE, Étienne. *Op. Cit.* p. 27 ; AMARGIER, Paul ; RAMIERE DE FORTANIER, Arnaud. *La contribution catholique à l’histoire de l’albigeisme (1866-1916)*. In : V.V.A.A. *Historiographie du catharisme (Cahiers de Fanjeaux 14)*. Toulouse : Privat, 1979, p. 224.

subversão. A Cruzada Albigense estaria então justificada, em prol do restabelecimento da ordem e da salvação da região. Mathieu Witche chegou a construir um paralelo entre o catarismo e a Comuna de Paris, representando o pensamento da direita católica à época³⁸⁷.

Destacamos, por fim, um historiador que não pode ser associado nem à corrente liberal, tampouco à conservadora ou à romântica sobre o catarismo: Achille Luchaire. Um dos pais da História Institucional do século XIX, Luchaire concentrou-se em estudar as duas principais instituições da França medieval: a Monarquia e a Igreja. Em 1883, publicou o livro *Histoire des Institutions Monarchiques de la France sous les premiers Capétiens (987-1180)*. A sua importância acadêmica o levou a assumir a cátedra de História Medieval na Universidade de Paris no mesmo ano, em substituição a Fustel de Coulanges. As suas pesquisas sobre a Igreja lançaram luz sobre o papado medieval, especialmente sobre o pontificado de Inocêncio III, do qual redigiu uma biografia³⁸⁸. Na visão desse historiador, o pontífice foi, durante a Cruzada Albigense, uma referência da moderação em meio ao fanatismo dos cruzados e dos legados³⁸⁹. O autor redigiu também uma biografia do rei francês Filipe Augusto, na qual comenta as relações políticas entre o papado e aquele³⁹⁰. Luchaire apresenta uma imagem positiva do monarca, afirmando que esse teve uma participação indireta no conflito, mesmo que a guerra tenha beneficiado a sua dinastia e anexado o sul do país ao seu domínio³⁹¹.

Outro evento marcante da historiografia sobre a repressão ao catarismo no fim desse século foi a fundação, em 1889, do periódico *Annales du Midi*, por Antoine Thomas. Existente ainda hoje, essa publicação versa sobre diversos aspectos da história do Languedoc: economia, sociedade, política, cultura, arte e arqueologia, abarcando o período que se estende da Idade Média até a Idade Contemporânea.

Percebemos no séculos XIX a permanência da disputa confessional na historiografia da Cruzada Albigense e do catarismo, porém revestida de nova roupagem, de acordo com os debates políticos do século. Os impactos da Revolução Francesa e das Revoluções de 1848 foram marcantes nos intelectuais daquela época, liberais ou conservadores. No que tange à historiografia, as interpretações protestante e católica se associaram a esses grupos políticos, formando a fratura entre protestantes/liberais e

³⁸⁷ MARTEL, Philippe. *Les cathares et l'Histoire. Le drame cathare devant ses historiens (1820-1992)*. Toulouse: Privat, 2002, p. 111-112.

³⁸⁸ LUCHAIRE, Achille. *Innocent III*. Londres: Adamant, 2007.

³⁸⁹ *Ibid.* p. 258-259.

³⁹⁰ LUCHAIRE, Achille. *Philippe Auguste*. Paris: Librairie Hachette, 1884.

³⁹¹ *Ibid.* p. 132-135.

católicos/conservadores. A interpretação romântica sobre a memória da Cruzada Albigense também foi uma das marcas historiográficas do século. A defesa do sentimento regional do Languedoc continuou a influenciar a historiografia meridional, que, em sua maioria, abraçou as teses anticlericais dos liberais protestantes.

De uma maneira geral, pudemos detectar o avanço da historiografia protestante sobre a católica no século XIX. Esse movimento foi influenciado pela crescente perda de hegemonia da Igreja no contexto político e cultural da época e pela progressiva laicização das elites, imbuídas da ideologia republicana³⁹². A derrota francesa contra os prussianos na segunda metade do século enfraqueceu o regionalismo romântico, agora caduco frente ao crescente patriotismo francês. A progressiva consolidação da História científica provocou a quebra do monopólio confessional na historiografia da Cruzada Albigense e do catarismo. Os centros intelectuais católicos e protestantes sobre a memória da Cruzada ainda teriam o seu espaço no debate do século XX, porém circundados por outras correntes historiográficas.

A historiografia sobre o tema no século XIX centrou seu foco nas questões institucionais mas sem estabelecer uma análise muito profunda, seguindo a tendência do positivismo histórico daquele período. Veremos no século XX a ascensão das interpretações sociais e globais sobre a repressão ao catarismo, marca de um novo rumo na ciência histórica, além do resgate posterior pela Nova História Política. A historiografia desse século rompeu com o escopo temporal, tradicionalmente utilizado nos séculos anteriores, que analisava principalmente os vintes anos da guerra albigense. Ampliaram-se os horizontes teóricos e metodológicos.

3.6. Século XX: novas perspectivas

A temática política esteve, de certa forma, à margem da renovação heresiológica desse século. A consolidação da “Escola dos Annales” na historiografia trouxe a antiga desconfiança com a história político-institucional para as novas abordagens sobre o catarismo. Assim, a história da repressão a essa heresia adentrou um campo periférico nos círculos acadêmicos, sendo recuperada como um campo de excelência somente no final do século.

A corrente marxista italiana do início do século, representada por Antonio Labriola, Gioacchino Volpe, Luigi Zandoni e Antonino de Stefano, trouxe para o estudo das

³⁹² CARBONELL, Charles-Olivier. *Les historiens protestants libéraux ou les illusions d'une histoire scientifique*. In : V.V.A.A. *Historiographie du catharisme (Cahiers de Fanjeaux 14)*. Toulouse : Privat, 1979, p. 185.

heresias medievais o aporte do materialismo filosófico, investindo um viés de história social no catarismo.³⁹³ Assim, a heresia medieval era vista como um sinal de insatisfação com as classes dominantes. Apesar do seu ineditismo, essa abordagem não teve grande circulação nos meios acadêmicos exteriores aos círculos de estudos marxistas, diferentemente da análise de outros historiadores como Herbert Grundmann.

Esse intelectual foi uma das maiores referências na historiografia sobre as heresias medievais. Medievalista alemão de renome, presidiu a *Monumenta Germaniae Historica* de 1959 a 1970. Em seu livro *Religious Movements in the Middle Ages*, publicado em 1935³⁹⁴, procurou compreender o fenômeno global das heresias medievais, no qual os hereges eram considerados um grupo marginalizado da nova ordem política reformadora emergente no século XI. Grundmann analisa a cultura religiosa da Idade Média Central (séculos XI-XIII), integrando o surgimento de heresias e a fundação de novas ordens católicas dentro de um mesmo movimento social e espiritual, ultrapassando assim o *ethos* historiográfico dos séculos anteriores nos quais se privilegiava a história político-institucional.

Porém, a historiografia de tradição positivista sobre o catarismo ainda ocupava um importante espaço no meio acadêmico. Podemos citar o historiador francês Pierre Belperron como seu maior destaque. De viés fortemente conservador, seu livro *La Histoire de la Croisade contre les Albigeois et l'union du Languedoc à la France*³⁹⁵ causou enorme repercussão junto aos historiadores do catarismo e da Cruzada Albigense. Escrita entre 1940 e 1942, durante a Segunda Guerra Mundial, essa obra continha teses controversas. Para Belperron, a Cruzada Albigense foi uma guerra de secessão entre o Languedoc e a Cristandade³⁹⁶. Ou seja, entre uma região que protegeu o catarismo e a Igreja católica, vista como elemento civilizador e culturalmente superiora. O historiador elenca também alguns argumentos contra a heresia cátara: era inviável de ser implantada como religião e nunca conseguiria substituir a missão da Igreja na sociedade; era doutrinariamente regressiva, ligada ao ideal apostólico dos séculos anteriores; era injusta, pois reservava ao grupo dos perfeitos a possibilidade da salvação, enquanto o resto da população continuaria aprisionado na corrupção da matéria; era socialmente anárquica, falhando em impor freios contra as “paixões” da população. Desse modo,

³⁹³ BRUNN, Uwe. *Des contestaires aux “cathares”*. Discours de réforme et propagande antihérétique dans le pays du Rhin et de la Meuse avant l’Inquisition. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2006, p. 16.

³⁹⁴ GRUNDMANN, Herbert. *Religious movements in the Middle Ages*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995.

³⁹⁵ BELPERRON, Pierre. *La croisade contre les albigeois et l’union du Languedoc à la France (1209-1249)*. Paris: Librairie Plon, 1942.

³⁹⁶ *Ibid.* p. 443.

O desaparecimento do catarismo não foi – ideias religiosas à parte – um atraso para o progresso da humanidade, e sua vitória, por outro lado impossível sob sua forma primitiva, teria criado um mundo inabitável. Essa religião não iludiu as pessoas pois ela não saiu da inocência da primeira era³⁹⁷.

O argumento unionista de Pierre Belperron lembrava para muitos a “culpa coletiva” francesa pelo Regime de Vichy e a defesa dos conquistadores (cruzados franceses/nazistas). René Soula, um dos seus maiores críticos atualmente, o acusa de ter instrumentalizado o passado para justificar o presente³⁹⁸. Outro pesquisador, Philippe Martel critica Belperron por minimizar os horrores da Cruzada Albigense e acrescenta:

Certamente o paralelo apresenta ocasionalmente dificuldades menores : se Raimundo VI pode se assemelhar a um Daladier ou a um Reynaud – os meridionais, aliás – quem então é Montfort? Guderian? Hitler? Ou o Pétain de Verdun? Com a tonalidade do livro sendo mais nacionalista francês e “pétainista” que verdadeiramente colaboracionista, a dúvida permanece³⁹⁹.

A nosso ver, Pierre Belperron pagou um preço alto por redigir uma obra de teor conservador e tradicional em um contexto problemático em seu país (ocupação nazista na França). Assim, sua interpretação de que a anexação do Languedoc pela monarquia francesa durante a Cruzada Albigense foi benéfica para a unidade do país é o corolário do teor nacionalista presente em sua obra. Apesar de todas as polêmicas, não deixa de ser um instigante livro da história política sobre a repressão ao catarismo no Languedoc, no qual são analisados os elementos estruturais do direito feudal occitano em contraposição às formas de organização feudais presentes no restante do continente europeu⁴⁰⁰.

Podemos estabelecer uma comparação entre a obra de Pierre Belperron e a de Henri Maisonneuve. Esse último, assim como Belperron, era francês, conservador e trabalhava com uma concepção institucionalizante da história. Outro fator em comum foi que

³⁹⁷ Tradução própria. “*La disparition du catharisme ne fut pas – toute idée religieuse mise à part – un handicap pour le progrès de l’humanité, et sa victoire, d’ailleurs impossible sous sa forme primitive, eût créé un monde invivable. Cette religion n’a pas fait illusion que parce qu’elle n’est pas sortie de l’innocence du premier âge*”. In : BELPERRON, Pierre. *La croisade contre les albigeois et l’union du Languedoc à la France (1209-1249)*. Paris: Librairie Plon, 1942. p. 450.

³⁹⁸ SOULA, René. *Les cathares entre légende et histoire. La mémoire de l’albigéisme du XIX siècle à nos jours*. Puylaurens: Institut d’études occitanes, 2004, p. 139.

³⁹⁹ Tradução própria. “*Bien sûr, le parallèle présente parfois de menues difficultés: si Raymond VI peut faire penser à un Daladier ou à un Reynaud – des Méridionaux, d’ailleurs – qui donc est Montfort ? Guderian ? Hitler ? Ou le Pétain de Verdun ? La tonalité du livre étant plus nationaliste française et pétainiste que vraiment collaborationniste, le doute subsiste*”. In : MARTEL, Philippe. *Les cathares et l’Histoire. Le drame cathare devant ses historiens (1820-1992)*. Toulouse: Privat, 2002, p. 161.

⁴⁰⁰ MACEDO, José Rivair. *Memória histórica e historiografia da Cruzada Albigense. Anos 90*. Porto Alegre, N. 6, 1996, p. 114.

ambos escreveram seus principais livros durante a Segunda Guerra Mundial – a obra *Études sur les origines de l'inquisition* de Maisonneuve data de 1942⁴⁰¹. Contudo, Maisonneuve não expressou nenhum ideal nacionalista ou polêmico em sua obra, centrada no desenvolvimento da Igreja medieval. Utilizando-se de argumentação causal e jurídica, o autor buscou os antecedentes que viabilizaram a repressão às heresias pela Inquisição: legislação do Império Romano, canonistas medievais e documentos conciliares. Henri Maisonneuve também contribuiu à historiografia do catarismo com a tradução da *Historia Albigensis* de Pedro de Vaux-de-Cernay para a língua francesa, edição estudada neste trabalho.

Outro autor de grande importância na historiografia do catarismo foi Steven Runciman. Apesar de ter as cruzadas na Terra Santa como tema principal de pesquisa, Runciman escreveu um dos mais importantes livros sobre o dualismo cristão em 1947⁴⁰². Embora a obra se concentrasse na análise da tradição gnóstica e maniqueísta, o autor dedicou um capítulo do livro para escrever sobre a história do catarismo, no qual o relaciona diretamente com o bogomilismo. Runciman exagera ao defender um movimento herético homogêneo, chegando a afirmar a existência de uma confederação de igrejas dualistas que se estendia do Mar Negro à península ibérica⁴⁰³. Contudo, o autor também versa sobre questões políticas em seu livro ao analisar a Cruzada Albigense e a repressão ao catarismo. Runciman identificou um amálgama de razões políticas e religiosas para a deflagração do conflito, e sustenta que o Languedoc acolheu a heresia cátara devido à sua tradição melancólica trovadoresca, ao contexto de espoliação de bens eclesiásticos e ao desejo nacionalista de rivalizar com os plantagenetas, os capetínges e as cidades italianas.

A historiografia do catarismo sofreu uma verdadeira revolução no século XX. O aporte das discussões da História das Religiões trouxe para o debate um novo olhar sobre o fenômeno herético. Nas décadas de 50, 60 e 70, o próprio conceito de “heresia” foi questionado pelos historiadores, como mencionado anteriormente. Estava em curso a crescente tendência de valorizar o aspecto endógeno do catarismo no Ocidente medieval, preterindo a antiga tese da importação doutrinal do Oriente que vigorou nos séculos anteriores. Assim, o catarismo foi estudado como uma dissidência de natureza cristã, não um movimento neomaniqueísta. Um dos principais expoentes dessa virada historiográfica foi René Nelli. Filósofo e romanista, Nelli tinha como objetivo estudar a espiritualidade dos

⁴⁰¹ MAISONNEUVE, Henri. *Études sur les origines de l'inquisition*. Paris: Vrin, 1942.

⁴⁰² RUNCIMAN, Steven. *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1947.

⁴⁰³ *Ibid.* p. 171.

cátaros, sendo o responsável pela tradução do “Livro dos Dois Princípios”⁴⁰⁴. Com uma abordagem occitanista, o autor também enfatizava o caráter regional da heresia cátara, que teria encontrado no Languedoc uma região fértil para o seu desenvolvimento:

Existiram muitos cátaros na Itália, mas constituíam grupos minoritários, um fenômeno marginal, portanto. No sul da França, a doutrina e o modo de vida cátaros traduziram a alma, a profunda sensibilidade de todo um povo. Foi o produto espontâneo, natural, de uma certa maneira de ver e de sentir o mundo, característico dessa sociedade occitânica tão diferente do que, então, se podia chamar a sociedade francesa e que só dizia respeito ao norte do país.⁴⁰⁵

Outra obra de destaque desse período foi o livro “*Les Cathares*”, publicado por Arno Borst em 1953⁴⁰⁶. Além do debate doutrinal acerca do dualismo cátaro, Borst salienta a relação da heresia com os poderes seculares occitanos, sendo que essa representaria um grande perigo político. Essa ameaça residia no fato de que o catarismo solaparia as bases do Estado e seus princípios universais, devido ao seu desprezo em relação às coisas do mundo⁴⁰⁷. Podemos citar também o importante trabalho de Antonio Oliver, em 1957, a respeito das cartas anti-heréticas escritas pelo papa Inocêncio III⁴⁰⁸. O autor analisou nessa obra os mecanismos retóricos e literários do pontífice em suas correspondências que versavam sobre a heresia, em especial o catarismo no Languedoc, debatendo também as implicações teóricas advindas da argumentação de Inocêncio III.

Esse processo de reelaboração historiográfica não foi homogêneo, suscitando diversos debates. Em um congresso realizado em Roma em 1955, frequentado por medievalistas de vários países, foram discutidas questões relativas ao catarismo, em especial a descoberta de novos textos cátaros por Antoine Dondaine. Outro congresso de destaque foi o Colóquio de Royaumont em 1962 dirigido por Jacques Le Goff, evento que foi um “divisor de águas” na historiografia do catarismo. Os principais pesquisadores do fenômeno herético medieval à época participaram desse colóquio, cujas comunicações estão presentes no livro

⁴⁰⁴ Essa obra foi descoberta na Biblioteca Nacional de Florença pelo frade dominicano e renomado historiador Antoine Dondaine em 1939, juntamente com a descrição de um “ritual”cátaro feito na cidade de Lyon. O “Livro dos Dois Princípios” é um tratado doutrinal cátaro do século XIII, redigido pela comunidade herética de Desenzano, sendo uma das poucas fontes sobre o tema compostas por membros da heresia cátara. Cf. DOSSAT, Yves. *La découverte des textes cathares : le père Antoine Dondaine*. In: V.V.A.A. *Historiographie du catharisme (Cahiers de Fanjeaux 14)*. Toulouse : Privat, 1979, p. 343-359.

⁴⁰⁵ NELLI, René. *Os cátaros*. Lisboa: Edições 70, 1972, p. 9.

⁴⁰⁶ BORST, Arno. *Les Cathares*. Paris: Payot, 1974, *Op. Cit.*

⁴⁰⁷ *Ibid.* p. 192. A faceta política da heresia cátara será melhor retratada no próximo capítulo.

⁴⁰⁸ OLIVER, Antonio. *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Inocencio III*. Roma: Regnum Dei, 1957.

“*Hérésies et Sociétés*”⁴⁰⁹. Foi questionada a interpretação tradicional sobre a heresia – antes vista como um dado social consolidado, agora o limite entre heresia e ortodoxia foi colocado em debate, no qual foi enfatizado o caráter tênue dessa relação. Destacamos aqui a comunicação do historiador polonês Tadeusz Manteuffel, na qual versou sobre como surge um movimento herético na Idade Média. Manteuffel cita quatro exemplos de personagens que defendiam a *vita apostolica*: Roberto d’Arbrissel, Henrique de Lausanne, Pedro Valdo e Francisco de Assis. Dentre esses, dois foram considerados hereges e dois foram posteriormente canonizados, diferença situada no fato da obediência às autoridades eclesiásticas⁴¹⁰.

A grande transformação ocorrida na historiografia do catarismo na segunda metade do século XX não se ateve somente à temática doutrinal/espiritual. Diversas correntes historiográficas expandiram os objetos de pesquisa relacionados às heresias medievais, no campo social, político, cultural, econômico, dentre outros. Esse movimento estava inserido em um contexto mais abrangente de mudança de paradigma historiográfico. A Nova História Política, a partir da década de 1960, resgatou o estudo sobre o “poder”, liderada por historiadores como Pierre Nora, René Rémond e Jacques Julliard, como vimos no primeiro capítulo. A renovação do estudo do “poder” na Idade Média também impactou a historiografia das heresias, incentivada pela descoberta de novos textos heréticos. Diferentemente dos séculos anteriores, não foi marcada pela disputa religiosa. Apesar das diferenças ideológicas entre historiadores, a clivagem entre liberais e conservadores perdeu fôlego na historiografia do catarismo na segunda metade do século XX.

Um grande marco da retomada da historiografia política sobre as heresias foi o Colóquio de Fanjeaux realizado em 1969⁴¹¹ (organizado pela Universidade de Toulouse e pelo Instituto Católico de Toulouse), dedicado ao estudo da relação entre a paz e a guerra no Languedoc dos séculos XII e XIII. Em torno desse evento reuniram-se historiadores de destaque, como Étienne Delaruelle, Marie-Humbert Vicaire, Yves Dossat e Raymonde Foreville. Nele foram discutidos temas como o pontificado de Inocêncio III, a construção do

⁴⁰⁹ LE GOFF, Jacques (Org.). *Hérésies et Sociétés dans l’Europe pré-industrielle 11e-18e siècles*. Paris: Mouton, 1968.

⁴¹⁰ MANTEUFFEL, Tadeusz. *Naissance d’une hérésie*. In : LE GOFF, Jacques (Org.). *Hérésies et Sociétés dans l’Europe pré-industrielle 11e-18e siècles*. Paris: Mouton, 1968, p. 97-103.

⁴¹¹ O primeiro Colóquio de Fanjeaux foi realizado em 1965, tendo como tema a vida de Domingos de Gusmão. Desde então, é realizado um colóquio nessa cidade uma vez ao ano cujos atos são registrados nos *Cahiers de Fanjeaux*, publicação de referência para o estudo dos diferentes aspectos da sociedade do Languedoc medieval. Os colóquios reúnem importantes pesquisadores desse tema, adeptos de várias tendências historiográficas.

conceito de “guerra santa” pela Igreja, a visão dos cronistas medievais sobre a Cruzada Albigense e a imagem desse conflito veiculada pela literatura occitana medieval⁴¹².

Após décadas de discussão historiográfica sobre as heresias medievais, foi nas décadas de 60 e 70 que pulularam vários trabalhos cujo tema residia na história da Cruzada Albigense. Apesar de também versarem sobre o catarismo, essas obras cristalizaram a “primeira onda” historiográfica na qual o aspecto político da Cruzada Albigense começa a ganhar autonomia frente à historiografia da heresia cátara.

Inúmeros historiadores integraram esse movimento que foi, de fato, a corrente da historiografia política sobre a repressão ao catarismo mais relevante desde a obra de Pierre Belperron na década de 40. Podemos elencar: Walter Wakefield, que analisou as relações políticas entre a Igreja e a aristocracia occitana a partir da noção de “centralização política”⁴¹³; Monique Zerner, com o estudo da evolução da legislação anti-herética conciliar e seu impacto nas relações entre Igreja e poderes seculares⁴¹⁴; Michel Roquebert, que enfatizou os jogos de força entre os protagonistas do conflito a partir da imbricação de aspectos políticos e religiosos⁴¹⁵; Joseph Strayer, historiador que analisou a Cruzada Albigense como uma “cruzada política” do papado, destinada a reprimir a liberdade no Midi⁴¹⁶; Jonathan Sumption, que interpreta a Cruzada Albigense como um instrumento de unificação francesa baseada na violência dos cruzados e no fanatismo dos clérigos católicos⁴¹⁷; Malcolm Lambert, que associou a disseminação de movimentos heréticos no Midi a questões internas da Igreja, como a Reforma⁴¹⁸; Jordi Ventura, historiador catalão que dissertou sobre a participação do reino de Aragão na Cruzada Albigense e a disseminação do catarismo na Catalunha⁴¹⁹. Cabe aqui também uma menção especial à historiadora Elisabeth Magnou-Nortier. Apesar de pesquisar um período no Languedoc mais antigo que o deste trabalho, sua análise sobre as relações políticas entre a Igreja e os poderes laicos na arquidiocese de Narbonne e o impacto da Reforma Papal sobre a região lançou luz sobre a configuração política do Languedoc do

⁴¹² V.V.A.A. *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIIIe siècle (Cahiers de Fanjeaux 4)*. Toulouse : Éditions Privat, 1969.

⁴¹³ WAKEFIELD, Walter. *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France, 1100-1250*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1974.

⁴¹⁴ ZERNER, Monique. *La croisade albigeoise*. Paris: Éditions Gallimard/Julliard, 1979.

⁴¹⁵ ROQUEBERT, Michel. *L'Épopée Cathare*. 2. ed. Tome I. 1198-1212 : L'invasion. Paris : Perrin, 2006.

⁴¹⁶ STRAYER, Joseph. *The Albigensian Crusades*. Ann Arbor: University of Michigan press, 1992.

⁴¹⁷ SUMPTION, Jonathan. *The Albigensian Crusade*. Londres e Nova York: Faber & Faber, 1978.

⁴¹⁸ LAMBERT, Malcolm. *Medieval Heresy. Popular movements from the Gregorian Reform to the Reformation*. 2. Ed. Oxford e Cambridge: Blackwell, 2002.

⁴¹⁹ VENTURA, Jordi. *Pere el Catòlici i Simó de Montfort*. Barcelona: Aedos, 1960.

século XII e o desenvolvimento da Igreja occitana, aspectos fundamentais para compreender o processo histórico do qual a repressão ao catarismo e a Cruzada Albigense fizeram parte⁴²⁰.

É importante destacar que uma parcela importante da historiografia integrava a corrente regionalista occitana, que dialogava com a tradição dos historiadores românticos do século anterior, os enunciadores da originalidade do Languedoc em contraposição aos costumes do norte da França. A fundação em 1981 do *Centre d'Études Cathares* (CEC) por René Nelli foi um evento fundamental nesse processo. O CEC foi uma organização acadêmica que congregou diversos especialistas sobre o catarismo, majoritariamente franceses, cujos trabalhos levaram à criação da publicação *Heresis*, dedicada ao fenômeno herético medieval⁴²¹. De fato, essa instituição se propunha a avançar o debate para além do meio acadêmico, alcançando assim a memória popular do catarismo no Languedoc.

A obra que melhor assimilou esse movimento foi *Montaillou*, do historiador Emmanuel Le Roy Ladurie⁴²². Nesse livro, o autor expõe a história das últimas comunidades cátaras no Languedoc do século XIV a partir dos registros inquisitoriais de Jacques Fournier, apoiando-se no aporte teórico-metodológico da “micro-história”. Além desse aspecto acadêmico, a obra de Ladurie enaltece a cultura e a identidade occitana, contribuindo também para a valorização do patrimônio regional. O caráter político dessa historiografia regional foi bastante influenciado por questões contemporâneas, como a desigualdade econômica do Languedoc em relação ao norte do país e o contexto das guerras de descolonização. Robert Lafont e Jacques Madaule, por exemplo, estabeleceram vários paralelos entre esses fenômenos e a Cruzada Albigense, no que tange ao papel impositivo do norte contra o sul, do “centro” contra “periferia”⁴²³.

Após a morte de Nelli em 1982, divergências entre os pesquisadores que integravam o CEC minaram gradualmente os trabalhos do grupo, tendo nos diretores Anne Brenon e Michel Roquebert pesquisadores desejosos de manter o vínculo com o “cidadão comum”, enquanto outros historiadores pretendiam reforçar seus laços com o meio universitário. Brenon e Roquebert acabaram sendo alvo de críticas da comunidade acadêmica,

⁴²⁰ MAGNOU-NORTIER, Elisabeth. *La Société laïque et l'Église dans la province ecclésiastique de Narbonne (zone cyspyrénéenne) de la fin du VIII à la fin du XI siècle*. Toulouse : Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1974.

⁴²¹ JIMENEZ-SANCHEZ, Pilar. *Les catharismes: modèles dissidents du christianisme médiéval (XIIe-XIIIe siècles)*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 42. Além de Nelli, podemos mencionar como colaboradores do CEC Jean Duvernoy, Nicolas Gouzy, Walter Wakefield, Anne Brenon, Pilar Jimenez-Sanchez, Martín Alvira Cabrer, Michel Roquebert e Laurent Albaret.

⁴²² LADURIE, Emmanuel Le Roy. *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*. Paris : Gallimard, 1982.

⁴²³ ROACH, Andrew. Occitania Past and Present: Southern Consciousness in Medieval and Modern French Politics. *History Workshop Journal*, n. 43, p. 1-22, 1997.

que os acusava de perpetuar o “mito cátaro” ao participarem de eventos turísticos⁴²⁴. Esse conflito entre a academia e a memória occitana acabou por encerrar as atividades do CEC em 2011. De certa forma, as “pontes” entre os dois campos foram abaladas⁴²⁵. Além disso, foi criada uma tensão entre o incentivo econômico e a autenticidade histórica, no qual a academia foi posta em xeque frente à pressão dos poderes públicos⁴²⁶.

As décadas de 80 e 90 também foram bastante profícuas para os historiadores britânicos do catarismo. Nesse período, despontou por parte dessa historiografia anglo-saxã o estudo das relações entre heresia e *literacy*, com foco na produção textual que circundou a história das heresias na Idade Média. Conhecida como “Escola de Cambridge”, teve em Brian Stock um de seus grandes expoentes. Stock apontou, em um livro que se tornou uma referência historiográfica, o papel do letramento na interação com grupos religiosos reformistas ou heréticos a partir do século XI⁴²⁷. Dessa forma, a oposição entre “heresia” e “ortodoxia” teria residido no conflito entre comunidades textuais (interpretação dos livros da Bíblia e da tradição escrita cristã)⁴²⁸. Segundo o autor,

Por meio da lógica dos textos os hereges desafiaram a tradição aceita. Por meio da reconstrução textual eles foram integrados a uma difundida e

⁴²⁴ MCCAFFREY, Emily. Imaging the cathars in Late Twentieth-Century Languedoc. *Contemporary European History*. V. 11, N. 3, p. 409-427, 2002.

⁴²⁵ Em 2012, um grupo de acadêmicos que participaram das atividades do CEC, liderado por Anne Brenon e Pilar Jimenez-Sánchez, fundou um novo centro de pesquisa, o CIRCAED (*Collectif International de Recherche sur le Catharisme et les Dissidences*). Esse coletivo tem como missão avançar a pesquisa sobre o catarismo e alargar o horizonte temporal e conceitual do estudo das dissidências religiosas, políticas, sociais e filosóficas da Occitânia. Embora não tenha a mesma importância e abrangência que teve o CEC, o CIRCAED é um centro relevante de pesquisa sobre as heresias medievais occitanas. Cf. ALBERT, Jean-Pierre; BRENON, Anne; JIMENEZ-SÁNCHEZ, Pilar. *Dissidences en Occident des débuts du christianisme au XX siècle. Le religieux et le politique*. Toulouse: Presses Universitaires du Midi, 2016, p. 7-11.

⁴²⁶ Criado na década de 80 no Languedoc, o programa *Pays Cathare* é uma iniciativa pública do Departamento de Aude para estimular e preservar a memória do catarismo na região, em especial as ruínas dos castelos a ele associados. O programa tem também um propósito turístico e econômico, pois organiza exposições culturais, trilhas em ruínas medievais, mostras de cinema e outros eventos, localizados em cidades como Toulouse, Béziers e Carcassonne. Fundamentado sobre uma ótica occitanista do catarismo, na qual a heresia está intimamente ligada à memória e identidade do Midi, o ideal do *Pays Cathare* entrou muitas vezes em choque com o meio acadêmico por causa do questionamento pela historiografia de antigos postulados acerca da história da heresia cátara. Cf. JIMENEZ-SÁNCHEZ, Pilar. The use and abuse of history: the creation of the “Aude, Pays Cathare”. An example of the management of an historical and cultural patrimony? *Imago Temporis. Medium Aevum*. N. 4, p. 373-398, 2010.

⁴²⁷ STOCK, Brian. *The implications of Literacy. Written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

⁴²⁸ Brian Stock, ao esclarecer o uso do termo “comunidade textual”, afirma que o essencial pra esse grupo não era um texto escrito, mas um líder carismático que, a partir da leitura de um ou mais textos, os utilizava para a transformação de ações e pensamentos coletivos. Inserem-se nesse modelo tanto expoentes da Reforma Papal quanto líderes de comunidades tidas como heréticas. Cf. STOCK, Brian. *Op. Cit.* p. 90-92.

historicamente evolutiva conspiração contra a igreja, da qual eles não tinham nenhum conhecimento e a qual eram muito pouco ou nada relacionados⁴²⁹.

Existiu um *topos* nas obras dos polemistas católicos medievais a partir do século XI no qual o herege era visto como um iletrado, ignorante, desprovido de conhecimento. Ou seja, o oposto do clérigo medieval idealizado: sábio das Escrituras, culto, letrado. Nesse primeiro momento, quando o gênero heresiológico ainda dependia basicamente dos livros bíblicos e dos autores patrísticos, pôde-se notar a influência da imagem apostólica cristã nesse *topos*, pois Jesus teria escolhido homens iletrados para serem seus discípulos, fato que possivelmente animou o evangelismo iletrado do século XI⁴³⁰. Algumas características sociais daquele período foram decisivas para o desenvolvimento desse processo: letramento restrito; mistificação do livro; engrandecimento sócio-político dos detentores de livros; reforço da hierarquização social; estabelecimento de uma conexão entre ortodoxia e privilégio, iletramento e servidão – e de uma nova concepção de heresia para policiar essa fronteira⁴³¹.

Com o aumento do letramento no mundo leigo a partir do século XII, influenciado pela criação de escolas urbanas e também com a disseminação de vários grupos heréticos na Europa ocidental, a imagem do herege iletrado começou a ser questionada. Na segunda metade do século XII, ocorreram os colóquios entre sacerdotes católicos e lideranças heréticas. Esses grupos não dependiam somente da cultura do heresiarca. Na realidade, as grandes heresias foram formadas por diversas comunidades textuais.

A publicação do livro *Heresy and Literacy* em 1994, por Peter Biller e Anne Hudson, foi marcante na compreensão dessa relação entre heresia e letramento⁴³². Em relação ao catarismo occitano, foi estudada a comunidade textual cátara com ênfase no grau acentuado de letramento entre os “perfeitos”⁴³³. Outro importante representante da “Escola de Cambridge” foi o historiador Robert Moore, autor de grande impacto na historiografia. A tese principal de Moore foi a análise da formação da “sociedade de perseguição” entre os séculos XI e XIV, na qual a Igreja construiu progressivamente um aparato discursivo e persecutório

⁴²⁹ Tradução própria. “Through the logic of texts the heretics challenged accepted tradition. Through textual reconstruction they were made part of a widespread, historically evolving conspiracy against the church, of which they had no knowledge and to which they were little if at all related”. In: STOCK, Brian. *Op. Cit.* p. 120.

⁴³⁰ Cf. BILLER, Peter; HUDSON, Anne (Eds.). *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

⁴³¹ MOORE, Robert. *Literacy and the making of heresy, c. 1000-1150*. In: BILLER, Peter; HUDSON, Anne (Eds.). *Op. Cit.* p. 20.

⁴³² BILLER, Peter; HUDSON, Anne (Eds.). *Op. Cit.*

⁴³³ Para um estudo aprofundado da comunidade textual cátara, ver BILLER, Peter. *The cathars of Languedoc and written materials*. In: BILLER, Peter; HUDSON, Anne (Eds.). *Op. Cit.* p. 61-82.

contra dissidências como hereges e judeus para consolidar sua dominação na sociedade⁴³⁴. A sua abordagem holística dialogava fortemente com a obra do historiador francês Dominique Iogna-Prat, especialmente as teses do seu livro *Ordenar e Excluir*⁴³⁵. Nesse trabalho, o autor detalha a criação de uma “sociologia da exclusão” pela Reforma Papal, onde o fortalecimento do papel da Igreja na sociedade medieval proporcionou o alargamento da definição de heresia, passando a considerar como hereges todos os inimigos da Igreja.

Outro polo historiográfico de relevo na historiografia anglo-saxã foi a “Escola de Columbia”. Um dos seus expoentes, John Mundy, pesquisou o surgimento do catarismo nos meios sócio-políticos da cidade de Toulouse, com foco na relação do patriciado urbano com a heresia⁴³⁶. Outros importantes historiadores dessa corrente foram Walter Wakefield e Paul Evans, cuja publicação *Heresies of the High Middle Ages* foi um marco para os estudiosos do catarismo devido à compilação presente na obra de fontes referentes às heresias medievais⁴³⁷.

De fato, ocorreu uma verdadeira revolução no século XX na historiografia das heresias medievais. O questionamento do conceito de “heresia” pelos historiadores proporcionou a abertura de novos campos de investigação e principalmente a quebra do paradigma tradicional que privilegiava o estudo das heresias pela ótica do discurso dos polemistas católicos. A própria relação entre Igreja e heresia foi posta em xeque, na qual se relativizou qual núcleo político-religioso seria ortodoxo ou não. No fim do século, alguns historiadores “coroaram” essa abordagem e avançaram o processo de ressignificação do fenômeno herético medieval. Reunidos em uma série de encontros na Universidade de Nice na década de 1990, sob a direção da historiadora Monique Zerner, propuseram-se a investigar as técnicas de elaboração dos textos anti-heréticos pela Igreja. Esse movimento foi consolidado em 1998 com o livro “Inventar a Heresia”⁴³⁸, no qual colaboraram vários especialistas de renome como a própria Monique Zerner, Jean-Louis Biget, Robert Moore, Dominique Iogna-Prat, dentre outros.

O objetivo dessa obra era estabelecer uma nova abordagem de análise das fontes referentes à heresia, focando na busca por manipulações textuais feitas pela Igreja e na

⁴³⁴ MOORE, R. I. *The formation of a persecuting society. Authority and Deviance in Western Europe 950-1250*. 2.ed. Oxford: Blackwell, 2007.

⁴³⁵ IOGNA-PRAT, Dominique. *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à la hérésie, au judaïsme et à l’islam (1000-1150)*. Paris: Flammarion, 2000.

⁴³⁶ MUNDY, John H. *Society and Government at Toulouse in the age of the Cathars*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1997.

⁴³⁷ WAKEFIELD, Walter; EVANS, Austin. *Heresies of the High Middle Ages*. 2. Ed. Nova York: Columbia University Press, 1991.

⁴³⁸ ZERNER, Monique (Org.) *Inventar a heresia. Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

construção do “discurso polemista contra a heresia”. Nesse sentido, pode-se perceber a influência das pesquisas da “Escola de Cambridge” nas teses desses historiadores. Contudo, esse livro não aborda somente o aspecto textual da heresia. A análise da relação entre heresia e poder também se faz presente. Jean-Louis Biget dissertou sobre o contexto político no qual se deu a construção do termo “albigense”, usado como instrumento político por parte da Ordem Cisterciense contra seus adversários occitanos. O autor afirma:

A pesquisa sobre as origens do nome “albigense”, se não produz resultados extraordinários, quanto ao seu objeto inicial, não é menos rica de ensinamentos. Ela revela que a Igreja do século XII, em sua progressão em direção à unidade, se mantém plural e cheia de conflitos internos. Isso alimenta uma concepção quase paranoica da heresia, visão imaginária que intensifica as lutas políticas regionais. Não podemos dar muito crédito ao discurso sobre a dissidência, construção “ideológica” arbitrária, dependente quase completamente de fatores externos a ela⁴³⁹.

Em outro capítulo contido no livro, Michel Rubellin expõe as controvérsias ao redor da figura de Pedro Valdo, líder da heresia valdense. O autor então identifica a influência de uma crise política dentro da Igreja de Lyon na condenação de Valdo – mais do que um caso de heresia, a “revolta” de Pedro Valdo estaria relacionada ao descontentamento do clero da cidade com o seu bispo, que promovia políticas reformistas em sua diocese⁴⁴⁰.

O livro “Inventar a Heresia” permanece até hoje como a maior referência historiográfica das últimas décadas, estabelecendo o entendimento das heresias medievais enquanto um discurso. A “Escola de Nice” influenciou uma geração inteira de historiadores do catarismo, deslocando o foco de investigação historiográfica para o aspecto textual das fontes anti-heréticas. De fato, essa corrente historiográfica criou um paradigma que se tornava cada vez mais hegemônico no meio acadêmico, sendo questionado somente com a “polêmica desconstrucionista”, mencionada no capítulo 1.

⁴³⁹ BIGET, Jean-Louis. *Albigenses: observações sobre uma denominação*. In: ZERNER, Monique (org.). *Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p. 259.

⁴⁴⁰ RUBELLIN, Michel. *Na época em que Valdo não era herege: hipóteses sobre o papel de Valdo em Lyon (1170-1183)*. In: ZERNER, Monique (org.). *Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p. 201-227.

3.7. Historiografia recente: os novos debates do século XXI

É fato que a historiografia do catarismo no século XXI tem como principal ponto de discussão a “controvérsia desconstrucionista”. Contudo, percebeu-se nos últimos vinte e cinco anos uma rica produção bibliográfica da historiografia política sobre o tema. Em 1993, Claire Dutton abordou a história institucional da Cruzada Albigense em sua tese de doutoramento intitulada *Aspects of the Institutional History of the Albigensian Crusades (1198-1229)*⁴⁴¹. A autora aponta a influência das relações políticas entre os membros da Igreja e a aristocracia occitana para o lançamento da Cruzada, assim como a problemática do seu financiamento e recrutamento de combatentes. Apesar de ter escrito essa obra ainda no fim do século XX, Claire Dutton pode ser considerada uma historiadora de vanguarda, cuja obra influenciou os rumos da historiografia política e institucional do conflito albigense nos anos posteriores. A historiadora questiona se a Igreja realmente conseguiu combater o catarismo com a Cruzada Albigense, relativizando o papel do papado durante todo o processo. Para Dutton:

A ideia de que em 1198 ou 1209 o direito canônico era suficientemente desenvolvido para prover todo o suporte necessário para a Igreja em casos de heresia foi provada errônea pelos eventos. A Igreja dependia do poder secular para intervir e agir em seu nome. Se ele não desejasse fazer isso, a Igreja tinha um problema. Além do mais, o fato de a terra só poder ser confiscada de hereges que tivessem sido corretamente condenados deixou uma grande área cinzenta, pois existia a dúvida se aqueles que eram suspeitos de heresia, mas não haviam sido formalmente condenados, poderiam ser despossuídos de suas terras (...) Parece claro que a melhor maneira de iniciar a supressão da heresia em uma região era convocar um poder secular para montar uma série de campanhas com recursos tão vultuosos a ponto de qualquer oposição parecer fútil. Mas uma campanha militar, mesmo quando seguida de uma política regular, não pode sozinha causar o declínio e a extirpação da heresia⁴⁴².

⁴⁴¹ DUTTON, Claire. *Aspects of the Institutional History of the Albigensian Crusades (1198-1229)*. Tese (Doutorado em História) – Royal Holloway and Bedford New College, Londres, 1993.

⁴⁴² Tradução própria. “The idea that in 1198 or in 1209 canon law was sufficiently developed to provide all the necessary back up to the Church in cases of heresy was proved by events to be misguided. The Church depended upon the secular power to intervene and act at the Church's behest. If it did not wish to do so, the Church had a problem. Also, the fact that land could only be confiscated from heretics who were properly convicted left a very grey area, because it was doubtful whether those suspected of heresy, but not formally convicted, could be deprived of their lands (...) It seems clear that the best way of initiating the suppression of heresy in a region was to call upon a secular power to mount a series of campaigns with resources so great that opposition would be seen to be futile. But a military campaign, even when followed by regular policing, could not of itself cause the decline and extirpation of heresy”. In: *Ibid.* p. 302-303.

Um importante colóquio foi organizado em 2002 na cidade de Carcassonne tendo a Cruzada Albigense como tema de destaque⁴⁴³. Historiadores de renome apresentaram trabalhos sobre as mais variadas facetas do conflito, como o debate acerca das fontes (feito por Martin Aurell, Robert Moore e Philippe Contamine), das causas (feito por Monique Zerner, Pilar Jimenez-Sánchez, Damian Smith e Martin Cabrer), dos atores da guerra (feito por Elaine Graham-Leigh e Laurent Macé), das consequências da Cruzada Albigense (feito por Jean-Louis Biget), dentre outros temas analisados por outros historiadores. O colóquio de Carcassonne de 2002 foi organizado pelo *Centre d'Études Cathares*, e se tornou uma importante referência da historiografia política da Cruzada Albigense, promovendo a releitura de temas tradicionais do evento como a batalha de Muret, o catarismo e o *negotium fidei et pacis*, buscando novos caminhos para a pesquisa acadêmica sobre o assunto.

Podemos citar também outros dois importantes congressos, ambos realizados em 2009. Primeiramente, um colóquio em Béziers em comemoração aos oitocentos anos do aniversário do saque da cidade no início da Cruzada Albigense, no qual historiadores de destaque como Monique Bourin, Hélène Débax, Jean-Louis Biget, Laurent Macé e Martin Cabrer, dentre outros, apresentaram trabalhos sobre os aspectos sociais, religiosos, militares, políticos e culturais associados à Béziers dos séculos XII e XIII⁴⁴⁴. O segundo congresso foi uma série de conferências organizadas pelo departamento francês de Aude, ocorridas entre abril e outubro daquele ano nas cidades de Lagrasse, Carcassonne, Limoux, Castelnaudary, Lézignan-Corbières e Narbonne. Esse encontro teve um recorte temático mais amplo que o de Béziers, versando sobre a Cruzada Albigense, o catarismo, os castelos meridionais e os trovadores occitanos. O colóquio de Aude também teve a participação de historiadores de destaque como Pilar Jimenez-Sánchez, Anne Brenon, Alain Demurger, Martin Cabrer, Laurent Macé, Jacques Verger e Jean-Louis Biget, dentre outros⁴⁴⁵.

Organizamos a seguir a exposição da historiografia do século XXI a partir de distinções geográficas – diferentemente das décadas anteriores, os círculos acadêmicos sobre o catarismo não estão concentrados em “Escolas”, mas dispostos de maneira heterogênea ao redor do mundo. Analisaremos a historiografia europeia, americana e brasileira, ressaltando que essa separação é puramente didática e não indica necessariamente um compartilhamento

⁴⁴³ V.V.A.A. *La Croisade Albigeoise. Colloque de Carcassonne CEC- octobre 2002 sous la présidence de Michel Roquebert*. Carcassonne : Centre d'études cathares, 2004.

⁴⁴⁴ BOURIN, Monique (Org.). *En Languedoc au XIII siècle. Le temps du sac de Béziers*. Perpignan : Presses Universitaires de Perpignan, 2010.

⁴⁴⁵ V.V.A.A. *Au temps de la Croisade. Sociétés et pouvoirs en Languedoc au XIII siècle. Actes des conférences et tables rondes tenues dans l'Aude 3 avril – 20 octobre 2009*. Carcassonne : Archives départementales de l'Aude, 2010.

de ideias acerca do assunto. Devido à expansão das pesquisas sobre o catarismo em diferentes regiões do mundo nos últimos anos, muitos novos trabalhos foram publicados no âmbito da pós-graduação internacional. Como muitas dessas teses foram publicadas há poucos anos e parte dessas permanece desconhecida por alguns círculos acadêmicos, seu impacto na historiografia ainda está pendente. Pretendemos, então, apresentar as obras desses historiadores e contribuir para a divulgação das conclusões de suas pesquisas, ressaltando que selecionamos os trabalhos por nós considerados mais relevantes. Assim, poderemos explorar a historiografia sobre o tema no século atual, baseados em sua produção bibliográfica mais recente.

3.7.1. Historiografia europeia

Logo no início do século, duas obras de historiografia política, baseadas em uma nova leitura do conceito de “poder”, ganharam destaque – uma analisava o poder dos condes de Toulouse e a outra o poder dos viscondes Trencavel, de Béziers-Carcassonne. A primeira foi um livro de Laurent Macé publicado em 2000⁴⁴⁶, no qual buscou analisar a história da reconstrução do poder condal de Toulouse, enfatizando o papel do séquito do conde e suas relações sociais decorrentes para a estruturação desse poder. A segunda obra foi um livro publicado pela historiadora Hélène Débax em 2003⁴⁴⁷, no qual expõe os fundamentos do poder da dinastia Trencavel no Languedoc. Um dos grandes méritos desse livro foi resgatar a discussão acerca do direito feudal no Languedoc, o qual Débax considera como a chave de interpretação necessária para qualquer escrita de história política da região. A autora escreveu posteriormente outro livro bastante pertinente sobre o direito feudal occitano, no qual analisa o fenômeno do cossenhório no Languedoc e a lógica da divisão do poder na região⁴⁴⁸.

O estudo pormenorizado do exercício do poder no Languedoc a partir de famílias específicas da aristocracia da região salientou as relações de poder existentes entre essas e os outros núcleos políticos de destaque à época da Cruzada Albigense. Assim, uma rica produção historiográfica foi estruturada sobre o paradigma desse “poder relacionante”, que abarcava os quatro grandes protagonistas do conflito: a Igreja, a aristocracia occitana, o reino francês e o reino aragonês. No campo de estudo sobre a atuação do papado na Cruzada Albigense,

⁴⁴⁶ MACÉ, Laurent. *Les comtes de Toulouse et leur entourage (XII-XIII siècles)*. Toulouse: Privat, 2000.

⁴⁴⁷ DÉBAX, Hélène. *La féodalité languedocienne (XI-XII siècles). Serments, hommages et fiefs dans le Languedoc des Trencavel*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2003.

⁴⁴⁸ *Idem*. *La Seigneurie collective. Pairs, pariers, paratge. Les coseigneurs du XI au XIII siècle*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2012.

destacou-se Rebecca Rist com seu livro *Papacy and crusading in Europe, 1198-1245*⁴⁴⁹ (2009). Por meio da análise de correspondências papais, Rist pesquisou nesse livro como a Igreja se utilizou de cruzadas para combater inimigos políticos. A autora avalia também como os pontífices do período reagiram às contestações contra a dominação eclesiástica, ressaltando as individualidades de cada papa e também a linha contínua que caracterizou essa política papal.

A análise do impacto da Cruzada na aristocracia do Languedoc foi feita por Elaine Graham-Leigh na obra *The Southern French Nobility and the Albigensian Crusade* (2005)⁴⁵⁰. Estudando as grandes famílias occitanas daquele período, a autora pôde observar a influência do contexto político da região no desdobramento do conflito. A principal dinastia analisada nessa obra foi a dos viscondes Trencavel de Béziers-Carcassonne, primeira grande família despossuída de suas terras pelos cruzados. Percebe-se no trabalho da autora uma grande influência das obras de Macé e Débax, anteriormente citadas. Após a análise de diversos cartulários occitanos do século XII, das fontes narrativas da Cruzada Albigense e da literatura trovadoresca do Languedoc, a autora aponta que a Cruzada não foi o único fator explicativo da derrocada dos Trencavel – várias famílias occitanas de peso conseguiram manter o seu poder na região apesar do conflito, fosse por negociações com a Igreja e/ou a monarquia francesa ou pelo desenvolvimento da administração dos seus senhorios:

O fato de eles serem capazes de fazer isso indica que a natureza da política nobiliárquica do Languedoc do século XIII não era determinada pela atitude de uma família nobre específica em relação à Cruzada Albigense. Mesmo que se possa argumentar que os eventos da cruzada estabeleceram os fundamentos para a prosperidade de alguns da alta nobreza – a remoção dos Trencavel como rivais não poderia ter impedido o desenvolvimento do poder dos viscondes de Narbonne, por exemplo – o grau de responsabilidade direta da cruzada sobre a transformação da natureza do poder nobiliárquico no século XIII é discutível. Os avanços nos mecanismos de poder demonstrados por senhores como os condes de Comminges e Foix no século XIII podem ser vistos como o desenvolvimento de práticas administrativas empregadas no século XII por senhores como Guilherme de Montpellier ou os Trencavel, ambos com sistemas suficientemente desenvolvidos de administração com capacidade para compilar cartulários. O controle rígido que sua crescente sofisticação administrativa concedeu aos senhores, como os condes de Foix, sobre as suas terras permitiu que rivalizassem em riqueza e poder com seus contemporâneos no norte da França; contudo, isso ocorreu não pela destruição da sociedade occitana pelos cruzados mas por seu próprio

⁴⁴⁹ RIST, Rebecca. *Papacy and crusading in Europe, 1198-1245*. Londres e Nova York: Continuum, 2009, Kindle Edition.

⁴⁵⁰ GRAHAM-LEIGH, Elaine. *The Southern French Nobility and the Albigensian Crusade*. Woodbridge : The Boydell Press, 2005.

desenvolvimento: seria difícil questionar se a cruzada teria sido deflagrada caso esse desenvolvimento não tivesse ocorrido⁴⁵¹.

No que tange à participação dos reinos da França e de Aragão na Cruzada Albigense, alguns trabalhos se destacam. Primeiramente, o do historiador Olivier Hanne, que abordou as relações de poder travadas entre os reis Filipe Augusto e Luís VIII com os papas Celestino III, Inocêncio III e Honório III. Hanne estabeleceu seu argumento a partir de extensa análise das correspondências papais, das quais depreende os principais tópicos discutidos, o estilo da narrativa e o contexto histórico⁴⁵².

No tocante às relações de poder envolvendo o reino de Aragão, podemos destacar a obra do historiador Martin Alvira Cabrer. Seu livro *El Jueves de Muret*⁴⁵³, publicado em 2002, teve grande repercussão na historiografia e permanece como grande referência para a pesquisa histórica. A obra trata fundamentalmente da batalha de Muret em 1213, contudo o autor não se atém somente ao aspecto militar. Inspirado pelo livro *Domingo de Bouvines* de Georges Duby, aspecto evidenciado na semelhança de títulos nas obras, Cabrer explicita o contexto político que levou ao confronto bélico, liderado pelo rei de Aragão, Pedro II, assim como o impacto da batalha sobre a Cruzada Albigense e a sua memória histórica. O autor discute no livro o tratamento adequado que os historiadores devem empregar na interpretação das narrativas da batalha, podendo assim decifrar também o contexto ideológico e mental do confronto em Muret. Dessa forma, Cabrer conseguiu analisar o evento militar em seus diferentes níveis, assegurando a importância dessa batalha no contexto da história bélica medieval:

⁴⁵¹ Tradução própria. “That they were able to do so indicates that the nature of noble politics in thirteenth-century Languedoc was not determined by the attitude of any particular noble family to the Albigensian crusade. While it can be argued that the events of the crusade laid the foundation for the prosperity of some of the higher nobility – the removal of the Trencavel as a rival cannot have hindered the development of the power of the viscounts of Narbonne, for example – how far the crusade was directly responsible for the changing nature of noble power in the thirteenth century is debatable. The advances in the mechanisms of power demonstrated by lords such as the counts of Comminges and Foix in the thirteenth century can be viewed as developments from administrative practices employed in the twelfth-century by lords such as the Guillems de Montpellier or the Trencavel, both of whom had sufficiently developed systems of administration to be able to have cartularies compiled. The tighter control which their increasing administrative sophistication gave lords like the counts of Foix over their lands allowed them to rival in wealth and power their contemporaries in northern France; however, this came about not from the destruction of Occitan society by the crusaders but by its development: a development that would be difficult to argue would not have occurred if the crusade had not taken place”. In: GRAHAM-LEIGH, Elaine. *The Southern French Nobility and the Albigensian Crusade*. Woodbridge : The Boydell Press, 2005, p. 169.

⁴⁵² HANNE, Olivier. *La Papauté face à Philippe Auguste, à travers les registres des lettres pontificales*. In : AURELL, Martin ; SASSIER, Yves (Orgs.). *Autour de Philippe Auguste*. Paris: Classiques Garnier, 2017, p. 71-90; HANNE, Olivier. *Le conflit entre Innocent III et Philippe Auguste: affection et déception*. In: BARBICHE, Bernard; GROSS, Rolf. *6e rencontre de la Gallia Pontificia: "Schismes, dissidences, oppositions : La France et le Saint-Siège avant Boniface VIII"*, May 2009, Paris, France. Paris: École Nationale des Chartes, 2012, p. 193-224.

⁴⁵³ CABRER, Martín Alvira. *El Jueves de Muret*. Barcelona: Editora da Universidade de Barcelona, 2002.

A batalha é o pretexto, o momento, a circunstância que permite acessar o verdadeiro objeto de análise: o combatente que nela lutou, o testemunho que se soube a partir dela, o narrador que deixou algo escrito sobre ela. Se parte assim de um conhecimento muito concreto para tentar compreender o mundo em que ele viveu e se lembrou pela primeira vez⁴⁵⁴.

Outro historiador de grande importância para o estudo da monarquia aragonesa nesse processo histórico é Damian Smith. O autor produziu vários trabalhos de destaque neste século, como o livro *Innocent III and the Crown of Aragon. The Limits of Papal Authority*⁴⁵⁵ (2004), onde disserta sobre a relação do papa Inocêncio III com os reis de Aragão, Pedro II e Jaime I. Smith explicita os limites de atuação política do pontífice frente ao primeiro monarca, que foi tanto aliado quanto adversário do papado na Cruzada Albigense. Em relação a Jaime I, o autor enfatiza o papel de Inocêncio III como moderador da transição política turbulenta que garantiu o trono ao rei durante o seu período de minoridade. Em 2010, Damian Smith analisou em seu livro *Crusade, Heresy and Inquisition in the lands of the crown of Aragon (1167-1276)*⁴⁵⁶ o impacto da questão albigense no reino de Aragão, refletindo como a tríade cruzada-heresia-inquisição ditou os rumos desse reino no século XIII e como as relações políticas estabelecidas com a Igreja e outros poderes seculares foram decisivas durante esse período. Outro autor que analisou a participação dos aragoneses no conflito foi Sergi Torras, no livro *Cátaros e Inquisición*⁴⁵⁷. Com foco na problemática herética, Torras analisa a presença de comunidades cátaras na Catalunha em comparação constante com o Languedoc e também o desenvolvimento da Inquisição na península ibérica. Em relação ao rei Pedro II, o autor expõe que o monarca aragonês tinha um projeto anti-herético distinto do papado no qual não estavam previstas hostilidades contra os seus vassalos⁴⁵⁸.

Apesar de terem o catarismo como objeto principal de pesquisa, dois autores publicaram livros que tratam a temática política de maneira transversal: Uwe Brunn (2006)⁴⁵⁹

⁴⁵⁴ Tradução própria. “La batalla es la excusa, el momento, la circunstancia que permite acceder al verdadero objeto de análisis: el combatiente que luchó en ella, el testigo que supo de ella, el narrador que dejó escrito algo de ella. Se parte así de un acontecimiento muy concreto para intentar comprender el mundo que lo vivió y lo recordó por primera vez”. In: CABRER, Martín Alvira. *El Jueves de Muret*. Barcelona: Editora da Universidade de Barcelona, 2002, p. 30.

⁴⁵⁵ SMITH, Damian. *Innocent III and the Crown of Aragon. The Limits of Papal Authority*. Aldershot: Ashgate, 2004.

⁴⁵⁶ *Idem*. *Crusade, Heresy and Inquisition in the lands of the crown of Aragon (1167-1276)*. Leiden e Boston: Brill, 2010.

⁴⁵⁷ TORRAS, Sergi Grau. *Cátaros e Inquisición*. Madri : Cátedra, 2012.

⁴⁵⁸ *Ibid.* p. 258.

⁴⁵⁹ BRUNN, Uwe. *Des contestaires aux “cathares”. Discours de réforme et propagande antihérétique dans le pays du Rhin et de la Meuse avant l’Inquisition*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2006.

e Pilar Jimenez-Sanchez (2008)⁴⁶⁰. Brunn retrança o percurso histórico da formulação das fontes referentes ao catarismo e analisa a heresia no século XII em um contexto de discussão eclesial, especialmente na Renânia. Para o autor, a Cruzada Albigense remodelou o conceito de “heresia” vigente à época:

Nós podemos então concluir que a cruzada albigense contribuiu para mudar a percepção da heresia no mundo, tanto em termos quantitativos quanto em termos qualitativos. Em todos os lugares os padres deveriam difundir em suas igrejas as mensagens do papa nas quais os hereges eram atacados. “Milhares” de cruzados renanos partiram em resposta aos chamados pontificais para combater os inimigos da fé e o povo contribuiu financeiramente para essa empreitada. Consequentemente, a heresia não poderia mais ser percebida como um corte com a autoridade de um ou outro bispo, ou como um desrespeito a essa ou aquela doutrina particular. Ela aparecia doravante como uma ameaça que pairava sobre toda a cristandade e sobre a fé católica em seu conjunto⁴⁶¹.

Em relação à Jimenez-Sánchez, a historiadora segue a tendência historiográfica da Escola de Nice, analisando as estratégias dos polemistas católicos medievais sobre a produção de textos anti-heréticos. A autora aponta que a imagem da heresia cátara foi deformada por autores cristãos que influenciaram a historiografia do catarismo nos séculos posteriores. Assim, Jimenez-Sanchez põe em dúvida se os cátaros realmente professavam uma doutrina dualista e também defende a heterogeneidade da heresia, sendo mais pertinente falar sobre catarismos do que catarismo. A polêmica doutrinal não seria o único fator determinante nesse processo. Para a historiadora, a disseminação do catarismo no Languedoc do século XII se sobrepõe a questões políticas da aristocracia occitana, embaralhando as relações de poder no Languedoc⁴⁶².

É importante mencionar também a posição de três importantes historiadores da corrente desconstrucionista sobre a Cruzada Albigense: Julien Théry, Mark Gregory Pegg e Robert Moore. Para Théry, a história da repressão às heresias pela Igreja na Idade Média é a

⁴⁶⁰ JIMENEZ-SANCHEZ, Pilar. *Les catharismes: modèles dissidents du christianisme médiévale (XIIe-XIIIe siècles)*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008.

⁴⁶¹ Tradução própria. “*Nous pouvons donc conclure que la croisade albigeoise a contribué à changer la perception de l’hérésie dans le monde, aussi bien en termes qualitatifs que quantitatifs. Partout les prêtres étaient tenus de diffuser dans leurs églises les messages du pape s’attaquant aux hérétiques. Des « milliers » de croisés rhénans étaient partis à la suite des appels pontificaux pour combattre les ennemis de la foi, et le peuple avait contribué financièrement à cette entreprise. Par conséquent, l’hérésie ne pouvait plus être perçue comme une coupure avec l’autorité de tel ou tel évêque, comme un non-respect de telle ou telle doctrine particulière, elle apparaît désormais comme une menace qui pesait sur toute la chrétienté et sur la foi catholique dans son ensemble*”. In : BRUNN, Uwe. *Des contestataires aux “cathares”. Discours de réforme et propagande antihérétique dans le pays du Rhin et de la Meuse avant l’Inquisition*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2006, p. 463.

⁴⁶² JIMENEZ-SANCHEZ, Pilar. *Op. Cit.* p. 267.

história da tentativa de estabelecimento de uma teocracia pelo papado, baseado no ideal de “monarquia papal”⁴⁶³:

As formas institucionais da Igreja romana, tão bem adaptada ao governo, eram indissociáveis de uma concepção universalista da fé que não tolerava nenhum desvio, nenhum “rasgo” na “túnica sem costura de Cristo”. Na falta da inclusão no rebanho submetido à direção do pastor supremo, uma única alternativa era possível: a destruição. Aqueles que persistissem em contestar, mesmo que em nome do Evangelho, o poder clerical ou a autoridade absoluta de um papa que podia se considerar em suas funções “menos que Deus e mais que o homem” (Inocência III) eram “ovelhas desgarradas” que deviam ser exterminadas. A teocracia não poderia existir sem a “Inquisição da depravação herética” (fundada em 1231-1233). O advento da monarquia pontifical foi também o da “sociedade de perseguição” (R. Moore)⁴⁶⁴.

Prosseguindo, temos a obra de Mark Gregory Pegg, que a nosso ver representa a tendência mais radical da corrente desconstrucionista. Pegg lida em seus escritos com conceitos problemáticos como “genocídio e assassinato em massa” ao referir-se à Cruzada Albigense, operação que consideramos bastante questionável por seu anacronismo e juízos de valor. O autor segue adiante, considerando que a Cristandade ocidental do século XIII criou uma época de selvageria, da qual uma cruzada era o seu maior epítomo⁴⁶⁵.

Podemos perceber então que ambos os autores adotam uma posição extrema quanto ao conflito albigenso – ao passo que Julien Théry vê uma lenta evolução institucional da Igreja rumo à implantação de um regime teocrático no qual se extermina os dissidentes, Mark Pegg emprega termos do século XX para descrever um conflito medieval de maneira deturpada.

⁴⁶³ Destacamos dois trabalhos de Julien Théry: THÉRY, Julien. Innocent III. Le rêve de la théocratie. *Le Moyen Âge des hérétiques. Les collections de L'histoire*. N. 26, p. 58-61, 2005; THÉRY, Julien. *Le triomphe de la théocratie pontificale du IIIe concile du Latran au pontificat de Boniface VIII (1179-1303)*. In : DE CEVINS, Marie-Madeleine ; MATZ, Jean-Michel (Orgs.). *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 17-31.

⁴⁶⁴ Tradução própria. “*Les formes institutionnelles de l'Église romaine, si bien adaptée au gouvernement, étaient indissociables d'une conception universaliste de la foi qui ne tolérerait aucune déviance, aucune déchirure de la « tunique sans couture du Christ ». À défaut d'inclusion dans le troupeau soumis à la direction du pasteur suprême, une seule alternative était possible : la destruction. Ceux qui persistaient à contester – fût-ce au nom de l'Évangile – la puissance cléricale ou l'autorité absolue d'un pape qui pouvait se dire dans ses fonctions « moins que Dieu, mais plus que l'homme » (Innocent III) étaient des « brebis galeuses » à exterminer. La théocratie ne pouvait aller sans « L'Inquisition de la depravação herétique » (fondée en 1231-1233). L'avènement de la monarchie pontificale fut aussi celui de la « société persécutrice » (R. Moore)*”. In : THÉRY, Julien. *Le triomphe de la théocratie pontificale du IIIe concile du Latran au pontificat de Boniface VIII (1179-1303)*. In : DE CEVINS, Marie-Madeleine ; MATZ, Jean-Michel (Orgs.). *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 30-31.

⁴⁶⁵ PEGG, Mark Gregory. *A most holy war. The Albigensian Crusade and the battle for Christendom*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 188-190.

Quanto a Robert Moore, o seu livro *War on Heresy* (2012) teve grande impacto acadêmico e suscitou várias críticas, como vimos no primeiro capítulo. O autor apresenta nesse livro uma abordagem desconstrucionista em relação ao catarismo e não abre espaço para uma análise política profunda a respeito das relações entre os poderes eclesiásticos e seculares. Porém, é importante ter em conta que esse não era o objetivo do livro e que Moore o escreveu com uma linguagem mais acessível ao público leigo. O autor reservou um capítulo para dissertar sobre a Cruzada Albigense, no qual podemos encontrar uma história factual do conflito⁴⁶⁶.

O historiador se encontra atualmente de certa maneira afastado da abordagem da sociologia histórica que permeou seus trabalhos nas décadas anteriores (como o livro *The formation of a persecuting society*), defendendo agora os postulados desconstrucionistas. Diferentemente do final do século XX quando integrava a corrente historiográfica da Escola de Cambridge, Robert Moore não adere mais à pesquisa que Peter Biller realizou sobre o catarismo.

Concluindo a redação sobre a contribuição historiográfica dos autores europeus do século XXI, salientamos a importância do Colóquio de Fanjeaux de 2015, em sua quinquagésima edição. Para celebrar os cinquenta anos da publicação, além do fato de que esse ano marcou também oitocentos anos decorridos desde o Concílio de Latrão IV e a fundação da Ordem Dominicana em 1215, os organizadores escolheram o papa Inocêncio III como tema de debate. O evento contou com vários historiadores de destaque, como Jacques Chiffolleau, Florian Mazel, Julien Théry, Rebecca Rist, Damian Smith, Mark Gregory Pegg e Agostino Bagliani. Esses pesquisadores discutiram assuntos bastante pertinentes para a análise das relações de poder, como a decretal *Vergentis in Senium* (1199), o estudo de Inocêncio III inserido na controvérsia desconstrucionista, a despossessão dos condes de Toulouse, os juramentos de Raimundo VI em 1209 e a atuação cisterciense na Cruzada Albigense, dentre outros⁴⁶⁷.

3.7.2. Historiografia americana

Coube aqui um enfoque especial à historiografia americana pela seguinte razão: relativamente distante das polêmicas historiográficas sobre o catarismo travadas no continente europeu, alguns historiadores desse país despontaram no meio acadêmico com teses bastante

⁴⁶⁶ MOORE, Robert. *The War on Heresy*. Cambridge: Harvard University Press, 2012, p. 241-263.

⁴⁶⁷ V.V.A.A. *Innocent III et le Midi (Cahiers de Fanjeaux 50)*. Toulouse: Éditions Privat, 2015.

arrojadas e inovadoras. Esses pesquisadores carregavam o legado do medievalismo americano das décadas anteriores, que tinha como expoentes Thomas Bisson, Gabrielle Spiegel, Thomas Madden, Patrick Geary, Robert Somerville e Joseph Strayer, historiador da Cruzada Albigense mencionado anteriormente⁴⁶⁸.

A historiadora Beverly Kienzle é uma das maiores referências da atual historiografia americana e mundial. Em 2001, publicou a obra “*Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania (1145-1229). Preaching in the Lord’s Vineyard*”, trabalho de excelência sobre a atuação da Ordem Cisterciense na persecução à heresia nos séculos XII e XIII⁴⁶⁹. Especificamente, a autora analisa os sermões de importantes personagens cistercienses, como Bernardo de Claraval, e disserta sobre suas estratégias argumentativas, ressaltando a importância da pregação no combate à heresia.

O historiador Richard Kay foi outro autor que deu uma importante contribuição ao estudo do tema, com o livro *The Council of Bourges, 1225, a documentary history* (2002)⁴⁷⁰, no qual analisa o Concílio de Bourges em 1225 a partir de expressiva investigação documental. Kay aponta a influência das relações de poder entre a Igreja e o reino francês nos últimos anos da guerra, privilegiando o estudo das negociações diplomáticas e dos conflitos acerca do financiamento da guerra pela Igreja.

Outro autor relevante foi Ernest Jenkins, que redigiu uma tese, em 2004, na qual analisa o contexto político que envolveu o reinado de Pedro II de Aragão. Jenkins aborda as relações de poder entre a monarquia aragonesa e os barões occitanos, inseridos na lógica da política mediterrânica expansionista do rei aragonês. Assim, compõe uma biografia desse rei juntamente com a história política do seu reinado, tendo como vetores desse processo histórico os conceitos de “lei, ordem e violência”⁴⁷¹.

Destacamos aqui também um importante livro que tratou da Cruzada Albigense como objeto principal de investigação. Em 2008, Lawrence Marvin redigiu uma história política e militar da Cruzada Albigense - *The Occitan War. A Military and Political History of*

⁴⁶⁸ É necessário citar também o historiador Americano John Baldwin que em 1986 compôs uma obra de grande impacto sobre o reinado de Filipe Augusto. Baldwin demonstrou que o fortalecimento do poder capetíngio ocasionou o surgimento de uma ideologia real promovida por intelectuais ligados à corte parisiense. Esse movimento buscou justificar os intuitos políticos da monarquia francesa e defender seu aspecto divino. Cf. BALDWIN, John. *The government of Philip Augustus. Foundations of french royal power in the Middle Ages*. Berkeley: University of California Press, 1986.

⁴⁶⁹ KIENZLE, Beverly Mayne. *Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania (1145-1229). Preaching in the Lord’s Vineyard*. Suffolk e Nova York: York Medieval Press, 2001.

⁴⁷⁰ KAY, Richard. *The Council of Bourges, 1225. A documentary history*. Aldershot: Ashgate, 2002.

⁴⁷¹ JENKINS, Ernest. *Law, Order and Violence in the Mediterranean World of Pedro II of Aragon (1196-1213)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade do Kansas, Lawrence, 2004.

*the Albigensian Crusade 1209-1218*⁴⁷². O autor detalha com exatidão os cercos realizados pelos cruzados a cidades da região, compondo uma proveitosa história militar do conflito. Marvin apontou que a Cruzada lançada para combater a disseminação do catarismo no Languedoc logo se tornou uma guerra pela soberania política da região. De fato, o autor questiona o sucesso da Cruzada Albigense na repressão ao catarismo:

Mesmo por volta de 1271, a heresia religiosa que causou a Guerra Occitana em primeiro lugar não havia sido solucionada. Algumas fortalezas cátaras com capacidade de defesa permaneceram pelo meio do século, mas agentes da coroa reduziram e destruíram esses lugares durante várias décadas. Embora essa história seja tão importante e aterrorizante quanto a Guerra Occitana, as operações envolvidas no cerco desses lugares, sendo a mais notória a de Montségur em 1244, onde duzentas ou mais pessoas perderam suas vidas após a rendição da fortaleza, eram empreitadas mais policiais que militares. Mesmo que a Cruzada Albigense tenha alargado com sucesso, mesmo sem intenção, a coroa e o território da França, seu propósito juramentado de exterminar a heresia e punir os seus apoiadores foi um fracasso relativo. Concebida como uma espada larga quando um bisturi de um cirurgião teria sido mais útil, a cruzada foi incapaz de erradicar o câncer da heresia⁴⁷³.

Essas obras de Jenkins e Marvin despertaram a atenção dos historiadores pois lidam com dois temas preferidos da historiografia tradicional político-institucional (biografia e guerra), contudo sob uma nova leitura do processo histórico a partir da compreensão das relações de poder entre os agentes políticos envolvidos (Igreja, aristocracia occitana, reino da França, reino de Aragão).

Jennifer Kolpacoff Deane analisou em 2011 os movimentos heréticos medievais e a repressão desencadeada contra esses pela Igreja, o que levou à criação da Inquisição. Deane defende a visão tradicional sobre a Cruzada Albigense: “Embora profundamente enraizada com a noção de heresia, a Cruzada Albigense foi no fundo uma cruzada de conquista,

⁴⁷² MARVIN, Lawrence W. *The Occitan War. A Military and Political History of the Albigensian Crusade (1209-1218)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

⁴⁷³ Tradução própria. “Even by 1271 the religious heresy which had caused the Occitan War in the first place had not been solved. Cathar strongholds capable of defending themselves remained through the middle of the century, but agents of the crown reduced and destroyed these over several decades. Although the story of this is just as compelling and horrifying as the Occitan War, the operations involved with besieging these places, most notoriously at Montségur in 1244, where two hundred or more people lost their lives after the stronghold surrendered, were more constabulary and less military endeavors. While the Albigensian Crusade successfully, though unintentionally, enlarged the crown and state of France, its avowed purpose of exterminating heresy and punishing its supporters had been a relative failure. Conceived as a broadsword when a surgeon’s scalpel would have been more useful, the crusade was incapable of excising the cancer of heresy”. In: *Ibid.* p. 302.

firmamente conectada com ambições políticas e interesses territoriais”⁴⁷⁴. Essa guerra teria provocado fortes mudanças políticas e religiosas no Languedoc, o que favoreceu o surgimento de um novo poder na região (a Inquisição), que iria dizimar as comunidades cátaras occitanas nas décadas posteriores à Cruzada Albigense. Deane detalha, ao longo de seu livro, o desenvolvimento e as atividades dos inquisidores de repressão às heresias, advogando em prol de uma nova abordagem metodológica em relação ao estudo da Inquisição:

Para os seus oficiais e proponentes, a *inquisitio* papal e episcopal era uma função necessária e vital que empregava procedimentos apropriados de identificação e correção do erro, para a salvação das almas, e por extensão, a salvação da Cristandade. Com as exceções de Conrado de Marburg e Roberto o Bugre, poucos inquisidores eram fanáticos. A maioria se comportou de acordo com os parâmetros da função, e em alguns casos de maneira bastante conservativa e cuidadosa, e quase todos operavam em acordo com as diretivas da Igreja e dos líderes seculares. Se aprovamos ou não essas diretivas nos dias de hoje não vem ao ponto. Nos séculos posteriores muitas pessoas, influenciadas pelo Iluminismo e a racionalidade “progressista”, compreensivelmente denunciaram os horrores do processo inquisitorial e lamentaram as milhares de pessoas queimadas vivas por suas crenças. Mesmo assim, os historiadores devem abordar o passado em seus próprios termos - nosso papel não é justificar nem criticar, mas sim explicar e responder a questão do “por quê?”⁴⁷⁵.

Também em 2011, foi publicado por Walker Cosgrove uma importante obra sobre as relações de poder no clero occitano. Nela, o autor propõe analisar o papel do clero no conflito a partir da relação dialética entre um conceito universal de Igreja e a realidade diocesana do Languedoc. Assim, confrontavam-se o projeto político reformista do papado e a situação política do episcopado occitano nos séculos XII e XIII. Analisando individualmente a participação dos bispos mais importantes da região nesse processo, Cosgrove critica o paradigma tradicional de que o clero occitano era corrupto e não reprimia a heresia. O autor propõe uma nova abordagem no estudo do assunto: considerar não somente a esfera espiritual

⁴⁷⁴ Tradução própria. “Although deeply entangled with the notion of heresy, the Albigensian Crusade was at heart a crusade of conquest, firmly linked to political ambitions and territorial concerns”. In: DEANE, Jennifer. *A History of Medieval Heresy and Inquisition*. Lanham : Rowman & Littlefield, 2011, p. 54.

⁴⁷⁵ Tradução própria. “To its officials and proponents, papal and episcopal inquisition was a necessary and vital function that employed appropriate procedures for identifying and correcting error, for saving souls, and by extension, for saving Christendom. With the exceptions of Conrad of Marburg and Robert le Bougre, few of the inquisitors were fanatics. Most behaved properly according to the parameters of the role, in some cases even conservatively and carefully, and almost all functioned in accordance with the directives of both Church and secular leaders. Whether or not we may approve of those directives today is beside the point. In the intervening centuries, many, influenced by the Enlightenment and “progressive” rationality, have understandably decried the horrors of the inquisitorial process and lamented the thousands of people burned alive for their beliefs. Yet historians must approach the past on its own terms—our role is neither to excuse nor to excoriate, but rather to explain, to answer the question of “why”. In: *Ibid.* p. 120.

do poder dos bispos occitanos, mas também a esfera temporal do poder desse episcopado no contexto da disseminação do catarismo no Midi⁴⁷⁶.

Por fim, Elizabeth Jensen utilizou em uma obra de 2013 os conceitos de “poder” e “autoridade” para analisar o quadro político no Midi, na qual afirma que a concorrência entre a Igreja (heterogênea, com núcleos diversos e agendas próprias: papa, legados, bispos) e os poderes seculares envolvidos na Cruzada Albigense pelo protagonismo político resultou em uma deficiência prática da autoridade exercida na região. Jensen lança a tese de que os abusos cometidos por esses agentes políticos criaram um ambiente propício a novas formas de piedade popular no Languedoc, incluindo a heresia, sentimento desfrutado por todas as classes sociais. Assim, a autora inverte a tradicional ideia de que a crise política foi consequência da disseminação da heresia cátara – para Jensen, o catarismo floresceu a partir dessa crise política⁴⁷⁷.

3.7.3. Historiografia brasileira

Também consideramos pertinente mencionar as contribuições de historiadores brasileiros para o estudo desse tema. Apesar de ainda estarmos em desvantagem em comparação com os círculos acadêmicos americanos e europeus, nossa historiografia produziu obras de grande valor. Ainda no século XX, na década de 70, foi publicado pelo historiador Nachman Falbel um livro que foi o precursor do estudo desse tema no Brasil: “Heresias Medievais”⁴⁷⁸. Nessa obra, Falbel examina o desenvolvimento da repressão de movimentos heréticos pela Igreja entre os séculos XI e XIII, dentre eles o catarismo. É afirmado que uma das principais razões do pulular das heresias no período foi a incapacidade da Igreja em suprir às aspirações espirituais de movimentos evangélicos que nutriam profundo descontentamento pelo caráter institucional e mundano da instituição eclesiástica. Ao fim do livro, o historiador acrescenta uma análise da bibliografia do tema e anexa um dossiê documental contendo fontes desse processo histórico, como obras inquisitoriais de Rainier Sacconi e Bernardo Gui. Em relação à temática política, Nachman Falbel toma como base os livros de Pierre Belperron e Arno Borst, não avançando além das teses desses autores.

⁴⁷⁶ COSGROVE, Walker. *Clergy and Crusade: The Church in southern France and the Albigensian Crusade*. Tese (Doutorado em História) - Saint Louis University, Saint Louis, 2011.

⁴⁷⁷ JENSEN, Elizabeth. *Cathar or Catholic: treading the line between popular piety and heresy in Occitania, 1022-1271*. Dissertação (Mestrado em História) – Brandeis University, Waltham, 2013, p. 45-47.

⁴⁷⁸ FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

Já na virada do século, foi publicado por José Rivair de Macedo o livro de maior profundidade sobre o tema já escrito no país, na nossa opinião: “Heresia, Cruzada e Inquisição na França medieval”⁴⁷⁹. O autor desloca o foco tradicional da análise dos grandes personagens do *negotium fidei et pacis*⁴⁸⁰ para a reflexão sobre a despossessão de senhores occitanos durante a Cruzada Albigense, baseada na legislação canônica que previa o confisco de terras de senhores que protegessem hereges. Para Macedo, esse foi o grande eixo pelo qual o conflito se desenvolveu:

Tudo nos levou a crer que no faiditismo, e não no catarismo, residiu o problema central da guerra em questão. Problematicando a equação tradicional proposta pela historiografia francesa, diríamos que, para extirpar a heresia, a Igreja e seus aliados ou defensores precisaram eliminar as forças de sustentação do movimento heterodoxo. Ao fazê-lo, criaram os *faidits*, integrantes de uma categoria de proscritos os quais, não se conformando com a espoliação e o banimento de que se tornaram vítimas, resistiram com lanças, espadas e escudos ao avanço dos cavaleiros nortistas. Enquanto existiram pessoas na condição de desertados e banidos, a ordem política e social desejada pela Igreja e pelos representantes da monarquia não teve como ser instaurada na Occitânia. As autoridades precisaram primeiro resolver o problema do faiditismo para depois eliminar definitivamente o catarismo⁴⁸¹.

Ao analisar a história da Cruzada Albigense sem o foco nos protagonistas do conflito e na heresia cátara, Macedo estabelece assim uma abordagem sócio-política autônoma sobre esse processo histórico.

O crescente contato dos círculos acadêmicos brasileiros com as universidades europeias no século XXI proporcionou aos historiadores do país acompanhar mais diretamente a produção bibliográfica sobre o catarismo no Velho Continente, especialmente os debates travados pela “Escola de Nice”. A publicação do livro “Inventar a Heresia” na língua portuguesa em 2009 foi um grande marco nesse sentido.

⁴⁷⁹ MACEDO, José Rivair. *Heresia, Cruzada e Inquisição na França Medieval*. Porto Alegre : EdiPUCRS, 2000.

⁴⁸⁰ Essa expressão foi utilizada por autores das fontes narrativas da Cruzada Albigense e também em documentos eclesiásticos para designar o processo histórico de repressão ao catarismo, “a questão da fé da paz” – “fé” pelo combate à heresia cátara e “paz” pelo projeto de imposição de uma ordem política controlada pela Igreja no Languedoc. *Negotium Fidei et Pacis* pode ser entendido como um discurso da Igreja acerca da interpretação desse processo histórico. Cf. VICAIRE, Marie-Humbert. « L'affaire de paix et de foi » du Midi de la France (1203-1215). In : V.V.A.A. *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIIIe siècle (Cahiers de Fanjeaux 4)*. Toulouse : Éditions Privat, 1969, p. 102-127 ; ZERNER, Monique. *Le Negotium Pacis et Fidei ou l'affaire de paix et de foi, une désignation de la Croisade Albigeoise à revoir*. In : DESSI, Rosa Maria (Org). *Prêcher la paix et discipliner la société. Italie, France, Angleterre (XIII-XV siècles)*. Turnhout : Brepols, 2005, p. 63-102.

⁴⁸¹ MACEDO, José Rivair. *Op. Cit.* p. 16.

Além das obras de Nachman Falbel e José Rivair de Macedo, podemos citar um terceiro livro como referência historiográfica brasileira sobre o catarismo: “Papais, Imperadores e Hereges na Idade Média” (2012), do historiador José D’Assunção Barros⁴⁸². Em um capítulo dedicado ao estudo das heresias medievais, o autor busca compreender os movimentos heréticos como um fenômeno histórico e social, dissertando sobre a problemática das fontes e a produção historiográfica. Barros aponta também vários assuntos transversais à heresia na Idade Média, sendo a Reforma na Igreja um dos maiores exemplos:

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 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 herético⁴⁸³.

Nos últimos anos, cresceu o interesse sobre o tema no Brasil, o que resultou na publicação de artigos, dissertações e teses sobre o assunto⁴⁸⁴. Podemos citar aqui como exemplos o artigo de Patrícia Silva, no qual expõe o quadro atual da historiografia do catarismo⁴⁸⁵, e a tese de doutorado de Magda Duarte, na qual a autora busca analisar as relações de poder na Cruzada Albigense a partir da recusa de um paradigma historiográfico

⁴⁸² BARROS, José D’Assunção. *Papais, Imperadores e Hereges na Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2012.

⁴⁸³ *Ibid.* p. 88-89.

⁴⁸⁴ Pensamos ser relevante mencionar os seguintes trabalhos: FRANCO JÚNIOR, Hilário. Catolicismo e Catarismo, um choque de mitologias. *Cadernos de História*. Belo Horizonte, V. 11, N. 14, p. 9-28, 2010; TÔRRES, Moisés Romanazzi. A repressão à heresia na Baixa Idade Média (séculos XIII-XV). *Dimensões – Revista de História da Ufes*. v. 13, p. 146-156, 2001; OLIVEIRA, André Marinho. Inventando o inimigo: o discurso sobre os cátaros na “Historia Albigensis” de Pedro de Vaux-de-Cernay como estratégia de uma condição clerical (1198-1218). *Alethéia. Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo*. V. 1/1, p. 70-91, 2013; DETHLOFF, Rita. *Os Cátaros no Languedoc (Séculos XI-XIII): um percurso historiográfico*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015; LIMA, Philipe Rosa de. *Negotium Fidei et Pacis no Languedoc: a Igreja e as relações de poder na Cruzada Albigense (1209-1229)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015; SILVA, Patrícia Antunes Serieiro. *Perspectivas de um dualismo racional: as implicações do método escolástico no Liber de duobus principiis*. Dissertação (Mestrado em História e Sociedade) – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2013; DUARTE, Magda Rita Ribeiro de Almeida. Inocência III (1216-1218): oitocentos anos na história e reflexões sobre a Cruzada Albigense. *História Unisinos*. N. 21, p. 68-81, 2017.

⁴⁸⁵ SILVA, Patrícia Antunes Serieiro. Balanço historiográfico e novas perspectivas de pesquisa sobre os “Cátaros”. *Roda da Fortuna. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo*. V.1, N. 1, p. 201-229, 2012.

que privilegia a ideia de centralização política⁴⁸⁶. Contudo, a interação entre a Igreja e os poderes seculares nesse processo histórico ainda é um objeto de pesquisa incipiente na historiografia brasileira, estando assim em atraso frente às publicações europeias e americanas.

Exposto esse percurso historiográfico, podemos tecer alguns comentários. Os principais temas políticos dessa produção plurissecular foram: a Cruzada Albigense como uma “guerra de conquista”; o antagonismo entre o norte e sul da França em seus diversos aspectos; a repressão ao catarismo como um antecedente para o estabelecimento da Inquisição.

Essa historiografia, desde os cronistas da Idade Média, sofreu uma secularização progressiva passando de interpretações católicas e protestantes a abordagens mais ideológicas: românticas, liberais e conservadoras. Com o desenvolvimento da história enquanto campo de conhecimento científico, a diversidade historiográfica passa a se situar de maneira mais frequente nas diferenças teórico-metodológicas, como a visão da heresia medieval como um discurso ou mesmo os trabalhos que buscam atenuar ou refutar essa posição. Contudo, algumas nuances devem ser mencionadas, como a permanência de pesquisadores que trabalham sob uma ótica regional, tanto em prol de uma ideia de França unificada pela dominação do norte (Pierre Belperron), quanto em defesa do occitanismo (Jean Duvernoy, Michel Roquebert, Robert Lafont). Também podemos citar a existência de uma corrente de historiadores católicos de peso nesse período, muitos deles monges ou padres da Igreja católica (Marie-Humbert Vicaire, Antoine Dondaine, Étienne Delaruelle).

Foi dada preferência pela historiografia política recente ao estudo da Cruzada Albigense, a análise da participação de um poder secular específico ou à história do catarismo no Languedoc. Faltam estudos especializados recentes sobre a relação global da Igreja com os poderes seculares na repressão ao catarismo no Languedoc, analisada em uma duração mais longa. Esse é o propósito deste trabalho. Assim, analisaremos no capítulo seguinte as relações de poder travadas entre a Igreja e a aristocracia occitana.

⁴⁸⁶ DUARTE, Magda Rita Ribeiro de Almeida. *Roma locuta, causa finita? A construção da plenitude de poder e as estratégias políticas no Languedoc (séc. XII e XIII)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

CAPÍTULO 4

COMPROMISSOS E CONFLITOS: RELAÇÕES POLÍTICAS ENTRE A ARISTOCRACIA OCCITANA E OS PODERES ECLESIAÍSTICOS

A relação política entre a Igreja e a aristocracia occitana será o foco deste capítulo. Abordaremos os compromissos e os conflitos vivenciados entre esses poderes durante a disseminação do catarismo no Languedoc. O quadro político do Languedoc dos séculos XII e XIII era complexo e diverso. Para que o leitor possa melhor compreendê-lo, discutiremos a seguir o direito feudal occitano, que balizou as relações de poder estabelecidas entre a Igreja e a aristocracia occitana.

4.1. O direito feudal occitano

Preferimos neste trabalho o uso da expressão “direito feudal” ao invés de “feudalismo”. O conceito de feudalismo carrega em seu âmago uma interpretação de viés excessivamente sistêmico e holístico, a qual busca explicar relações sócio-políticas na Idade Média a partir de um conjunto estruturado de determinantes. Essa interpretação já foi amplamente questionada por historiadores como Elisabeth Brown⁴⁸⁷, Susan Reynolds⁴⁸⁸ e Alain Guerreau⁴⁸⁹.

⁴⁸⁷ Elisabeth Brown advogava que os historiadores deveriam abandonar os modelos monistas e focar na diversidade política, promovendo um estudo amplo de áreas restritas. A autora também critica a utilização do termo “feudalismo” com fins pedagógicos. Cf. BROWN, Elizabeth. The tyranny of a construct: Feudalism and historians of medieval Europe. *The American Historical Review*, V. 79, N. 4, p. 1063-1088, 1974.

⁴⁸⁸ Susan Reynolds protagonizou a crítica historiográfica ao feudalismo com seu livro *Fiefs and Vassals* de 1994. A autora alerta para a importância de se distinguir conceito e fenômeno e de se ter como prática metodológica a utilização de categorias que estejam presentes na documentação analisada, ao invés de tipos ideais extemporâneos. Cf. REYNOLDS, Susan. *Fiefs and Vassals after twelve years*. In: BAGGE, Sverre; GELTING, Michael; LINDKVIST, Thomas. *Feudalism. New landscapes of debate*. Turnhout: Brepols, 2011, p. 19-24.

⁴⁸⁹ Alain Guerreau situa na gênese desse conceito a própria razão pelo qual não se apraz pela sua utilização. O conceito de feudalismo foi, em sua visão, oriundo de uma dupla fratura intelectual ocorrida nos séculos XVIII e XIX: a ideia medieval de *ecclesia* teria sido substituída por um conceito anacrônico de “religião” e a ideia também medieval de *dominium* teria sido substituída por categorias ligadas à “lógica de mercado”. Assim, o conceito de “feudalismo” sofreu grande influência do Iluminismo e do Liberalismo, ignorando aspectos centrais da sociedade medieval. Para Guerreau, ele é mais próximo de uma lógica intelectual contemporânea que da realidade da Idade Média. GUERREAU, Alain. *Feudalismo*. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval* (v. 1). Bauru: Edusc, 2006, 437-455.

Não é necessário fazer neste trabalho uma análise historiográfica densa sobre a aplicação desse conceito, pois o debate historiográfico sobre o feudalismo abarca um escopo espacial e temporal que ultrapassa os limites da nossa proposta. O importante é definir o que entendemos como direito feudal e debater essa ideia a partir das fontes occitanas a serem apresentadas. O direito feudal se refere ao conjunto de características legais observadas nos compromissos aristocráticos realizados no Languedoc⁴⁹⁰. Esse ordenamento possuía uma natureza ao mesmo tempo consuetudinária e baseada em convenções escritas, oriundas da tradição romana⁴⁹¹. As relações de poder existentes entre os barões occitanos e os poderes eclesiásticos, fossem locais (bispos e abades) ou o papado, alteraram decisivamente o direito feudal da região a partir do desenvolvimento da “crise albigense”, ou seja, o crescimento da importância política da disseminação do catarismo. Abordaremos principalmente as expressões e categorias do direito feudal occitano contidas na documentação analisada, com destaque ao feudo, ao juramento, à vassalagem e à homenagem. Começemos pelo “feudo”.

A palavra “feudo” era comum nos documentos occitanos dos séculos XII e XIII, utilizada sob diversas significações: territorial, pecuniária, funcional, dentre outros tipos de tenência⁴⁹². De fato, o feudo era um instituto jurídico que consistia na mediação da posse de bens e renda. Era sobretudo o instituto da relação entre homens, não importando a classe social, sendo praticado por vassalos ou camponeses, de acordo com o compromisso em questão⁴⁹³. Podemos citar, a título de exemplo, um ato de enfeudação do castelo de Saissac feito pelo visconde Rogério Trencavel de Béziers e Carcassonne em 1150 ao senhor Isarn Jordão: “Eu, Isarn, em nome de Deus, e os mencionados abaixo, minha esposa e meus filhos,

⁴⁹⁰ O direito feudal vigente no Languedoc sofreu influências de suas regiões vizinhas: o da França do norte, exaustivamente discutido pela historiografia desde a obra de François-Louis Ganshof e de Marc Bloch; o catalão, cujo idioma e soberanias eram conectados à realidade occitana. Cf. ABELS, Richard. *The Historiography of a Construct: “Feudalism” and the medieval historian*. *History Compass*. V. 7, N. 3, p. 1023, 2009; BONNASSIE, Pierre. “Sur la formation du féodalisme catalan et sa première expansion (jusqu' a i 150 environ).” In: *La formació i exapansió del feudalisme català: Actas del colloqui organitzat pel col·legi universitari de Girona*. Girona: Universitat de Girona, 1986, p. 7-21.

⁴⁹¹ GIORDANENGO, Gérard. *Féodalités et droits savants dans le Midi médiéval*. Aldershot: Variorum, 1992, p. 191.

⁴⁹² O historiador Didier Panfili identificou oitocentas ocorrências das palavras *feodum/fevum* em um *corpus* de trezentos e cinquenta documentos relativos às regiões de Toulouse e Quercy e produzidos entre 954 e 1214. Esses documentos eram provenientes tanto de meios seculares quanto de eclesiásticos. Por exemplo, o cartulário da abadia de Saint Sernin de Toulouse possuía uma referência a feudo em cada três documentos. Cf. PANFILI, Didier. *Aristocraties méridionales. Toulousain-Quercy XI-XII siècles*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 182-183.

⁴⁹³ Para uma melhor discussão do conceito de “feudo” no Languedoc medieval, ver DÉBAX, Hélène. *La féodalité languedocienne (XI-XII siècles). Serments, hommages et fiefs dans le Languedoc des Trencavel*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2003, p. 143-184.

juramos a ti, Rogério de Béziers, que seu dito castelo de Saissac não será tido por nós em nenhum outro direito senão o direito de feudo, salvo comando”⁴⁹⁴.

Esse compromisso foi uma “retomada em feudo”, prática bastante comum no Languedoc do século XII e utilizada pela família Trencavel. Essa enfeudação ocorria após uma aliança política, quando uma dinastia castral ou um grupo de senhores aceitava tomar como feudo um senhorio que antes detinham como alódio, oferecendo em troca auxílio militar ou financeiro⁴⁹⁵.

A manifestação do compromisso do feudo occitano era, de fato, heterogênea, comportando algumas nuances: não era necessariamente ligado à terra, podendo ser relacionado a direitos e rendas relativas a um ofício, e não tinha uma essência militar⁴⁹⁶.

Retomaremos ainda a discussão sobre o feudo. É importante nos determos agora sobre outro compromisso fundamental para a nossa investigação: o juramento no Midi. A análise dos juramentos indicará que a diferenciação dura entre relações verticais e horizontais de poder é um método obsoleto para compreender o quadro político do Languedoc. O juramento era realizado, nessa região, baseado na concepção de acordo, ou seja, um compromisso aristocrático específico que combinava diferentes elementos do direito feudal. A historiadora Hélène Débax enumera três tipos principais de juramentos praticados à época na região⁴⁹⁷:

-Os “juramentos de fidelidade”: relação que implica a concessão de um castelo ou cidade em troca de uma fidelidade ao senhor, podendo o castelo ou a cidade ser restituído futuramente, a depender da circunstância. Esse tipo de juramento representa um laço de subordinação⁴⁹⁸. Podemos observar como exemplo desse compromisso o juramento feito pelos habitantes de Carcassonne ao visconde Bernardo-Aton e sua esposa, a viscondessa Cecília, em 1107 (Anexo I).

⁴⁹⁴ Tradução própria. “*Ego vero in Dei nomine Isarnus, uxor mea, &c. Confitemur Rogerio de Biterri quod jamdictum castrum tuum de Seixac nullo alio jure vel feudo habemus nisi tantum de hac comanda*”. In: DEVIC, C.; VAISSETE, J. *Histoire générale de Languedoc (Vol. V)*. Toulouse: Privat, 1875, p. 1108.

⁴⁹⁵ MAZEL, Florian. *Féodalités. 888-1180*. Paris: Éditions Belin, 2010, p. 462.

⁴⁹⁶ TAYLOR, Claire. *Heresy, Crusade and Inquisition in Medieval Quercy*. York: York Medieval Press, 2011, p. 62-65.

⁴⁹⁷ DÉBAX, Hélène. *La féodalité languedocienne (XI-XII siècles). Serments, hommages et fiefs dans le Languedoc des Trencavel*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2003, p. 99-115. Existiram outros tipos de juramento, porém marginais na documentação. Esses três tipos foram os mais importantes identificados pela autora nos cartulários da dinastia Trencavel. É importante destacar também que os juramentos são frutos de uma longa evolução dos séculos anteriores, desde o período carolíngio.

⁴⁹⁸ A concessão de castelos também fazia parte de uma iniciativa para proteger as fronteiras dos domínios senhoriais. Ver MACÉ, Laurent. *Les comtes de Toulouse et leur entourage (XII-XIII siècles)*. Toulouse: Privat, 2000, p. 151.

-As “seguranças/securidades juramentadas”: relação que não envolve um castelo, mas a promessa de defesa ou de não-agressão à pessoa e aos seus bens. No contexto da guerra meridional no século XII, que abordaremos adiante, esse tipo de compromisso foi corrente entre os barões occitanos para estabelecer alianças político-militares e tentativas de paz negociada. Inserimos como exemplo de segurança juramentada o compromisso firmado entre o conde Raimundo V de Toulouse e o senhor Guilherme de Montpellier em 1164 (Anexo XII).

-Os “textos mistos”, juramentos que misturam elementos dos dois tipos anteriores, combinando a concessão de um castelo com a promessa de defesa da pessoa do senhor. Identificamos o juramento prestado pelos cavaleiros de Nîmes ao conde de Toulouse Raimundo V em 1163 como um exemplo desse tipo de compromisso (Anexo XI).

As “securidades” eram praticadas entre a alta aristocracia occitana, ao passo que os “juramentos de fidelidade” frequentemente envolviam senhores “menores”, em um quadro de fixação espacial, por meio dos castelos e cidades. Apesar de não haver uma distinção legal cristalizada, esses juramentos tinham papel diferente na sociedade occitana: um indicando uma superioridade política, o outro, uma aliança. O juramento foi o vetor principal das relações de dependência no Languedoc nos séculos XI a XIII, guardando, além do caráter político, um significado simbólico e espiritual:

A entrada em dependência é colocada no domínio do sagrado. Ela se funda sobre um ritual no qual o vassalo presta um juramento oral. Os símbolos, tão familiares ao universo mental dos homens daquele tempo, estão lá para provar a boa fé do vassalo, para garantir a validade dos seus engagements pessoais, para significar que as promessas serão cumpridas, para, a longo prazo, melhor se registrar na memória. O gesto sacramental é provado pelas palavras e fórmulas religiosas mas é ele que dá toda a significação ao ato. As cartas demonstram frequentemente que o juramento é de fato feito de maneira oral, com o toque simultâneo aos santos evangelhos, segundo o modelo bolonhês⁴⁹⁹.

⁴⁹⁹ Tradução própria. “L’entrée en dépendance est placée dans le domaine du sacré. Elle se fonde sur un rituel au cours duquel le vassal prête un serment oral. Des symboles, si familiers à l’univers mental des hommes du temps, sont là pour prouver la bonne foi du vassal, pour garantir la validité de ses engagements personnels, pour signifier que les promesses seront tenues, pour, à long terme, mieux s’imprimer dans la mémoire. Le geste sacramentel est gagé par des mots, des paroles, des formules religieuses mais c’est lui qui donne toute sa signification à l’acte. Les chartes précisent bien souvent que le serment est, en effet, juré oralement, tout en touchant simultanément, selon la mode bolonaise, les saints Évangiles”. In : MACÉ, Laurent. *Les comtes de Toulouse et leur entourage (XII-XIII siècles)*. Toulouse: Privat, 2000, p. 224.

Os juramentos de fidelidade citados anteriormente envolvem castelos (*castra*⁵⁰⁰), não feudos. Mas será que podemos considerar a concessão de um castelo no Midi como uma enfeudação? Os castelos, focos desses juramentos, são obtidos a partir do reconhecimento de direitos e deveres entre as partes, levando em consideração a desigualdade da relação (reconhecimento de um poder superior). A natureza feudal do juramento de fidelidade é expressa fortemente na possibilidade de restituição dos castelos ao senhor original⁵⁰¹. Dessa forma, articulam-se o feudo e o juramento, indicando a fluidez e caráter relacional desses compromissos.

Outra relação política que compôs o direito feudal occitano foi a vassalagem. Veremos ao longo deste trabalho que a compreensão do quadro vassálico é fundamental para a análise da relação política entre a Igreja e os poderes seculares no Languedoc. De fato, uma das preocupações da Igreja durante a Cruzada Albigense foi conservar os direitos dos reinos que possuíam os territórios conquistados pelos cruzados, que se baseavam na legislação anti-herética.

O compromisso da vassalagem também era heterogêneo desde o século XI, não se restringindo a uma relação de troca entre um homem livre e um senhor. Outras situações foram identificadas na documentação do direito feudal occitano como vassálicas: aliados que prometem fidelidade com trégua militar, e não auxílio; detentores de “feudos livres” isentos de serviços; cavaleiros prestadores de serviços ao senhor esperando receber um feudo no futuro⁵⁰². Os serviços de contrapartida variavam de acordo com o vassalo. No Languedoc, a vassalagem tomava a forma de uma *convenientia*, e não possuía limite temporal de duração, nem as obrigações do vassalo perduravam em relação à descendência do senhor e vice-versa⁵⁰³. Podemos citar dois exemplos. Primeiramente, um documento do Livro de milagres de Sainte Foy que atesta a existência de uma disputa em 1020 sobre a *villa* e as salinas da cidade de Palas, na diocese de Agde. É mencionado nessa fonte que o abade de Conques tinha em sua companhia um séquito de vassalos detentores de um benefício, indicando também a

⁵⁰⁰ O termo *castrum* no Languedoc se referia a cidades e vilarejos com muralhas e expressivas estruturas defensivas, podendo ocasionalmente ser considerados castelos. Cf. MARVIN, Lawrence W. *The Occitan War. A Military and Political History of the Albigensian Crusade (1209-1218)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 10.

⁵⁰¹ DÉBAX, Hélène. *La féodalité languedocienne (XI-XII siècles). Serments, hommages et fiefs dans le Languedoc des Trencavel*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2003, p. 162.

⁵⁰² PATERSON, Linda. *The world of the troubadours. Medieval occitan society, c. 1100 - c. 1300*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 12.

⁵⁰³ As *convenientiae* eram convenções escritas presentes em algumas fontes referentes ao direito feudal occitano, nas quais estavam detalhadas as condições do compromisso. Cf. DÉBAX, Hélène. *Op. Cit.* p. 111-115.

participação dos poderes eclesiásticos nos compromissos aristocráticos⁵⁰⁴. A relação entre um poder secular e um poder eclesiástico em uma articulação manifesta de feudo e vassalagem pode ser percebida também no acordo firmado entre o visconde Bernardo-Aton de Béziers e o arcebispo Ricardo de Narbonne em 1107⁵⁰⁵.

A ocorrência literal do termo “vassalo” nas fontes occitanas é escassa, diferentemente de “feudo”, o que fez alguns historiadores como Elisabeth Magnou-Nortier atestarem a inexistência da vassalagem no Languedoc dos séculos XI e XII, ou seja, antes da Cruzada Albigense⁵⁰⁶. Ora, como foi dito, a ocorrência do termo é escassa, mas não inexistente. Outro exemplo de documento no qual o termo é encontrado foi na homenagem do visconde de Carcassonne Bernardo-Aton ao abade de La Grasse em 1110⁵⁰⁷. A historiografia recente compreende a vassalagem como uma relação de fidelidade presente nas fontes occitanas, sob outros nomes, alertando assim os historiadores para que não caiam no fetiche etimológico e da literalidade na documentação. O historiador Didier Panfili reforça esse argumento, apontando que, em muitos casos, um vassalo pode ser interpretado como sinônimo de *homo*, *miles* ou *senior*. Um caso no qual esse argumento pôde ser verificado foi em um compromisso entre poderes seculares e eclesiásticos: a cessão dos dízimos de Saint-Sauveur de Bioule pela família Audiartz de La Vergne para a abadia de Moissac em 1090. Tal ato foi registrado como desejado pelos seus *homines* do castelo, que eram *miles* da localidade. Assim, estão associados em uma mesma fonte um grupo de *miles* que era *homo* de um senhor⁵⁰⁸. O historiador Laurent Macé concorda com essa tese, reiterando que termos como *homo*, *milites* e *fidelis* podem conservar uma natureza semelhante à vassalagem, dependendo do documento. O tradicional *auxilium et consilium* pode ser observado em alguns compromissos, relativos aos direitos e deveres entre as partes envolvidas⁵⁰⁹. Passemos agora ao ritual da homenagem.

O rito da homenagem é presente nas fontes occitanas, sobretudo a partir do século XII, aparecendo de maneira heterogênea nesses documentos. Certamente a homenagem não

⁵⁰⁴ BIGET, Jean-Louis. Notes sur le système féodal en Languedoc et son ouverture à l'hérésie. *Heresis*. N. 11, p. 12, 1988.

⁵⁰⁵ DEVIC, C.; VAISSETE, J. *Histoire générale de Languedoc* (Vol. V). Toulouse: Privat, 1875, p. 801-802.

⁵⁰⁶ MAGNOU-NORTIER, Elisabeth. *La Société laïque et l'Église dans la province ecclésiastique de Narbonne (zone cypyrénéenne) de la fin du VIII à la fin du XI siècle*. Toulouse : Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1974, p. 647-651.

⁵⁰⁷ DEVIC, C.; VAISSETE, J. *Histoire générale de Languedoc* (Vol. V). Toulouse: Privat, 1875, p. 811-814.

⁵⁰⁸ PANFILI, Didier. *Aristocraties méridionales. Toulousain-Quercy XI-XII siècles*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 192-196.

⁵⁰⁹ Esses termos possuem uma evolução própria na documentação occitana ao longo do século XII, sendo progressivamente melhor definidos em relação à natureza do serviço prestado ao senhor. Ver MACÉ, Laurent. *Les comtes de Toulouse et leur entourage (XII-XIII siècles)*. Toulouse: Privat, 2000, p. 237-238.

era uma prática majoritária no Midi, onde multiplicavam-se juramentos sem esse ritual⁵¹⁰. Quando praticada, poderia implicar ou não em uma contrapartida fundiária. Por exemplo, ela não foi exigida na série de homenagens feitas por senhores occitanos ao conde de Barcelona em 1147⁵¹¹, mas foi prevista na homenagem do conde Raimundo V de Toulouse ao arcebispo de Arles pela cidade de Beaucaire em 1178⁵¹². A prática da homenagem se concentrava principalmente nas regiões do Ariège e do Toulousain, já sendo bem difundida nos senhorios da família Trencavel na primeira metade do século XII⁵¹³. Ao analisarmos o contexto dessas fontes, podemos perceber que a homenagem era usualmente praticada em períodos de guerra no Languedoc. Ela servia então como um instrumento de reivindicação política de um senhor que se pretendia eminente frente a um cenário de fidelidades múltiplas, criando assim um movimento de hierarquização aristocrática. Na maioria dos casos na Occitânia, a homenagem era um compromisso que encerrava um conflito ou buscava prevenir a ocorrência de outro. Podemos citar como exemplo a homenagem feita em 1176 por três castelões ao conde Raimundo V de Toulouse, que desejava que esses senhores não auxiliassem militarmente o visconde Pons de Toulouse⁵¹⁴.

Para compreender melhor o direito feudal do Languedoc, esses termos devem ser mais ancorados na realidade social do que na sua formulação conceitual, como apontamos anteriormente⁵¹⁵. Ou seja, não era obrigatória a existência de um rito (homenagem) para atestar uma relação vassálica – os juramentos, a concessão de um *castrum*, a relação homem-homem já poderiam ser indicativos de uma vassalagem. Além disso, a vassalagem era um elemento importante para a formação de estruturas de parentesco dentro da aristocracia. Os compromissos do feudo, do juramento, da vassalagem e da homenagem estão dispersos nas

⁵¹⁰ Um dos possíveis fatores explicativos da resistência ao estatuto da homenagem no Midi foi a presença da “homenagem servil”, laço de dependência estabelecido entre um senhor e um servo. Outro fator seria a grande quantidade de terras alodiais. A resistência psicológica de senhores aos gestos contidos nos rituais de homenagem também não pode ser descartada. Cf. PATERSON, Linda. *The world of the troubadours. Medieval occitan society, c. 1100 - c. 1300*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 16; MACÉ, Laurent. *Les comtes de Toulouse et leur entourage (XII-XIII siècles)*. Toulouse: Privat, 2000, p. 233.

⁵¹¹ GIORDANENGO, Gérard. *Féodalités et droits savants dans le Midi médiéval*. Aldershot: Variorum, 1992, p. 190-191.

⁵¹² DEVIC, C.; VAISSETE, J. *Histoire générale de Languedoc (Vol. VIII)*. Toulouse: Privat, 1879, p. 333-335.

⁵¹³ MAZEL, Florian. *Féodalités. 888-1180*. Paris: Éditions Belin, 2010, p. 465. A historiadora Hélène Débax, especialista no estudo do cartulário dos Trencavel, confirma a presença da homenagem nesses senhorios. Cf. DÉBAX, Hélène. *Fief et castrum: le fief dans les serments de fidélité languedociens du XI siècle*. In: BONNASSIE, Pierre (Org.). *Fiefs et féodalité dans l'Europe méridionale du X au XIII siècle*. Toulouse: CNRS, 2002, p. 138-139.

⁵¹⁴ PANFILI, Didier. *Aristocraties méridionales. Toulousain-Quercy XI-XII siècles*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 200-202.

⁵¹⁵ DÉBAX, Hélène. *La féodalité languedocienne (XI-XII siècles). Serments, hommages et fiefs dans le Languedoc des Trencavel*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2003, p. 216-217.

fontes e devem ser compreendidos dentro da especificidade do direito feudal occitano. Eram relações próprias, inseridas em um conjunto de várias outras.

Ao longo do século XIII, esses compromissos sofreram uma importante transformação. No século XII, parte dos juramentos era centrada na posse de castelos, os quais deveriam ser restituídos ao senhor quando esse requisitasse. No século XIII, a dependência castral é progressivamente substituída pela dependência pessoal, tendo como centro a fidelidade devida ao senhor. Essa mudança pode ser percebida na documentação. O termo *homo* era o mais corrente nos juramentos occitanos do século XII, sendo suplantado pelos termos *fidelis* e *vassalus* posteriormente. Esse aspecto é característico de uma nova vassalidade no Midi, com termos mais precisos contidos no direito feudal. A partir de 1220, os deveres dos fiéis ao senhor são delimitados em uma *forma fidelitatis* semelhante à descrita na obra de Fulberto de Chartres no século XI, que se tornou a forma corrente dos juramentos de fidelidade no Languedoc⁵¹⁶. A influência do direito francês trazido pelos cruzados franceses no conflito albigense é evidenciada nesse processo. A influência contemporânea de compilações de juristas italianos também pode ser percebida⁵¹⁷. Assim, o período temporal abarcado pelo nosso trabalho se situa em um processo no qual o direito feudal occitano passava por uma profunda transformação, acelerada pela invasão cruzada no Languedoc.

4.2. Composição política do Languedoc

Destacaram-se no Languedoc importantes famílias que compunham a alta aristocracia e desfrutavam de uma grande autoridade. Contudo, elas não centralizaram o poder na região, estando esse difuso na grande massa composta por senhores “menores” que

⁵¹⁶ O conceito de *forma fidelitatis* foi primeiramente exposto em uma carta escrita pelo bispo Fulberto de Chartres ao duque Guilherme V da Aquitânia em 1020. Cf. FULBERTO DE CHARTRES. *Epistolae*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina (Tomo 141)*. Paris: 1880, col. 229-230. Esse documento versa sobre os deveres recíprocos entre o senhor e seu vassalo. Escrita como resposta ao duque Guilherme V, que encontrava dificuldades no trato com seus vassalos, a carta não possuía o formato de um tratado jurídico no qual se pretendia esgotar um assunto. Mesmo assim, devido ao notório saber jurídico de Fulberto de Chartres e seu conhecimento das relações feudais em razão do seu cargo de bispo, a carta desfrutou de um imenso sucesso e foi reproduzida em vários manuscritos posteriores, tendo sido discutida por Yves de Chartres e Graciano. Destacou-se sua leitura e repercussão nos círculos eclesiásticos da Cristandade, devido ao interesse da Igreja em debater alguns temas no contexto da Reforma Papal (como juramentos de fidelidade prestados por clérigos a senhores laicos). A carta teve uma repercussão especial na segunda metade do século XII, sendo glosada em um momento no qual autores que compunham tratados sobre o direito canônico dissertavam sobre o direito feudal contido na obra lombarda conhecida por *Libri Feudorum*. A partir do fim do século XII, a *forma fidelitatis* foi incorporada a essa obra como um capítulo extraordinário, chegando a ser transformada em um capítulo ordinário no início do século XIII. Cf. GIORDANENGO, Gérard. *Féodalités et droits savants dans le Midi médiéval*. Aldershot: Variorum, 1992, p. 814-825.

⁵¹⁷ MACÉ, Laurent. *Les comtes de Toulouse et leur entourage (XII-XIII siècles)*. Toulouse: Privat, 2000 p. 226-228.

dominavam os senhorios locais. Os dois principais poderes externos que detinham direitos no Languedoc eram o reino francês e o aragonês. Todavia, o exerciam de maneira puramente nominal e simbólica em meados do século XII⁵¹⁸. Veremos a seguir que o reino de Aragão buscou expandir sua influência no Languedoc na segunda metade do século, ao passo que o reino francês somente o faria no século seguinte, durante a Cruzada Albigense.

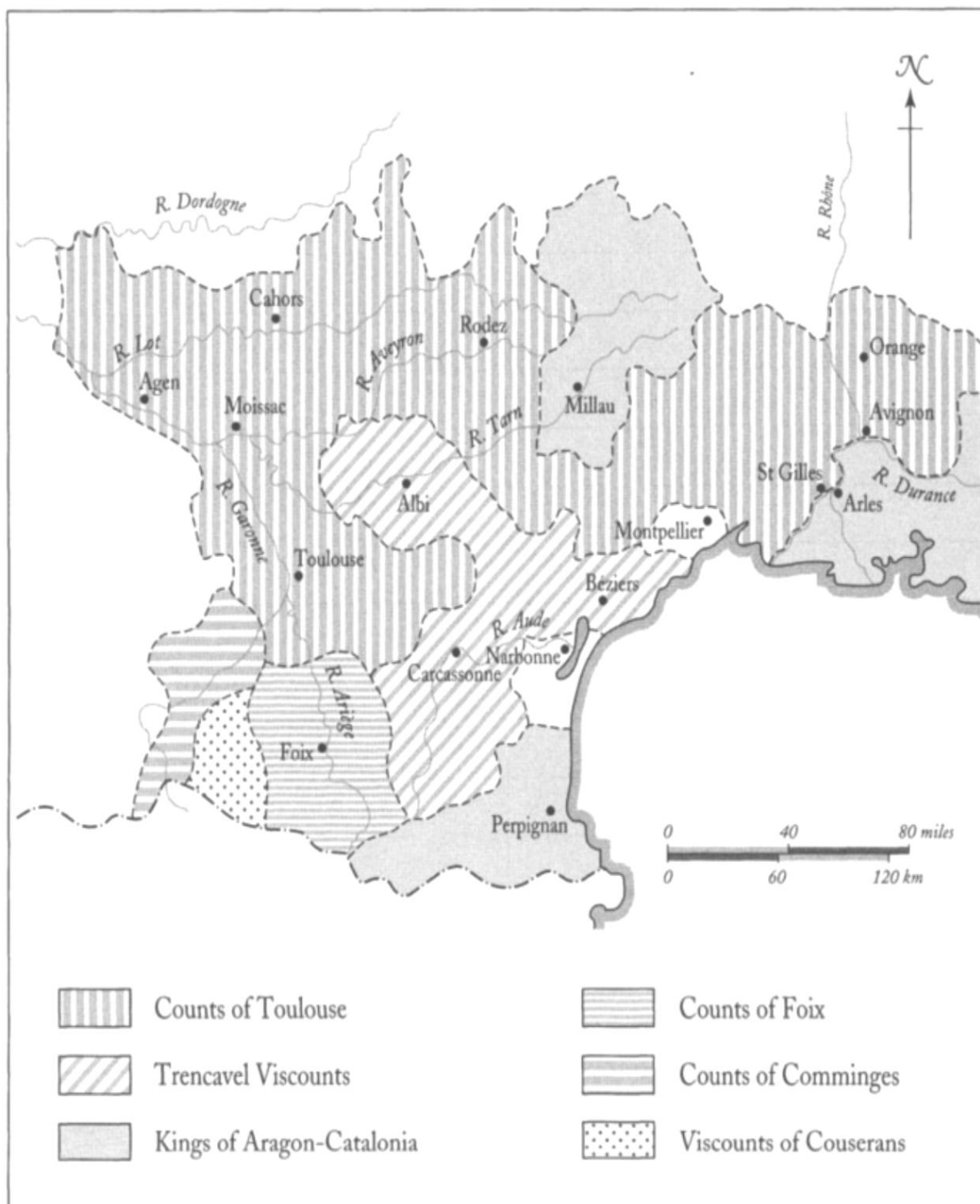
A Occitânia era, dessa forma, uma composição heterogênea de senhorios governados por barões que construíam alianças entre si ou com senhores de outras regiões. O território do Languedoc experimentava uma constante mutação, fruto de casamentos, mortes e guerras travadas pela aristocracia⁵¹⁹. O estudo dos grupos sociais que compunham a elite política da Occitânia no século XII aponta para a formação de uma decisiva instabilidade, fator que causaria uma crise profunda entre os poderes na região e influenciaria a deflagração da Cruzada Albigense⁵²⁰.

⁵¹⁸ Há de se ter cuidado com a utilização do termo “suserania”. Como vimos anteriormente, a vassalagem e a homenagem compunham uma gama variada de compromissos políticos na região, na qual se experimentava uma rede diversa de fidelidades, como veremos adiante. Assim, restringiremos a menção ao termo à análise de uma fonte na qual ele aparece, de maneira literal ou sob outras possíveis palavras. Ambos os reis são descritos muitas vezes como “senhor do senhor”, ou “senhor-lígio”, de acordo com o compromisso político. Os monarcas franceses possuíam direitos no Languedoc oriundos do Império Carolíngio, ao passo que os monarcas aragoneses consolidaram sua política expansionista a partir do século XII. Falaremos sobre esse tema nos capítulos 5 e 6.

⁵¹⁹ MARVIN, Lawrence W. *The Occitan War. A Military and Political History of the Albigensian Crusade (1209-1218)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 4-11.

⁵²⁰ MACEDO, José Rivair. *Heresia, Cruzada e Inquisição na França Medieval*. Porto Alegre : EdIPUCRS, 2000, p. 89.

Mapa 2: Composição política dos senhorios occitanos no século XII. In: BARBER, Malcolm. *The Cathars. Dualists heretics in Languedoc in the High Middle Ages*. Londres e Nova York: Routledge, 2014, p. 261.



Os condes da dinastia de Saint-Gilles eram os senhores mais poderosos, cujo território se estendia da Provença até as cercanias de Toulouse, capital do território e cidade mais poderosa do Languedoc. Figuravam ainda outros nomes da alta aristocracia, como o conde de Foix, o conde de Comminges e alguns viscondes, com destaque ao visconde de Béziers-Carcassonne. A baixa aristocracia, composta por *magnates* e *milites*, também compunha esse quadro, favorecidos pela distribuição de *honores* e tenências por parte dos senhores de maior escalão⁵²¹. Outro grupo social era o dos burgueses⁵²², da classe mercantil e dos *cives*, habitantes dos burgos que iriam desempenhar importante papel político nas cidades. Uma parcela dessa classe desfrutou de uma grande ascensão social, configurando uma nova elite nas cidades do Midi que integrava os consulados municipais.

A multiplicidade de cosenhórios e a configuração de uma rede vasta de fidelidades foi uma importante característica das relações políticas no Languedoc dos séculos XII e XIII⁵²³. A alta aristocracia, de maneira preventiva, tentou assegurar a “reserva de fidelidade” como senhores superiores, categoria próxima ao que foi o “senhor lígio” no norte da França. Todavia, isso não freou a pulverização dos senhores e as fidelidades múltiplas, tornando difícil a manutenção de uma rede estável de senhores vassalos e aliados. A homenagem lígia apareceu pela primeira vez somente em 1224, no condado de Toulouse⁵²⁴. Nos *castra* do Midi, o cosenhório era a realidade mais comum, favorecida pelo costume de que a hereditariedade deveria ser igualitária entre os filhos, o que dificultava a formação de linhagens agnáticas fundadas sobre o filho primogênito, proporcionando assim a estabilização do patrimônio familiar⁵²⁵. No caso do condado de Toulouse, seus governantes se esforçaram

⁵²¹ A concessão de feudos e outros contratos ocorria frequentemente para que o senhor dispusesse de proteção militar, formando assim uma rede de defesa com os pequenos senhores. Cf. MUNDY, John. *Society and Government at Toulouse in the age of the Cathars*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1997, p. 40-41.

⁵²² O termo “burgueses” tem ocorrência escassa na documentação occitana do período (*burgenses* em latim, *borguezes* em occitano), referindo-se aos habitantes de um burgo. No tema em questão, destaca-se o surgimento de uma classe intermediária entre os “bem-nascidos” e os camponeses, de natureza urbana e mercantil. Entretanto, havia grande diversidade social dentro dessa “burguesia”, contendo ricos mercadores e magistrados, mas também artesãos e pequenos comerciantes. Cf. MUNDY, John. *Op. Cit.* p. 105-108.

⁵²³ Compromisso no qual eram divididos entre senhores rendas, terras, direitos e poderes, o cosenhório poderia existir tanto de modo cooperativo quanto de modo concorrente entre as partes envolvidas. Foi uma prática importante no Languedoc que se relacionava de maneira integrada com os outros tipos de compromisso do direito feudal occitano, e criava diversas coletividades que integravam relações horizontais e verticais de poder. Cf. DÉBAX, Hélène. *La Seigneurie collective. Pairs, pariers, paratge. Les coseigneurs du XI au XIII siècle*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2012, p. 243-244.

⁵²⁴ MACÉ, Laurent. *Les comtes de Toulouse et leur entourage (XII-XIII siècles)*. Toulouse: Privat, 2000, p. 235.

⁵²⁵ A *melioratio*, estatuto originário do direito visigótico que possibilitava ao pai optar que uma parte maior da herança fosse para um filho de sua escolha, ainda existia no Midi. Contudo, a sucessão igualitária era majoritariamente praticada no Languedoc. Cf. DÉBAX, Hélène. *La féodalité languedocienne (XI-XII siècles). Serments, hommages et fiefs dans le Languedoc des Trencavel*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2003, p. 221-223.

durante o século XII para garantir a sucessão agnática do conde ao seu primogênito, tendo como objetivo assegurar a unidade política e estabilidade da família dirigente⁵²⁶.

Esse fenômeno ocorreu também devido à queda do poder dos grandes barões frente à ascensão dos pequenos senhores a partir do século XI, principalmente castelãos e cavaleiros. Isso pôde ser bem observado no condado de Toulouse. Contribuíram para essa descentralização a redução de serviços prestados pela baixa aristocracia aos grandes barões e ao fortalecimento da elite citadina no Midi, no qual algumas famílias locais impuseram um primitivo sistema de autogoverno nas cidades, gozando de grande autonomia em relação ao poder condal⁵²⁷. Assim, não se configurou um grande principado no qual o senhor tinha o controle direto das bases políticas e produtivas, mas um grande mosaico de fidelidades tênues e voláteis, o que contribuiu para a deflagração de guerras na região.

O Languedoc do século XII foi marcado por diversos conflitos armados, que giraram em torno da guerra entre os condes de Toulouse e os condes de Barcelona (alçados a reis de Aragão em 1151) pelo controle do Languedoc. Essa “guerra meridional” teve escaramuças breves e frequentes, tréguas e períodos de negociação⁵²⁸. Podemos identificar o início do conflito em 1112, quando o conde de Barcelona Raimundo Berenger III se casou com a herdeira da região da Provença, região sob a influência do condado toulousano e implicada por diversas forças políticas (os reis da França e da Inglaterra, além de vários barões da região)⁵²⁹. A partir de 1140, o enfrentamento entre as dinastias alcança um nível mais indireto, centralizado em hostilidades direcionadas aos vassalos dos inimigos⁵³⁰. A maior parte dos senhores occitanos que se envolveram na guerra não permaneceram nela como poderes auxiliares de Toulouse e Barcelona. Ao contrário, aproveitaram-se do contexto bélico para reforçar o seu próprio poder:

⁵²⁶ MACÉ, Laurent. *Les comtes de Toulouse et leur entourage (XII-XIII siècles)*. Toulouse: Privat, 2000, p. 64.

⁵²⁷ MUNDY, John. *Society and Government at Toulouse in the age of the Cathars*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1997, p. 49-51. O ápice do poder municipal pôde ser constatado quando o conde Raimundo VI de Toulouse renunciou, em 1223, ao seu direito de nomear os membros do consulado da cidade.

⁵²⁸ JIMENEZ-SANCHEZ, Pilar. *Les catharismes: modèles dissidents du christianisme médiévale (XIIe-XIIIe siècles)*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 265.

⁵²⁹ Podemos recuar cronologicamente o início do conflito, levando em consideração que essa guerra foi conhecida como “Guerra Meridional dos Cem Anos” (final do século XI ao final do século XII). De 1067 a 1070, a Casa de Barcelona adquiriu senhorios na região do Languedoc, por meio de compra ou juramentos vassálicos. Essas aquisições afetaram o balanço de poder na região e prefigurariam a guerra entre Toulouse e Barcelona no século seguinte. Cf. DÉBAX, Hélène. *La féodalité languedocienne (XI-XII siècles). Serments, hommages et fiefs dans le Languedoc des Trencavel*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2003, p. 70-71.

⁵³⁰ Um bom exemplo foi a política do conde Afonso de Toulouse de desestabilizar a autoridade do senhor de Montpellier, importante aliado aragonês no Languedoc. Para isso, o conde incitava a revolta dos burgueses de Montpellier contra o seu senhor, desejosos de constituir ali um consulado. Cf. MACÉ, Laurent. *Les comtes de Toulouse et leur entourage (XII-XIII siècles)*. Toulouse: Privat, 2000, p. 26-31.

O conflito entre os condes de Toulouse e Barcelona não deve ser visto tanto como uma influência destabilizadora sobre a sociedade do Languedoc mas sim como uma intensificação da violência endêmica sobre a qual grande parte do senhorio occitano era baseada. Enquanto, nesse sentido, isso foi provavelmente menos importante para o desenvolvimento da sociedade do Languedoc nesse período do que foi geralmente retratado, ele mesmo assim proveu várias das famílias nobres com oportunidades únicas para declarar a sua independência em relação à dominação condal. Ao jogar um contra o outro, eles poderiam assegurar que não seriam dominados por nenhum dos dois e que eles sempre teriam um aliado pronto e poderoso para defendê-los das reivindicações do outro. Foi um jogo jogado com uma destreza particular por senhores poderosos do Languedoc ocidental como os condes de Foix e os condes de Comminges, ambos capazes de permanecer independentes no século XIII, e em uma escala menor de sucesso, os viscondes de Narbonne, a família dos Guilherme de Montpellier e a família Trencavel⁵³¹.

Os condes de Toulouse perderam de maneira crescente a influência sobre os seus viscondados de Béziers, Agde, Carcassonne e Rennes. A cidade de Albi em especial foi um grande palco de disputa. Em 1132, o conde Afonso Jourdain de Toulouse e o visconde Rogério Trencavel confrontaram-se em torno da eleição do bispo local, que detinha parte do governo da cidade. O montante financeiro relativo à eleição, direito conhecido como *episcopatus*, era o alvo da disputa que acabou vencida pelo visconde⁵³². Com os frequentes conflitos entre Toulouse e os Trencavel, verificados também na disputa pelo controle do viscondado de Narbonne, a dinastia Trencavel se aproximou dos condes de Barcelona para assegurar sua sobrevivência na Occitânia, no mesmo período em que o conde de Barcelona foi alçado a rei de Aragão. Em 1179, dois anos após o conde de Toulouse Raimundo V ter denunciado a existência de hereges no viscondado Trencavel para a Ordem Cisterciense

⁵³¹ Tradução própria. “*The conflict between the counts of Toulouse and Barcelona should not be viewed so much as a destabilising influence on Languedoc society as an intensification of the endemic violence on which much Occitan lordship was based. While in this sense it was probably less important for the development of Languedoc society in this period than it has been portrayed, it nevertheless provided many of the noble families with unrivalled opportunities for asserting their independence from comital dominance. By playing one off against the other, they could ensure that they were dominated by neither and that they would always have a ready and powerful ally to defend them against the claims of the other. It was a game was played with particular skill by powerful lords of the western Languedoc such as the counts of Foix and the counts of Comminges, both of whom were able to remain independent into the thirteenth century, and with lesser degrees of success by the viscounts of Narbonne, the Guillems de Montpellier and the Trencavel*”. In: GRAHAM-LEIGH, Elaine. *The Southern French Nobility and the Albigensian Crusade*. Woodbridge : The Boydell Press, 2005, p. 97.

⁵³² JIMENEZ-SANCHEZ, Pilar. *Les catharismes: modèles dissidents du christianisme médiéval (XIIe-XIIIe siècles)*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 266. As doações a instituições eclesiásticas eram outro tópico que opunha o condado de Toulouse ao viscondado de Béziers-Carcassonne. Desde o século XI os condes de Toulouse costumavam fazer doações à Ordem de Cluny, ao passo que a dinastia Trencavel era beneficiária da Ordem de Saint-Victor. Cf. DÉBAX, Hélène. *La féodalité languedocienne (XI-XII siècles). Serments, hommages et fiefs dans le Languedoc des Trencavel*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2003, p. 55.

(como visto no segundo capítulo), o visconde Rogério II Trencavel prestou homenagem de suas terras para o rei de Aragão Afonso II⁵³³.

A autonomia dos viscondes Trencavel em relação a Toulouse representou uma das maiores inflexões políticas do Languedoc do século XII. Essa dinastia foi uma força ora centrípeta, ora centrífuga, motor de unificação ou “fermento” da fragmentação, representando um caso singular de emergência de um poder viscondal independente⁵³⁴. De beneficiários dos condes de Toulouse no século XI, o viscondado Trencavel chegou a abarcar as regiões de Béziers, Carcassonne, Razès, Albi, Agde e Nîmes às vésperas da Cruzada Albigense⁵³⁵. Contudo, a dinastia Trencavel seria a primeira a ser despossuída pelos cruzados, o que não deixa de revelar sua importância no quadro político da região. A “grande guerra meridional” teve seu fim na última década do século XII, quando o conde Raimundo V negociou a paz com o rei Afonso de Aragão, reconhecendo mutuamente alguns senhorios em disputa. Nesse mesmo período, o conde de Toulouse estabeleceu uma trégua com o visconde Trencavel⁵³⁶.

Além da aristocracia do Midi, despontou no Languedoc do século XII o poder dos consulados municipais. Esses consulados eram comandados por uma oligarquia emergente, que assegurou a redação, nas cidades, de estatutos e costumes. A primeira cidade da região a ter esse tipo de governo foi Avignon, em 1129⁵³⁷. De maneira geral, a ascensão dos cônsules ocorreu sem confronto com as autoridades citadinas. No caso de Toulouse, essa ascensão contribuiu para o fortalecimento político do conde, que pôde contar com seu apoio militar durante a Cruzada Albigense.

Os consulados occitanos eram compostos por cavaleiros urbanos e ricos burgueses, em quantidade variada. Também não existia uma eleição padronizada de seus membros, sendo esses escolhidos pelos senhores ou eleitos pelos cidadãos influentes. Em algumas cidades, os senhores detinham o controle sobre os cônsules. A cidade de Toulouse possuía um dos consulados mais desenvolvidos, criado em 1175, onde gozava de grande autonomia. As funções consulares também eram variadas no Languedoc, geralmente consistindo em: administração de prédios públicos e pastagens; policiamento das ruas;

⁵³³ MACÉ, Laurent. *Les comtes de Toulouse et leur entourage (XII-XIII siècles)*. Toulouse: Privat, 2000, p. 31.

⁵³⁴ DÉBAX, Hélène. *La féodalité languedocienne (XI-XII siècles). Serments, hommages et fiefs dans le Languedoc des Trencavel*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2003, p. 23.

⁵³⁵ O poder dos Trencavel estava assentado na autoridade sobre os diversos castelãos sob seu controle no viscondado, além do domínio de localidades de mineração. Cf. DÉBAX, Hélène. *Op. Cit.* p. 97.

⁵³⁶ MACÉ, Laurent. *Op. Cit.* p. 32-33.

⁵³⁷ PATERSON, Linda. *The world of the troubadours. Medieval occitan society, c. 1100 - c. 1300*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 166.

supervisão dos mercados e regulação dos preços⁵³⁸. Com o controle capetíngio sobre a região após o fim da Cruzada Albigense, os consulados entrariam em declínio. Um fato que atesta a importância desse poder municipal foi que a maioria dos vinte reféns que acompanharam Raimundo VII durante a assinatura do Tratado de Paris em 1229 era proveniente de famílias consulares⁵³⁹.

Uma importante consequência da “grande guerra meridional” foi o afastamento da dinastia de Saint-Gilles do papado. Os condes de Toulouse ganharam uma boa reputação em Roma devido à participação do conde Raimundo IV na Primeira Cruzada. Contudo, esse quadro se alterou devido a alguns fatores. Primeiramente, o conde Afonso-Jourdain apoiou a revolta do consulado de Montpellier contra seu senhor Guilherme VI em 1141 – Guilherme era aliado de Aragão, mas também mantinha boas relações com o papa Inocêncio II. Outro foco de tensão foi o apoio do conde Raimundo V ao antipapa Pascoal II em 1164, candidato do Sacro Império, em oposição ao papa Alexandre III⁵⁴⁰. Entretanto, veremos a seguir que os conflitos entre os poderes eclesiásticos e seculares no Languedoc estiveram centrados na relação entre a aristocracia occitana e as igrejas locais, com as quais disputavam direitos, em um contexto de disseminação do catarismo na região, heresia essa acolhida por parte dessa aristocracia.

4.3. A Reforma Papal no Languedoc

Nos grandes movimentos da Paz de Deus nos séculos X e XI, o Languedoc foi um espaço presente⁵⁴¹. O movimento da “Paz de Deus” foi a iniciativa de bispos e abades ocasionalmente em cooperação com o poder secular, de convocar assembleias que reuniram clérigos, senhores e cavaleiros, além da presença de parte da população, animada pela exibição de relíquias sagradas. Nessas reuniões, foram acordadas regras de convivência harmônica entre as diversas ordens sociais, com a intenção da preservação da paz e do reconhecimento de direitos e deveres próprios a cada segmento da sociedade. Especificamente, foram estabelecidos decretos que coíbiavam os “abusos” das guerras, que

⁵³⁸ PATERSON, Linda. *The world of the troubadours. Medieval occitan society, c. 1100 - c. 1300*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 168.

⁵³⁹ MACÉ, Laurent. *Les comtes de Toulouse et leur entourage (XII-XIII siècles)*. Toulouse: Privat, 2000, p. 119.

⁵⁴⁰ PALOC, Geraldine. *Les relations entre le pouvoir pontifical et la province de Narbonne, de la réforme grégorienne à la croisade albigeoise (1050-1216)*. Monografia (D.E.A. em História) - Universidade Paul Valéry, Montpellier, 2002, p. 11-12.

⁵⁴¹ SORIA AUDEBERT, Myriam; TREFFORT, Cécile. *Pouvoirs, Église, Société. Conflits d'intérêts et convergence sacrée (IX-XI siècle)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 113-120.

defendiam a reforma da Igreja e a garantia da inviolabilidade das suas propriedades, além da segurança de pessoas desarmadas e lugares considerados sagrados⁵⁴².

A “Paz de Deus” foi um movimento assaz heterogêneo, com características específicas às regiões nos quais foi convocado, especialmente no reino da Gália. A participação occitana se restringiu aos bispos, estando os príncipes da região pouco envolvidos na iniciativa⁵⁴³. Não foram muitos os concílios de paz realizados na região, principalmente devido à ausência de redes cluniacenses. Podemos citar três concílios em Narbonne (990, 1043, 1054), um em Saint-Gilles (1042) e um em Rodez (1010-1015)⁵⁴⁴.

Os compromissos de paz perduraram no Languedoc do século XII. O discurso espiritualizante que animava os acordos do século anterior perdeu força, ao passo que a legislação de paz decretada nos concílios foi progressivamente encrustrada nos costumes legais da região. Podemos citar como exemplo a convocação feita, em 1128, pelo bispo Bermendo de Béziers ao visconde Trencavel e aos *milites* da região com o objetivo de jurar a paz, em termos bastante semelhantes aos compromissos da Paz de Deus do século anterior⁵⁴⁵.

Os barões occitanos também buscaram o protagonismo nos acordos de paz, investindo em compromissos como os juramentos de segurança, multiplicados devido ao contexto de guerra entre o condado de Toulouse e o reino de Aragão. Os poderes eclesiásticos participavam dessa mesma dinâmica política - a iniciativa episcopal e a secular de paz coexistiram e por vezes se entrelaçaram, com os bispos tentando mediar os acordos entre os senhores e os senhores jurando garantir a proteção da Igreja⁵⁴⁶. Contudo, a Occitânia do século XII não abrigava um quadro político imóvel. Ao passo que os poderes seculares e eclesiásticos buscavam um equilíbrio político por meio de compromissos, conflitos graves também se fizeram presentes. O principal fator de abalo na relação entre esses poderes no Midi foi a Reforma Papal⁵⁴⁷.

O papa Urbano II viajou ao Languedoc em 1095 para defender a Reforma e a cruzada. Nessa viagem, ele passou por importantes cidades como Toulouse e Carcassonne,

⁵⁴² BARTHÉLEMY, Dominique. *A Cavalaria. Da Germânia antiga à França do século XII*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010, p. 190-191.

⁵⁴³ DÉBAX, Hélène. *La féodalité languedocienne (XI-XII siècles). Serments, hommages et fiefs dans le Languedoc des Trencavel*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2003, p. 48-49.

⁵⁴⁴ *Ibid.* p. 313.

⁵⁴⁵ MAGNOU-NORTIER, Elisabeth. *La Société laïque et l'Église dans la province ecclésiastique de Narbonne (zone cypyrénéenne) de la fin du VIII à la fin du XI siècle*. Toulouse : Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1974, p. 526-527.

⁵⁴⁶ CARRAZ, Damien. *Un revival de la paix de Dieu ? Les paix diocésaines du XII siècle dans le Midi*. In : V.V.A.A. *La réforme « grégorienne » dans le Midi (milieu XI-début XIII siècle) (Cahiers de Fanjeaux 48)*. Toulouse: Éditions Privat, 2013, p. 538-539.

⁵⁴⁷ *Ibid.* p. 528-530.

promoveu concílios e consagrou igrejas, retornando depois a Roma a partir de Saint-Gilles, prestigiando o então conde de Toulouse Raimundo IV e valorizando a cidade enquanto ponto de peregrinação⁵⁴⁸. Entretanto, o poder papal não implementou diretamente sua agenda reformadora no Languedoc, de fora para dentro. Algumas medidas reformistas já haviam sido propostas em iniciativas locais anteriores, como a reforma de capítulos pelos próprios bispos, sem a participação de Roma. Os bispos de Béziers, por exemplo, tinham um histórico de encorajamento da vida monástica e canônica, ao passo que uma grande quantidade de cônegos elogiava os preceitos da *vita apostolica* (discutida no capítulo 2). Assim, não houve um resgate da Igreja occitana pelo papado, mas sim um impulsionamento de movimentos já existentes, como as disputas acerca da restituição de bens eclesiásticos⁵⁴⁹.

Os bispos das dioceses do Languedoc foram os principais atingidos nesse processo. Na primeira metade do século XII, o episcopado meridional se utilizou dos compromissos políticos com a aristocracia para fortalecer a sua autonomia e seu poder temporal. Apoiado pelo discurso de reforma, os bispos ampliaram sua autoridade sobre as cidades, tornando-se cosenhores com os poderes seculares locais, angariando também um crescente patrimônio material com as doações dos senhores da região⁵⁵⁰. No decorrer do século, a guerra entre Toulouse e Aragão, juntamente com a disseminação do catarismo, amenizaram os resultados da política reformista.

O discurso reformista de independência da Igreja em relação ao poder secular e de separação entre o temporal e o espiritual acirrou a concorrência com a aristocracia do Languedoc, prejudicando o antigo sistema de trocas, por dons e doações, que existia entre o clero e a aristocracia secular⁵⁵¹. O combate à simonia no clero também foi outro ponto de atrito, pois a restrição da participação de clérigos simoníacos nas atividades da Igreja meridional impedia antigos privilégios adquiridos por alguns senhores junto a membros do clero católico⁵⁵². Então, a Reforma Papal auxiliou a abalar a lógica dinástica de *honores* eclesiásticas no Midi. Em grande parte das cidades da região, uma mesma parentela controlava os direitos do *comitatus* e do *episcopatus*, promovendo um contexto de equilíbrio político entre os poderes seculares e eclesiásticos. A Reforma ameaçou essa configuração da

⁵⁴⁸ PALOC, Geraldine. *Les relations entre le pouvoir pontifical et la province de Narbonne, de la réforme grégorienne à la croisade albigeoise (1050-1216)*. Monografia (D.E.A. em História) - Universidade Paul Valéry, Montpellier, 2002, p. 34-36.

⁵⁴⁹ *Ibid.* p. 25-28.

⁵⁵⁰ *Ibid.* p. 18-21.

⁵⁵¹ SORIA AUDEBERT, Myriam; TREFFORT, Cécile. *Pouvoirs, Église, Société. Conflits d'intérêts et convergence sacrée (IX-XI siècle)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 192.

⁵⁵² MACEDO, José Rivair. *Heresia, Cruzada e Inquisição na França Medieval*. Porto Alegre : EdIPUCRS, 2000, p. 101.

aristocracia com as dioceses locais, promovendo a separação e a crescente territorialização dos senhorios. Os direitos e terras de origem eclesiástica dominados pela aristocracia secular passaram a ser considerados como abusivos e abertos à sanção da Igreja⁵⁵³.

De fato, devido à grande concorrência pelo controle dos *castra* do Midi e também pelas minas e salinas na região, as igrejas e os dízimos surgiram como importante fonte de renda para a aristocracia. A investida da política reformadora pelo papado lançou sobre esse sistema a pecha de “profano”, pois, segundo o discurso reformador, a aristocracia laica não teria o direito de posse sobre a *res sacra*. Tal conflito abalou as relações políticas entre as igrejas locais e a aristocracia, fundamentadas há mais de um século em um cenário no qual a *amicitia* entre os poderes vigorava na região: a aristocracia administrava as rendas eclesiásticas, fornecendo em troca a proteção aos estabelecimentos de culto e seus clérigos⁵⁵⁴.

O Colóquio de Lombers em 1165, abordado no capítulo 2, revelou o estado de concorrência entre esses poderes. Esse *castrum* era governado por dezenas de senhores, que compartilhavam a administração, empobrecidos pela fragmentação política e a consequente redução das rendas adquiridas junto à população. Ao encampar a comunidade cátara daquela localidade, os senhores de Lombers declaravam seu protesto contra algumas reivindicações da Igreja no Midi, como a restituição de dízimos que eram uma importante fonte de recursos para a aristocracia⁵⁵⁵. O dízimo carregava em si um forte teor simbólico, sendo o sinal material do reconhecimento do papel da Igreja como intermediária entre o homem e Deus. Não concedê-lo à instituição eclesiástica poderia ser visto como um forte sinal de associação à heresia⁵⁵⁶.

Um conflito de destaque nesse contexto foi a disputa entre os condes de Toulouse e os abades de Saint-Gilles. O conde de Toulouse Raimundo IV foi um dos líderes da Primeira Cruzada e grande aliado da Igreja, como dito anteriormente. Contudo, seus descendentes trilharam um caminho inverso, inseridos em um contexto senhorial bastante conflituoso no Languedoc⁵⁵⁷. Desde o início do século XII, os condes da dinastia estavam em conflito com a abadia de Saint-Gilles, com alguns casos de violência contra clérigos sendo

⁵⁵³ MAZEL, Florian. *L'anticléricalisme aristocratique en Provence (fin XI-début XIV siècle)*. In : V.V.A.A. *L'anticléricalisme en France Méridionale (milieu XIIe- début XIVe siècle)*. (Cahiers de Fanjeaux 38). Toulouse: Éditions Privat, 2003, p. 24-25.

⁵⁵⁴ PANFILI, Didier. *Transferts d'églises, de dîmes et reconstitution des seigneuries en Languedoc (vers 1050-vers 1200)*. In : V.V.A.A. *La réforme « grégorienne » dans le Midi (milieu XI-début XIII siècle)* (Cahiers de Fanjeaux 48). Toulouse: Éditions Privat, 2013, p. 582-583.

⁵⁵⁵ JIMENEZ-SANCHEZ, Pilar. *Les catharismes: modèles dissidents du christianisme médiévale (XIIe-XIIIe siècles)*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 273.

⁵⁵⁶ MAZEL, Florian. *Op. Cit.* p. 220.

⁵⁵⁷ Um importante fator que explica o desencadeamento desses conflitos no Languedoc foi a constante partida de membros da dinastia para as Cruzadas na Terra Santa, gerando assim um vácuo de poder no Midi. Cf. GRAHAM-LEIGH, Elaine. *The Southern French Nobility and the Albigensian Crusade*. Woodbridge : The Boydell Press, 2005, p. 93.

reportados. Após o abade de Saint-Gilles apoiar o conde da Catalunha em 1121 em detrimento do condado de Toulouse, o conde de Toulouse Afonso Jordão saqueou a abadia. Esse ato chegou a valer-lhe a excomunhão pela Igreja, com o papa Calisto II indo ao socorro do abade⁵⁵⁸. Os condes de Toulouse também tiveram contendas violentas com o episcopado local. Em 1160, o bispo Berengário de Mornas reivindicou para si o senhorio pleno da cidade de Vaison, recusando-se a reconhecer os direitos do conde Raimundo V de Toulouse. Em resposta, o conde expulsou o bispo da cidade, queimou o palácio episcopal e se apropriou de alguns de seus castelos⁵⁵⁹.

Durante o século XII, outros barões occitanos se apropriaram de senhorios eclesiásticos no contexto da guerra na região para aumentar seu poder e suas redes de influência⁵⁶⁰. Os conflitos do condado de Toulouse com os poderes eclesiásticos locais perduraram e foram decisivos para as relações de poder na crise albigense. Esse fenômeno foi constantemente debatido nas correspondências trocadas entre os condes e o papado, como veremos adiante.

Apesar desse antagonismo, os prelados de alto escalão ainda compartilhavam com frequência laços familiares com a aristocracia occitana, continuando a receber doações desses senhores, integrando assim uma “comunidade de interesse”⁵⁶¹. Mesmo eleitos por seus cônegos, como preconizava o ideal reformista, os bispos não estavam imunes aos interesses dos poderes seculares locais. A influência episcopal poderia concorrer também com outros poderes eclesiásticos, como o próprio papado e as novas ordens regulares, como a cisterciense. Nas últimas décadas do século XII, o episcopado meridional se enfraqueceu em relação ao período anterior. Abalados pela guerra na região e pelos conflitos com a aristocracia, os bispos do Languedoc adentraram o século XIII com fraco poder temporal em seus senhorios e acometidos de acusações e subsequentes deposições pelo papado⁵⁶².

A disseminação do catarismo no Languedoc e sua infiltração na alta e baixa aristocracia contribuíram para agravar a relação entre a Igreja occitana e os poderes seculares.

⁵⁵⁸ SAGE, Olivier. *Les relations entre le comte de Toulouse et Barcelone-Aragon au XII siècle (1107-1213)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Toulouse-le-Mirail, 2000, p. 95-96.

⁵⁵⁹ MACÉ, Laurent. *Les comtes de Toulouse et leur entourage (XII-XIII siècles)*. Toulouse: Privat, 2000, p. 342.

⁵⁶⁰ DÉBAX, Hélène. *La féodalité languedocienne (XI-XII siècles). Serments, hommages et fiefs dans le Languedoc des Trencavel*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2003, p. 80.

⁵⁶¹ SORIA AUDEBERT, Myriam; TREFFORT, Cécile. *Pouvoirs, Église, Société. Conflits d'intérêts et convergence sacrée (IX-XI siècle)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 79-81.

⁵⁶² DÉBAX, Hélène. *Op. Cit.* p. 317; COSGROVE, Walker. *Clergy and Crusade: The Church in southern France and the Albigensian Crusade*. Tese (Doutorado em História) - Saint Louis University, Saint Louis, 2011, p. 99.

Pedro de Vaux-de-Cernay, que emprega um tom hostil contra a aristocracia occitana em sua obra, denuncia o seu envolvimento com a heresia:

Da mesma forma que uma fruta podre corrompe a outra e que basta um único porco doente para perder todo o rebanho que se diverte nos campos, assim diante de tal exemplo as cidades e castelos da vizinhança onde os heresiarcas estavam implantados, onde as raízes dessa infidelidade pululavam e se impregnavam – coisa espantosa e lamentável ao mesmo tempo – dessa peste herética; quase todos os senhores do Languedoc protegiam e recebiam os hereges, eles demonstravam a eles um amor excessivo e os defendiam contra Deus e a Igreja⁵⁶³.

A infiltração da heresia cátara ocorreu inclusive nas famílias dos principais feudatários do Midi: Raimundo VI, conde de Toulouse, desposou por um breve período Beatriz de Béziers. Após ser repudiada pelo conde, Beatriz se tornou uma “perfeita”; Bertrand de Saissac, nobre da região e notório protetor de comunidades cátaras, foi tutor do visconde Raimundo-Rogério Trencavel quando esse era uma criança; Esclairmonde de Foix, irmã do conde Raimundo-Rogério de Foix, foi a “perfeita” mais famosa de toda a história do catarismo⁵⁶⁴.

Contudo, devemos nos afastar do discurso de René Nelli de que a aristocracia occitana utilizou o catarismo como pretexto para ultrapassar a “tirania de Roma”⁵⁶⁵. Decerto os conflitos com os senhores eclesiásticos mencionados anteriormente ofereceram uma “janela de oportunidade” para parte dos senhores laicos apoiar as comunidades cátaras, direta ou indiretamente. Além dos aspectos que marcaram o fenômeno da “espiritualidade militante”, discutido no capítulo 2, podemos apontar também fatores sócio-econômicos para a penetração do catarismo na aristocracia occitana. O crescimento urbano no Languedoc

⁵⁶³ Tradução própria. “*Ainsi qu’un fruit gâté corrompt un autre fruit et qu’il suffit d’un seul cochon ladre et galeux pour perdre tout le troupeau qui s’ébat dans les champs, ainsi devant un tel exemple les villes et les châteaux du voisinage où les hérésiarques s’étaient implantés, où les rejetons de cette infidélité pullulaient, s’imprégnaient-ils – chose étonnante et navrante à la fois – de cette peste (hérétique) ; les seigneurs du Languedoc à peu près tous protégeaient et recevaient les hérétiques, ils leur témoignaient un amour excessif et les défendaient contre Dieu et contre l’Église*”. In: H.A. p. 5.

⁵⁶⁴ FRASSETTO, Michael. *Heretic Lives. Medieval Heresy from Bogomil and the Cathars to Wyclif and Hus*. Londres: Profile Books, 2007, p. 81-82; SUMPTION, Jonathan. *The Albigensian Crusade*. Londres e Nova York: Faber & Faber, 1978, p. 58-60.

⁵⁶⁵ René Nelli, filósofo occitano e especialista nos estudos sobre o catarismo, corrobora essa ideia: “Gostavam de poder repudiar as mulheres quando assim o desejavam; entrar em guerra quando lhes apetecia, sem respeitar a “Trégua de Deus”; manter, para tal efeito, bandos de homens armados que assolavam o país; e, como não eram, de modo nenhum, anti-semitas, não hesitavam em empregar judeus e em lhes confiar postos em que tivessem autoridade sobre os cristãos: atos que a Igreja romana proibiria se tivesse poderes. E, naturalmente, depois de terem confiscado os bens eclesiásticos e os dízimos ou imposto o seu controle às abadias, julgavam nada mais ter a temer além do restabelecimento da autoridade católica. Era, portanto, por interesse, que poupavam o catarismo”. In: NELLI, René. *Os cátaros*. Lisboa: Edições 70, 1972.

propiciou uma maior mobilidade social e fortaleceu o poder de famílias ligadas à atividade comercial. As condenações eclesiásticas contra a prática da usura pressionaram grande parte dessas pessoas, que poderiam considerar mais acolhedora a vivência espiritual em uma comunidade cátara. O mercador cátaro Pedro Maurand, também mencionado no capítulo 2, é um excelente caso que pode ilustrar esse aspecto⁵⁶⁶.

O clero católico não passou incólume, também presenciando casos de associação ao catarismo em seu seio, mesmo que em menor número. Pedro de Vaux-de-Cernay relata, por exemplo, que a mãe do bispo de Carcassone, Bernardo de Roquefort, era uma “herege famosa”⁵⁶⁷. A Igreja occitana encontrava-se então debilitada politicamente (sujeita aos ataques da aristocracia) e espiritualmente (ameaçada pelo catarismo). O cronista Guilherme de Puylaurens detalha um caso ocorrido com o bispo Guilherme de Albi que nada pôde fazer contra um parente que desejava ser enterrado segundo os ritos cátaros, o que rebaixava a sua dignidade eclesiástica⁵⁶⁸. O cronista narra outra situação envolvendo esse prelado. Após um debate com um heresiarca chamado Sicardo (bispo cátaro de Albi, participante do Concílio de Saint-Félix em 1167) no *castrum* de Lombers, o bispo católico não teria tido autoridade suficiente para expulsá-lo do Languedoc⁵⁶⁹.

Todavia, essa discussão vai além da devoção e conversão espiritual. O caso do conde de Toulouse Raimundo VI é um bom exemplo. Além das conexões diretas e indiretas com comunidades cátaras, o conde não se empolgava em punir seus súditos mais próximos envolvidos com a heresia, súditos esses que prestavam importantes serviços militares e administrativos ao condado:

Esse dado essencial permite compreender a atitude dos condes : extirpar a heresia pela força significava prejudicar os fiéis, oficiais e conselheiros com os quais as alianças familiares estariam comprometidas. Apoiando-se em uma rede vassálica e dinástica complexa, o príncipe arriscaria minar os fundamentos do seu poder ao se engajar na via da repressão. Tornando-se hostil aos seus companheiros, ele destruiria os fundamentos de sua relação de confiança com os seus e, por consequência, arriscaria ter o seu próprio poder abalado⁵⁷⁰.

⁵⁶⁶ MUNDY, John. Noblesse et hérésie. Une famille cathare: les Maurand. *Annales, Histoire, Sciences Sociales*. N. 5, p. 1211-1223, 1974.

⁵⁶⁷ H.A. p. 77.

⁵⁶⁸ C.G.P. p. 37-39.

⁵⁶⁹ C.G.P. p. 41-43.

⁵⁷⁰ Tradução própria. “*Cette donnée essentielle permet de comprendre l’attitude des comtes: extirper l’hérésie par la contrainte, c’était porter ombrage aux fidèles, aux officiers et aux conseillers dont les alliances familiales auraient été alors compromises. S’appuyant sur un réseau vassalique et lignager complexe, le prince risquait de saper les assises de son pouvoir en s’engageant dans la voie de la répression. En devenant hostile à ses compagnons, il détruisait les fondements de sa relation de confiance avec les siens, et par conséquent, son*

O poder difuso dos senhores sobre seus subordinados, como vimos anteriormente, foi outro fator decisivo para a disseminação do catarismo no Midi, pois a aplicação da legislação anti-herética (discutida no capítulo 2) pelos senhores esbarrava na sua própria incapacidade de impor qualquer medida frente a vassalos autônomos.

4.4. A heresia cátara: uma ameaça ao sistema político?

O conflito entre a Igreja e os barões occitanos acerca da aplicação da legislação anti-herética levanta uma importante questão. A que ponto o catarismo era realmente uma ameaça sócio-política na Occitânia? O questionamento do fato de o catarismo ser ou não refratário à ordem social vigente permanece como relevante ao debate. A heresia cátara tinha como característicos alguns pontos que entravam em conflito com a sociedade occitana à época: o desprezo pela hierarquia feudal, a negação da superioridade sanguínea, a condenação da guerra, a crítica ao estatuto do juramento e a recusa ao sacramento do matrimônio⁵⁷¹. O historiador Arno Borst chega a dizer que o catarismo é estrangeiro à Idade Média, devido à negação dos principais fundamentos da sociedade naquela época⁵⁷².

A recusa aos juramentos se baseava na interpretação que os cátaros tinham do Evangelho de Mateus, no qual essa prática é condenada⁵⁷³. A doutrina cátara também desprezava as diferentes instituições de justiça, principalmente o poder civil que condenava as pessoas. Nesse caso, o versículo do Evangelho de Lucas, “não julgueis e não serás julgado” era usado como referência⁵⁷⁴. Para os cátaros, as querelas deveriam ser resolvidas dentro de sua própria igreja, arbitradas pelos “perfeitos”⁵⁷⁵.

A crítica que o catarismo fazia à Igreja de certa forma era direcionada à própria ordem sócio-política, na qual a instituição eclesiástica dispunha de grande poder, sendo vista como a intermediária obrigatória entre os homens e Deus⁵⁷⁶. O juramento também era visto

propre pouvoir risquait d'être ébranlé”. In : MACÉ, Laurent. *Les comtes de Toulouse et leur entourage (XII-XIII siècles)*. Toulouse: Privat, 2000, p. 183-184.

⁵⁷¹ NELLI, René. *Os cátaros*. Lisboa: Edições 70, p. 13-24.

⁵⁷² BORST, Arno. *Les Cathares*. Paris: Payot, 1974, p. 194.

⁵⁷³ Mt 5, 34-36.

⁵⁷⁴ Lc 6, 37.

⁵⁷⁵ DUVERNOY, Jean. *La Religion des Cathares*. Toulouse : Éditions Privat, 1976, p. 189-196.

⁵⁷⁶ A Igreja participava do sistema político com seus senhorios eclesiásticos e várias suseranias adquiridas pelo papado ao longo dos séculos. Podemos destacar também sua pujança econômica com redes próprias de

pelos hereges cátaros como uma mistura imprópria do sagrado com assuntos do mundo, o que trairia o ideal apostólico⁵⁷⁷. Contudo, devemos nos afastar de uma interpretação que possa colocar o catarismo como um movimento subversivo ou revolucionário. Apesar de o casamento ser para eles uma abominação, pois reproduzia a matéria que era considerada má, muitos casais participavam dos rituais cátaros, principalmente como “crentes”. Ou seja, não seguiam todos os postulados morais da crença, geralmente praticados pelos “perfeitos”, mas partilhavam ainda alguns preceitos da heresia. Em relação à crítica ao sistema político e seus juramentos, as comunidades cátaras não se privaram de buscar o apoio de senhores occitanos antes, durante e depois da Cruzada Albigense.

Tendo em vista que os “perfeitos” compunham a elite da heresia cátara e dominavam a sua pregação, é razoável inferir que o resto dos membros, “crentes” ou simpatizantes que não receberam o *consolamentum*, não compactuavam necessariamente com postulados tidos como “anti-sistema”. Assim, uma pessoa poderia ser amiga de um “perfeito”, comparecer a alguns rituais cátaros e mesmo assim ainda frequentar os rituais católicos e a vida social do *establishment*. Em muitos desses casos, a fronteira entre ser católico ou cátaro era bastante tênue, dependendo de uma cognição religiosa nem sempre existente. Em obra recente, o historiador estadunidense Walker Cosgrove defende uma mudança de paradigma, que, a nosso ver, esclarece parcialmente esse dilema: focar na prática, ao invés da doutrina, e em comunidades ao invés de indivíduos⁵⁷⁸. Ou seja: devemos considerar como aquela crença era vivida coletivamente – não somente pelo filtro dos pregadores cátaros ou católicos. Cosgrove propõe que os historiadores abandonem a visão herdeira do Iluminismo, fatalista e institucionalizante, e adotem um novo tipo de abordagem antropológica:

Esses dois passos – da doutrina à prática e do individual ao comunitário – trabalham juntos, pois quando focamos em práticas que moldaram comunidades, encontraremos que o que aconteceu no sul da França não teve nada a ver com a formação de uma contra-igreja, mas sim de uma religião regional e vivida. Não há dúvida que católicos doutrinariamente focados existiram, assim como parece ter existido dualistas plenos, especialmente os “perfeitos”, que de fato se importavam com essas ideias e como anular a igreja em Roma. Mas a noção de que toda pessoa foi cátara e ativamente escolheu a Igreja Cátara em detrimento da Igreja Católica é simplesmente

produção, distribuição e consumo, além das doações e sistemas de dons aos quais compartilhava com os poderes seculares. Cf. ROQUEBERT, Michel. *Histoire des Cathares*. Paris : Perrin, 2002, p. 93.

⁵⁷⁷ JIMENEZ-SANCHEZ, Pilar. *Les catharismes: modèles dissidents du christianisme médiéval (XIIe-XIIIe siècles)*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 274.

⁵⁷⁸ COSGROVE, Walker. *Clergy and Crusade: The Church in southern France and the Albigensian Crusade*. Tese (Doutorado em História) - Saint Louis University, Saint Louis, 2011, p. 245.

absurda. As pessoas estavam procurando pelo sagrado e o encontraram em uma mistura de práticas que faziam sentido em seu meio social e cultural⁵⁷⁹.

Meu argumento aqui é que várias pessoas na Idade Média se consideravam cristãs pois sua comunidade e imaginário social os ensinaram assim, mesmo que suas práticas e crenças não correspondessem diretamente com a doutrina oficial e a teologia em Roma. Doutrinalmente eles eram hereges, mas não se sustenta a ideia de que a maioria da população do sul da França se considerava propositalmente contraposta à igreja em Roma, escolhendo cognitivamente uma igreja herética cátara⁵⁸⁰.

De fato, quando estudamos os sistemas doutrinários dos movimentos religiosos na Idade Média, necessariamente fazemos uma “história das elites” a partir dos testemunhos e obras que chegaram até nós, advindos majoritariamente de círculos cuja racionalização teológica era socialmente restrita. Entretanto, a análise do poder nesse caso ressalta o grau elevado de influência que os sacerdotes cátaros tinham sobre essas comunidades, principalmente sobre alguns senhores do Languedoc.

Um dos “perfeitos” de maior destaque na história do catarismo occitano foi Guilhaberto de Castres⁵⁸¹. Egresso de uma família aristocrática da cidade de Castres, Guilhaberto tinha um irmão e duas irmãs que foram “perfeitos”, constituindo assim um núcleo importante da igreja cátara na região. O sacerdote cátaro esteve associado a diversos senhores e senhoras da alta aristocracia do Midi, fato atestado em alguns episódios, como a concessão do *consolamentum* ao moribundo senhor de Mirepoix em 1204 e o recebimento de Esclarmonde de Foix, irmã do conde de Foix, na crença cátara. Guilhaberto de Castres também esteve presente nos colóquios de Montréal (1207) e Laurac (1208), nos quais defendeu os postulados da doutrina cátara ante os prelados católicos. Durante a Cruzada Albigense, viveu na clandestinidade migrando de cidade em cidade no Languedoc sob a

⁵⁷⁹ Tradução própria. “*These two steps—from doctrine to practice and individual to community—work together, because when we focus on practices that shaped communities, we will find that what happened in southern France had nothing to do with forming a counter-church, but rather a regional, lived-in religion. There is no doubt that doctrinally-focused Catholics existed, just as there seem to have been full-fledge dualists, especially the “perfects,” who actually cared about these ideas and how they countered the church in Rome. But the notion that every last person was a Cathar, and actively chose the Cathar Church vis-à-vis the Catholic Church is just plain absurd. People were looking for the holy, and found it in a mixed bag of practices that made sense in their cultural and social milieu*”. In: COSGROVE, Walker. *Clergy and Crusade: The Church in southern France and the Albigensian Crusade*. Tese (Doutorado em História) - Saint Louis University, Saint Louis, 2011, p. 254.

⁵⁸⁰ Tradução própria. “*My argument here is that many medieval people considered themselves Christian because their community and social imaginary taught them as much, even if their practices and beliefs did not directly correspond with official doctrine and theology in Rome. Doctrinally they were heretics, but there was no sense in which the majority of the population of southern France considered itself purposefully juxtaposed to a church in Rome in cognitively choosing a heretical Cathar Church*”. In: COSGROVE, Walker. *Op. Cit.* p. 257.

⁵⁸¹ DUVERNOY, Jean. *L'Histoire des Cathares*. 2. Ed. Toulouse: Éditions Privat, 2004, p. 265-266 ; ROQUEBERT, Michel. *L'Épopée Cathare. 1230-1244 : Mourir à Montségur. (Tome 4)*. 2. Ed. Paris : Perrin, 2007, 143-174.

proteção de senhores simpáticos à heresia cátara. Ao estudar a vida de Guilhaberto de Castres, podemos identificar quais senhores ofereciam abrigo a comunidades heréticas durante a guerra, a despeito da crise política no Languedoc, e qual o grau de associação desses senhores com esses grupos. Da mesma forma, podemos compreender a organização das dioceses cátaras durante o conflito, processo no qual Guilhaberto de Castres foi protagonista em Toulouse, chegando a liderar um concílio cátaro em Pieusse, em 1226. Assim, o aspecto individual do catarismo não pode ser descartado, devendo ele ser analisado de maneira integrada na história dessa heresia.

A quantificação das vítimas cátaras mortas durante o conflito também revela questões importantes. As fontes narrativas relatam a morte de cátaros na fogueira durante a Cruzada Albigense. No caso da obra de Guilherme de Puylaurens, é importante levar em consideração que a obra é tardia e que o autor utilizou as outras duas fontes na composição da sua crônica. O *modus operandi* desses massacres era o seguinte: os cruzados montavam o cerco militar e tomavam um castelo occitano que abrigava hereges; os hereges eram julgados pelos prelados que acompanhavam o exército; era oferecida a possibilidade da abjuração da heresia, porém só em alguns casos isso foi o suficiente para poupar os arrependidos da fogueira; os hereges, com destaque aos “perfeitos”, eram mortos na fogueira. A quantidade de cátaros mortos varia de acordo com a fonte e muitas vezes os autores não citam o número de mortos, mas afirmam que “muitos morreram”.

Certamente essas cifras foram exageradas ou diminuídas, então os números que apresentamos a seguir compõem um quadro aproximado dessas operações, devendo ser visto com ressalvas: dois cátaros mortos no cerco de Castres em 1209⁵⁸²; cento e quarenta no cerco de Minerve em 1210⁵⁸³; de trezentos a quatrocentos mortos no cerco de Lavaur em 1211, que foi a maior fogueira de hereges relatada na Cruzada Albigense⁵⁸⁴; sessenta mortos no cerco de Cassés em 1211⁵⁸⁵; de cinco a dez cátaros mortos no cerco de Labécède em 1227⁵⁸⁶. Sobre o cerco de Casseuneuil, temos o relato de Guilherme de Tudela no qual é dito que morreram

⁵⁸² H.A. p. 51.

⁵⁸³ H.A. p. 66-67. Guilherme de Tudela narra que nesse cerco morreram muitos hereges. *Chanson*. Vol. 1. p. 117.

⁵⁸⁴ Guilherme de Puylaurens conta trezentos mortos. Cf. C.G.P. p. 77. Guilherme de Tudela diz que foram quatrocentos. Cf. *Chanson*, Vol. 1, p. 165-166. Pedro de Vaux-de-Cernay afirma que uma infinidade de hereges morreram. Cf. H.A. p. 94.

⁵⁸⁵ Pedro de Vaux-de-Cernay e Guilherme de Puylaurens apresentam a mesma cifra, o que indica que provavelmente Guilherme usou o cronista cisterciense como fonte. Cf. C.G.P. p. 79; H.A. 96-97.

⁵⁸⁶ C.G.P. p. 133. É relatada a morte de um diácono cátaro e seus companheiros, o que nos leva a deduzir que se tratava de um pequeno grupo.

muitos hereges⁵⁸⁷. Vale ressaltar aqui a ausência de relatos diretos pelo Anônimo da *Chanson* sobre a morte de cátaros na fogueira. O tema principal da obra do trovador é a resistência da aristocracia occitana contra os cruzados, o que deixou pouco espaço para a citação sobre as comunidades heréticas no Languedoc⁵⁸⁸. Os outros autores das fontes narrativas (Pedro de Vaux-de-Cernay, Guilherme de Puylaurens e Guilherme de Tudela), por descreverem com mais intensidade a participação da Igreja no conflito, puderam também oferecer relatos diretos sobre esse tema.

Assim, baseados nesses testemunhos, podemos estabelecer um número de cátaros mortos na fogueira situado entre quinhentos e sete e seiscentos e doze, acrescidos da quantidade não determinada de hereges mortos no cerco de Casseuneuil. É importante lembrar que esses foram os cátaros mortos na fogueira, depois de rendidos e julgados. Logo, devemos considerar também os integrantes da heresia que morreram nas batalhas em defesa de suas cidades, o que multiplicaria a cifra de mortos aqui apresentada⁵⁸⁹.

Analisando esses números, podemos perceber que a maior parte da morte de comunidades cátaras concentrou-se nos primeiros anos da Cruzada Albigense, durante a investida de Simão de Montfort contra os castelos occitanos. Com o desenrolar da guerra, os integrantes da heresia cátara, em especial os “perfeitos”, se deslocaram pela região buscando abrigo em locais considerados seguros contra o ataque do exército cruzado.

O catarismo foi certamente um problema político. As suas crenças que questionavam elementos do ordenamento político tiveram importância secundária, pois o cerne da questão residia no fato de que a heresia fraturava a coexistência entre a Igreja e os poderes seculares no Midi. Em suma, a “paz” da Igreja residia na fé católica, universal; a heresia resultava na quebra dessa “paz”.

⁵⁸⁷ *Chanson*. Vol. 1. p. 43.

⁵⁸⁸ A natureza da obra explica esse posicionamento diferente em relação à heresia. Na *Chanson*, ela é vista como uma “tola crença”, sem despertar assim a simpatia dos autores. Contudo, como o poema foi composto para ser recitado nas cortes do Languedoc e levando em consideração o relacionamento de famílias influentes occitanas com o catarismo, os autores não poderiam adotar um teor anti-herético em sua narrativa. Guilherme de Tudela aponta que ela foi a causa da Cruzada, ao passo que o Anônimo valoriza a crueldade dos cruzados franceses. Contudo, a heresia não é analisada propriamente em seu caráter doutrinal em nenhum dos dois relatos. De toda forma, é a defesa dos valores meridionais que dita o tom da obra, relegando a heresia em segundo plano. Cf. RAGUIN, Marjolaine. “*Hérésie*” et “*Hérétiques*” dans la *Chanson de Guilhem de Tudela*. In : BRENON, Anne (Org.). *1209-2009, cathares : une histoire à pacifier ? Actes du colloque international tenu à Mazamet les 15, 16 et 17 mai 2009 sous la présidence de Jean-Claude Hélas*. Portet-sur-Garonne : Loubatières, 2010, p. 65-80.

⁵⁸⁹ O catarismo condenava a violência, não incitando seus membros a integrarem a luta contra os cruzados. Contudo, a penetração dessa heresia no círculo social de cavaleiros e outros guerreiros nos faz supor que existia algum grau, mesmo que mínimo, de participação cátara nas batalhas. Por outro lado, é difícil acreditar em uma participação concreta dos outros ofícios por parte das massas populares cátaras, sem vocação para a guerra. Cf. ZERNER, Monique. *La croisade albigeoise*. Paris: Éditions Gallimard/Julliard, 1979, p. 213.

O papa Inocêncio III, em sua carta de proclamação da Cruzada Albigense em 1208 (Anexo XXXI), afirmou que os hereges são mais perigosos que os sarracenos⁵⁹⁰. A heresia era vista como um “inimigo interno”, uma ameaça à unidade da Cristandade, ideia representada pelo *topos* da literatura anti-herética “as raposas que destróem as vinhas do Senhor”. Esse discurso foi veiculado pelos autores cristãos desde o tempo das primeiras heresias da Antiguidade, e consagrado pela tradição cisterciense consolidada por Bernardo de Claraval (como vimos no capítulo 2):

Ao constituir grupos separados, dissidentes, os hereges e os cismáticos formam “facções” – palavra frequentemente associada à “conspiração” (*factio*, *conspiratio*), como na literatura da guerra civil – cujos autores cristãos sublinham por vezes o recrutamento vil; eles não representam mais do que uma parte minoritária que se opõe ao *consensus omnium*; em sua cabeça se pode encontrar um “porta-bandeira”, ele mesmo seguido por “satélites”, como nos partidos que se confrontavam no fim da República romana; eles transmitiam ao seu redor a sua heresia: eram, escreve Cipriano, os *suffragatores*, os *fautores haereticorum*. Como os autores da vida política, eram os “conjurados” que “conspiram”, não somente contra o poder estabelecido na Igreja, ou seja, os bispos, mas também contra a “unidade desejada por Deus” e a verdade⁵⁹¹.

Os processos políticos mencionados anteriormente são de fundamental importância para compreender as relações de poder entre a Igreja e a aristocracia occitana no que tange ao catarismo. Veremos que nas fontes referentes às negociações entre os poderes, compromissos do direito feudal occitano como o juramento e a vassalagem são mencionados no debate sobre a repressão ao catarismo. Da mesma forma, a concorrência dos poderes por direitos no Languedoc é manifesta na documentação, com a presença de relatos de violência aristocrática sobre estabelecimentos religiosos occitanos. Direito feudal, concorrência política, guerra, heresia: são todos fenômenos que balizaram esse processo histórico e que merecem

⁵⁹⁰ INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber XI*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 215). Paris: 1891, col. 1359.

⁵⁹¹ Tradução própria. “Constituant des groupes séparés, dissidents, les hérétiques et les schismatiques forment des « factions » - mot souvent associé à « conspiration » (*factio*, *conspiratio*), comme dans la littérature de la guerre civile – dont les auteurs chrétiens soulignent parfois le vil recrutement ; ils ne représentent qu’un parti minoritaire, qui s’oppose au *consensus omnium* ; à leur tête peut se trouver un « porte-enseigne », lui-même secondé par des « satellites », comme dans les partis qui s’affrontaient à la fin de la République romaine ; ils répandent autour d’eux leur hérésie : ce sont, écrit Cyprien, des *suffragatores*, des *fautores haereticorum*. Comme les acteurs de la vie politique, ce sont des « conjurés » qui « conspirent », non seulement contre le pouvoir établi dans l’Église, c’est à dire les évêques, mais aussi contre « l’unité voulue par Dieu » et la vérité”. In : MONFRIN, Françoise. *Guerre et paix de l’Antiquité classique à l’empire chrétien*. In : DESSI, Rosa Maria (Org). *Prêcher la paix et discipliner la société. Italie, France, Angleterre (XIII-XV siècles)*. Turnhout : Brepols, 2005, p. 44-46.

atenção neste trabalho. Passemos agora à discussão sobre a relação entre os poderes nas vésperas e durante a Cruzada Albigense.

4.5. Quadro político do Languedoc às vésperas da Cruzada Albigense (1194-1208)

Raimundo VI, ao tornar-se conde de Toulouse em 1194, inaugurou um período de paz relativa⁵⁹² em relação aos senhorios vizinhos, estabelecendo alianças por meio de casamentos com as famílias dos reis de Aragão e da Inglaterra, além dos próprios barões occitanos⁵⁹³. Assim, pôde iniciar uma expansão territorial dos seus domínios, como a aquisição das regiões do Agenais e Quercy. Esse foi o período no qual a grande guerra meridional tinha acabado de ser concluída. Após décadas de conflito, a região estava arrasada e enfraquecida politicamente, abrindo margem para soluções negociadas entre a aristocracia. Raimundo VI então, em uma conferência em Perpignan no ano de 1198, firmou a paz definitiva com o rei aragonês Pedro II. Em 1204, os dois feudatários voltaram a se encontrar em Millau, quando consolidaram a paz ao assegurar a homenagem de vários castelãos occitanos ao conde de Toulouse, castelãos esses que há tempos juraram fidelidade ao rei aragonês⁵⁹⁴. Esse acordo proporcionou uma sólida aliança de Toulouse com os condes de Foix e de Comminges, criando o centro de poder que sustentaria a resistência occitana contra os cruzados. O visconde Raimundo-Rogério Trencavel, sobrinho de Raimundo VI, ainda não havia atingido a maioridade na época, ficando então isolado da política occitana. Todavia, ao passo que o conde de Toulouse reconstruía a base do seu poder, o papado liderado por Inocêncio III preparava o caminho para desestabilizá-lo.

⁵⁹² A historiadora Hélène Débax elucida esse quadro de paz : “*La paix, comme l’a justement démontré P. Geary, n’est qu’un accord ponctuel, destiné à rétablir des relations positives entre des seigneurs qui étaient obligés d’être en relations permanentes et qui ne pouvaient donc rester bien longtemps en état de guerre. La finis, comme l’exprime clairement un accord de 1139, est faite « pour que les parties demeurent en paix ». Le conflit est nécessaire à l’établissement d’une pacification, qui peut confirmer ou modifier les équilibres sociaux antérieurs ; la crise est un préalable indispensable à tout règlement*” In : DÉBAX, Hélène. *La féodalité languedocienne (XI-XII siècles). Serments, hommages et fiefs dans le Languedoc des Trencavel*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2003, p. 238.

⁵⁹³ A importância dos matrimônios na construção dessas relações de poder é explicitada por Laurent Macé: “*Pour les princes raimondins, le mariage est un instrument fondamental de la politique dynastique. L’union matrimoniale est recherchée en premier lieu pour continuer sa propre lignée, et ce, par la conception d’héritiers légitimes et de fils. Mais en tant que contrat social et économique, elle sert également la politique de puissance développé par le maître de la maison (agrandissement de territoire, accroissement du prestige de la descendance en contractant un mariage avec des familles de haut rang). Elle sert, enfin, une politique d’alliances et vise à sauvegarder la paix entre les lignages*”. In : MACÉ, Laurent. *Les comtes de Toulouse et leur entourage (XII-XIII siècles)*. Toulouse: Privat, 2000, p. 195.

⁵⁹⁴ MACÉ, Laurent. *Op. Cit.* p. 44-45.

A relação política do papado com o condado de Toulouse é fundamental para a compreensão do nosso objeto. Analisaremos então as correspondências trocadas entre esses dois poderes durante o período estudado. O estudo dessas cartas pode nos levar a compreender os mecanismos de poder na sociedade occitana, em especial os contidos na relação Igreja/poder secular⁵⁹⁵. Essas fontes demonstram os pontos de vista do papado acerca de assuntos políticos e as circunstâncias que os envolvem⁵⁹⁶. No caso da repressão ao catarismo no Languedoc, esses documentos fazem referência às negociações entre a Igreja e os poderes seculares para uma eficaz persecução à heresia. É importante que o historiador, ao estudar essas cartas, proceda com bastante cautela, pois elas veiculam o discurso da instituição eclesiástica, contendo vários artifícios retóricos que visavam angariar apoio à Igreja no Languedoc⁵⁹⁷.

Podemos identificar dois tipos de correspondência papal. Primeiramente, cartas gerais destinadas a um público amplo, como dioceses de um província, aos aristocratas de um reino, etc. Outro tipo de correspondência é a pessoal, cujo destinatário é um indivíduo como um rei, um príncipe, um bispo, etc. A redação dessas cartas era feita pelos notários e escribas da chancelaria papal, órgão da cúria romana responsável por assuntos jurídicos e oficiais, e depois confirmada pelo pontífice. Assim, essas correspondências foram produto de um trabalho meticuloso realizado por várias pessoas além do papa. A margem de atuação desses notários no conteúdo das cartas permanece sob debate⁵⁹⁸.

Entretanto, mesmo considerando a influência de terceiros na redação final, dificilmente uma correspondência papal que tratasse de um assunto delicado para a Igreja não seria autorizada pelo papa. Analisando o conteúdo das cartas, a linguagem utilizada e cruzando com outras fontes, podemos perceber a singularidade da política pontifical nessas correspondências. O discurso jurídico-canônico caracteriza grande parte da argumentação

⁵⁹⁵ YSEBAERT, Walter. *The Power of personal networks: clerics as political actors in the conflict between capetian france and the county of flanders during the last decade of the twelfth century*. In: BOLTON, Brenda; MEEK, Christine (Eds.). *Aspects of power and authority in the Middle Ages*. International Medieval Research N. 14. Turnhout: Brepols, 2007, p. 183.

⁵⁹⁶ O fortalecimento institucional da Igreja a partir do século XI teve como fruto o crescimento do número de correspondências enviadas pela chancelaria papal a poderes seculares e eclesiásticos da Cristandade. Podemos perceber essa evolução pois o pontificado de Inocêncio II (1130-1143) teve uma média de envio de 72 cartas anuais; o de Alexandre III (1159-1181) 179; o de Inocêncio III (1198-1216) 310. Cf. THÉRY, Julien. Innocent III. Le rêve de la théocratie. *Le Moyen Âge des hérétiques. Les collections de L'histoire*. N. 26, p. 58-61, 2005.

⁵⁹⁷ COSGROVE, Walker. *Clergy and Crusade: The Church in southern France and the Albigensian Crusade*. Tese (Doutorado em História) - Saint Louis University, Saint Louis, 2011, p. 87.

⁵⁹⁸ Para uma melhor compreensão do gênero epistolar na Idade Média, ver CONSTABLE, Giles. *Letters and letter-collections*. In: GENICOT, L. (org). *Typologie de sources du Moyen Âge Occidental (Fascículo 17)*. Turnhout: Brepols, 1976; YSEBAERT, Walter. Medieval letters and letter collections as historical sources: methodological questions, reflections and research perspectives (Sixth-Fifteenth centuries). *Studi Medievali*. N. 50, p. 41-73, 2009.

epistolar, principalmente nas cartas escritas por papas que fizeram carreira como juristas anteriormente à sua eleição ao papado, como nos casos de Alexandre III, Inocêncio III e Inocêncio IV. A linguagem contida nessas cartas é marcada também por uma rica retórica que contém alusões à Bíblia e à doutrina católica⁵⁹⁹.

Ao estudar as epístolas papais sobre a repressão ao catarismo, nos confrontamos com um interessante desafio. Cada pontífice imprimiu sua marca nas negociações contidas nas correspondências com o poder secular. Contudo, uma continuidade argumentativa pode ser percebida nas cartas analisadas. Assim, durante o período pesquisado, os pontífices formulavam sua política própria, mas pertenciam a uma política maior, representada pela Igreja/instituição, o que demonstra a permanência de uma tradição argumentativa anti-herética no papado. A observação do contexto político na redação das epístolas também deve ser levada em consideração. Analisando-se o problema globalmente, devemos considerar que, além das correspondências enviadas aos príncipes que tratavam sobre o catarismo, outras correspondências, que tratavam sobre outras questões, já haviam sido expedidas. Esse aspecto esclarece a análise, pois a política de repressão ao catarismo pela Igreja integra um conjunto maior de relações de poder entre duas potências decisórias, a eclesiástica e a secular, eixo principal da nossa investigação.

O conde de Toulouse Raimundo VI, senhor mais poderoso da aristocracia occitana, confrontou-se com a Igreja desde o início do seu domínio no condado. Inserido no contexto da disputa por propriedades e direitos travada pela aristocracia e pelo clero local, Raimundo VI foi acusado formalmente em uma bula expedida pelo papa Celestino III em 1196 de atentar contra a integridade da Igreja (Anexo XVIII).

Essa bula levanta algumas questões importantes. Primeiramente, a disseminação do catarismo na região não é mencionada no documento, fato bastante significativo, pois, no final do século XII, a heresia cátara já estava enraizada na região. Levando em consideração

⁵⁹⁹ RIST, Rebecca. *Papacy and crusading in Europe, 1198-1245*. Londres e Nova York: Continuum, 2009, Kindle Edition, Introdução. As figuras bíblicas empregadas nas correspondências do papa Inocêncio III, por exemplo, aparecem no texto das cartas de maneira bastante funcional. Elas enriquecem e ilustram o discurso do pontífice de maneira maleável, permitindo-lhe aplicar a mesma figura a situações diversas e figuras diferentes ao mesmo caso. As representações mais emblemáticas presentes nas suas correspondências foram: A Igreja como esposa de Cristo; a função real e espiritual de Melquisedeque; a heresia como doença e os hereges como raposas que destroem as vinhas do Senhor. Cf. OLIVER, Antonio. *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Inocencio III*. Roma: Regnum Dei, 1957, p. 119-122. É importante enfatizar a figura de Melquisedeque, que foi um rei-sacerdote do Antigo Testamento. A sua imagem enquanto governante das duas ordens (secular e eclesiástica) serviu de referência para vários pensadores, desde o século V, que teorizaram a respeito da ordem social e política cristã. Ao passo que os teólogos carolíngios a utilizaram para valorizar o rei/imperador, os pensadores da Reforma Papal enfatizaram a importância do pontífice nesse modelo, o qual ajudou a fundamentar a ideia de supremacia papal. Cf. LEMARIGNIER, Jean-François. *La France Médiévale*. Paris: Armand Colin, 2004, p. 212.

os eventos das últimas décadas (missão de Bernardo de Claraval em 1145, Colóquio de Lombers em 1165, missões legatinas de 1178 e 1181), além do desenvolvimento da legislação anti-herética nos concílios eclesiásticos, é bastante improvável que o papa Celestino III não estivesse a par da “polêmica cátara” no Midi. Na introdução do documento, Celestino III recorda a memória de Raimundo V, pai do conde de Toulouse, o mesmo que escreveu a carta ao Capítulo-Geral da Ordem Cisterciense denunciando a existência de comunidades heréticas na região. Uma hipótese possível é que a Igreja, por meio da atuação da Ordem Cisterciense no Languedoc nas últimas décadas, considerava que os principais focos de heresia estavam localizados em outros senhorios, como os dos Trencavel. Iremos retomar esse ponto adiante.

Apesar de o conde Raimundo VI não ser acusado de heresia na bula, o papa utiliza uma linguagem bastante análoga a das reprimendas contra senhores heréticos, estabelecendo punições igualmente similares. O crime aqui denunciado é o de quebrar a paz e faltar com um juramento feito à Igreja, recaindo sobre o conde a mesma pena reservada aos protetores de hereges: excomunhão, interdito e a ameaça da anulação do laço vassálico. Essa associação não foi casual, pois a ideia de *fractio pacis* do poder secular contra a Igreja é mencionada em vários documentos eclesiásticos do período⁶⁰⁰, como: violação do direito de asilo (Concílio de Tours em 1163); ataque a clérigos (Concílio de Béziers em 1168); polêmica sobre pedágios (Concílio de Latrão III em 1179). Veremos que esses temas vão ser retomados nas cartas pontíficas analisadas neste trabalho.

A bula de Celestino III revela também o estado da relação entre a Igreja e a aristocracia occitana no Languedoc no final do século XII. A sua ideia-motriz é a defesa dos privilégios e da autoridade da Igreja frente ao conde – o papa afirma a propriedade integral sobre o monastério de Saint-Gilles⁶⁰¹, ao redor do qual Raimundo erigiu ilegalmente um castelo; reforça a autoridade dos bispos locais; defende o argumento de que o domínio de Raimundo VI só existe porque foi concedido pela Igreja. Celestino III, ao afirmar “dispusemos transferir as insígnias à tua pessoa”, arroga-se como autoridade superior e detentora do direito, fato reforçado pela dupla menção a juramentos: de que o conde feria o

⁶⁰⁰ DELARUELLE, Étienne. *Paix de Dieu et Croisade dans la Chrétienté du XII siècle*. In : V.V.A.A. *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIIIe siècle (Cahiers de Fanjeaux 4)*. Toulouse : Éditions Privat, 1969, p. 60-61.

⁶⁰¹ Os condes de Toulouse disputavam com a abadia de Saint-Gilles a autoridade temporal sobre a cidade desde o século XII, como dito anteriormente. A presença de uma poderosa elite mercantil nessa cidade também foi um polo de disputas entre os condes e abades. Inicialmente, essa elite cidadina firmou juramentos e alianças com Toulouse, quadro que iria se alterar com a Cruzada Albigense, quando esse grupo penderia para o campo dos cruzados franceses e da Igreja. Saint-Gilles era o berço da dinastia dos condes de Toulouse, ocupando uma posição de destaque ao longo do rio Ródano, sendo também um importante destino de peregrinação religiosa. Cf. MACÉ, Laurent. *Les comtes de Toulouse et leur entourage (XII-XIII siècles)*. Toulouse: Privat, 2000, p. 114-116.

seu juramento ao espoliar igrejas e de que o conde havia feito um juramento de fidelidade à Igreja – é por causa da quebra desses compromissos que o papa impôs as referidas penas.

A disputa por terras no Languedoc marcou todo o século XII, colocando em colisão a Igreja local e a aristocracia occitana, como dito anteriormente neste capítulo. O cerne do problema é que Raimundo VI não foi excomungado simplesmente por ter se apropriado de um monastério, mas sim por quebrar a paz e o juramento com a Igreja, aspecto que marcaria bastante a sua reputação. O monge cisterciense Pedro de Vaux-de-Cernay exploraria frequentemente esse tema em sua obra, dizendo que Raimundo VI jurou muitas vezes e da mesma forma perjurou muitas vezes⁶⁰². O crime feudal da felonía estava impregnado na imagem do conde.

A bula expedida por Celestino III foi um importante antecedente do que viria a ocorrer durante o pontificado de seu sucessor Inocêncio III, tendo em vista que o conde de Toulouse já estava com a imagem abalada junto à Igreja. No pontificado de Inocêncio III, as correspondências papais enviadas ao conde de Toulouse persistiriam, sendo enviadas com maior frequência. Além da menção às acusações de ataque a clérigos e usurpação de direitos eclesiásticos, o tópico da heresia adentrou o conteúdo desses documentos.

Inocêncio III, eleito papa em 1198, inaugurou um novo período na história da Igreja. Pertencente à tradição de papas reformistas, como Leão IX e Gregório VII, o pontífice participou de vários embates com os poderes seculares da Cristandade:

A doutrina teocrática gregoriana é fundada sobre a coexistência de duas hierarquias distintas: o papa, soberano pontífice, dirige sozinho e sem controle a Igreja. Nos reinos, os bispos dirigem as igrejas diocesanas sob a vigilância romana exercida por meio dos legados. Do ponto de vista temporal, o pontífice romano, chefe supremo da Cristandade, entende dirigir a política dos soberanos: tendo seu poder de Deus (sagrado, coroação), esses últimos são responsáveis por cumprir sua missão de governo sob seu controle. Ele exerce uma soberania espiritual e real e tende a dominar o conjunto da sociedade. Os gregorianos aspiram finalmente a uma clericalização dos poderes laicos e pretendem submeter os fiéis à autoridade absoluta dos clérigos. A estrita separação das esferas profana e sagrada, dos laicos e dos eclesiásticos, conduz a uma idealização da função clerical, modelo de perfeição cristã⁶⁰³.

⁶⁰² H.A. p. 16-23. Essa acusação vem acompanhada de várias outras sobre o conde, que supostamente: colocou hereges em lugares de destaque na sua administração; andava acompanhado de um sacerdote cátaro caso houvesse a necessidade de receber os últimos ritos; instruiu seu filho no catarismo; participava de rituais cátaros; zombava dos rituais católicos; era polígamo; tinha uma esposa herética; profanou igrejas; cometeu incesto e luxúria; contratou mercenários que pilhavam igrejas.

⁶⁰³ Tradução própria. *“La doctrine théocratique grégorienne est fondée sur la coexistence de deux hiérarchies distinctes : le pape, souverain pontife, dirige seul et sans contrôle l’Église. Dans les royaumes, les évêques dirigent les églises diocésaines sous une surveillance romaine exercée par les biais des légats. Du point de vue*

Dentro dessa concepção, o papa da Igreja Católica poderia intervir nos assuntos seculares caso encontrasse ali algum pecado, ou seja, a *ratione peccati* foi uma máxima que marcou o seu pontificado⁶⁰⁴. Inocêncio III, ao proclamar-se “Vigário de Cristo” afirma seu poder enquanto papa e bispo de Roma, e a sua *plenitudo potestatis* é levantada não somente aos poderes seculares, mas também aos outros bispos da Cristandade. A política de combate à heresia foi uma das prioridades de seu pontificado, sensível ao crescimento do catarismo no Languedoc.

Inocêncio III, pouco tempo depois de sua ascensão à Santa Sé, endereçou uma carta ao arcebispo de Auch denunciando a heresia occitana (Anexo XIX)⁶⁰⁵. Nesse documento, Inocêncio III exorta o arcebispo a purgar a heresia da região, mesmo que fosse necessário se utilizar do “gládio material dos príncipes e dos povos”. Esse discurso reproduz a Teoria dos Dois Gládios, discutida neste trabalho, incluindo a responsabilização do combate à heresia nas obrigações dos poderes seculares. O pontífice desejava engajar a aristocracia occitana na luta contra as comunidades heréticas, com o auxílio dos bispos da Occitânia e dos legados enviados por ele à Roma. Ele enviou uma carta também em 1198 a outro dignatário eclesiástico da região, o arcebispo de Aix-en-Provence, na qual aborda esses temas (Anexo XX). O documento aborda expressamente a heresia pelo nome “catarismo”, e insta o arcebispo a prestar assistência aos legados designados, Guy e Rainier. Inocêncio III faz uma menção importante às esferas políticas discutidas neste trabalho, afirmando que os hereges desejam tomar da Igreja tanto a substância temporal quanto a espiritual.

Para o pontífice, a heresia feria três conceitos que lhe eram bastante caros - *Ecclesia, Regnum, Christianitas*⁶⁰⁶: a heresia era vista como uma ameaça à Igreja, pois questionava a sua autoridade; era vista também como uma ameaça aos reinos seculares, pois considerava os hereges como assassinos e perturbadores; por fim, a heresia colocava em

temporel, le pontife romain, chef suprême de la Chrétienté, entend diriger la politique des souverains : tenant leur pouvoir de Dieu (sacre, couronnement), ces derniers sont tenus d'accomplir leur mission de gouvernement sous son contrôle. Il exerce une souveraineté spirituelle et réelle et tend à dominer l'ensemble de la société. Les grégoriens aspirent finalement à une clericalisation des pouvoirs laïcs et entendent soumettre les fidèles à l'autorité absolue des clercs. La stricte séparation des sphères profane et sacrée, des laïcs et des ecclésiastiques, conduit à une idéalisation de la fonction cléricale, modèle de perfection chrétienne”. In : SORIA AUDEBERT, Myriam; TREFFORT, Cécile. Pouvoirs, Église, Société. Conflits d'intérêts et convergence sacrée (IX-XI siècle). Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 203.

⁶⁰⁴ Exploraremos melhor esse tópico no próximo capítulo.

⁶⁰⁵ INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber I*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 214). Paris: 1890, col. 71.

⁶⁰⁶ SMITH, Damian. *Religious Minorities viewed from Rome: the papacy and the heretics*. In: BOISSELLIER, Stephane; CLEMENT, François; TOLAN, John (Eds.). *Minorités et régulations sociales en Méditerranée médiévale. Actes du colloque international, Centre culturel de l'Ouest (abbaye royale de Fontevraud)*. N.79, 2007. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 317-30.

xeque a liderança da Cristandade pelo papado e, diferentemente dos pagãos e mouros, que apresentavam um perigo externo, a heresia era um inimigo interno, sendo assim mais perigosa.

Apesar da busca de compromissos políticos, as fontes papais analisadas frequentemente incluíam a ameaça de confisco de terras, ato baseado na legislação anti-herética⁶⁰⁷. Como vimos anteriormente, os barões do Languedoc, com a exceção de Guilherme de Montpellier, não desejavam seguir a política papal. O papa, então, além de despachar legados ao Languedoc para negociar com a aristocracia occitana, redigiu várias cartas a esses senhores⁶⁰⁸.

Naquele mesmo ano, Inocêncio III redigiu a sua primeira carta ao conde Raimundo VI (Anexo XXI). A redação dessa carta ainda pertencia ao contexto da bula de Celestino III, oferecendo a oportunidade de reconciliação ao conde de Toulouse. Especificamente, o pontífice roga a Raimundo VI que viaje à Terra Santa como cruzado, cumprindo penitência dos seus supostos pecados. O próprio avô de Raimundo VI, Afonso de Toulouse, é citado na carta – Afonso foi um dos líderes da Primeira Cruzada, chegando a morrer naquela guerra.

À primeira vista, o problema da heresia está ausente na carta. Contudo, desde o Concílio de Latrão III em 1179, existia a jurisprudência de lançamento de uma cruzada para combater a heresia. A cruzada era considerada um movimento de restauração da paz, ao passo que a heresia quebrava a paz da Igreja. O papa Inocêncio III planejava engajar os príncipes da Cristandade em uma nova cruzada na Terra Santa. Da mesma forma, uma cruzada em solo cristão no Languedoc também estava em seus planos. Inocêncio III foi o primeiro papa da história da Igreja a proclamar uma cruzada contra a heresia, como veremos a seguir.

Temos o registro de outra carta em 1201, na qual Inocêncio III ordena que o conde toulousano reprima a heresia: “Exorta e encoraja o conde de Toulouse, para que expulse os hereges de sua terra; além disso, como escreveu Filipe, rei dos francos, que conclua e execute isto fortemente⁶⁰⁹”. Aqui vemos então a menção explícita à heresia em uma

⁶⁰⁷ GRAHAM-LEIGH, Elaine. *The Trencavel Viscounts of Carcassonne, Béziers, Albi and Razès and the Albigensian Crusade*. Tese (Doutorado em História) – University of London, Londres, 2000, p. 150-151.

⁶⁰⁸ A quantidade de cartas anti-heréticas escritas por Inocêncio III relacionadas ao Languedoc é robusta, o que indica a atenção prestada pelo papa à região. Tal volume e importância da documentação fornecem a oportunidade do historiador ver a concepção e realização da política anti-herética do papa. Cf. OLIVER, Antonio. *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Inocencio III*. Roma: Regnum Dei, 1957, p. 34.

⁶⁰⁹ Tradução própria. “Comitem tholosanum monet et hortatur, ut a terra sua expellat haereticos; alioquin scribatur Philippo regi francorum, quod ipsum ad hoc potentialiter arctet et compellat”. In: POTTHAST, August (Ed.). *Regesta pontificum romanorum. vol. 1*. Graz: Adeva, 1957, p. 1549.

correspondência papal a Raimundo VI. Essa atitude sucede o envio de pregadores para o Languedoc, com o objetivo de combater a heresia e engajar o poder secular nesse processo. O aspecto mais importante desse breve trecho é a lembrança de que Raimundo VI detinha suas terras toulousanas sob a autoridade do rei francês Filipe Augusto. Essa é uma das primeiras evidências de que o pontífice planejava convencer o rei capetíngeo a tomar a liderança do combate à heresia no Midi⁶¹⁰.

Além da repressão à heresia, a Reforma foi uma das principais motivações de Inocêncio III. Com ela, se realizaria a passagem de uma Igreja regional para uma Cristandade consolidada. No caso do Languedoc, Inocêncio III elaborou a política de deposição de bispos occitanos em prol de prelados ligados ao papado. Esse movimento, conhecido tradicionalmente pela historiografia como “depuração do clero”, foi um claro artifício de defesa da primazia papal por parte do pontífice. Desde 1204, vários bispos occitanos foram depostos, como os de Béziers, Agde, Viviers e Toulouse⁶¹¹. Essas dioceses foram ocupadas por prelados ligados à Ordem Cisterciense: Guy de Vaux-de-Cernay, tio do cronista Pedro de Vaux-de-Cernay, tornaria-se bispo de Carcassonne; Foulque de Marselha assumiria a diocese de Toulouse; o legado Arnaldo Amauri ocuparia a arquidiocese de Narbonne, a mais importante do Languedoc. Assim, Inocêncio substituiu bispos ligados à ordem local (como o bispo Raimundo Rabastens de Toulouse) por bispos vistos como de sua confiança, que pudessem assegurar os interesses do papado na região. Essa política objetivava minar a autonomia do clero occitano e entronizar prelados adeptos da Reforma, dispostos a combater o catarismo e trabalhar pelo papado.

O clero do Languedoc foi visto tradicionalmente pela historiografia como um setor corrupto e incapaz da Igreja. Contudo, grande parte dessa imagem provém de acusações lançadas pelo papado em cartas, em especial por Inocêncio III, contra prelados da região. A *Historia Albigensis* de Pedro de Vaux-de-Cernay, monge cisterciense, também contribuiu para a reprodução desse discurso. Recentemente, alguns historiadores contestaram essa interpretação. Primeiramente, podemos destacar o trigésimo oitavo *Cahiers de Fanjeaux*, intitulado “*L’anticléricalisme en France Méridionale (milieu XIIe- début XIVe siècle)*”⁶¹². Nessa obra, historiadores de renome como Myriam Soria, Florian Mazel e Geraldine Paloc apontam o grande antagonismo entre a política romana, por meio dos legados cistercienses no

⁶¹⁰ Abordaremos melhor esse assunto no próximo capítulo.

⁶¹¹ COSGROVE, Walker. *Clergy and Crusade: The Church in southern France and the Albigensian Crusade*. Tese (Doutorado em História) - Saint Louis University, Saint Louis, 2011, p. 154-226.

⁶¹² V.V.A.A. *L’anticléricalisme en France Méridionale (milieu XIIe- début XIVe siècle)*. (*Cahiers de Fanjeaux* 38). Toulouse: Éditions Privat, 2003.

Midi, e o clero occitano. Para esses autores, a política de depuração do clero está relacionada mais a um instrumento centralizador do papado do que a fraquezas inerentes da antiga ordem episcopal do Languedoc. Dessa forma, a repressão ao catarismo servia também como um pretexto de unificação do esforço eclesiástico na região. O historiador Walker Cosgrove, como mencionado no capítulo anterior, também critica a imagem de corrupção levantada contra o clero occitano:

Os bispos do século XII não eram de todo fracos, inefetivos ou imorais, mas seguiam um padrão de sua região que permitiu que seu ofício sobrevivesse e permanecesse relevante. Por um lado, esses bispos se assemelhavam aos de qualquer outra região naquele período, em sua busca para readquirir dízimos e propriedade, disputar direitos com monastérios ou apoiar financeiramente as igrejas em suas dioceses. Por outro lado, eles permaneceram bastante singulares ou regionais, especialmente no que diz respeito ao seu poder temporal⁶¹³.

Em 1203 e 1204, Inocêncio III enviou outros legados para conduzir a política eclesiástica no Midi: os monges cistercienses Raul de Fontfroide e Pedro de Castelnau, e o abade de Cister Arnaldo Amauri, que seria a grande liderança da Igreja nessa empreitada. A orientação foi para que engajassem a aristocracia occitana no combate à heresia, expulsando mercenários e mantendo a paz por meio de juramentos⁶¹⁴. A organização de colóquios com os líderes cátaros também foi prevista, nos quais esses deveriam ser publicamente refutados e caso não abjurassem de sua heresia deveriam ser excomungados e depois punidos pelo poder secular⁶¹⁵.

A relação entre os legados e o conde Raimundo VI se deteriorava de maneira progressiva, agravando a crise política entre a Igreja e a aristocracia occitana, a ponto dos legados excomungarem novamente o conde, sentença referendada por Inocêncio III em 1207 (Anexo XXVIII). Inocêncio expôs nessa carta a oposição dos seus legados ao conde toulousano, ratificando a sua excomunhão e o interdito de suas terras. De fato, essa foi a

⁶¹³ Tradução própria. “*The bishops of the 12th century were not on the whole weak, ineffectual, or immoral, but rather followed a pattern of their region, which allowed their office to survive and remain relevant. In some ways these bishops resemble others from any region during the same era, in their quest to regain tithes and property, wrestle with monasteries for rights, or by financially supporting churches in their sees. In other ways they remained fairly unique, or regional, especially in their temporal power*”. In: COSGROVE, Walker. *Clergy and Crusade: The Church in southern France and the Albigensian Crusade*. Tese (Doutorado em História) - Saint Louis University, Saint Louis, 2011, p. 224-225

⁶¹⁴ C.G.P. p. 49-51.

⁶¹⁵ VICAIRE, Marie-Humbert. « *L'affaire de paix et de foi* » du Midi de la France (1203-1215). In : V.V.A.A. *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIIIe siècle (Cahiers de Fanjeaux 4)*. Toulouse : Éditions Privat, 1969, p. 109.

correspondência mais incisiva do pontífice no que tange à linguagem empregada, ao grau das acusações e à quantidade de insultos proferidos (“tirano, miserável”). A heresia, inexistente ou opaca nas correspondências anteriores, agora se torna a principal acusação contra Raimundo VI: favorecer a “peste herética”. O pontífice ameaça o conde de Toulouse claramente baseado na legislação anti-herética da Igreja: confisco da terra; exortação para que senhores vizinhos ataquem o seu senhorio em prol do combate à heresia, com a promessa de que a Igreja os legitimaria como novos senhores. A menção ao rei Pedro II também é de grande relevância, já que o papa negociava com ele a repressão contra os hereges na Occitânia⁶¹⁶.

Além da heresia, outros tópicos políticos surgem nessa carta, como o ataque do conde a propriedades e direitos eclesiásticos na Occitânia. Inocêncio amplia o leque de críticas, citando a contratação de mercenários e o emprego de judeus em cargos públicos, aspectos condenados pela legislação canônica desde o Concílio de Latrão III em 1179.

O debate sobre os juramentos também tem grande importância. A carta foi escrita no contexto de juramentos de senhores occitanos aos legados, nos quais prometiam reprimir hereges e acatar as ordens da Igreja. Esses compromissos foram mencionados diretamente ao conde: “Enquanto nosso caríssimo filho em Cristo, o ilustre rei de Aragão, e quase todos os senhores vizinhos, pela exortação dos legados da Sé Apostólica, juraram conjuntamente a paz, somente tu a rejeitaste e buscaste teu lucro na guerra”, e atestados por Pedro de Vaux-de-Cernay⁶¹⁷. O conteúdo dos juramentos consistia na preservação dos direitos eclesiásticos no Languedoc e na aplicação da legislação anti-herética⁶¹⁸. Além do objetivo político, os juramentos eram utilizados pela Igreja como um artifício para descobrir senhores simpáticos ao catarismo, que abominava a prática, como vimos anteriormente:

O papel decisivo que pôde desempenhar a recusa ao juramento expressa pelos hereges, que encontrava sua justificação no Evangelho, foi incontestável para a adesão ao catarismo pela pequena nobreza castral. A recusa em prestar juramento pelos hereges pôde ser transposta ao código feudo-vassálico por esses últimos. A recusa do juramento de fidelidade, símbolo da dependência de um vassalo em relação ao seu senhor, poderia ser legitimada, aos olhos da pequena aristocracia, pelo preceito evangélico sobre o qual se apoiava a moral cátara⁶¹⁹.

⁶¹⁶ A relação política entre o papado e o reino de Aragão será melhor explorada no capítulo 6.

⁶¹⁷ H.A. p. 14-15.

⁶¹⁸ VICAIRE, Marie-Humbert. « *L'affaire de paix et de foi* » du Midi de la France (1203-1215). In : V.V.A.A. *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIIIe siècle (Cahiers de Fanjeaux 4)*. Toulouse : Éditions Privat, 1969, p. 114-115.

⁶¹⁹ Tradução própria. “*Le rôle décisif qu’a pu jouer le refus du serment exprimé par les hérétiques, qui trouvait sa justification dans l’Évangile, est incontestable dans l’adhésion au catharisme de la petite noblesse castrale.*”

No fim dessa carta de 1207, Inocêncio III abre espaço para uma possível reconciliação do conde de Toulouse. Contudo, devemos nos questionar se o papa não trabalhava pela sua deposição. O historiador Bernard Hamilton defende que Inocêncio desejava confiscar as terras do conde toulousano para servir como exemplo aos príncipes vizinhos e persuadi-los a cooperar com a Igreja no combate ao catarismo⁶²⁰. Consideramos que essa tese não é correta, pois o papa buscava a reconciliação do conde por meio de um julgamento canônico até o fim do seu papado, especialmente no Concílio de Latrão IV, como veremos adiante. Decerto uma atitude intervencionista por parte da Igreja teria como alvo as comunidades cátaras do Languedoc e seus protetores.

O assassinato de Pedro de Castelnau em 1208, crime cujo principal suspeito foi o próprio conde de Toulouse, contribuiu para agravar a relação entre Raimundo VI e Inocêncio III. O lançamento da Cruzada Albigense pelo papa deixava clara a sua intenção: pela legislação anti-herética, seria legítimo do ponto de vista da Igreja substituir senhores simpáticos ao catarismo por senhores que cumprissem as suas diretrizes. Contudo, devemos considerar que Inocêncio encarava essa situação como uma ameaça ao conde toulousano, não como um instrumento deliberado e pré-determinado de despossessão.

O lançamento da Cruzada Albigense foi a concretização da repressão à heresia pela via armada e a falência da campanha de pregação realizada no Languedoc. A deflagração do conflito também não deixa de ter sido, segundo a elite dirigente da Igreja, a expressão da *libertas ecclesiae* inspirada na tradição reformista do papado. Logo, no contexto de repressão ao catarismo, buscou-se fortalecer os direitos das igrejas do Languedoc frente à aristocracia occitana⁶²¹. A guerra seria então uma oportunidade para o poder secular demonstrar a sua aderência à Cristandade, desencorajando qualquer tipo de apoio a comunidades heréticas.

Após anos de confronto com os legados papais, Raimundo VI sucumbiu à vontade da Igreja, sob a acusação do assassinato de Pedro de Castelnau. O conde de Toulouse enviou prelados occitanos de sua confiança a Roma para negociar junto a Inocêncio III a sua

Le refus de prêter serment par les hérétiques a pu être transposé au code féodo-vassalique par ces derniers. Refuser le serment de fidélité, symbole de la dépendance d'un vassal envers son seigneur a pu être légitimé, aux yeux de la petite aristocratie, par le précepte évangélique sur lequel s'appuyait la morale cathare". In: JIMENEZ-SANCHEZ, Pilar. *Les catharismes: modèles dissidents du christianisme médiéval (XIIe-XIIIe siècles)*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 273

⁶²⁰ HAMILTON, Bernard. *The Albigensian Crusade and Heresy*. In: ABULAFIA, David (Ed.). *The New Cambridge Medieval History* (V. 5). Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 165-166.

⁶²¹ MACÉ, Laurent. *Les comtes de Toulouse et leur entourage (XII-XIII siècles)*. Toulouse: Privat, 2000, p. 343.

absolvição⁶²². Fez parte desse arranjo o envio de outro legado, Millon, ao Languedoc, devido à péssima convivência entre Raimundo VI e o legado Arnaldo Amauri⁶²³. O acordo entre as partes foi selado quando o conde se submeteu aos dignatários eclesiásticos em 1209 na presença da população em Saint-Gilles, cidade berço da sua dinastia. Em seguida, engajou-se em uma série de juramentos feitos aos legados, os quais apresentamos (Anexo XXXIV).

Raimundo VI não confessou em Saint-Gilles os crimes a ele imputados, somente reconhecendo essas acusações e prometendo a entrega de castelos para a Igreja no Midi⁶²⁴. O conde também estabeleceu um juramento com a Igreja: “Farei exhibir os juramentos de segurança, não obstante a fidelidade com a qual estejam ligados”. Essa menção alude aos estatuto de juramentos occitanos. Como o conde afirma que serão firmados vários juramentos, podemos ter aqui os vários tipos de juramento citados anteriormente. Raimundo fala sobre a “segurança juramentada”, embora esse tipo de compromisso não envolvesse um castelo, como é o caso desse documento. Contudo, essa segurança se aplica no contexto de que o conde de Toulouse promete não agredir a Igreja. Por outro lado, ele menciona que o compromisso deve ser firmado a despeito da fidelidade.

Esse juramento se adequa ao modelo do “juramento de fidelidade”, com o conde afirmando possuir os castelos em nome da Igreja e prometendo a sua concessão para a instituição eclesiástica, além da submissão mencionada denotar uma relação de subordinação típica desses documentos. De acordo com o contexto de conflito com os legados e o papa, o conde de Toulouse Raimundo VI reconhece as propriedades eclesiásticas mencionadas. Assim, temos aqui diferentes juramentos: o de fidelidade e um parcial de segurança, podendo ser considerado um “texto misto” pois agrega o pacto de não-agressão e tem castelos como o centro do compromisso.

⁶²² *Chanson*, Vol. 1, p. 31. Os prelados enviados foram: Bernardo de Montaut, arcebispo de Auch e parente de Raimundo VI; Montazino de Galard, abade de Condom; Raimundo de Rabastens, antigo bispo de Toulouse deposto por Inocêncio III; Pedro Barravi, prior da Ordem dos Hospitalários em Toulouse. Esses prelados representavam a “velha ordem” do clero occitano, rebaixada pela política de depuração do clero occitano pelo papado.

⁶²³ O envio do legado Millon pelo papa não deixou de ser um grande simulacro, pois Inocêncio III o orientou a se reportar frequentemente ao abade Arnaldo Amauri. Pedro de Vaux-de-Cernay detalha esse episódio: “*C’est pourquoy le seigneur pape avait dit expressément à Maitre Millon : l’abbé de Citeaux décidera et tu seras son instrument, car il est suspect au comte de Toulouse, tandis que toi, tu ne lui seras point suspect*”. In : H.A. p. 34.

⁶²⁴ A escolha dos castelos nada tem a ver com a geografia das comunidades cátaras na Occitânia. A região do vale do Ródano foi escolhida pois foi ali que se concentraram os ataques do conde Raimundo VI a senhorios eclesiásticos, como as dioceses de Cavaillon, Carpentras e Orange. Temos aqui então mais um indício de que a perturbação da relação política entre as igrejas locais e o condado de Toulouse ofusca a disseminação da heresia no Midi. Cf. PAUL, Jacques. *La paix de Saint-Gilles (1209) et l’exercice du pouvoir*. In : CAROZZI, Claude ; TAVIANI-CAROZZI, Huguette (Orgs.). *Le pouvoir au Moyen Âge*. Aix-en-Provence : Publications de L’Université de Provence, 2005, p. 157.

O conde toulousano mencionou também as acusações contra ele desde a bula expedida por Celestino III em 1196, acrescidas do assassinato de Pedro de Castelnau e do ataque ao bispo de Vaisin⁶²⁵. Essa citação demonstra que as correspondências enviadas pelo papado ao Languedoc eram levadas em consideração pelos poderes seculares e eclesiásticos envolvidos nas negociações. Outra novidade é a promessa de ceder seus direitos sobre o condado de Melgueil à Igreja como compensação a uma possível quebra desse juramento, assim como os sete castelos mencionados. Nesse juramento em Saint-Gilles, o conde de Toulouse reconheceu a autoridade da legislação canônica sobre o direito feudal ao se submeter à possível pena de ter seu laço vassálico desfeito com seus associados.

Raimundo VI fez também uma contundente promessa de respeitar a imunidade e os privilégios de igrejas em seus domínios. A promessa de não interferir na eleição dos bispos é sintomática, tendo em vista que esse tópico esteve há séculos no centro das discussões na Cristandade, em especial a partir das obras escritas pelos defensores da Reforma Papal. Assim, o papado busca consolidar a teoria da *libertas ecclesiae* no Languedoc, delimitando a relação entre a Igreja e o poder secular (nesse caso, o condado de Toulouse), o que foi um dos pilares da Reforma. Por fim, o conde firma um compromisso com os cruzados, aderindo oficialmente ao seu exército e se submetendo às suas decisões.

Embora tenham sido proferidos em uma solenidade pública, de maneira homogênea, podemos perceber que os juramentos de Saint-Gilles apontam para várias direções. Primeiramente, é nítido que a heresia cátara não foi o único motivador da crise no Languedoc. Nesses compromissos, a temática herética foi ofuscada pelos engajamentos firmados com a Igreja a fim de preservar os direitos eclesiásticos no Midi, temas recorrentes nas cartas de Celestino III e Inocêncio III a Raimundo VI. A legislação anti-herética previa a deposição de um senhor suspeito de heresia e o conde toulousano era suspeito de diversas conexões com os hereges cátaros. Contudo, a pouca ênfase sobre o tema da heresia nos juramentos indicam que, naquele momento, o papado abriu de fato uma via de reconciliação com Raimundo VI. Raimundo era o barão mais poderoso do Languedoc, e Inocêncio III não havia desistido de convencê-lo a seguir a política da Igreja.

⁶²⁵ A temática dos pedágios e cobranças indevidas à Igreja era vista como um ataque à paz no Midi e uma extrapolação do poder secular. Cf. GRAHAM-LEIGH, Elaine. *The Southern French Nobility and the Albigensian Crusade*. Woodbridge : The Boydell Press, 2005, p. 97.

4.6. Guerra e poder (1209-1229)

Um destino diferente foi reservado ao visconde de Béziers-Carcassonne. Quando Raimundo-Rogério Trencavel soube que Raimundo VI havia firmado a paz com a Igreja, tentou estabelecer o mesmo acordo. Porém, os legados papais não aceitaram e prepararam a invasão dos senhorios do visconde⁶²⁶. A decisão dos cruzados de atacar inicialmente os senhorios do visconde Trencavel revela questões importantes. Primeiramente, sob o ponto de vista militar, os cruzados necessitavam de uma base segura para se fixar na região, com possibilidade de distribuição de terras para os senhores que participassem da Cruzada Albigense. A cidade de Carcassonne, por exemplo, era um ponto militar estratégico junto ao rio Aude⁶²⁷. Contudo, podemos identificar outros fatores que levaram à essa decisão. As relações políticas da dinastia Trencavel com a Igreja, especialmente com o papado e a Ordem Cisterciense, eram bastante conflituosas desde o século XII. O pai do visconde Trencavel foi o senhor occitano que foi excomungado e teve seu castelo sitiado pelas missões legatinas de 1178 e 1181, lideradas pelo cisterciense Henrique de Marcy, citadas no capítulo 2. A concorrência política com as crescentes Casas cistercienses no Midi foi outro fator que deteriorou essa relação⁶²⁸.

Essa estratégia foi bastante benéfica a Raimundo VI. Mesmo que o visconde fosse seu sobrinho, a dinastia Trencavel era há décadas uma vassala rebelde do condado de Toulouse. O trovador Guilherme de Tudela narra uma desavença entre Raimundo VI e Raimundo-Rogério Trencavel às vésperas da Cruzada Albigense, quando o conde toulousano propôs uma aliança e trégua com o visconde para defenderem o Languedoc, sendo recusado de maneira hostil⁶²⁹. Já o conde de Toulouse, Raimundo VI, ao se submeter à Igreja e aos cruzados em Saint-Gilles, preservaria temporariamente seus domínios. Em um cenário otimista, poderia ascender como uma liderança cruzada e direcionar ataques aos seus adversários políticos no Languedoc, como o visconde Trencavel⁶³⁰. Contudo, a eleição de Simão de Montfort e o desenrolar da Cruzada Albigense atrapalharam os seus planos. Na

⁶²⁶ *Chanson*, Vol. 1, p. 33.

⁶²⁷ GRAHAM-LEIGH, Elaine. *The Trencavel Viscounts of Carcassonne, Béziers, Albi and Razès and the Albigensian Crusade*. Tese (Doutorado em História) – University of London, Londres, 2000, p. 150.

⁶²⁸ *Ibid.* p. 191-193.

⁶²⁹ *Chanson*, Vol. 1, p. 27-31. O trovador occitano relata que embora o visconde não fosse um herege, seus vassallos, vavassallos e cavaleiros abrigavam comunidades heréticas em seus castelos e torres, o que teria causado a ruína de Raimundo-Rogério Trencavel. Cf. *Chanson*, Vol. 1, p. 45-47.

⁶³⁰ FRASSETTO, Michael. *Heretic Lives. Medieval Heresy from Bogomil and the Cathars to Wyclif and Hus*. Londres: Profile Books, 2007, p. 89.

narrativa de Guilherme de Tudela fica evidente a intenção de fazer de Simão de Montfort um barão legitimado não só pelo direito canônico mas também pelo direito feudal:

Foi pelo pedido dos condes, príncipes e marqueses que o conde de Montfort recebeu o feudo, a terra e o país. Ele ali se instalou sob a condição, eu o sei, que esses lhe prestassem ajuda e socorro em caso de necessidade, e ele exigiu que cada um deles se engajassem por meio do juramento⁶³¹.

A substituição de Raimundo-Rogério Trencavel por Simão de Montfort no senhorio do viscondado, realizada pela via armada e confirmada por Inocêncio III⁶³², gerou uma crise política. O senhor superior da maior parte do território era o rei Pedro II de Aragão, o qual relutava em aceitar a homenagem do conde Simão pelo viscondado⁶³³. O conde de Montfort, desejando investir o seu título de legalidade, estabeleceu diversos juramentos com seus aliados e com os antigos vassalos dos Trencavel. Construir um bom relacionamento com o clero occitano também era vital para o sucesso da empreitada conquistadora. Ao longo do conflito, o comandante cruzado buscou firmar homenagens com os prelados do Languedoc que tinham relações de tipo feudal com os senhores occitanos despossuídos durante a guerra, como no caso do abade de Saint-Antonin⁶³⁴.

Apesar de a legislação anti-herética ter sido uma clara violação do direito feudal occitano, Inocêncio III buscou assegurar os direitos dos senhores superiores. Contudo, o avanço do exército cruzado inviabilizaria qualquer tentativa de regulamentação do conflito. Em julho de 1209, Inocêncio III escreveu novamente ao conde Raimundo VI (Anexo XXXV). Essa foi a primeira correspondência de Inocêncio III ao conde de Toulouse desde o início da Cruzada Albigense. O pontífice redigiu uma carta de reconciliação, abrindo um canal de entendimento com o conde mediado pelo novo legado Millon. As acusações contra Raimundo ainda são mencionadas na carta, porém é dito que o conde aplicou os compromissos acordados anteriormente. Contudo, Raimundo VI não havia sido oficialmente absolvido. Decorridos apenas alguns meses após os juramentos de Saint-Gilles, ainda permanecia a desconfiança eclesiástica em relação ao conde.

⁶³¹ Tradução própria. “*C’est à la prière des comtes, princes et marquis, que le comte de Montfort reçut le fief, la terre et le pays. Il s’y installa à cette condition, je le sais, que ceux-ci lui prêteraient aide et secours, s’il en avait besoin, et il exigea que chacun d’eux s’y engageât par serment*”. In : *Chanson*, Vol. 1, p. 95.

⁶³² O pontífice saúda Simão enumerando todos os seus títulos, antigos e novos: “A Simão, conde de Leicester, senhor de Montfort, visconde de Béziers e Carcassonne”. In: INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber XII*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 216). Paris: 1891, col. 141-142.

⁶³³ Abordaremos esse assunto de maneira mais detalhada no capítulo 6.

⁶³⁴ H.A. p. 52.

Nos meses seguintes, Inocêncio III enviou a Raimundo VI uma série de cartas com um tom mais agressivo, denunciando uma mudança de sua postura. De fato, Raimundo VI havia entrado na guerra contra os cruzados, principalmente para se defender do seu ataque. Em janeiro de 1210, o papa lhe escreveu outra carta (Anexo XXXVII). Inocêncio III procurou tipificar o crime de heresia no início do documento, designando as penas correspondentes a partir da distinção entre hereges manifestos, condenados e confessos. O pontífice defendeu também que os assuntos referentes fossem designados ao foro eclesiástico, afastando do poder secular a decisão de operar julgamentos contra a heresia. De fato, a delimitação de competências é o tópico mais importante desse documento. Além da heresia, são discutidos alguns direitos em litígio, com Inocêncio III criticando a cobrança de pedágios, impostos indevidos e a ocorrência do encastelamento de igrejas. O conteúdo dessa carta é bastante semelhante às acusações feitas contra o conde desde a bula proferida por Celestino III. Inocêncio III escreveu novamente ao conde de Toulouse em 1210:

Não é decente ao homem desistir ou ficar indiferente às suas justas promessas, pois deseja, para que se cumpra a sua vontade, que as promessas feitas para si sejam implementadas. Tu prometestes expulsar os hereges das tuas terras; estamos estarecidos e muito lamentamos pois soubemos que eles lá ainda permanecem, por sua negligência e permissão. Porque, sem dúvida, diante do perigo para a tua alma que disto pode incorrer, permitisses isso em prejuízo da tua grave reputação. Rogamos à tua nobreza, te advertimos com atenção e exortamos, pelos escritos apostólicos, ordenando que extermines os hereges dessas terras, como tu prometestes publicamente para nós, e não sejas negligente. Caso contrário, pelo julgamento divino, as terras nas quais se encontram os hereges serão concedidas aos seus exterminadores⁶³⁵.

Essa carta é uma das correspondências do papa Inocêncio III ao conde de Toulouse na qual o tópico da heresia está mais explícito. De fato, ele monopoliza o teor desse documento. Em sintonia com a atividade dos seus legados no Midi, que lhe informavam sobre o andamento da Cruzada, o pontífice adota aqui um tom agressivo contra Raimundo VI. O papa recrimina o conde toulousano por não cumprir os acordos e juramentos firmados com a

⁶³⁵ Tradução própria. “*Non decet tanti nominis virum super justis promissionibus suis desistere vel tepere, quin eas sic studio sus adimpleat prout factas sibi desiderat promissiones impleri. Cum igitur de terris tuis haereticos promiseris amovere, miramur non modicum et dolemus quod ipsi ad huc in terris eisdem, sicut accepimus, tua faciente negligentia, ne, te permittente, dixerimus, commorantur. Quia vero praeter animae tuae periculum, quod ex hoc posses incurrere, grave famae suae dispendium patereris, nobilitatem tuam rogamus, monemus attentius et hortamur, per apostolica tibi scripta mandantes quatenus exterminare a terris eisdem haereticos, prout te coram nobis promississe recolimus, non postponas. Alioquin exterminatoribus eorundem terras ipsorum noveris esse concessas divino iudicio possidendas*”. In: INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber XIII*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina (Tomo 216)*. Paris: 1891, col. 356.

Igreja, e ameaça legitimar o confisco de suas terras por senhores cruzados, baseado na doutrina da “terra exposta” prevista na legislação anti-herética.

Em 1211, Raimundo VI se utilizou de um artifício para garantir o comando do condado em caso de confisco pela Igreja e pelos cruzados, emancipando seu filho Raimundo, aos 13 anos, de sua tutela. Após esse ato, o conde de Toulouse selou o casamento de seu filho com Sancha de Aragão⁶³⁶. Posteriormente, Raimundo VI continuaria a tentar salvar seus domínios através da garantia aos direitos de seu primogênito. Em outra iniciativa para salvaguardar seus domínios, o conde viajou a Roma para persuadir o papa Inocêncio III a amenizar a investida dos cruzados e dos legados no Languedoc. O pontífice exigiu o seu julgamento pelos dois principais crimes dos quais era acusado (assassinato de Pedro de Castelnau e associação à heresia), enviando em seguida aos seus legados instruções para que assim procedessem, com vista para uma possível reconciliação de Raimundo VI caso ele atendesse às exigências da Igreja⁶³⁷. Todavia, essa não era mais a agenda política dos legados e cruzados, desejosos de despossuir Raimundo VI do condado de Toulouse e investir Simão de Montfort em seu lugar⁶³⁸.

Em 1209, no primeiro ano da Cruzada Albigense, os legados já haviam excomungado Raimundo VI no Concílio de Avignon⁶³⁹. Foram realizados outros concílios para tentar regulamentar a situação do conde de Toulouse, como os de Saint-Gilles (1210)⁶⁴⁰ e Narbonne (1211/1212)⁶⁴¹. Entretanto, os legados recusavam qualquer iniciativa de paz, acusando o conde de não cumprir as suas exigências, as quais excediam aquelas colocadas nas bulas papais. As exigências legatinas eram de tal modo irrealizáveis que, na prática, instigavam o rompimento político com o conde de Toulouse: observar a paz; expulsar hereges e judeus; dispensar mercenários; restituir os bens da Igreja; enquanto o conde não cumprisse plenamente esses itens, deveria se privar de comer mais de dois tipos carne diferentes e de usar roupas luxuosas; deveria demolir todos seus castelos e fortalezas; deveria deixar de receber alguns pedágios em seus senhorios e passar a indenizar os cruzados; não deveria se opor a nenhuma atividade militar do exército cruzado; deveria partir para Jerusalém e lá

⁶³⁶ MACÉ, Laurent. *Les comtes de Toulouse et leur entourage (XII-XIII siècles)*. Toulouse: Privat, 2000, p. 69-70.

⁶³⁷ H.A. p. 59-60; *Chanson*, Vol. 1, p. 107-109.

⁶³⁸ H.A. p. 68-70.

⁶³⁹ MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio (tomo XXII)*. Veneza: Zatta, 1778, col. 807-810; DEVIC, C.; VAISSETE, J. *Histoire générale de Languedoc (Vol. VI)*. Toulouse: Privat, 1879, col. 302-306

⁶⁴⁰ MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio (tomo XXII)*. Veneza: Zatta, 1778, col. 811-814.

⁶⁴¹ *Ibid.* col. 813-814.

permanecer enquanto a Igreja achar conveniente, e depois ingressar em alguma Ordem Militar na Terra Santa⁶⁴².

Os legados excomungaram Raimundo VI mais uma vez, acirrando a crise política no Midi. O rei aragonês Pedro II participou dessas assembleias, nas quais o tema da homenagem a ele por parte de Simão de Montfort também foi discutido. Para o historiador Laurent Macé, os prelados que antagonizavam com Raimundo VI estavam interessados em erigir senhorios temporais em seus domínios à custa da sua derrota na Cruzada Albigense⁶⁴³. De fato, vários dignatários eclesiásticos se aproveitaram da situação fragilizada do conde para requerir direitos em litígio e restabelecer sua autoridade sobre um monastério ou uma cidade⁶⁴⁴. A eleição do legado Arnaldo Amauri, líder espiritual da Cruzada, para a arquidiocese de Narbonne em 1212 foi o triunfo supremo da atividade legatina no Languedoc, fortalecendo a “depuração do clero occitano”⁶⁴⁵.

A relação de Raimundo VI com a Igreja local também se agravou, tendo em vista que os principais prelados do Languedoc eram agora de estreita confiança do papa e próximos aos legados. O caso mais evidente é o do bispo Foulque de Toulouse. Ao ser banido da cidade por Raimundo VI, Foulque vociferou contra o conde, dizendo que ele não tinha nenhum poder sobre a sua eleição: “Não foi o conde de Toulouse, ele disse, que me fez bispo, e não foi nem por ele nem para ele que eu fui ordenado. Foi a disciplina eclesiástica que me elegeu e não fui entronizado pela violência do príncipe”⁶⁴⁶. Vemos aqui um discurso claro de defesa da não-interferência do poder secular em assuntos dos poderes eclesiásticos, como no caso da eleição dos bispos. Assim, o bispo Foulque marca sua oposição ao conde de Toulouse e questiona o seu poder.

Uma tentativa de paz com os cruzados ainda foi tentada no Concílio de Lavaur de 1213. O monge Pedro de Vaux-de-Cernay apresenta um relato extenso dessa assembleia, descrita sob seu ponto de vista favorável aos legados⁶⁴⁷. Nela, o rei aragonês Pedro II teria

⁶⁴² *Chanson*, Vol, 1, p. 149-151.

⁶⁴³ MACÉ, Laurent. *Les comtes de Toulouse et leur entourage (XII-XIII siècles)*. Toulouse: Privat, 2000, p. 340.

⁶⁴⁴ *Ibid.* p. 349-350.

⁶⁴⁵ Os legados papais e as lideranças cruzadas estavam unidas pelo objetivo comum de combater a aristocracia occitana. Porém, alguns conflitos entre os grupos também ocorreram. O caso mais flagrante foi o da eleição de Arnaldo Amauri para a arquidiocese de Narbonne. Além do título eclesiástico, o legado decidiu tomar para si o título de marquês de Narbonne, reivindicado por Simão de Montfort. Esse caso criou uma disputa que se prolongou durante vários anos, sendo intermediada pelo papado. Cf. COSGROVE, Walker. *Clergy and Crusade: The Church in southern France and the Albigensian Crusade*. Tese (Doutorado em História) - Saint Louis University, Saint Louis, 2011, p. 185-187.

⁶⁴⁶ Tradução própria. “*Ce n'est pas le comte de Toulouse, dit-il, qui m'a fait évêque, ce n'est ni par lui, ni pour lui que j'ai été ordonné. C'est la discipline ecclésiastique qui m'a élu, ce n'est pas la violence du prince qui m'a intronisé*”. In : H.A. p. 91-92.

⁶⁴⁷ H.A. p. 145-155.

pedido aos legados que devolvessem as terras conquistadas pelos cruzados aos senhores occitanos, tendo como destaque os condes de Toulouse, Foix, Comminges, e Gastão de Béarn, que remediariam qualquer mal cometido contra a Igreja. Nessa comunicação, Pedro II não menciona explicitamente as comunidades heréticas no Midi⁶⁴⁸.

Em resposta, os legados lembraram todas as acusações contra Raimundo VI (quebra de juramentos, proteção a hereges, contratação de mercenários, ataque a propriedades eclesiásticas) e também contra os outros senhores occitanos, com foco sobre a violação dos juramentos prestados aos legados papais e ao crime de heresia dos senhores occitanos. Repreendendo o rei por seu apoio aos occitanos, inclusive com a ameaça de excomunhão, os líderes da Cruzada Albigense afastaram qualquer possibilidade de uma solução pacífica, consolidando assim o agravamento da guerra.

Após o Concílio de Lavaur, os legados enviaram uma carta a Inocêncio III na qual informaram sobre os debates ali realizados (Anexo XLIV). Nessa correspondência, são recordadas com um tom bastante agressivo as acusações contra os senhores occitanos, com o acréscimo de uma outra: a calúnia de que Raimundo VI teria pedido auxílio ao rei muçulmano do Marrocos. Os legados, com esse movimento, queriam legitimar para Inocêncio III as conquistas dos cruzados, justificando a despossessão dos senhores occitanos.

Era bastante difícil que o pontífice mantivesse o controle sobre as voláteis relações de poder no Languedoc, quadro agravado pelo fato de que Inocêncio III não concordava plenamente com as atitudes dos legados e cruzados. O papa não poderia assegurar que os prelados e cruzados implementariam a sua agenda, mas deixou claro o seu descontentamento com os membros eclesiásticos e seculares da Cruzada Albigense. Isso pode ser visto em uma série de correspondências enviadas pelo papa em 1213. Inocêncio III, em uma carta adereçada aos legados no Languedoc, criticou os cruzados afirmando que esses atacaram terras que não estavam “infectadas” pela heresia (Anexo XXXIX). Essa carta foi enviada como consequência à embaixada realizada pelo rei Pedro II de Aragão em Roma, na qual reclamou ao papa das atitudes dos cruzados. Inocêncio III mencionou ainda no documento a necessidade de realização de um concílio composto pelos principais poderes seculares e eclesiásticos da região, a ser feito “sem ódio e sem temor”, do qual se poderá chegar a um compromisso que proporcione ao Languedoc um “governante adequado”. Essa última menção indica que o pontífice, embora tenha repreendido os legados, não havia perdoado as acusações feitas contra o conde Raimundo VI.

⁶⁴⁸ Debateremos as relações políticas envolvendo o reino aragonês no capítulo 6.

Inocência III também censurou o líder militar cruzado Simão de Montfort. Em duas cartas enviadas a ele, o papa afirma que o conde cruzado invadiu ilegalmente terras dos vassallos do rei de Aragão, lesando seus direitos como senhor superior (Anexos XL e XLI). O papa expõe também uma conjunção do compromisso político fruto da legislação anti-herética e do direito feudal occitano: Montfort, como novo visconde de Béziers-Carcassonne, logo vassallo do rei Pedro II, não deveria prejudicar o seu senhor. Nas palavras do pontífice, mesmo que o titular do senhorio mude, as obrigações desse para com o senhor superior não podem mudar.

Às vias de organizar um concílio ecumênico nos anos seguintes e desejoso de uma nova cruzada no oriente contra os sarracenos, Inocência III queria encerrar a Cruzada Albigense, assegurando os direitos senhoriais dos barões occitanos para que cumprissem as determinações da Igreja. Para esse fim, o papa enviou em abril de 1213 uma bula ao legado Arnaldo Amauri ordenando a interrupção do conflito e orientando que as lideranças eclesiásticas estabelecessem com os senhores occitanos compromissos de paz e trégua (Anexo XLII). Esse documento se tornaria “letra morta”, pois os cruzados e legados já haviam decidido continuar com a guerra, demonstrando claramente a limitação do poder papal, pois era bastante dependente da atuação dos seus legados, que operavam ocasionalmente contra a sua vontade. Contudo, não podemos atestar uma independência plena dos seus representantes no Languedoc. O envio de cartas a Roma justificando as ações dos cruzados, como no caso do Concílio de Lavaur, indica que os legados não ousavam desafiar abertamente a política papal. Na verdade, as circunstâncias políticas estavam em constante mutação na Cruzada Albigense e Inocência III também não ignorava o apelo dos seus legados no Midi. Em uma clara concessão à política dos cruzados e legados, o papa permitiu nessa bula que se mantenha um esforço mínimo para que as indulgências concedidas para aqueles que desejassem participar da guerra fossem mantidas, desde que restritas aos habitantes do Languedoc. Dessa forma, Inocência III tentava balancear os projetos políticos das facções do conflito e impor o seu próprio entendimento acerca da repressão ao catarismo no Languedoc⁶⁴⁹.

A derrota occitana na batalha de Muret em 1213 foi catastrófica para a aristocracia do Languedoc, agora desarticulada politicamente com a morte do rei de Aragão. Em 1214, Raimundo VI se submeteu ao legado papal Pedro de Benevento, concedendo suas posses para a Igreja (Anexo XLVIII). Raimundo VI buscava assim preservar o comando de suas terras na figura do seu filho, Raimundo, o Jovem, e também evitar a despossessão definitiva em prol de

⁶⁴⁹ RIST, Rebecca. *Papacy and crusading in Europe, 1198-1245*. Londres e Nova York: Continuum, 2009, Kindle Edition, Cap. 1.

Simão de Montfort que havia conquistado militarmente as suas terras e usurpado seu título de conde de Toulouse⁶⁵⁰. Outros senhores como os condes de Foix e Comminges prestaram juramentos semelhantes, assim como o consulado da cidade de Toulouse⁶⁵¹. Contudo, esses acordos foram somente uma prévia do que seria discutido um ano depois no Concílio de Latrão IV em 1215.

Essa assembleia foi um dos concílios mais importantes da história da Idade Média. Latrão IV foi o ponto culminante de um desenvolvimento político da Igreja iniciado com os pontífices da Reforma Papal que consolidaram o papel da instituição na Cristandade. Assim, o programa do concílio era bastante abrangente:

Cruzada; reforma da Igreja compreendida particularmente como um melhoramento do ministério pastoral (“a orientação das almas é a arte das artes”); defesa da fé contra os hereges, professores de falsas doutrinas nas escolas, cismáticos (gregos que demonstram desprezo pelos ritos latinos e a autoridade romana) e judeus (“blasfemadores de Cristo”) ; liberdade da Igreja; manutenção do maquinário legal eclesiástico, formado pela agenda do Concílio. Eles estabeleceram a política de prioridades para o papado do século XIII. Inocêncio III tinha o comando de Latrão IV. Mas seria errado interpretar o programa conciliar como uma simples imposição de cima. Ele foi um amálgama da política de objetivos e decretos de Latrão III e a legislação subsequente, dos ensinamentos das escolas e da experiência do episcopado universal. As prioridades sistematizadas por Inocêncio III e Latrão IV foram estabelecidas pela própria Igreja Latina⁶⁵².

Pedro de Vaux-de-Cernay apresenta um relato bastante sucinto do Concílio⁶⁵³, assim como Guilherme de Puylaurens⁶⁵⁴, ao passo que o Anônimo da *Chanson* expõe detalhadamente os debates conciliares, o que leva a inferir que o autor provavelmente foi testemunha ocular das reuniões⁶⁵⁵. Confrontaram-se nessa assembleia os representantes da aristocracia occitana (principalmente o conde Raimundo-Rogério de Foix e o conde

⁶⁵⁰ *Chanson*, Vol. 2, p. 37.

⁶⁵¹ H.A. p. 193-194.

⁶⁵² Tradução própria. “Crusade; reform of the Church, understood particularly as improvement of the pastoral ministry (“the guidance of souls is the art of arts”); defence of the faith against heretics, teachers of false doctrine in the schools, schismatics (Greeks who show contempt for Latin rites and Roman authority) and Jews (“blasphemers of Christ”); liberty of the Church; servicing of the ecclesiastical legal machinery, made up by the Council’s agenda. They established the policy priorities for the thirteenth-century papacy. Innocent III held the mastery of Lateran IV. But it would be wrong to see the conciliar programme as simply an imposition from above. It was an amalgam of the policy objectives and decrees of Lateran III and subsequent legislation, of the teachings of the schools and of the experience of the universal episcopate. The priorities systematized by Innocent III and Lateran IV were established by the Latin Church itself”. In: WATT, J. A. *The Papacy*. In: ABULAFIA, David (Ed.). *The New Cambridge Medieval History* (V. 5). Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 124.

⁶⁵³ H.A. p. 215-217.

⁶⁵⁴ C.G.P. p. 99-101.

⁶⁵⁵ MARTIN-CHABOT, Eugène. *Introduction*. In : *Chanson*, Vol. 2, p. 21.

Raimundo VI de Toulouse) além dos prelados e outras lideranças cruzadas (com destaque ao legado Arnaldo Amauri e o bispo Foulque de Toulouse). Embaixadores dos reinos da França e Inglaterra também estiveram presentes.

O autor anônimo, contrário à Cruzada Albigense, descreve o confisco dos senhorios occitanos pelos cruzados como uma grande injustiça: “Para os condes [cruzados], nessa circunstância, nem o direito, nem a fé, nem a razão serviam para alguma coisa”⁶⁵⁶. De fato, esse foi o discurso levantado pela facção occitana nos debates conciliares: uma guerra de conquista atropelava qualquer tipo de direito no Languedoc. O conde de Foix, por exemplo, dirigindo-se a Inocêncio III, negou qualquer associação com a heresia, alegando que sempre cumpriu as determinações da Igreja. Em seguida, rogou para que ele e o conde Raimundo VI não fossem despossuídos em prol de Simão de Montfort, que, segundo o relato, oprimia e devastava as terras do Languedoc⁶⁵⁷. O bispo Foulque de Toulouse rebateu essa tese de imediato, chamando o conde de Foix de mentiroso pois, segundo o bispo, o conde estava associado à heresia:

Eu vos digo que sua terra é a raiz principal da heresia, que ele amou, favoreceu e acolheu os hereges, que todo o seu condado estava cheio e infestado por eles; que o monte de Montségur foi fortificado precisamente para servir à sua defesa e que ele os tolerava. E que sua irmã, após a morte de seu marido, tornou-se uma herege e em seguida habitou durante mais de três anos em Pamiers, onde converteu muitas pessoas para a sua falsa crença⁶⁵⁸.

O prelado continuou seu discurso acusando o conde de Foix pelo ataque aos cruzados no Midi, chamados aqui de “peregrinos”. O conde de Foix montou sua tréplica a partir dos seguintes argumentos: nunca teve amizade com hereges; não era o senhor proprietário de Montségur; não era culpado pelos crimes da irmã. Quanto aos assassinatos, o conde distingue os peregrinos religiosos, a quem diz nunca ter feito mal, dos cruzados, os quais se regozija de ter matado e massacrado⁶⁵⁹. Em seguida, zomba do fato de que o bispo Foulque ter sido um trovador, o chamando de palhaço mentiroso e afirmando que o bispo

⁶⁵⁶ Tradução própria. “Aux comtes [cruzados], en cette circonstance, ni droit, ni foi, ni raison ne servirent de rien”. In : *Chanson*, Vol. 2, p. 43.

⁶⁵⁷ *Chanson*, Vol. 2, p. 47.

⁶⁵⁸ Tradução própria. “Je vous dis que sa terre en a été la racine principale, qu’il a aimé, favorisé et accueilli les hérétiques, que tout son comté en était rempli et infesté ; que le pic de Montségur a été fortifié précisément pour servir à leur défense et qu’ils les y a tolérés. Et que sa sœur, après la mort de son mari, est devenue hérétique et a séjourné ensuite pendant plus de trois ans à Pamiers, où elle a converti beaucoup de gens à sa fausse croyance”. In : *Chanson*, Vol. 2 p. 49.

⁶⁵⁹ *Chanson*, Vol. 2, p. 53.

“incendiou” a diocese de Toulouse com a sua eleição, com um fogo que “nenhuma água conseguirá apagar”. O conde de Foix pôs então seu patrimônio à disposição da Igreja, tentando persuadir Inocêncio III a julgar o caso em favor da causa occitana. Inicialmente, o pontífice acenou com a conciliação, afirmando que “todo pecador deve ser recebido pela Igreja caso se arrependa”⁶⁶⁰. A herança do filho do falecido visconde Trencavel também foi defendida pelos barões occitanos, críticos de sua despossessão.

Percebendo a inclinação de Inocêncio III a julgar favoravelmente aos occitanos, o bispo Foulque de Toulouse fez uma defesa enfática de Simão de Montfort:

Senhor papa legítimo, nosso caro padre Inocêncio, como você pode despossuir assim, dessa maneira disfarçada, o conde de Montfort, que é um verdadeiro servidor e filho da Santa Igreja, a ti totalmente devotado, que suportou tantas fadigas, provas e combates, que persegue a heresia, os mercenários e corruptos?⁶⁶¹

O autor anônimo da *Chanson* afirmou que os bispos, arcebispos e cardeais que compunham a maior parte da assembleia votaram pela despossessão de Raimundo VI. Pressionado pelos seus congêneres, Inocêncio III julgou favoravelmente aos cruzados. O trovador oferece uma visão positiva do papa no concílio, no qual estaria disposto a interceder em prol dos occitanos para preservar seus direitos no Languedoc, mas foi pressionado por seus legados a confirmar a concessão da terra para Simão de Montfort. A proximidade do Anônimo na *entourage* occitana é um indício de que essa tese ecoava nos barões occitanos, pois há alguns anos a agenda papal havia se descolado da agenda dos legados. De fato, Inocêncio III levava em consideração as relações de poder no Languedoc e operava uma política de harmonização de interesses, fruto de um pragmatismo político baseado na negociação⁶⁶².

Outro indício da flexibilidade política de Inocêncio III foi a reserva de alguns senhorios para o filho de Raimundo VI na decisão final do Concílio (Anexo L). A sentença proferida possui uma narrativa abrangente, avaliando todo o processo de repressão à heresia desde antes da Cruzada Albigense, com foco na suposta culpa do conde Raimundo VI. Nesse

⁶⁶⁰ *Chanson*, Vol. 2, p. 57.

⁶⁶¹ Tradução própria. “Sire pape légitime, notre chère père Innocent, comment peux-tu déposséder ainsi, de cette façon déguisée, le comte de Montfort, qui est un vrai serviteur et fils de la sainte Église, à toi tout dévoué, qui subit tant de fatigues, d’épreuves et des combats, qui traque l’hérésie, les routiers et les soudoyers ?”. In : *Chanson*, Vol. 2, p. 63.

⁶⁶² DUARTE, Magda Rita Ribeiro de Almeida. *Roma locuta, causa finita? A construção da plenitude de poder e as estratégias políticas no Languedoc (séc. XII e XIII)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2018, p. 254.

documento está contido o discurso eclesiástico sobre o conflito, no qual a Igreja tentou vencer a heresia primeiramente por meio de pregadores. A despossessão do conde de Toulouse em prol de Simão de Montfort, elogiado como “homem íntegro e católico”, foi confirmada *de jure*, pois já estava consumada *de facto* desde 1213. O confisco do condado toulousano foi concretizado e legitimado pela legislação anti-herética. Assim, o Concílio de Latrão IV foi um compromisso entre as exigências do direito canônico com a realidade da conquista⁶⁶³. Apesar dessa interferência do direito canônico no direito feudal occitano, a decisão do Concílio buscou preservar alguns direitos: da esposa de Raimundo VI, que deveria manter as terras do seu dote desde que não fosse contra os interesses da Igreja na região; dos reis de Aragão e da França, “pelos mesmos pelos quais de direito é tida”, estando então preservada a sua autoridade sobre os senhorios occitanos; do filho do conde toulousano, ao qual o pontífice deixa aberta a possibilidade de reconciliação para que um dia possa recuperar parte das terras do seu pai (aquelas não conquistadas pelo exército cruzado), sob a condição de obedecer às ordens da Igreja. Em relação a Raimundo VI, Inocêncio III desejava engajá-lo na Cruzada na Terra Santa, recebendo uma renda para o seu sustento.

Além da sentença proferida contra o conde toulousano, devemos comentar também o cânone conciliar referente ao combate às heresias na Cristandade (Anexo XLIX). O tópico da heresia (a “mancha herética”) é abordado segundo a literatura anti-herética desenvolvida no século XII. Foi feita a diferenciação interna dos membros da heresia: os hereges (sacerdotes cátaros), os crentes (pessoas que abraçaram a crença herética) e os protetores (aqueles que se relacionavam e protegiam hereges e crentes, sem necessariamente seguir os preceitos da heresia). Apesar de esses hereges cátaros occitanos não serem os mesmos denunciados por Bernardo de Claraval e Evervin de Steinfeld décadas atrás, na Renânia, a diferenciação feita pelo discurso eclesiástico é bastante semelhante. A formulação desse cânone foi influenciada pelos processos políticos em curso: a associação entre hereges e mercenários como quebradores da paz, estabelecida no Concílio de Latrão III em 1179, foi retomada, e a Cruzada Albigense justificada, afirmando-se que a terra conquistada pelos cruzados é governada agora na “paz fraterna e na fé católica”, o *negotium pacis et fidei*.

Raimundo VI de Toulouse foi despossuído pelo concílio lateranense e penitenciado ao exílio em outra terra, mas rejeitou essa sentença, organizando uma grande sublevação da aristocracia occitana contra a Igreja e os cruzados. No período entre a derrota occitana na Batalha de Muret em 1213 e o Concílio de Latrão IV em 1215, a coalizão do Midi

⁶⁶³ MAISONNEUVE, Henri. *Études sur les origines de l'Inquisition*. Paris: Vrin, 1942, p. 196.

praticamente desmoronou, enfraquecida pela ausência do apoio aragonês. Contudo, a sentença do concílio reforçou a solidariedade e o sentimento de revolta entre os barões occitanos, que retomaram a Cruzada Albigense. Raimundo VI fugiu para a península ibérica, pretendendo organizar um exército com outros senhores despossuídos no conflito para marchar contra os cruzados a partir dos Pireneus. Enquanto isso, seu filho, Raimundo o Jovem, lideraria a revolta contra a dominação cruzada na região da Provença, atacando pelo flanco leste do Languedoc. A primeira cidade nessa região a se sublevar foi Beaucaire, como mencionado no segundo capítulo. Essa cidade, um antigo domínio de Raimundo VI, havia sido concedida a Simão de Montfort. A revolta foi prontamente repudiada pelo papado, ocupado agora por Honório III. Em 1217, o novo pontífice repreendeu Raimundo, o Jovem por meio de uma carta: “A Raimundo, filho do nobre conde Raimundo de Toulouse, o mais saudável espírito de conselho: Não se oponha à Igreja romana, imitador da malícia do pai, perturbando a terra além do rio Ródano em injúria e desprezo à Sé Apostólica”⁶⁶⁴.

As correspondências de Honório III não tinham a característica poética do seu antecessor. De fato, o novo papa tinha uma abordagem mais técnica, focada em resolver os problemas não solucionados por Inocêncio III no Languedoc⁶⁶⁵. Contudo, isso não anulou a influência da política papal de Inocêncio sobre as suas cartas, em especial no que tange ao combate às heresias.

Mesmo legitimado pela Igreja como principal senhor da região, Simão de Montfort convivia com problemas de financiamento e recrutamento de combatentes, o que o colocou em uma situação fragilizada frente à resistência occitana. A indulgência de cruzada prometida pelos pregadores da Igreja na cristandade era concedida após quarenta dias de combate, o que dificultava a permanência de um exército coeso na região. Assim, como no princípio da Cruzada, o rei Filipe Augusto se recusava a participar diretamente no conflito, apesar de apelos de Honório III⁶⁶⁶.

As alianças que Simão construiu a partir de juramentos com alguns senhores occitanos provaram-se bastante frágeis com a deserção de vários senhores occitanos. Um aliado de Simão, Alain de Roucy, compara essa situação com a quebra de um laço vassálico:

⁶⁶⁴ Tradução própria. “*Raimundo filio Nobilis viri R. quondam Comitis Tolosani spiritum consilii sanioris. Ne Ecclesiae Romanae, patris imitator malitiae, se opponat, terram ultra Rodanum perturbando in Apostolicae Sedis iniuriam et contemptum*”. In: PRESSUTTI, Pietro (Ed.). *Regesta Honorii Papae III. Vol. 1*. Roma: Ex Typographia Vaticana, 1888, p. 158-159.

⁶⁶⁵ RIST, Rebecca. *Papacy and crusading in Europe, 1198-1245*. Londres e Nova York: Continuum, 2009, Kindle Edition, Cap. 2.

⁶⁶⁶ Abordaremos esse assunto no próximo capítulo.

Não é verdade que o conde [Simão] lhes jurou sobre as relíquias dos santos que ele lhes seria benevolente e leal e que os trataria com bondade? Da mesma forma eles lhe prestaram juramento. Já que o engajamento é recíproco, é necessário considerar de qual das duas partes veio a ruptura. Eu, se fosse vosso vassalo, se me portasse lealmente, se vos amasse de bom coração e vos obedecesse, se não tivesse contra vós nenhum erro ou falta e se não vos desejasse nenhum mal; se vós fôsseis para mim um mau senhor, se violásseis vosso juramento e viésseis me atacar com as armas de ferro cortante, eu não deveria, sob esse perigo de morte, me defender? Sim, na verdade eu devo fazer isso. O direito que sua senhoria concede ao senhor reside somente que seu vassalo não o ataque jamais em primeiro lugar⁶⁶⁷.

Esse discurso apresentado pelo Anônimo levanta novamente a importância que os juramentos e o laço vassálico guardavam no conflito. Simão de Montfort, arrogando-se do título de conde de Toulouse, chegou a ameaçar todos os senhores occitanos, afirmando que caso não se juntassem a ele, iriam ser considerados como quebradores do laço feudal⁶⁶⁸. Pela ótica occitana, os senhores desertores não desonraram nenhum juramento, pois os juramentos travados não seriam válidos. O senhorio do general cruzado, embora legitimado pela legislação canônica, não tinha lastro no direito feudal da região, pois era visto como produto da ação conquistadora dos cruzados. Por outro lado, os senhores occitanos acusados de abrigar comunidades heréticas estavam com suas terras expostas à conquista devido à legislação anti-herética. Essa contradição foi um dos eixos principais pelo qual se desenvolveu a crise política envolvendo a repressão ao catarismo no Midi.

A situação da hoste cruzada ficava crítica a cada ano, com a coalizão occitana retomando as cidades conquistadas. O bispo Foulque de Toulouse e o cardeal Jacques de Vitry foram enviados ao norte da França pelo legado Bertrand para lá pregarem a cruzada e recrutarem novos combatentes, mas isso em pouco mudou a situação do exército cruzado⁶⁶⁹. Após a morte de Simão de Montfort em 1218, Amauri Montfort apelou para que o papado viesse em seu socorro com o objetivo de preservar as conquistas da Cruzada Albigense. Nesse período, a liderança de Raimundo o Jovem, na coalizão occitana, ganhava mais destaque, ao passo que a relação entre a Igreja e a aristocracia occitana se deteriorava. Raimundo VI

⁶⁶⁷ Tradução própria. “*Est-ce que le comte [Simão] ne leur a pas juré sur les reliques de saints qu’il leur serait bienveillant et loyal et qu’il les traiterait avec bonté? Et eux lui ont prêté serment aussi en vérité. Puisque l’engagement est réciproque, il faudrait bien considérer de laquelle de deux parties vient la rupture. Moi si je suis votre vassal, si je me conduis loyalement, si je vous aime de bon cœur et vous obéis, si je n’ai envers vous aucun tort ni faute et si je ne vous veux aucun mal ; si vous êtes pour moi un mauvais seigneur, si vous violez votre serment et si vous venez m’attaquer avec des armes au fer tranchant, ne dois-je pas, en ce danger de mort, me défendre ? Si, je le dois bien en vérité. Le droit que sa seigneurie donne au seigneur est seulement que son vassal ne l’attaque jamais le premier*”. In : *Chanson*, Vol. 2, p. 251-253.

⁶⁶⁸ *Chanson*, Vol. 3 p. 39.

⁶⁶⁹ C.G.P. p. 107.

afirmava que a Igreja era a única instituição capaz de abatê-lo⁶⁷⁰, possivelmente relembrando a sua condenação em Latrão IV. A aristocracia occitana pretendia vencer os cruzados no campo militar, para então se reconciliar com a Igreja. O Anônimo da *Chanson* narra um discurso do conde de Comminges Bernardo IV nesse sentido:

Se a Santa Igreja e aqueles que pregam em seu nome nos fizerem algum mal ou injúria, que não façamos nada contra eles; mas rezemos a Jesus Cristo, nosso pai redentor, que ele nos dê diante do papa um tão bom advogado que só existirá entre nós e a Santa Igreja paz e amor⁶⁷¹.

Honório III redigiu então três cartas, entre 1220 e 1221, para o filho do conde Raimundo. Nesses documentos, o pontífice ameaça Raimundo, o Jovem, anunciando que caso não desistisse de investir contra o exército cruzado as suas terras preservadas no Concílio de Latrão IV (Provença) seriam confiscadas da mesma forma que os senhorios do seu pai, o que de fato se concretizou. Por meio de seus legados, Conrado de Porto e Bertrand de Saint-Prisque, o papa procurou negociar, sem sucesso, um compromisso com Raimundo, o Jovem. Nessas correspondências, o pontífice reforça que as comunidades heréticas devem ser perseguidas, o que é um indicativo de que após os massacres nos primeiros anos da Cruzada Albigense é possível que tenham se reorganizado no Languedoc, durante o período de reconquista occitana:

Exorta Raimundo, filho do outrora conde de Toulouse Raimundo, para que finalmente retorne ao seio da Igreja. “Além disso, porte-se como cabe a uma pessoa constante, na esperança da reservada prudência. Senão, pela sentença expressa para ti (no Concílio de Latrão), te privaremos e recusaremos toda a terra existente abaixo do rio Ródano que teu pai adquiriu.”⁶⁷²

A Raimundo, filho do nobre Raimundo, outrora conde de Toulouse, o mais saudável espírito de conselho. Advertimos e exortamos para que retorne ao seio da Igreja, e dentro de dois meses, com idônea caução a dispor, jures nas mãos do legado da Sé Apostólica, Conrado, bispo de Porto, jamais favorecer

⁶⁷⁰ *Chanson*, Vol. 2, p. 97.

⁶⁷¹ Tradução própria. “*Si la Sainte Église et ceux qui prêchent en son nom nous font quelque mal ou quelque tort, ne leur en faisons aucun; mais prions Jésus-Christ, notre père rédempteur, qu’il nous donne devant le Pape un si bon avocat qu’entre nous et la Sainte Église il y ait paix et amour*”. In : *Chanson*, Vol. 3 p. 53.

⁶⁷² Tradução própria. “*Raimundum filium Raimundi quondam comitis Tolosani hortatur, ut tandem ad sinum ecclesiae revertatur; “alioquin habeas pro constanti, quod etiam spe reservatae (in concilio Lateranensi) provisionis te omnino privabimus et per sententiam expresse tibi abiudicabimus etiam terram citra Rhodanum existentem, quam pater tuus obtinuit*” In: PRESSUTTI, Pietro (Ed.). *Regesta Honorii Papae III. Vol. 1*. Roma: Ex Typographia Vaticana, 1888, p. 415.

hereses e jures obedecer o mandado da Igreja, senão serás privado da terra que tens além do rio Ródano.⁶⁷³

Anuncia para todos os fiéis cristãos a sentença estabelecida de despossessão de Raimundo, filho de Raimundo, outrora conde de Toulouse, pelo legado da Sé Apostólica, Cardeal-Presbítero Bertrand, do título de São João e São Paulo⁶⁷⁴.

O conde de Toulouse Raimundo VI morreu no ano 1222, sendo sucedido por Raimundo o Jovem, agora Raimundo VII. O novo conde de Toulouse prosseguiu com a investida contra o exército de Amauri de Montfort, para só depois negociar a reconciliação com a Igreja e obter a absolvição junto ao papa Honório III. Raimundo VII se dispôs a restituir senhorios confiscados da Igreja, reprimir os hereges e manter a paz na região⁶⁷⁵. Em um compromisso firmado no Concílio de Montpellier em 1224, o conde toulousano prometeu garantir a fé católica no Languedoc segundo o ensinamento da Igreja, eliminar a heresia do território, confiscar os bens e punir corporalmente aqueles que a Igreja considerasse como hereges (Anexo LIX).

Após anos decorridos desse conflito no Languedoc, e com o exército cruzado em uma situação precária, Honório III tendia a negociar uma solução pacífica para o desfecho da guerra. Preocupado com a situação da Cruzada na Terra Santa, o pontífice não queria desperdiçar qualquer esforço de guerra em países cristãos, caso da Cruzada Albigense⁶⁷⁶. O tom conciliador de uma carta enviada a Raimundo VII em 1224 demonstra esse novo estado de espírito:

Eu, Honório, com o nobre Raimundo, filho de Raimundo, outrora conde de Toulouse, vos saúdo com espírito aconselhador. Vindos da Sé Apostólica, o visconde Guy de Cavaillon, Bertrand de Avignon, Pedro Marty e mestre Guilherme, teus mensageiros, homens em todo o caso solícitos e prudentes, foram ouvidos diligentemente. Em viva voz, nos falaram providentemente e prudentemente com a diligência da inteligência, e tomamos conhecimento do

⁶⁷³ Tradução própria. “*Nobili viro Raymundo filio R. Quondam comitis Tolosani spiritum consilii sanioris. » Eum monet et exhortatur ut ad sinum Ecclesiae revertatur et infra duos menses post susceptionem praesentium idonea cautione praestita iuret in manibus Conradi Portuensis episcopi Apost. Sedis Legati, se nunquam fauturum haereticis, et Ecclesiae mandatis esse obediturum, alioquin terra quam possidet ultra Rodanum privabitur*”. In: PRESSUTTI, Pietro (Ed.). *Regesta Honorii Papae III. Vol. 1*. Roma: Ex Typographia Vaticana, 1888, p. 558.

⁶⁷⁴ Tradução própria. “*Universis Christi fidelibus nunciat, se sententiam exhaereditationis in R(aimundum) filium Raimundi quondam comitis Tolosani a Bertrando tit. SS. Iohannis et Pauli presb. card. apostolicae sedis legato latam confirmare*”. In: POTTHAST, August (Ed.). *Regesta pontificum romanorum. vol. 1*. Graz: Adeva, 1957, p. 583.

⁶⁷⁵ MACÉ, Laurent. *Les comtes de Toulouse et leur entourage (XII-XIII siècles)*. Toulouse: Privat, 2000, p. 37.

⁶⁷⁶ DUTTON, Claire. *Aspects of the Institutional History of the Albigensian Crusades (1198-1229)*. Tese (Doutorado em História) – Royal Holloway and Bedford New College, Londres, 1993, p. 49-51.

conteúdo das cartas que tu nos enviastes. Então, garantimos ao nosso filho amado Romain, cardeal-diácono do título de Saint-Ange, e ilustre e elegante conhecedor dos costumes, no reino da França e Provença, a legação plena e oficial, para que pelo seu zelo no Senhor sejam reformadas as deformações ocorridas naquelas regiões. Então, aplique-se, quando nosso legado chegar naquelas regiões, a acatar suas ordens e conselhos de maneira respeitosa, obediente, humilde e eficaz, para que mereça a graça de Deus e da Sé Apostólica. Também te reenviamos teus mensageiros supracitados, recomendados à nossa solicitude e diligência⁶⁷⁷.

Foi anunciada nesta carta a legação de Romain de Saint-Ange, personagem que desempenharia um papel fundamental para o desfecho da Cruzada Albigense. Além do Languedoc, o legado teria poder para representar o papado também no reino da França, onde negociaria a entrada da monarquia capetíngia na guerra.

Assim, mesmo disposto previamente a se reconciliar com Raimundo VII, Honório III deixava aberta a possibilidade de um desfecho da Cruzada pela via armada com a participação do reino francês, principalmente após a morte do rei Filipe Augusto em 1223, pois seu sucessor e filho Luís VIII tinha uma predisposição muito maior em interferir na “questão albigense”⁶⁷⁸.

Raimundo VII, no Concílio de Bourges em 1225, propôs uma busca sistemática de hereges na Occitânia a ser conduzida pelo legado, que deveria questionar pessoas que ele suspeitasse culpadas do crime de heresia. Um compromisso mais forte e específico na repressão ao catarismo por parte do conde de Toulouse demonstrava seu temor com a decisão do Concílio e o provável relançamento da Cruzada, estando disposto a se reconciliar em termos mais favoráveis para a Igreja. O historiador Richard Kay enfatiza a importância dessa proposta para uma melhor delimitação das competências na legislação anti-herética:

Antes do papado estabelecer a Inquisição em 1231 como uma organizada, permanente e contínua investigação sobre a fé dos cristãos, tal inquérito como o proposto por Raimundo era o meio disponível mais metódico e

⁶⁷⁷ Tradução própria. “*Honorius, & c. nobili viro R., filio R. quondam comitis Tholosani, spiritum consilii salutarem. Venientes ad Apostolicam sedem G. vicecomitem Cavellicensem, B. d’Avinione, P. Martini & magistrum G. nuntios tuos, viros utique sollicitos & prudentes, audiri fecimus diligenter, & iis que tue nobis per eos misse littere continebant ac iis que ipsi viva voce dixerunt provide ac prudenter cum diligentia intellectis, dilectum filium nostrum R., Sancti Angeli diaconum cardinalem, virum & titulo generis & scientia morumque venustate preclarum, in regnum Francie & Provinciam, concesso sibi plene legationis officie duximus destinandum, ut que deformata sunt in partibus illis, per industriam ejus auctore Domino reformentur. Tu igitur eidem, cum ad partes illas pervenerit, sic reverenter & obedienter intendas, sicque humiliter & efficaciter acquiescas ejus salubribus monitis & mandatis, quod Dei & Apostolice sedis gratiam valeas promereri. Predictos autem nuntios tuos tibi in sollicita diligentia & diligenti sollicitudine reddimus commendatos*”. In: DEVIC, C.; VAISSETE, J. *Histoire générale de Languedoc* (Vol. VIII). Toulouse: Privat, 1879, p. 775-776.

⁶⁷⁸ Abordaremos esse assunto no próximo capítulo.

eficiente para extirpar a heresia. Embora essa oferta fosse sem dúvida impressionante, os meios eram relativamente sem importância já que a identificação de hereges era assunto da Igreja e não de Raimundo. O ponto essencial para a reconciliação de Raimundo foi que ele concordou em impor e infligir penas civis sobre aqueles que a Igreja julgasse como hereges. Ele deveria reconhecer que somente a Igreja possuía a competência para julgar assuntos que diziam respeito à fé cristã e, além disso, que o governante temporal que desejasse permanecer em bons termos com a Igreja seria obrigado a penalizar a pessoa e a propriedade de qualquer um que a Igreja condenasse como herege⁶⁷⁹.

Porém, a reconciliação havia saído da agenda papal com um novo compromisso com os franceses. Por meio do legado Romain, foi exigido ao conde toulousano, no Concílio de Bourges, que restaurasse a Amauri Montfort as terras conquistadas no Midi pelo seu pai Simão, proposta prontamente recusada por Raimundo VII. De fato, esse foi um pretexto utilizado para desencadear uma nova fase da cruzada no Languedoc, agora sob o comando direto da monarquia francesa. O papado decidiu excomungar Raimundo VII novamente e entregar suas terras ao rei francês Luís VIII. Era o prenúncio da Cruzada Real.

O exército real chegou à região em 1226, provocando pânico entre os senhores occitanos e suscitando várias rendições. Nesse mesmo ano, o rei Luís VIII morreria, dando lugar a Luís IX. Por causa da jovem idade do novo rei francês, a monarquia ficou sob a regência de sua mãe Branca de Castela. A participação do papa Gregório IX na Cruzada Albigense foi bastante opaca, resumida a garantir os acordos firmados no pontificado de Honório III com a monarquia francesa e criar a Inquisição anos depois (o que teria importantes desdobramentos)⁶⁸⁰. O pontífice não redigiu nenhuma carta à aristocracia occitana entre 1227 (ano de sua eleição) e 1229 (fim da Cruzada Albigense).

A aristocracia occitana não tinha mais condições de resistir à investida francesa. Já haviam se passado quase vinte anos desde o início da Cruzada Albigense e o território occitano estava bastante devastado. Assim, Raimundo VII, com o intermédio do abade de Grandselve, capitulou e assinou o tratado de paz que deu fim à guerra. O Tratado de Meaux-

⁶⁷⁹ Tradução própria. “*Before the papacy established the Inquisition in 1231 as an organized, permanent, and ongoing inquiry into the faith of Christians, such an inquest as Raymond proposed was the most methodical and efficient means available for uprooting heresy. Striking though this offer doubtless was, the means were relatively unimportant, since it was the Church’s business, not Raymond’s, to identify heretics. The important point for Raymond’s reconciliation was that he agreed to impose and inflict civil penalties on those whom the Church judged to be heretical. He must acknowledge that the Church alone was competent to judge matters that concern the Christian faith, and, what is more, that the temporal ruler who wished to remain in good standing with the Church was obliged to penalize the person and property of anyone whom the Church had condemned as a heretic*”. In: KAY, Richard. *The Council of Bourges, 1225. A documentary history*. Aldershot: Ashgate, 2002, p. 119.

⁶⁸⁰ DUTTON, Claire. *Aspects of the Institutional History of the Albigensian Crusades (1198-1229)*. Tese (Doutorado em História) – Royal Holloway and Bedford New College, Londres, 1993, p. 63.

Paris foi estabelecido em 1229, com duras consequências para o Languedoc. O conde Raimundo VII, diante dos portões da catedral de Paris, jurou observar as seguintes cláusulas, contidas em vinte e uma cláusulas (Anexo LXIII). Podemos classificar esses compromissos em seis categorias:

-Militar (Cláusulas 6, 15, 16, 20): são asseguradas no tratado condições para que Raimundo VII não pudesse mais conduzir uma guerra à dominação real. Assim, vários castelos foram concedidos à monarquia capetíngia.

- Econômica (Cláusulas 5 e 6): A Cruzada Albigense foi uma guerra bastante dispendiosa para as partes envolvidas, restando então à aristocracia occitana indenizar os poderes vencedores (Igreja e monarquia capetíngia). Vale destacar a menção específica à abadia de Cister, devido à importância da Ordem Cisterciense em todo esse processo.

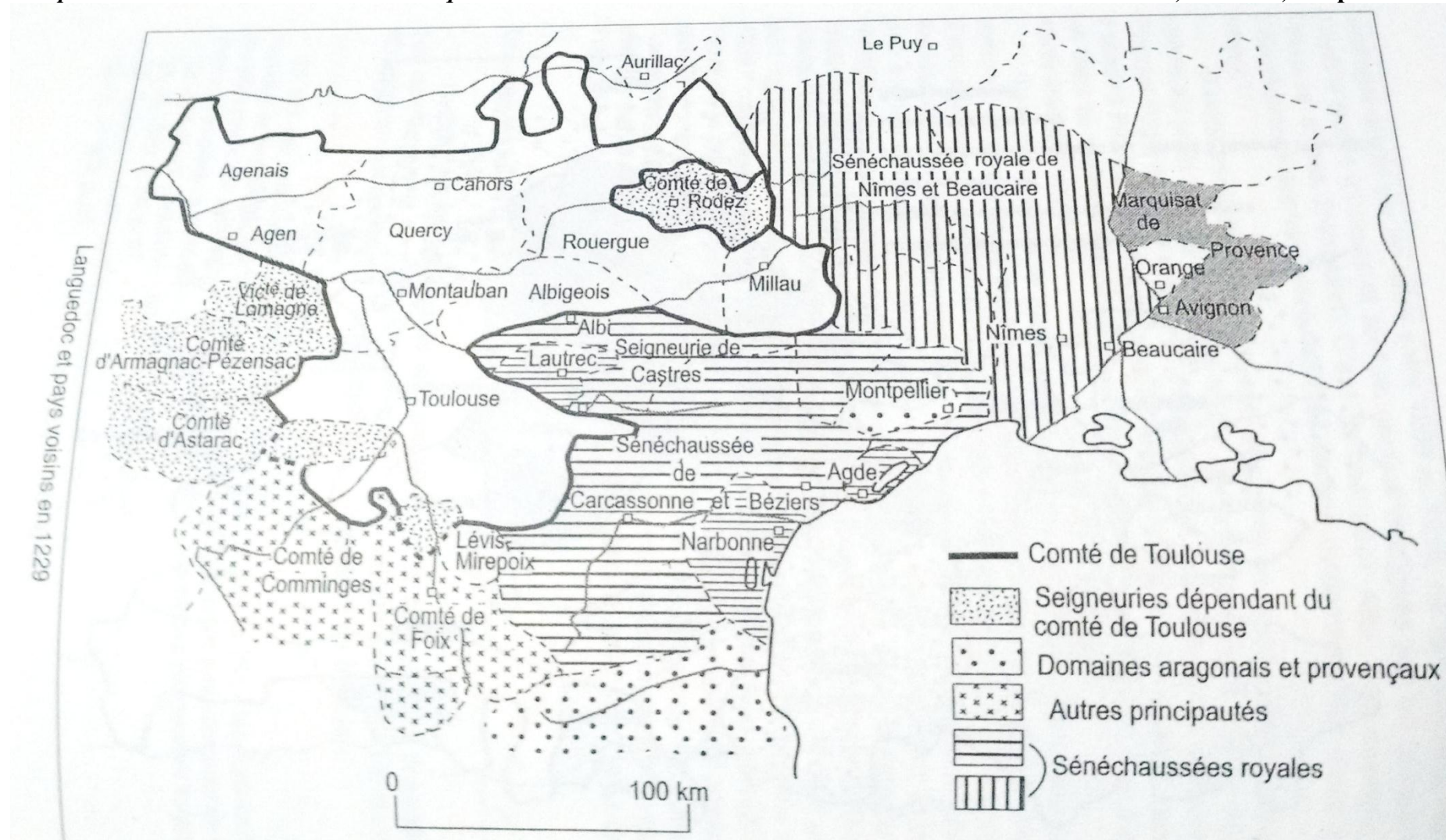
-Direitos da Igreja (Cláusulas 3, 4, 5, 12 e 13): a disputa em torno de direitos eclesiásticos no Midi esteve no cerne deste conflito desde antes da deflagração da Cruzada Albigense, remontando às disputas entre a Igreja e o poder secular occitano no século XII. A cláusula 4 ressalta esse aspecto de que os conflitos datam de antes da Cruzada. O Tratado de Paris assegura então os direitos e propriedades da Igreja no Languedoc, estabelecendo sua dominação na região. As terras provençais, cujo suserano era o imperador do Sacro Império, foram transferidas para a guarda da Igreja, em substituição ao controle do conde de Toulouse. Outro aspecto importante foi o fortalecimento desfrutado pela diocese de Toulouse no Tratado, pois teve suas doações reconhecidas pelo documento, ao contrário de outras dioceses no Midi. A Arquidiocese de Narbonne, antiga sede episcopal da região, perde força frente à diocese toulousana, agora mais rica e poderosa.

-Heresia (Cláusulas 1, 2, 3, 18): as cláusulas referentes ao combate à heresia no Midi coroam o desenvolvimento da legislação canônica anti-herética formulada desde o século XII. Embora a Cruzada Albigense tenha acabado, o documento deixa claro que a Igreja ainda se preocupava em exterminar as comunidades heréticas do Languedoc. De fato, as primeiras cláusulas do documento dizem respeito à heresia, o que indica à importância desse tema nas negociações. É definida aqui uma colaboração mais estreita entre os poderes eclesiásticos e os poderes seculares na repressão à heresia: cabia ao bispo a condenação de alguém pelo crime de heresia e aos agentes do conde a captura desse herege e a consequente punição, cumprindo as diretrizes da Igreja. A supervisão desse processo pelo legado Romain de Saint-Ange é reforçada, demonstrando a influência do papado nesse acordo.

-Política (Cláusulas 1, 3, 9, 10, 11, 13, 14, 17, 18, 19 e 21): Essa categoria engloba diversas cláusulas que moldaram as novas relações de poder no Languedoc, com foco sobre os juramentos e o quadro feudal da região. Enquanto as primeiras desposseções de senhores occitanos na Cruzada Albigense foram legitimadas pelo direito canônico, agora os costumes feudais praticados na França do norte ganham espaço, minando a “velha ordem” do direito occitano. Raimundo VII conservaria parte dos seus senhorios no Midi, desde que reconhecesse o rei Luís IX como seu senhor ligo e prestasse a ele um juramento de fidelidade. Foi previsto também que Raimundo VII asseguraria que seus vassallos e os outros senhores da região guardassem a paz da Igreja e da monarquia francesa, por meio de juramentos, sob ameaça de ser despossuído dos senhorios que lhe restaram e de ver a guerra reiniciada no Languedoc. Os senhores occitanos que não tivessem sido condenados pelo crime de heresia poderiam ter de volta os senhorios confiscados pelos cruzados. Foi recomendado ao conde toulousano que não perseguisse nenhum aliado que tivesse lhe traído durante a Cruzada, ao passo que o rei anularia qualquer laço prévio existente entre os habitantes de suas terras e os condes de Montfort e a monarquia francesa. O Tratado de Paris reverteu assim algumas medidas contra a aristocracia occitana implementadas durante a Cruzada Albigense. A fragmentação política do Languedoc, que foi um aspecto importante para retardar a repressão da heresia e aprofundar os conflitos políticos, foi atingida em cheio nesse documento. Com o fim da participação aragonesa na Cruzada e a supremacia francesa e eclesiástica no novo ordenamento político, o Languedoc caminhava para ser governado por um poder centralizado. Duas cláusulas foram decisivas para implementar esse projeto (10 e 11). Ao referendar a união da filha de Raimundo VII com o irmão do rei francês, impondo restrições à sucessão no condado de Toulouse, o Tratado de Paris prefigurava a anexação da região ao domínio capetígeo, fato que se realizaria em 1271.

-Afins (Cláusula 7 e 8): Separamos duas cláusulas, que não se adequam propriamente nas outras categorias, embora estabeleçam conexões com essas. A Cláusula 7 prevê que o conde Raimundo VII garanta o sustento da recém-criada Universidade de Toulouse. Essa universidade se tornaria o centro da defesa da ortodoxia católica no Midi, fornecendo apoio para a futura atividade inquisitorial na região. A Cláusula 8 estabelece a Raimundo VII a penitência de servir como cruzado no Oriente, nos moldes do que foi ordenado a seu pai no Concílio de Latrão IV em 1215. Contudo, o conde de toulousano, assim como seu pai, não cumpriu essa orientação.

Mapa 3: Composição política dos senhorios occitanos após o Tratado de Paris em 1229. In: BIGET, Jean-Louis. *La dépossession des seigneurs méridionaux. Modalités, limites, portée*. In : V.V.A.A. *La Croisade Albigeoise. Colloque de Carcassonne CEC- octobre 2002 sous la présidence de Michel Roquebert*. Carcassonne : Centre d'études cathares, 2004, p. 274.



4.7. Considerações finais

A derrota da aristocracia occitana na Cruzada Albigense não concretizou de imediato o seu ocaso. Nas primeiras décadas que sucederam o Tratado, o condado de Toulouse não sofreu um esfacelamento generalizado. Com a consolidação da *forma fidelitatis* na região, influenciada pelos costumes feudais no norte da França, Raimundo VII pôde utilizar as instituições feudovassálicas em seu benefício e fortalecer o agrupamento territorial dentro dos seus domínios, adquirindo alguns feudos⁶⁸¹. Apesar das devastações ocorridas durante os vinte anos da Cruzada Albigense, alguns barões da região que se opuseram aos cruzados conseguiram se fortalecer politicamente ao longo dessas duas décadas, como no caso dos condes de Foix. A adoção de novos procedimentos administrativos por essas famílias permitiu que seu controle sobre os senhorios fosse estendido, tornando-se real onde antigamente a autoridade do barão era puramente teórica⁶⁸².

Juramentos, Reforma, heresia e disputa por direitos: esses foram os elementos interdependentes que fundamentaram as relações de poder entre a aristocracia occitana e os poderes eclesiásticos, em um cenário de constante mutação. As cartas pontifícias analisadas neste capítulo apontam essa articulação, nas quais compromissos políticos além dos referentes ao combate ao catarismo são evidenciados. O “poder relacional” discutido no capítulo 1, também pôde ser percebido: a definição de responsabilidades na repressão à heresia, os compromissos e conflitos entre barões occitanos e os prelados; a perturbação das relações políticas endógenas pelo discurso reformista papal.

A repressão ao catarismo sempre esteve ligada à temática política. A Igreja, durante décadas de pregação e pressão frente ao poder secular da região, buscou cooptar as lideranças políticas do Languedoc. Os juramentos foram o instrumento dessa iniciativa. Mesmo que frequentemente muitos deles tenham sido quebrados pelos senhores occitanos, esses compromissos representaram a vontade da Igreja de envolver o poder secular do Languedoc na repressão ao catarismo. O foco na análise dos juramentos reivindica a necessidade de resgatar a importância do estudo de categorias do direito feudal occitano para compreender a repressão ao catarismo no Languedoc e as relações de poder entre a Igreja e os poderes seculares. Veremos no capítulo seguinte que a vassalagem e a preservação dos direitos do senhor-lígio sobre as terras conquistadas pelos cruzados permaneceram como

⁶⁸¹ MACÉ, Laurent. *Les comtes de Toulouse et leur entourage (XII-XIII siècles)*. Toulouse: Privat, 2000, p. 361-362.

⁶⁸² GRAHAM-LEIGH, Elaine. *The Southern French Nobility and the Albigensian Crusade*. Woodbridge : The Boydell Press, 2005, p. 167-169.

pontos essenciais da temática política. O estatuto do juramento occitano também influenciou a história do catarismo. Rejeitado doutrinalmente pelas comunidades heréticas, poderia demonstrar o grau de disseminação da heresia na aristocracia, e pôs em questão a importância do catarismo nas relações políticas do Languedoc.

Contudo, não devemos esquecer a existência de um limite nesse cenário, como ponderamos ao longo do capítulo. O caso do conde Raimundo VI de Toulouse é sintomático do uso político da acusação de heresia, principalmente pelos legados papais no Languedoc. Durante esse processo histórico, o conde toulousano foi acusado e excomungado várias vezes pelo crime de heresia. Raimundo VI só foi oficialmente destituído de seu senhorio no Concílio de Latrão IV em 1215, contudo ele já havia perdido o condado *de facto* anos antes, durante a guerra, mesmo sob protestos do papa Inocêncio III. Vimos que ele possuía conexões com comunidades cátaras, mas não existe evidência cabal de que ele tenha sido cátaro, a despeito do testemunho enviesado do monge cisterciense Pedro de Vaux-de-Cernay que, como mencionamos anteriormente, identificou o conde como cátaro e o grande inimigo da Igreja. A narrativa do cronista representou o aspecto discursivo da heresia, crime cuja definição foi alargada pelos concílios eclesiásticos das décadas anteriores. Os adversários eclesiásticos do conde souberam utilizar habilmente esse quadro político para batalhar pela sua despossessão.

Outra característica importante desse processo histórico foi a concorrência, no plano político, entre os barões, com senhorios em via de formação, e a Igreja⁶⁸³. Os ataques que os condes de Toulouse fizeram às igrejas da Languedoc relatados nas correspondências papais analisadas tiveram como principal motivação adquirir o controle de uma região disputada com a monarquia aragonesa⁶⁸⁴. Além da vontade de fortalecimento político, as guerras iniciadas pela aristocracia occitana foram motivadas para acumular riquezas, sustentando um modo de vida próprio à aristocracia medieval.

A Igreja tentou solapar alguns fundamentos do direito feudal occitano em prol da legislação anti-herética formulada nos concílios desde o século XII. Além disso, podemos afirmar que durante o conflito, principalmente no período do pontificado de Inocêncio III, o papado objetivou a imposição da doutrina reformista na Occitânia, região na qual esses fundamentos não se enraizaram como em outras localidades na Europa ocidental. A Cruzada

⁶⁸³ BIGET, Jean-Louis. *L'anticléricalisme des hérétiques d'après les sources polémiques*. In: V.V.A.A. *L'anticléricalisme en France Méridionale (milieu XIIe- début XIVE siècle)*. (Cahiers de Fanjeaux 38). Toulouse: Éditions Privat, 2003, p. 436.

⁶⁸⁴ GRAHAM-LEIGH, Elaine. *The Trencavel Viscounts of Carcassonne, Béziers, Albi and Razès and the Albigenian Crusade*. Tese (Doutorado em História) – University of London, Londres, 2000, p. 174-175.

Albigense, vista nesse contexto reformista, foi uma tentativa de implementação de uma Igreja institucional e universal no Languedoc segundo os desígnios de Roma⁶⁸⁵.

As agressões da aristocracia occitana contra senhorios eclesiásticos podem ser vistas então como uma política de resistência a esse processo reformador, estando os barões do Languedoc receosos com uma possível fuga do clero regional da sua esfera de influência, o que acarretaria no fortalecimento do poder temporal dos bispos e na pressão pela arrecadação dos dízimos⁶⁸⁶. Raimundo VI buscou se aproveitar da Cruzada Albigense para enfraquecer o poder dos seus rivais occitanos, mas acabou sendo engolido pela empreitada repressora cruzada e eclesiástica⁶⁸⁷.

O conde de Toulouse reforçou seus vínculos com a aristocracia occitana, mas não buscou um entendimento prático com o alto clero católico, fato que causou a sua ruína. Após o término da Cruzada Albigense, os domínios toulousanos foram em parte anexados à Igreja, cujos prelados no Midi eram agora, em sua maioria, homens ligados ao papado⁶⁸⁸.

⁶⁸⁵ COSGROVE, Walker. *Clergy and Crusade: The Church in southern France and the Albigensian Crusade*. Tese (Doutorado em História) - Saint Louis University, Saint Louis, 2011, p. 226.

⁶⁸⁶ MAZEL, Florian. *L'anticléricalisme aristocratique en Provence (fin XI-début XIV siècle)*. In : *L'anticléricalisme en France Méridionale (milieu XIIe- début XIVe siècle)*. (Cahiers de Fanjeaux 38). Toulouse: Éditions Privat, 2003, p. 228-229.

⁶⁸⁷ DÉBAX, Hélène. *La féodalité languedocienne (XI-XII siècles). Serments, hommages et fiefs dans le Languedoc des Trencavel*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2003, p. 96-97.

⁶⁸⁸ MACÉ, Laurent. *Les comtes de Toulouse et leur entourage (XII-XIII siècles)*. Toulouse: Privat, 2000, p. 102.

CAPÍTULO 5

IGREJA E MONARQUIA FRANCESA: ENTRE O GLÁDIO MATERIAL E O GLÁDIO ESPIRITUAL

Trataremos neste capítulo das relações de poder entre a Igreja, em especial o papado, e a monarquia francesa. Como vimos no capítulo anterior, os pontífices romanos, a partir de Celestino III, discutiram por meio de cartas ou de seus representantes com os mais importantes barões da aristocracia occitana, principalmente o conde Raimundo VI de Toulouse. Contudo, o papado também buscou concomitantemente o apoio da monarquia francesa, que possuía direitos feudais sobre parte do Languedoc. A negociação acerca da intervenção capetínea na Cruzada Albigense foi o objeto principal dessas relações. Abordaremos essencialmente as correspondências trocadas entre os poderes, assim como no capítulo anterior, pois apresentam a política realizada pela Igreja em relação à monarquia francesa e vice-versa, apontando ainda as inflexões, debates e conflitos travados⁶⁸⁹.

Veremos a seguir que esse conflito sofreu uma mutação constante e que a relação entre os poderes eclesiásticos e os monarcas capetíneos foi moldada por importantes questões, como a difícil coexistência do direito canônico e do direito feudal no Midi, o debate sobre a responsabilização no combate ao catarismo, e também a discussão sobre a Teoria dos Dois Gládios.

5.1. O despontar da dinastia capetínea e a relação política com a Igreja

Como vimos ao longo deste trabalho, a segunda metade do século XII foi o período de disseminação de comunidades cátaras na Occitânia e consequentemente de reação dos poderes seculares e eclesiásticos. Nessas décadas em que a Igreja construiu por meio dos seus concílios uma legislação própria para reprimir a heresia e responsabilizar o poder secular no seu combate (como vimos no capítulo 2), a monarquia francesa liderada pela dinastia dos reis capetíneos promoveu um importante fortalecimento das bases materiais e imateriais do seu poder. Esse processo se deu por meio de uma maturação longa e influenciada por

⁶⁸⁹ HANNE, Olivier. *La Papauté face à Philippe Auguste, à travers les registres des lettres pontificales*. In : AURELL, Martin; SASSIER, Yves (Orgs.). *Autour de Philippe Auguste*. Paris: Classiques Garnier, 2017, p. 71.

processos sócio-econômicos como o crescimento populacional e o desenvolvimento comercial⁶⁹⁰.

A dinastia capetíngia promoveu a unificação dos domínios reais, buscando se impor nos territórios franceses. Assim, foi criado um novo espaço político e jurídico no qual o monarca pudesse exercer suas prerrogativas reais de maneira coesa e organizada. Essa política foi desenvolvida de acordo com o uso inteligente do direito feudal, legitimado por juristas da corte francesa como Suger, permitindo então a aquisição de feudos, casamentos e heranças, além da anexação de senhorios por meio da guerra e da diplomacia⁶⁹¹. Logo, a monarquia francesa despontou como uma grande potência da Cristandade, segura a ponto de antagonizar livremente com outros poderes, como o papado.

O reinado de Luís VII (1137-1180) foi um período importante de transformação das relações de poder com a Igreja. A instituição eclesiástica manteve um grande prestígio no reino francês, permanecendo um poder fundamental no cenário político. Ela compartilhava laços de sangue com os principais aristocratas do reino e participava dos conflitos senhoriais, estabelecendo legislações de paz e de defesa da moral cristã. A Igreja fornecia aos barões aliados e ao rei a legitimação de sua justiça⁶⁹². A posição eclesiástica frente à monarquia acarretava para a instituição a proteção de seus direitos senhoriais no reino. Segundo o historiador Vincent Martin:

A proteção capetíngia implica a salvaguarda tanto dos bens quanto das pessoas da Igreja, e sem dúvida, antes de tudo, contra as violências que poderiam ser feitas contra ela. Entretanto, a ação real é às vezes apresentada sob o ângulo da preservação jurídica dos direitos e privilégios dos beneficiários⁶⁹³.

Os reis capetíngios cultivaram uma boa relação política com a Igreja durante o século XII, aspecto que pode ser observado por diversos fatores: o apoio ao papado durante o conflito com o Sacro Império Romano, demonstrado pelo acolhimento de concílios no reino (Vienne e Reims) e o asilo em períodos de cisma a pontífices como Inocêncio II e Alexandre

⁶⁹⁰ HALLAM, Elizabeth. *Capetian France (987-1328)*. Harlow: Longman, 1980, p. 112.

⁶⁹¹ RIGAUDIÈRE, Albert. *Pouvoirs et institutions dans la France médiévale. Des temps féodaux aux temps de l'État*. Paris: Armand Colin, 2008, p. 112-114.

⁶⁹² BARTHÉLEMY, Dominique. *L'Ordre Seigneurial (XI-XII siècle)*. Paris: Éditions du Seuil, 1990, p. 255.

⁶⁹³ Tradução própria. “La protection capétienne implique la sauvegarde tant des biens que des personnes d'Église, sans doute avant tout contre les violences qui pourraient être perpétrées à leur encontre. Mais l'action royale est parfois présentée sous l'angle d'une préservation juridique des droits et privilèges des bénéficiaires”. In: MARTIN, Vincent. *La paix du roi (1180-1328). Paix publique, idéologie, législation et pratique judiciaire de la royauté capétienne de Philippe Auguste à Charles le Bel*. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Lyon, Lyon, 2014, p. 191.

III; a participação no esforço de cruzada, sendo que o próprio rei Luís VII lutou na Terra Santa durante a Segunda Cruzada e o papa Eugênio III viajou em 1147 ao reino para pregar a expedição; a proteção das novas ordens reformistas nascidas no reino francês, como a de Cister, Prémontré, Fontevraud, Templários e a comunidade dos cônegos de Saint-Victor em Paris⁶⁹⁴.

O auge do processo de consolidação política da dinastia capetíngia ocorreu no reinado de Filipe Augusto, sucessor de Luís VII. O rei Filipe II, que detinha a alcunha de “Augusto”, criada por Guilherme, o Bretão, e Rigoredo, ascendeu ao trono francês em 1180. Esse monarca promoveu ao longo de seu reinado o aperfeiçoamento institucional da monarquia francesa a partir de medidas como: o fortalecimento e aumento de prestígio dos seus conselheiros e da corte; a ampliação do estatuto da homenagem lígia no reino; os acordos de proteção às cidades francesas. O fortalecimento social e político acarretou também o aumento da sua importância simbólica. Em 1204, pela primeira vez, um rei naquele país se intitulou rei da França ao invés de rei dos francos⁶⁹⁵.

O seu primeiro grande ponto de tensão com o papado ocorreu quando repudiou sua esposa Ingeborg da Dinamarca em 1193, trancando-a em um convento. Para isso, teve o apoio dos grandes senhores eclesiásticos do reino, os quais corroboraram a alegação de consanguinidade para a dissolução do matrimônio. O cronista francês Rigoredo, que criticou a atitude do monarca em sua obra, relata que esses senhores comportaram-se como “cães mudos” perante os legados do papa Celestino III, não chegando a nenhum progresso acerca da vontade pontifical em restaurar a união⁶⁹⁶. Em seguida, o monarca requisitou ao papa Celestino III a anulação do casamento, sem sucesso. Em 1196, casou-se novamente com Agnes de Méran, com a bênção dos bispos franceses⁶⁹⁷.

O cenário de fortalecimento da dinastia capetíngia viria a ser questionado no fim do século XII, com o advento do papa Inocêncio III em 1198. Como exposto no capítulo anterior, ele foi um papa herdeiro da tradição dos clérigos reformistas dos séculos XI e XII. Assim, engajou-se diretamente em conflitos com os poderes seculares da Cristandade em temas como a cruzada, a liberdade eclesiástica, a segurança dos reinos e o combate à heresia.

⁶⁹⁴ MAZEL, Florian. *Féodalités. 888-1180*. Paris: Éditions Belin, 2010, p. 479.

⁶⁹⁵ BARTHÉLEMY, Dominique. *L'Ordre Seigneurial (XI-XII siècle)*. Paris: Éditions du Seuil, 1990, p. 249-252. Contudo, não ocorreu uma padronização dessas denominações reais nos documentos oficiais, o que demonstra que apesar de o seu engrandecimento político o rei Filipe Augusto ainda estava situado em um processo corrente de consolidação do reino. Cf BALDWIN, John. *The government of Philip Augustus. Foundations of french royal power in the Middle Ages*. Berkeley: University of California Press, 1986, p. 360.

⁶⁹⁶ RIGOREDO. *Histoire de Philippe Auguste*. Traduzida por Élisabeth Carpentier, Georges Pon e Yves Chauvin. Paris: CNRS Éditions, 2006, p. 321-323.

⁶⁹⁷ HALLAM, Elizabeth. *Capetian France (987-1328)*. Harlow: Longman, 1980, p. 196.

Inocência III reconhecia a autonomia e legitimidade dos poderes seculares, contudo, como veremos ao longo deste capítulo, não se privou de interferir em assuntos que julgasse importantes para a preservação da Igreja, fossem de matéria temporal ou espiritual⁶⁹⁸. A defesa da doutrina eclesiástica referente ao matrimônio foi um caso de destaque. Em 1199, o papa Inocência III declarou o novo casamento de Filipe Augusto nulo e colocou o reino da França sob interdito até que o rei retomasse o casamento com Ingeborg. Em resposta, segundo o relato de Guilherme de Nangis, o rei Filipe expulsou do reino todos os bispos que subscreveram o interdito papal⁶⁹⁹. Em 1201, Agnes Méran morreu, livrando então o monarca francês da acusação de bigamia. Contudo, mesmo pressionado pelo papado, recusou-se a se reconciliar com Ingeborg⁷⁰⁰.

A constante guerra com a Inglaterra, principal inimiga do reino, também gerou atritos com o papa Inocência III. Em 1203, o pontífice escreveu a Filipe Augusto, demandando que esse fizesse uma trégua com o rei João da Inglaterra. A resposta do monarca francês foi ríspida, enfatizando que ele não reconhecia a autoridade do pontífice em assuntos de natureza feudal⁷⁰¹. De fato, Inocência III advogava o direito papal de interferir em assuntos do poder secular, como pode ser percebido em uma correspondência redigida aos bispos do reino da França em 1204 (Anexo XXIV). Fazendo referência à guerra entre o rei Filipe Augusto e o rei João, o papa afirma ter o poder de intervir em caso de pecado cometido, “podendo e devendo exercer a censura contra qualquer um”.

⁶⁹⁸ MOORE, John. *Pope Innocent III (1160/61 – 1216): To root up and to plant*. Leiden e Boston: Brill, 2003, p. 51.

⁶⁹⁹ GUILHERME DE NANGIS. *Chronique du règne de Philippe Auguste (1180-1223)*. Clermont-Ferrand : Éditions Paleo, 2011, p. 73.

⁷⁰⁰ Essa controvérsia marital em muito afetou as relações políticas entre o rei Filipe Augusto e o papa Inocência III. O pontífice tinha uma convicção consolidada acerca da teologia católica do casamento, desenvolvida ainda na época em que era cardeal. Ele redigiu em 1197 um importante tratado sobre o sacramento do matrimônio, a *Quadripartita specie nuptiarum*, tornando-se um dos principais especialistas sobre o assunto na cúria romana. Uma fonte que contém uma narrativa pertinente desse conflito é a *Gesta* do papa Inocência III, a qual comenta os esforços dele e do papa Celestino III em defender a doutrina e a tradição eclesiástica sobre o casamento. Composta entre 1204 e 1209, a *Gesta Innocenti III* tem como modelo as biografias papais contidas no *Liber Pontificalis*. De autor desconhecido, a fonte reflete a visão da cúria papal sobre as atividades políticas e religiosas de Inocência III. Os principais temas da obra são a Reforma Papal, as Cruzadas, o relacionamento com as igrejas no Oriente, os conflitos políticos italianos e o combate às dissidências. Cf. POWELL, James. *Introduction*. In: AUTOR ANÔNIMO. *The deeds of Pope Innocent III*. Traduzido por James Powell. Washington: The Catholic University of America Press, 2004, p. xi-xlv; AUTOR ANÔNIMO. *The deeds of Pope Innocent III*. Traduzido por James Powell. Washington: The Catholic University of America Press, 2004, p. 64-71; HANNE, Olivier. *Le conflit entre Innocent III et Philippe Auguste: affection et déception*. In: BARBICHE, Bernard; GROSS, Rolf. *6e rencontre de la Gallia Pontificia: "Schismes, dissidences, oppositions : La France et le Saint-Siège avant Boniface VIII", May 2009, Paris, France*. Paris: École Nationale des Chartes, 2012, p. 192-193.

⁷⁰¹ RIGAUDIÈRE, Albert. *Pouvoirs et institutions dans la France médiévale. Des temps féodaux aux temps de l'État*. Paris: Armand Colin, 2008, p. 94-95.

Inocência III criticou ambos os monarcas nesse documento por não terem preservado a trégua durante a guerra, desrespeitando pactos anteriormente estabelecidos. O pontífice identificou na quebra desses compromissos uma situação de pecado que abriria um espaço legítimo para a Igreja intervir. Ao buscar a restauração da trégua sob sua mediação, ele defendeu a autoridade da Igreja para agir politicamente na construção de um novo pacto de paz entre os reinos da França e Inglaterra.

A controvérsia marital com Ingeborg e a guerra com a Inglaterra compuseram um contexto de relações políticas turbulentas entre Inocência e Filipe que influenciou as negociações acerca da participação francesa na repressão ao catarismo no Languedoc. Veremos ao longo do capítulo que esses conflitos fazem parte de uma concorrência política maior entre o poder eclesiástico e o poder secular francês: quando tratou da Occitânia e do catarismo com o rei, Inocência III utilizou em suas correspondências ao monarca argumentos e artifícios retóricos muito semelhantes aos empregados nas cartas relativas à guerra contra a Inglaterra. Da mesma forma, Filipe Augusto teve uma reação equiparável.

5.2. Filipe Augusto e Inocência III: as primeiras tratativas (1201-1208)

Como mencionamos no capítulo anterior, a autoridade francesa sobre o Languedoc durante o século XII foi apenas nominal. Os monarcas capetínges buscaram somente manter seus direitos feudais na região, abstendo-se de promover qualquer política mais incisiva contra a aristocracia occitana⁷⁰². Dessa forma, mesmo sem exercer praticamente a autoridade na Occitânia, resguardava sua posição de prestígio pois concorria com as monarquias inglesa e aragonesa para influenciar o Midi. O posicionamento frente à crise política causada pela disseminação do catarismo também foi primeiramente evidenciado em 1177, quando o conde Raimundo V de Toulouse redigiu uma carta ao Capítulo-Geral da Ordem Cisterciense e ao monarca francês denunciando a disseminação de comunidades heréticas no Languedoc, como vimos no capítulo 2 (Anexo XV)⁷⁰³.

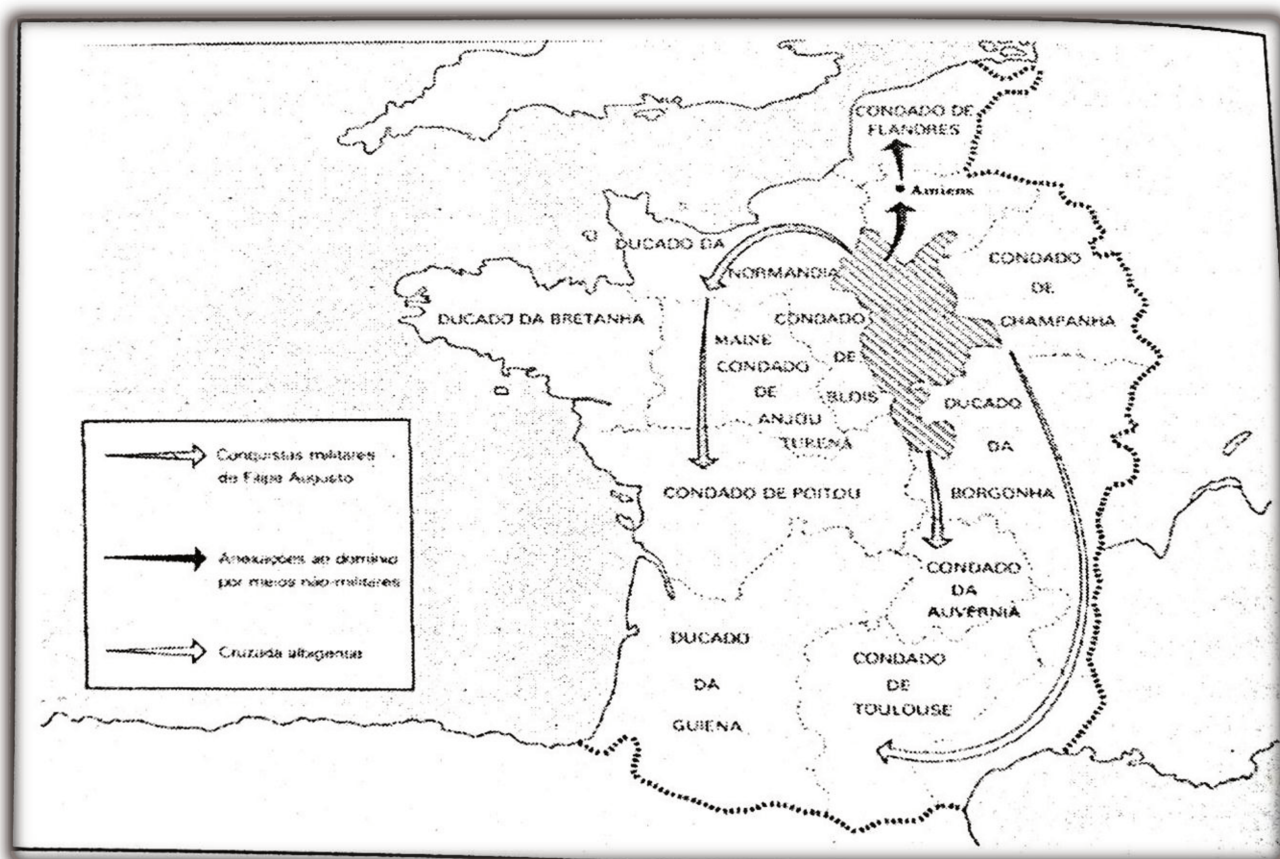
O primeiro registro epistolar de discussão entre o papado e a monarquia francesa a respeito do catarismo ocorreu em 1201, quando Inocência III enviou a mesma carta ao conde Raimundo VI de Toulouse e ao rei Filipe Augusto: “Ao conde de Toulouse, que expulse os

⁷⁰² O rei Luís VII concedeu sua irmã em casamento ao conde Raimundo V de Toulouse em 1154, ao passo que desposou a prima desse conde. Em 1159, o conde toulousano, respaldado pelo estatuto da vassalagem, recebeu o auxílio real para enfrentar a invasão do duque da Aquitânia. Cf. MACÉ, Laurent. *Les comtes de Toulouse et leur entourage (XII-XIII siècles)*. Toulouse: Privat, 2000, p. 28-29.

⁷⁰³ BARTHÉLEMY, Dominique. *L'Ordre Seigneurial (XI-XII siècle)*. Paris: Éditions du Seuil, 1990, p. 241-242.

hereges de sua terra. Além disso, que seja escrito também ao rei dos francos que ele deve para o mesmo fim os compelir e pressionar poderosamente”⁷⁰⁴. Dessa forma, Inocêncio III considerava no início de seu pontificado que não cabia somente ao conde de Toulouse a tarefa de reprimir a heresia, mas também ao seu suserano, o rei francês. Para o pontífice, o rei Filipe II poderia liderar um poder capaz de solucionar a crise política no Midi.

Mapa 4: Domínios capetíngenos às vésperas da Cruzada Albigense. In: MACEDO, José Rivair. *Heresia, Cruzada e Inquisição na França Medieval*. Porto Alegre : EdIPUCRS, 2000, p. 36.



⁷⁰⁴ Tradução própria. “Comiti Tholosano, quod a terra sua expellat hereticos: alioquin scribatur Regi Francorum, quod ipsum ad hoc potencialiter arctet et compellat” In: THEINER, Augustino. *Vetera monumenta Slavorum Meridionalium* (V. 1). Rome: Typis Vaticanis, 1863, N. 219, p. 62.

A intervenção francesa no Languedoc, desejada pelo papa, era um objetivo difícil de ser alcançado. O contexto político recente não era favorável a uma aliança da monarquia francesa com o papado, devido à querela acerca do casamento do monarca e também a divergência acerca da guerra contra a Inglaterra. Filipe Augusto se recusava a se reconciliar com a rainha Ingeborg, se recusava a firmar uma trégua com a Inglaterra e, como veremos a seguir, se recusava a intervir militarmente no Languedoc.

O primeiro pedido explícito de intervenção por parte de Inocêncio III ocorreu por meio de uma correspondência ao rei em 1204 (Anexo XXIII). Até aquele momento, as negociações com a aristocracia occitana foram infrutíferas, como vimos no capítulo anterior. Nesse documento, o papa explicita sua visão sobre a repartição de funções entre o poder secular e eclesiástico, baseada na Teoria dos Dois Gládios. A responsabilidade do poder secular no combate à heresia é enfatizada - para Inocêncio, era dever do rei da França usar o gládio material contra os hereges occitanos, chamados na carta de “pequenas raposas” e “lobos”, comparações consagradas na literatura anti-herética cisterciense. O pontífice urge o rei Felipe a aplicar as medidas da legislação anti-herética (discutidas no capítulo 2): confisco de bens de hereges e anexação de territórios de senhores que protegessem comunidades heréticas.

O discurso inocenciano presente na carta é novamente revestido da Teoria dos Dois Gládios: para que os gládios material e espiritual fossem realmente complementares, a monarquia francesa deveria operar uma cruzada no Midi. Essa expedição poderia ser liderada pelo próprio rei, por seu filho Luís ou por algum aliado, sendo que teriam como recompensa os benefícios espirituais dos cruzados na Terra Santa.

Dessa forma, esta carta de 1204 é reveladora: Inocêncio III desejava uma intervenção secular francesa no Languedoc anos antes da deflagração da Cruzada Albigense (mencionando uma possível anexação de territórios) e promoveu a equivalência da invasão com as cruzadas na Terra Santa. O papa novamente se baseia na legislação anti-herética: o fato de incursões armadas contra movimentos heréticos serem alçadas ao nível de cruzada estava previsto no Concílio de Latrão III em 1179 (Anexo XVII). Segundo a historiadora Rebecca Rist:

Assim, Inocêncio via a heresia não somente como um erro teimoso de doutrina mas também como um ataque à Igreja, que deveria se defender com todos os meios disponíveis, fossem espirituais ou seculares, com o auxílio

dos poderes seculares para aplicar a autoridade espiritual quando necessário⁷⁰⁵.

Inocêncio III estabeleceu assim a sua convicção de que o clero deveria trabalhar cooperativamente com os poderes seculares para reprimir as heresias. Contudo, a interpretação estrita feita pelo pontífice acerca da relação entre os poderes seculares e eclesiásticos, advinda da sua simpatia pela corrente mais rigorosa dos reformadores do século XI (como vimos no capítulo 1), poderia ameaçar qualquer tentativa organizada de repressão a comunidades consideradas heréticas no Languedoc⁷⁰⁶. A disseminação da heresia no Languedoc, para o rei Filipe Augusto, não era motivo para interferência eclesiástica indevida no reino da França.

Inocêncio III permaneceu resoluto na sua iniciativa de persuadir o monarca a intervir diretamente no Languedoc. Em 1205, ele acrescentou como adendo a uma carta endereçada ao rei francês, cujo tópico de discussão versava sobre a situação dos judeus no reino, um pequeno trecho que instava o rei a combater a heresia:

Além disso, levante-se para eliminar poderosamente os hereges do reino dos francos, e que a sua altura régia não permita que os lobos, que perdem as ovelhas disfarçados de suas peles, se escondam em sua terra, mas demonstre neles por meio da perseguição o fervor que acompanha a fé cristã⁷⁰⁷.

No mesmo ano, enviou uma carta mais extensa ao rei Filipe Augusto que retoma os argumentos da carta do ano anterior, conectando a Teoria dos Dois Gládios, a legislação anti-herética e a promessa de cruzada no Languedoc (Anexo XXV). O pontífice, argumentando que seus legados não conseguiram converter os hereges da região, pede que o rei erga o gládio secular contra os malfeitores e confisque os bens da aristocracia occitana.

⁷⁰⁵ Tradução própria. “*Innocent therefore saw heresy not only as a stubborn error in doctrine but also as an attack on the Church, which must defend itself by all means at its disposal, both spiritual and secular, with the secular powers helping to enforce spiritual authority where necessary*”. In: RIST, Rebecca. *Papacy and crusading in Europe, 1198-1245*. Londres e Nova York: Continuum, 2009, Kindle Edition, Cap. 1.

⁷⁰⁶ Os papas do período da Reforma Papal, como Leão IX e Gregório VII, buscaram uma maior autonomia de atuação da Igreja frente ao poder secular. Apesar do combativo discurso reformista, eles também se apoiaram em poderes seculares em momentos decisivos, como no caso da aliança do papa Gregório VII com Matilda de Toscana e com Guilherme I da Inglaterra. O movimento das cruzadas foi outro elemento de aproximação entre os poderes seculares e eclesiásticos, tendo na figura do papa a referência para a convocação de tropas. Dessa forma, a Igreja buscava fortalecer os exércitos cristãos na Terra Santa na luta contra os sarracenos. Como vimos no capítulo 2, a repressão às comunidades heréticas a partir do século XII se relaciona com o espírito de cruzada, associação que se tornou paulatinamente canônica ao longo dos concílios desse período. Cf. RIST, Rebecca. *Papacy and crusading in Europe, 1198-1245*. Londres e Nova York: Continuum, 2009, Kindle Edition, Cap. 1.

⁷⁰⁷ Tradução própria. “*Ad eliminandos insuper haereticos de regno francorum potenter insurgas, nec lupos, ad perdendas oves sub ovina pelle latentes, in terra sua latere permittat regia celsitudo, sed in eorum demonstret persequutione fervorem quo fidem prosequitur christianam*”. In: INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber VII*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina (Tomo 215)*. Paris: 1891, col. 503.

Nessa carta, Inocêncio III apontou a complementaridade necessária dos gládios, afirmando que o gládio espiritual tem defeitos e precisa do suplemento do gládio material. O pontífice ressaltou também a diversidade das esferas políticas, apontando que o poder do rei tem origem divina.

O pedido papal de intervenção no Languedoc foi novamente repetido em uma carta ao rei em 1207 (Anexo XXIX). Essa correspondência, diferentemente das anteriores, possui uma retórica mais virulenta, refletindo o acirramento da crise política entre a Igreja e a aristocracia occitana. Inocêncio III utiliza o argumento da obstinação dos hereges para convencer o monarca a entrar na guerra: esses seriam depravados, astutos, mentirosos e não seriam passíveis de razão e correção. Assim, o papa roga pela intervenção como um “último recurso” no conflito.

Inocêncio III acrescentou ainda outras garantias ausentes nas cartas anteriores: a Igreja protegeria a terra, o povo e os bens do rei enquanto ele estivesse em campanha, punindo com a censura canônica qualquer inimigo do rei Filipe Augusto que ameaçasse seu reino nesse interim. A oferta de intervenção também foi estendida para os vassallos e aliados do monarca.

Filipe Augusto não atendia aos pedidos de Inocêncio III. Além de ignorar as correspondências diretas, o monarca rejeitou a intervenção diante do enviado papal na corte francesa em 1207, o bispo de Paris Eudes de Sully. A principal razão levantada pelo monarca era militar. Mencionando o ataque recente do exército do rei inglês João-Sem-Terra ao território francês, Filipe afirmou que não poderia organizar dois exércitos ao mesmo tempo e que não participaria da guerra no Languedoc antes do estabelecimento de uma trégua com a Inglaterra que lhe parecesse aceitável⁷⁰⁸.

Assuntos eclesiásticos internos ao reino francês também foram objeto de discussão com o papado, especialmente o conflito acerca dos direitos de regalo das dioceses. Da mesma forma que o casamento com Ingeborg e a guerra com a Inglaterra prejudicaram o relacionamento entre os poderes, o conflito sobre os regalos foi mais um fator de perturbação. Após a morte do bispo de Auxerre em 1206, Filipe Augusto se apropriou das rendas da diocese, necessitando de recursos financeiros para as suas campanhas militares. O direito de regalo, criado no Império Carolíngio, previa que o rei poderia dispor dos bens e rendas de

⁷⁰⁸ DELISLE, Léopold. *Catalogue des actes de Philippe Auguste*. Paris : Auguste Durand, 1856, n. 1069, p. 247-248.

uma diocese em caso de vacância do bispo⁷⁰⁹. Contudo, o capítulo da catedral da cidade afirmou que o rei havia renunciado a esse direito quinze anos atrás, queixando-se ao papa Inocêncio III, fato negado por Filipe⁷¹⁰. Filipe Augusto também se confrontou pouco tempo depois com o bispo de Orléans em um cenário semelhante. O monarca convocou todos os barões seculares e eclesiásticos do reino para fornecerem tropas para a sua incursão na Bretanha, pedido rejeitado pelos dois bispos. Em represália, ambos os bispos tiveram seus direitos de regalo confiscados, e o caso também foi arbitrado por Inocêncio III, sendo solucionado dois anos depois⁷¹¹. Apesar dos conflitos com o rei, tanto o bispo de Auxerre quanto o de Orléans participaram da Cruzada Albigense.

Após analisar as cartas enviadas e as relações entre os poderes, é possível apontar alguns aspectos importantes nos anos que antecederam o início da Cruzada Albigense. O papa Inocêncio III estava convencido de que o rei Filipe Augusto detinha a chave da solução política para a crise no Languedoc⁷¹². A persistência no envio das correspondências a Filipe Augusto foi um importante sinal. De fato, era mais conveniente ao papado que um poder externo, distante dos conflitos da aristocracia occitana e legitimado pelo direito feudal, comandasse a guerra.

Não obstante o aparente antagonismo entre esses dois poderes demonstrado nas disputas políticas mencionadas (casamento, direitos regais e guerra contra a Inglaterra, além do pedido de intervenção no Languedoc), o pontífice nutria uma grande simpatia pelo monarca. O historiador Olivier Hanne analisou esse sentimento, tendo como objeto os registros pontificais da cúria romana que envolviam Filipe Augusto⁷¹³. Quando comparados com os documentos endereçados a outros monarcas da Cristandade, fica evidente a predileção do papa em relação ao rei francês, demonstrada principalmente pela linguagem empregada⁷¹⁴.

⁷⁰⁹ Fundado sobre o princípio de que caberia ao rei proteger as igrejas, o direito de regalo foi foco constante de conflitos devido à prática ocasional de recolhimento abusivo de impostos nos séculos XII e XIII. Cf. GAUDEMET, Jean. *Église et Cité. Histoire du droit canonique*. Paris : Éditions du Cerf, 1994, p. 510.

⁷¹⁰ Após uma intensa negociação, o rei francês estabeleceu em 1207 um acordo bastante vantajoso com o clero da cidade: a monarquia venderia seu direito de regalo em troca de uma renda anual a ser paga ao rei. Cf. THEIS, Laurent. *Chronologie commentée du Moyen Âge français*. Paris : Perrin, 1992, p. 187-188.

⁷¹¹ GUILHERME, O BRETÃO. *Continuation de la vie de Philippe Auguste*. Clermont-Ferrand : Éditions Paleo, 2003, p. 83-84.

⁷¹² LABAL, Paul. *L'Église de Rome face au catharisme*. In : LAFONT, Robert et al. *Les Cathares en Occitanie*. Paris : Fayard, 1982, p. 133.

⁷¹³ HANNE, Olivier. *Le conflit entre Innocent III et Philippe Auguste: affection et déception*. In: BARBICHE, Bernard; GROSS, Rolf. *6e rencontre de la Gallia Pontificia: "Schismes, dissidences, oppositions : La France et le Saint-Siège avant Boniface VIII"*, May 2009, Paris, France. Paris: École Nationale des Chartes, 2012, p. 193-224.

⁷¹⁴ Essa característica pode ser bem observada nos documentos analisados neste trabalho, em especial os anexos XXV, XXX e XXXIII.

Segundo Hanne, era um relacionamento que não requeria reciprocidade e era independente de condições e méritos anteriormente estabelecidos com a Igreja romana.

Essa predileção foi em grande parte formada pela formação escolar de Lotário de Segni em Paris, antes do seu advento ao papado. O pontífice foi bastante influenciado intelectualmente pela teologia parisiense fundamentada nas Escrituras e pelos debates canônicos travados no século XII⁷¹⁵. Contudo, essa consideração excepcional não pode ser interpretada apenas no nível político individual. Existia um relacionamento especial de nível institucional entre a Igreja e a monarquia francesa, construído de maneira progressiva (mas com obstáculos e reviravoltas) ao longo dos séculos, tendo como referências a conversão do rei franco Clóvis em 508 e a aliança com os reis da dinastia carolíngia a partir do século VIII. Assim, em algumas cartas a Filipe Augusto, Inocêncio III apelava à “antiga aliança” existente entre os poderes⁷¹⁶. Também era comum que o papa iniciasse suas cartas relembrando a memória dos antepassados do rei francês. Segundo Olivier Hanne :

Em todos esses textos, Inocêncio III desenvolve uma visão coerente do que é a realeza francesa e suas relações ideais com a autoridade eclesiástica. Ele definiu o que estimava ser a verdadeira identidade da monarquia francesa e se engajou a pressionar Filipe Augusto para que esse respeitasse a natureza dessa relação, a qual era intimamente ligada a Deus e à Igreja. De certa forma, o papa estima saber melhor que ele como assegurar a honra e o lucro do reino e estima conhecer melhor a sua essência. Enfim, Inocêncio III forneceu indiretamente uma abordagem do poder pontifical, já que ele entrevistou e ameaçava *ratione peccati*, denunciando os erros dos príncipes antes que fossem punidos por Deus. Essa dialética bastante concreta de afeição e decepção se insere perfeitamente no quadro da aplicação da *plenitudo potestatis*⁷¹⁷.

O assassinato do legado pontifical Pedro de Castelnau e a bula de proclamação da Cruzada Albigense em 1208 (Anexo XXXI), enviada pelo papa Inocêncio III ao rei Filipe

⁷¹⁵ HANNE, Olivier. *La Papauté face à Philippe Auguste, à travers les registres des lettres pontificales*. In : AURELL, Martin ; SASSIER, Yves (Orgs.). *Autour de Philippe Auguste*. Paris: Classiques Garnier, 2017, p. 78.

⁷¹⁶ HANNE, Olivier. *Le conflit entre Innocent III et Philippe Auguste: affection et déception*. In: BARBICHE, Bernard; GROSS, Rolf. *6e rencontre de la Gallia Pontificia: "Schismes, dissidences, oppositions : La France et le Saint-Siège avant Boniface VIII"*, May 2009, Paris, France. Paris: École Nationale des Chartes, 2012, p. 206.

⁷¹⁷ Tradução própria. “*Dans tous ces textes, Innocent III développe une vision cohérente de ce qu’il estime être la véritable identité de la monarchie française, et s’engage ainsi à contraindre Philippe à en respecter la nature, laquelle est intimement liée à Dieu et à l’Église. En quelque sorte, le pape estime savoir mieux que lui comment assurer l’honneur et le profit du royaume, et mieux connaître l’essence de celui-ci. Innocent III fournit enfin indirectement une approche du pouvoir pontifical, puisqu’il intervient et menace ratione peccati, dénonçant la faute des princes avant qu’elle soit punie par Dieu. Cette dialectique très aboutie de l’affection et de la déception entraine donc parfaitement dans le cadre de l’application de la plenitudo potestatis*”. In : HANNE, Olivier. *Le conflit entre Innocent III et Philippe Auguste: affection et déception*. In: BARBICHE, Bernard; GROSS, Rolf. *6e rencontre de la Gallia Pontificia: "Schismes, dissidences, oppositions : La France et le Saint-Siège avant Boniface VIII"*, May 2009, Paris, France. Paris: École Nationale des Chartes, 2012, p. 215-216.

Augusto, aos seus barões e aos prelados do reino Francês, foram *a priori* fortes instrumentos de persuasão para a entrada definitiva do monarca capetíngeo na guerra do Languedoc. Tentando aproveitar-se desse novo momento, o papa endereçou nova carta ao monarca nesse mesmo ano, clamando para que participasse da guerra (Anexo XXX). O pontífice inicia a carta elogiando a grandeza e importância da dinastia do rei francês, citando que ele seria o príncipe mais bem-quisto por Deus, prosseguindo então com a característica especial do discurso do papa em relação a Filipe Augusto. A delimitação de funções entre o poder secular e o eclesiástico permanece como tópico de discussão, assim como a menção à Teoria dos Dois Gládios. Inocêncio III afirma diretamente que o monarca deveria selar a união da realeza e do sacerdócio, utilizando o arcabouço teológico que sustentava esse discurso: a figura de Melquisedeque, ao mesmo tempo sacerdote e rei.

Dessa forma, o papa busca apontar a coerência e legitimidade da união da realeza e do sacerdócio em prol de um objetivo comum: neutralizar a heresia no Languedoc. Contudo, o pontífice não deixa de sublinhar também a complementaridade da natureza dessa relação: dois gládios diferentes que se ajudam mutuamente.

Inocêncio III retoma nesta carta o argumento usado na bula de proclamação da Cruzada Albigense: os hereges, inimigos internos da Cristandade, são mais perigosos que os sarracenos, inimigos externos. Em suma, o pontífice estruturou nesse documento o modelo do príncipe ideal que atua como braço secular da Igreja em combate contra seus inimigos⁷¹⁸.

Em relação ao conde de Toulouse Raimundo VI, vassalo do rei Filipe Augusto, o papa pediu que o monarca o pressione a colaborar com os legados papais. Por fim, requisitou a aplicação das medidas previstas na legislação canônica anti-herética contra os barões occitanos que acobertassem comunidades heréticas.

5.3. Filipe Augusto e Inocêncio III: a concorrência entre os direitos (1208-1215)

O rei Filipe Augusto por vezes preferiu não responder às cartas de Inocêncio III. Em outras oportunidades, recebeu os legados papais em sua corte para tratar dos conflitos políticos no Languedoc. Contudo, devido ao impacto da crise política catalisada pelo assassinato de Pedro de Castelnau e a proclamação da Cruzada Albigense, o monarca decidiu redigir uma carta diretamente ao papa em 1208 (Anexo XXXII).

⁷¹⁸ HANNE, Olivier. *Le conflit entre Innocent III et Philippe Auguste: affection et déception*. In: BARBICHE, Bernard; GROSS, Rolf. *6e rencontre de la Gallia Pontificia: "Schismes, dissidences, oppositions : La France et le Saint-Siège avant Boniface VIII"*, May 2009, Paris, France. Paris: École Nationale des Chartes, 2012, p. 204.

Nesse documento, Filipe Augusto estabelece um contraponto à atividade política e aos anseios do papa Inocêncio III. O rei lamenta a morte do legado, mas afirma que também tem motivos para se queixar do conde Raimundo VI, pois ele não o auxiliou nas guerras recentes, mesmo sendo vassalo do reino. Em relação à intervenção militar real no Languedoc, o rei pede que o papa garanta uma trégua entre o reino francês e seus inimigos, visando principalmente o rei João da Inglaterra. Filipe Augusto também demandou que os aristocratas e os clérigos do reino financiassem a expedição. Dessa forma, o monarca elaborou uma resposta que continha condições de difícil exequibilidade, esperando ser recusado pelo papa⁷¹⁹.

Além dos termos de participação francesa no Languedoc, Filipe Augusto defendeu outra tese bastante relevante no documento:

Quanto ao fato que você entregou a terra do conde para aqueles que quiserem se apropriar dela, nós escutamos de homens eminentes e instruídos que você não tem o direito de agir dessa forma, até porque você ainda não o condenou como herege. Mesmo se ele for condenado, você deve nos advertir e pedir que entreguemos a terra dele, pois é de nós que ele a possui como feudo. No entanto, nós não fomos informados que você o condenou. Não dizemos isso para livrá-lo; nós estamos mais dispostos a acusá-lo, se Deus nos proporcionar a ocasião⁷²⁰.

O monarca repreendeu o pontífice pela política de *exposition en proie*, ou seja, por conclamar para que alguém invada o condado de Toulouse e substitua Raimundo VI em seu senhorio, iniciativa referendada pela legislação anti-herética. Ao enfatizar que escutou de especialistas que o papa não tinha autoridade sobre assuntos vassálicos⁷²¹, Filipe Augusto fez a defesa do direito feudal vigente no reino e da autonomia do poder secular frente à Igreja. Para o rei, somente ele teria o direito de dispor sobre o condado de Toulouse.

⁷¹⁹ ROQUEBERT, Michel. *L'Épopée Cathare*. 2. ed. Tome I. 1198-1212 : L'invasion. Paris : Perrin, 2006, p. 294-295.

⁷²⁰ Tradução própria. “*De eo autem quod vos predicti comitis terram exponitis occupantibus, sciatis quod a viris litteratis et illustratis didicimus quod id de jure facere non potestis, quosque idem de heretica pravitate fuerit condemnatus. Cum autem inde condemnatus fuerit, tantum demum id significare debetis et mandere, ut terram illam exponamus tanquam ad feudum nostrum pertinentem. Nondum enim nobis significastis quod eundem comitem pro condemnato habeatis. Nec causans id ipsum excusando dicimus, cum potius accusare quam excusare velimus, sicut, Deo volente, cum se oportunitas obtulerint, ostendemus per effectum.*” In: DEVIC, C.; VAISSETE, J. *Histoire générale de Languedoc (Vol. VIII)*. Toulouse: Privat, 1879, p. 559.

⁷²¹ A constituição de uma elite de pensadores e conselheiros formados no campo universitário dos conhecimentos jurídicos (fosse o direito romano, feudal ou canônico) foi um importante fenômeno do final do século XII. Durante o reinado de Filipe Augusto, desenvolveu-se em sua corte um grupo de especialistas (“doutos”) que auxiliaram o monarca a defender sua autoridade e poder frente aos avanços de outros senhores (do reino ou estrangeiros) ou da própria Igreja. Cf. DESCAMPS, Olivier. *L'essor des droits savants à l'époque de Philippe Auguste*. In: AURELL, Martin ; SASSIER, Yves (Orgs.). *Autour de Philippe Auguste*. Paris: Classiques Garnier, 2017, p. 148.

A intromissão papal em assuntos feudais já havia sido condenada pelo rei anteriormente, como vimos neste capítulo, no caso da guerra entre França e Inglaterra. Em uma assembleia realizada em Mantes em 1203, Filipe Augusto declarou expressamente diante do legado papal que Inocêncio III não tinha autoridade sobre assuntos vassálicos do reino⁷²². O pontífice rejeitava essa interpretação: para garantir a paz entre os reinos e combater o pecado, o papa como líder da Igreja teria o direito de intervir nessas questões, tese bastante evidenciada na carta aos bispos franceses em 1204, citada anteriormente (Anexo XXIV). Naquele momento, a necessidade de união e paz para a construção de uma aliança política que sustentasse uma nova cruzada na Terra Santa era um ideal levantado por Inocêncio III⁷²³.

A ideia-motriz dessa política papal era a *plenitudo potestatis*, debatida desde o capítulo 1. O “poder pleno” enquanto instrumento desejado pelo papado foi a concretização do discurso dos pensadores reformistas dos séculos XI e XII⁷²⁴. A partir de agora, podemos debater a abordagem teórica de Inocêncio III acerca da relação entre os poderes seculares e eclesiásticos, continuando a análise feita sobre Graciano e Bernardo de Claraval no capítulo 1.

Inocêncio III não pode ser considerado como integrante da ala mais radical da interpretação da teoria gelasiana. Bastante influenciado pelos trabalhos de seu mestre Huguccio de Pisa, ele não conferia a primazia temporal à *auctoritas* papal, mesmo defendendo o direito da Santa Sé em depor o imperador caso esse não cumprisse os preceitos da Igreja. Assim, Inocêncio III reforça que a possível interferência da *auctoritas* eclesiástica na *potestas* secular, em “razão de pecado”, decorre exclusivamente da esfera da *auctoritas*, por considerar que essa possuía preeminência espiritual⁷²⁵. Essa é a grande nuance: embora não pregasse a intervenção indiscriminada sobre o outro agente político, Inocêncio rebaixava a dignidade do poder secular. Durante a coroação dos imperadores do Sacro-Império Romano, ele ordenava que eles deveriam ser ungidos no braço direito, pois o braço deveria obedecer à cabeça, identificada como a Igreja⁷²⁶.

Além do rebaixamento da dignidade do *regnum*, Inocêncio III elaborou um discurso tênue sobre a sua subordinação ao *sacerdotium*. Ele considerava que os reis haviam

⁷²² BOLTON, Brenda. *Innocent III: Studies on Papal Authority and Pastoral Care*. Aldershot: Variorum, 1995, p. 120.

⁷²³ *Ibid.* p. 117.

⁷²⁴ WATT, J. A. *The Papacy*. In: ABULAFIA, David (Ed.). *The New Cambridge Medieval History* (V. 5). Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 114-118.

⁷²⁵ CARON, Pier Giovanni. *Les limites entre le pouvoir civil et le pouvoir ecclésiastique dans l'interprétation médiévale de l'épître gélasienne*. In: V.V.A.A. *Études de civilisation médiévale (IX-XII siècles). Mélanges offerts à Edmond-René Labande*. Poitiers: CESC, 1974, p. 111-114.

⁷²⁶ MULDOON, James. *Auctoritas, Potestas and World Order*. In: FIGUEIRA, Robert (Ed.). *Plenitude of power. The doctrines and exercise of authority in the Middle Ages: Essays in Memory of Robert Louis Benson*. Aldershot: Ashgate, 2006, p. 125.

recebido a missão divina de proteger a Igreja (*ecclesia*) com seu gládio material, sendo que o *regnum* também pertenceria à *ecclesia universalis*. Porém, o *sacerdotium* ocuparia uma função mais elevada dentro dessa *ecclesia* pela proeminência espiritual: A Igreja unge os reis, tem autoridade sobre os corpos e almas e assim, segundo o papa, teria um domínio exterior a qualquer poder secular. Esse ideal tinha fundamento bíblico, baseado no argumento da ancestralidade: no Antigo Testamento, a figura do sacerdote precede a do rei, com Samuel ungindo Saul e Davi⁷²⁷.

Assim, Inocêncio III promoveu uma concepção de Cristandade que abarcava as esferas temporal e espiritual do poder, posicionando o papa como Vigário de Cristo, acima de todos os reinos. Essa configuração não representou uma soberania, mas sim uma hegemonia espiritual que influenciava os poderes seculares. Segundo esse ideário, os monarcas deviam submissão espiritual ao papa, porém tinham preservada a sua autonomia política. Contudo, como discutido no capítulo 1, a Igreja também não rejeitava o exercício do poder temporal, possuindo diversos senhorios eclesiásticos nos reinos.

A concorrência entre o direito feudal francês e o direito canônico foi o grande cerne das relações de poder entre o rei Filipe Augusto e o papa Inocêncio III. A realza capetíngia operava o direito feudal de maneira a engrandecer o domínio real, como mencionamos anteriormente. Dessa forma, o direito feudal era um instrumento de diplomacia, de gestão administrativa e de conquistas internas ou externas ao reino, embasado no estatuto superior que o rei se arrogava frente aos outros barões franceses⁷²⁸. Já o direito canônico era desenvolvido e utilizado pelos poderes eclesiásticos de outras maneiras. Por meio de sua fundamentação jurídica e teológica e a legitimidade que isso lhe conferia, ele tinha a capacidade de expandir a interpretação de uma lei realçando o poder e a autoridade do papado, por exemplo. Nas escalas locais, ele era uma das bases do poder normativo da Igreja, ordenando os concílios e sínodos na Cristandade⁷²⁹.

Filipe Augusto não questionou a autoridade espiritual do papa Inocêncio III, mas a sua política de intervenção em assuntos referentes ao reino. Quando o rei menciona que o conde de Toulouse Raimundo VI ainda não havia sido oficialmente condenado pelo papado e

⁷²⁷ OLIVER, Antonio. *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Inocencio III*. Roma: Regnum Dei, 1957, p. 128-130.

⁷²⁸ RIGAUDIÈRE, Albert. *Pouvoirs et institutions dans la France médiévale. Des temps féodaux aux temps de l'État*. Paris: Armand Colin, 2008, p. 60.

⁷²⁹ *Ibid.* p. 66.

que seus direitos como suserano não poderiam ser lesados, ele combina a teoria do poder real enquanto braço secular auxiliar da Igreja e a defesa do direito feudal francês⁷³⁰.

Havia uma questão subjacente à problemática feudal da *exposition en proie*. O direito canônico proclamou que os direitos do senhor superior da terra seriam preservados. Contudo, o confisco dos senhorios que abrigassem comunidades heréticas era legitimado pelo conceito romano de *occupatio*, que previa a substituição no comando de uma terra que foi considerada vacante. Segundo esse conceito, somente um poder soberano com majestade temporal poderia tomar tal decisão. Assim, a crítica do rei Filipe Augusto se insere nessa discussão, pois o papa teria usurpado um direito que pertencia somente ao monarca, integrante de uma dinastia que promoveu ao longo do século XII uma lenta construção de um direito público em seu território⁷³¹.

Essa discussão teórica embasou as relações de poder nos momentos que antecederam a deflagração da Cruzada Albigense. Os legados papais Arnaldo Amauri e Millon partiram ao encontro do rei Felipe Augusto em Villeneuve, onde o monarca realizava uma reunião com os principais vassalos do reino. Filipe Augusto então comunicou aos legados que devido à ameaça militar imposta pela Inglaterra e pelo Sacro-Império Romano, nem ele nem seu filho Luís se envolveriam na guerra no Languedoc. Contudo, ele permitiu que alguns de seus vassalos participassem da Cruzada Albigense para, nas palavras do monge Pedro de Vaux-de-Cernay, “combater aqueles que perturbavam a paz e a fé”⁷³². Essa participação foi restrita e bastante controlada pelo monarca, que só autorizou seus barões a levarem no máximo quinhentos cavaleiros em seu exército⁷³³. Segundo o historiador José Rivair de Macedo,

Se Filipe Augusto tomasse parte direta na Cruzada idealizada e organizada pela Igreja não estaria reconhecendo o direito do Papa de interferir nos negócios do seu reino? Não estaria servindo de instrumento de execução da *auctoritas* papal, em detrimento de sua posição de suserano e soberano dos meridionais? Quanto aos senhores feudais que marcharam para a guerra, se

⁷³⁰ BAUTIER, Robert-Henri. *Études sur la France capétienne*. Aldershot: Variorum, 1992, p. 47. É importante ressaltar também que o rei Filipe Augusto não estava convencido de que o conde Raimundo VI era um herege. Em 1208, o conde toulousano esteve em Paris para se encontrar com o monarca e foi bem recebido. Cf. DUTTON, Claire. *Aspects of the Institutional History of the Albigensian Crusades (1198-1229)*. Tese (Doutorado em História) – Royal Holloway and Bedford New College, Londres, p. 32.

⁷³¹ CHIFFOLEAU, Jacques. *Note sur la bulle Vergentis in Senium, la lutte contre les hérétiques du Midi et la construction des majestés temporelles*. In: V.V.A.A. *Innocent III et le Midi (Cahiers de Fanjeaux 50)*. Toulouse: Éditions Privat, 2015, p. 115-116.

⁷³² H.A. p. 34-35.

⁷³³ ZERNER, Monique. *Le Negotium Pacis et Fidei ou l'affaire de paix et de foi, une désignation de la Croisade Albigeoise à revoir*. In: DESSI, Rosa Maria (Org). *Prêcher la paix et discipliner la société. Italie, France, Angleterre (XIII-XV siècles)*. Turnhout: Brepols, 2005, p. 98.

aceitassem os títulos dos senhores despossuídos pela cruzada não estariam colaborando na descaracterização dos mesmos costumes que garantiam seus próprios títulos? O alicerce jurídico no qual a Igreja se apoiou para deserdar os senhores meridionais foi extraído do Direito Canônico. Reconhecer a validade deste aparato não implicava o reconhecimento de uma força exterior sobreposta ao direito que os legitimava?⁷³⁴

O cronista Guilherme, o Bretão, simpático à dinastia capetíngia, exagerou o papel de Filipe Augusto na proclamação da Cruzada Albigense junto ao papa Inocêncio III em seu relato:

O rei trabalhou para obter escritos santos do soberano pontífice, pelos quais as indulgências dariam a esperança do perdão a todos que fizessem guerra aos hereges, pela influência dos quais a Provença desprezava as leis de Cristo e se contaminava com um veneno mortal e pestilento (...) O rei e o papa abandonaram Raimundo VI a todos os homens, ele e todos os seus bens, e todo o país que obedecia a suas leis, para que cada um pudesse empregar em proveito próprio tudo aquilo que pudessem tomar pelas armas, ou pela força aberta, e tornar-se senhor de todos os domínios que pudessem conquistar⁷³⁵.

Mesmo que Filipe Augusto tenha ignorado a maioria das correspondências enviadas pelo papado acerca do Languedoc, não podemos inferir que ele demonstrava despreço ao combate à heresia, mas somente rejeitava que a associação de um vassalo com comunidades heréticas fosse o suficiente para a despossessão e invasão do senhorio. Ou seja, para o rei, a Igreja estava em seu direito ao condenar o conde de Toulouse Raimundo VI pelo crime de heresia, mas cabia somente a ele, suserano do conde, dispor sobre o destino do condado de Toulouse.

Inocêncio III tornou a escrever ao rei da França em 1209, logo no início da Cruzada Albigense (Anexo XXXIII). O papa requisitou no documento que o rei indicasse um líder militar para conduzir a guerra contra os cátaros, temendo rivalidades e discórdias no exército cruzado. Inocêncio III, diferentemente das correspondências anteriores, não mencionou a Teoria dos Dois Gládios nem discorreu sobre a delimitação de funções entre os poderes secular e eclesiástico. A diferença de opiniões entre o papa e o rei havia sido

⁷³⁴ MACEDO, José Rivair. *Heresia, Cruzada e Inquisição na França Medieval*. Porto Alegre : EdPU CRS, 2000, p. 162.

⁷³⁵ Tradução própria. “*Le roi travailla à obtenir du souverain pontife de saints écrits, par lesquels des indulgences donnassent l'espoir du pardon à tous ceux qui feraient la guerre aux hérétiques, par l'influence desquels la Provence méprisait les lois du Christ et se souillait d'un poison mortel et empesté (...) Le roi et le pape l'abandonnèrent (Raimundo VI) à tous les hommes, lui et tous ses biens, et tout le pays qui obéit à ses lois, afin que chacun pût légitimement employer à son profit particulier tout ce qu'il parviendrait à lui enlever par les armes, ou à force ouverte, et devenir le seigneur de tous les domaines dont il pourrait s'emparer*”. In : GUILHERME, O BRETÃO. *La Philippide*. Clermont-Ferrand : Éditions Paleo, 2004, p. 200-201.

explicitada recentemente, e Inocêncio optou por uma abordagem mais sucinta, restrita a assuntos pontuais da guerra no Languedoc e a repressão à heresia. Outro aspecto a ser levado em consideração, como debatemos no capítulo anterior, é que o papa via um espaço de reconciliação para o conde de Toulouse Raimundo VI, o que posicionaria a intervenção direta francesa como um plano secundário do papa, a ser empregado no momento oportuno.

Discutimos ao longo deste trabalho que as relações de poder presentes na Cruzada Albigense e na repressão ao catarismo no Languedoc foram fluidas e sofreram constante mutação. O conteúdo das correspondências trocadas entre Inocêncio III e Filipe Augusto reflete essa dinâmica. Podemos ver isso na correspondência enviada ao monarca francês em 1211 (Anexo XXXVIII). Esse documento foi escrito em um contexto no qual o papa já não tinha o controle absoluto dos rumos da Cruzada Albigense e o exército cruzado avançava na conquista dos senhorios do Languedoc.

Na carta, Inocêncio buscou apelar possíveis preocupações do rei Filipe Augusto no que se refere a essas conquistas – ou seja, a de que as vitórias militares legitimadas pela legislação anti-herética não estariam ferindo seus direitos como suserano do conde de Toulouse. Entretanto, o próprio texto da carta demonstra que o pontífice dispunha de poucas opções para exercer o controle efetivo da guerra e não poderia oferecer ao rei uma garantia inviolável. Inocêncio III assegura que as terras conquistadas por causa da disseminação da heresia estariam sob a proteção de seu legado. Contudo, expõe que apesar de o conde Raimundo VI de Toulouse não ter sido julgado oficialmente pelo crime de associação à heresia, como havia sido pedido pelo papa e também pelo rei nas cartas anteriores, ele havia perdido mesmo assim a sua terra. Assim, o papa reconhece indiretamente que seus legados na Occitânia nem sempre seguiam as suas ordens. Outro aspecto importante a se destacar nesse documento é que a querela acerca do direito de regalo dos bispos de Auxerre e Orléans, mencionada anteriormente, foi citada. Essa correspondência de 1211 foi outro bom exemplo que demonstra o quanto os tópicos políticos estavam conectados na relação entre os poderes seculares e eclesiásticos no Languedoc: o direito feudal, o direito canônico, a heresia, a defesa da autonomia da Igreja e a heterogeneidade do exercício do poder eclesiástico pelos seus agentes políticos.

Mesmo que o rei Filipe Augusto não tenha participado diretamente na guerra, ele enviou ocasionalmente seu filho, o príncipe Luís, para representá-lo em curtas campanhas militares. É importante ressaltar que o envio do príncipe era frequentemente pedido pelo papa, como mencionado anteriormente. Em 1212, ele participou de sua primeira expedição na

Cruzada Albigense, juntamente com uma hoste de cavaleiros franceses. O monge Pedro de Vaux-de-Cernay, que pertencia à facção dos cruzados, apontou que essa campanha teria ocorrido sem o apoio do monarca, narrando que o monarca convocou um parlamento em Paris para discutir a questão com seus vassalos. A expedição do príncipe foi abreviada por causa da guerra contra o rei inglês João-Sem-Terra. Pedro de Vaux-de-Cernay, utilizando artifícios retóricos comuns em sua narrativa, responsabilizou o Diabo pelos empecilhos colocados contra o rei Filipe em relação à participação do rei e do príncipe na Cruzada Albigense⁷³⁶.

A historiadora Marie Bruguère considerou errôneo o relato do monge cisterciense, pois a própria convocação de uma assembleia para avaliar a partida do príncipe indicou, no mínimo, algum grau de concordância e cooperação por parte do rei. Além disso, o monarca teria consciência de que um grupamento militar liderado por seu filho em um período curto em pouco influenciaria os rumos da guerra. Dessa forma, ele poderia defender o discurso de que contribuía com a Cruzada Albigense e também não comprometeria os recursos do reino destinados ao seu inimigo inglês ao norte⁷³⁷.

Após a morte do rei Pedro II em 1213, o exército cruzado de Simão de Montfort estava em uma posição privilegiada para conquistar o Languedoc. Com receio de que a nova situação política pudesse prejudicar os interesses dos reinos francês e aragonês, o papa Inocêncio III enviou para a região em 1214 o legado Pedro Benevento. Ele era um cardeal bem relacionado na cúria romana e tinha o apreço dos principais poderes seculares e eclesiásticos da Cruzada Albigense⁷³⁸.

Em um contexto militar mais favorável devido à vitória na Batalha de Bouvines em 1214, a dinastia capetíngia estava mais apta a influenciar os rumos da Cruzada Albigense no Languedoc. De fato, a morte do rei Pedro II e o consequente enfraquecimento político do reino aragonês e da coalizão occitana haviam aberto um vazio de poder na região propício para a intervenção francesa. Em 1215, o príncipe Luís fez uma nova viagem ao Languedoc, acompanhado de vários senhores. Juntamente com ele veio o bispo de Carcassonne Guy de

⁷³⁶ H.A. p. 161-163.

⁷³⁷ BRUGUIÈRE, Marie-Bernadette. Un mythe historique: “L’impérialisme capétien” dans le Midi aux XII et XIII siècles. *Annales du Midi*. Tomo 97, N. 171, p. 256, 1985.

⁷³⁸ Pedro de Benevento possuía sólida formação jurídica em Bolonha, experiência na chancelaria papal e também na atividade diplomática do papado, tendo como grande exemplo sua passagem como legado na França durante a controvérsia marital do rei Filipe Augusto com Ingeborg da Dinamarca. A importância do cardeal-legado na cúria romana liderada por Inocêncio III foi tamanha a ponto de o historiador James Powell considerar que ele foi um dos possíveis autores da *Gesta Innocentii III*. Cf. MONTAUBIN, Pascal. *Une tentative pontificale de reprise en main du Midi: la légation du cardinal Pietro Beneventano en 1214-1215*. In : V.V.A.A. *Innocent III et le Midi (Cahiers de Fanjeaux 50)*. Toulouse: Éditions Privat, 2015, p. 397-398 ; POWELL, James. *Introduction*. In: AUTOR ANÔNIMO. *The deeds of Pope Innocent III*. Traduzido por James Powell. Washington: The Catholic University of America Press, 2004, p. xi-xlv.

Vaux-de-Cernay, que estivera na corte francesa em nome do conde Simão de Montfort. Pedro de Vaux-de-Cernay, sobrinho desse bispo, apontou que existia um sentimento de desconfiança por parte do legado Pedro de Benevento em relação à chegada do príncipe:

Toda a dita terra havia sido há muito tempo infectada com o veneno da heresia. O rei da França, na qualidade de suserano, por muitas vezes foi exortado e alertado para remediar esse grande perigo e se decidir a purgar seu reino da heresia, mas ele não trouxe nem ajuda nem conselho como deveria. Agora que a terra foi conquistada pelo papa com a ajuda dos cruzados, o legado estimava que Luís não deveria nem poderia usurpar as medidas tomadas por ele: lhe parecia que Luís, que portava o sinal da cruz e havia vindo na qualidade de cruzado, não deveria contrariar nenhuma de suas decisões⁷³⁹.

O trecho em questão denota a concorrência entre as lideranças eclesiásticas da Cruzada Albigense e a monarquia francesa. Filipe Augusto, mesmo suserano de parte do Languedoc, é criticado por não haver interferido propriamente na guerra, em uma clara referência às cartas enviadas pelo papa Inocêncio III ao monarca. A presença do príncipe francês na guerra gerou desconfiança pois poderia transmitir a imagem de uma iniciativa oportunista do rei Filipe Augusto, além de criar o medo nas hostes cruzadas de que Luís poderia interferir na discussão sobre os direitos acerca das terras conquistadas, na qualidade de herdeiro do suserano da região⁷⁴⁰.

O autor anônimo da *Chanson*, que possuía uma narrativa oposta ao monge cisterciense sobre a Cruzada Albigense, ao narrar o retorno do príncipe à França, teceu um comentário revelador:

O filho do rei da França foi muito bem acolhido, cuidado e festejado pelo seu pai e todos os outros; ele voltou para a França montado em seu cavalo árabe e contou ao rei seu pai como o senhor Simão de Montfort havia vencido e enriquecido. O rei nada respondeu e manteve o silêncio⁷⁴¹.

⁷³⁹ Tradução própria. “*Toute ladite terre avait été depuis longtemps infectée du poison de l’hérésie. Le roi de France, en tant que suzerain avait été souvent exhorté et requis de remédier à ce grand péril et de se décider à purger son royaume de l’hérésie mais il n’y avait apporté ni aide ni conseil comme il aurait dû le faire. Maintenant que la terre avait été conquise par le pape avec l’aide des croisés, le légat estimait que Louis ne devait ni ne pouvait empiéter sur les mesures prises par lui : il lui paraissait même que Louis qui portait le signe de la croix et venait en qualité de croisé ne devait contrevenir à aucune de ses décisions*”. In : H.A. p. 210.

⁷⁴⁰ DUTTON, Claire. *Aspects of the Institutional History of the Albigensian Crusades (1198-1229)*. Tese (Doutorado em História) – Royal Holloway and Bedford New College, Londres, p. 105-106.

⁷⁴¹ Tradução própria. “*Le fils du roi de France fut très bien accueilli, choyé et fêté par son père et tous les autres; il était revenu en France sur son cheval arabe et il raconta au roi son père comment messire Simon de Montfort avait bien réussi et s’était enrichi. Le roi ne répondit rien et garda le silence*”. *Chanson*. Vol. 2, p. 37.

A ida do príncipe Luís em 1215 pode ter representado a vontade do rei Filipe em assegurar seus direitos superiores no Languedoc, tendo em vista a iminente decisão sobre o destino da região no Concílio de Latrão IV. Ela foi também um sinal do descontentamento de Filipe Augusto com os rumos da Cruzada Albigense. De fato, o monarca via com inquietude as conquistas militares feitas como fato consumado pelo exército de Simão de Montfort e as consequentes enfeudações ilegítimas, mesmo que avalizadas pelo direito canônico e que pudessem lhe beneficiar, já que a autoridade francesa sobre o Languedoc era quase nominal. Segundo o historiador Bautier, “Parece que ele viu sobretudo na Cruzada Albigense um fundo que perturbava todo o equilíbrio feudal da região e que provocava, para proveito da realeza, o enfraquecimento da autoridade do conde de Toulouse e outros feudatários meridionais”⁷⁴².

Para o monarca, a grande responsável por essa insegurança era a Igreja, que teria interferido no direito feudal do reino francês, competência exclusiva do rei, sob o pretexto de combate à heresia⁷⁴³. A heterogeneidade dos poderes eclesiásticos envolvidos na Cruzada Albigense, como mencionamos ao longo do trabalho, foi uma importante característica dessas relações de poder. Embora os legados e outros prelados occitanos tenham trabalhado para legitimar as conquistas dos cruzados, ao passo que Inocêncio III tentava constantemente regulamentar a situação de todos os agentes políticos seculares (reino francês, reino aragonês, aristocracia occitana), o rei Filipe Augusto concentrou a sua oposição no papa. Morto em 1216, Inocêncio III deixou um legado complexo para esse processo histórico. O monge Guilherme, o Bretão, introduziu um comentário a respeito da morte do papa em sua obra. Por ser um expoente da abadia de Saint-Denis e por todos os conflitos travados entre o papa e o rei Filipe Augusto, não seria surpreendente que o monarca comungasse da opinião do cronista: “Como em muitos assuntos o papa demonstrou um rigor excessivo, sua morte proporcionou aos súditos do rei, ao mesmo tempo, alegria e tristeza”⁷⁴⁴. O relato do cronista apresenta a ambiguidade das relações políticas entre o monarca e o papa: alegria por causa dos constantes conflitos de Inocêncio com Filipe; tristeza pela reputação que o papa desfrutava na Cristandade e na sua busca por um entendimento estável com o reino da França.

⁷⁴² Tradução própria. “Il semble bien qu’il a surtout vu dans la croisade albigeoise une lame de fond qui bouleversait tout l’équilibre féodal de la région et qui devait provoquer, au profit de la royauté, la liquidation de l’autorité du comte de Toulouse et des autres feudataires méridionaux. BAUTIER, Robert-Henri. *Études sur la France capétienne*”. Aldershot: Variorum, 1992, p. 47.

⁷⁴³ GAUTHIER, Guy. *Philippe Auguste. Le printemps de la nation française*. Paris : France-Empire, 2002, p. 318.

⁷⁴⁴ Tradução própria. “Comme dans beaucoup d’affaires il avait montré une rigueur excessive, sa mort causa plutôt à ses sujets de la joie que de la tristesse”. In : GUILHERME, O BRETÃO. *Continuation de la vie de Philippe Auguste*. Clermont-Ferrand : Éditions Paleo, 2003, p. 190.

5.4. Honório III e a negociação possível (1215-1229)

Após o Concílio de Latrão IV em 1215, Simão de Montfort partiu ao reino francês para obter do rei Filipe Augusto, seu suserano, o reconhecimento formal da posse das terras conquistadas que eram feudo do monarca. Segundo o relato de Pedro de Vaux-de-Cernay, o conde foi acolhido com bastante honra e o rei lhe confirmou a investidura do ducado de Narbonne, do condado de Toulouse e de outros feudos que haviam sido conquistados contra os “hereges e seus aliados”⁷⁴⁵. Se à época do governo de Raimundo VI no condado de Toulouse a influência francesa sobre a terra era nominal, após a homenagem prestada por Simão de Montfort a Filipe Augusto a autoridade da monarquia francesa no Languedoc foi reforçada, principalmente com a anexação do viscondado de Béziers-Carcassonne à esfera política francesa, território que integrava a zona de influência aragonesa. Para o monarca francês, era bastante vantajoso ter como aliado no condado de Toulouse um senhor advindo da Île-de-France ao invés de um barão occitano com vínculos familiares com a dinastia plantageneta⁷⁴⁶.

O papa Honório III, eleito em 1216, desejava retomar a política de Inocêncio III de tentar envolver o rei Filipe Augusto diretamente na Cruzada Albigense. Naquele momento, a situação do exército cruzado não era vantajosa, tendo que conter diversas rebeliões de territórios occitanos ocupados e enfrentar a resistência liderada pelo conde Raimundo VI e seu filho, como vimos nos capítulos anteriores. O pontífice enviou uma correspondência ao rei francês em 1218, durante o cerco cruzado à cidade de Toulouse, ocupada pela coalizão occitana (Anexo LIII). Nesse documento, o papa apresentou o argumento do direito feudal para convencer o monarca a ir ao Languedoc em socorro ao conde Simão de Montfort, seu novo vassalo. A vassalagem e a reserva do direito do senhor superior continuavam tópicos indispensáveis nas relações entre os poderes seculares e eclesiásticos. Essa correspondência possui outra característica que viria a se repetir nos documentos da chancelaria papal de Honório III. Diferentemente do seu antecessor, os argumentos jurídicos, especialmente a menção aos direitos feudais, se sobrepunham à retórica teológica e espiritual⁷⁴⁷. Por fim, Honório III afirmou que Filipe Augusto deveria solucionar rapidamente a guerra no

⁷⁴⁵ H.A. p. 216-217.

⁷⁴⁶ BALDWIN, John. *The government of Philip Augustus. Foundations of french royal power in the Middle Ages*. Berkeley: University of California Press, 1986, p. 337.

⁷⁴⁷ HANNE, Olivier. *La Papauté face à Philippe Auguste, à travers les registres des lettres pontificales*. In : AURELL, Martin ; SASSIER, Yves (Orgs.). *Autour de Philippe Auguste*. Paris: Classiques Garnier, 2017, p. 81.

Languedoc para não desviar a atenção dos exércitos cristãos da cruzada na Terra Santa, formulada ainda no pontificado de Inocêncio III.

Depois da morte de Simão de Montfort e o agravamento da situação do exército cruzado no Languedoc, Honório tornou a redigir uma carta ao monarca francês, ainda naquele ano (Anexo LIV). A morte do conde foi fortemente repercutida na carta, com o pedido de socorro ao filho primogênito do conde, Amauri, marcando o tom da narrativa. Honório III reforçou o discurso de ligação feudal do reino da França com o condado de Toulouse e provocou Filipe Augusto, dizendo que se não interviesse na região, o reino francês sofreria um dano irreparável e teria sobre si a vergonha de ter fugido da guerra. Assim como nas cartas escritas por Inocêncio III, ele também pediu que o rei enviasse seu filho Luís em seu lugar, se possível.

Como expusemos anteriormente, Filipe Augusto enviou o príncipe em breves expedições na Cruzada Albigense, despertando reações positivas e negativas dos poderes envolvidos. As fontes narrativas francesas e occitanas (discutidas no capítulo 3), representantes de facções opostas no conflito, atestam a importância da percepção sobre a necessidade de intervenção francesa na Occitânia e as viagens do príncipe, a partir de diferentes ângulos. O autor anônimo da *Chanson* narra um discurso de Amauri de Montfort no qual interpela o bispo Foulque de Toulouse sobre a possível intervenção francesa na Cruzada Albigense:

E você, senhor bispo, vá prontamente rogar ao senhor rei da França de não nos deixar reduzidos à impotência; que ele venha no primeiro dia de maio, sem falta, nesse país para entregar o senhorio à Igreja. Que ele nos garanta o socorro de sua coroa e de seu filho, para que com a sua ajuda nós possamos confundir e destruir Toulouse, que nos matou o conde e nos traz tanta preocupação⁷⁴⁸.

De fato, o príncipe Luís participou de outra expedição ao Languedoc em 1219, com o consentimento do rei. Como explicamos anteriormente, apesar de não participar diretamente da guerra com o exército real, Filipe Augusto utilizava as missões de seu filho para assegurar seus direitos na região durante a guerra e tentar manter uma relação

⁷⁴⁸ Tradução própria. “Et vous, messire évêque, allez promptement prier le seigneur roi de France de ne pas nous laisser réduire à l’impuissance ; qu’au premier jour de mai, sans y manquer, il vienne dans ce pays rendre à l’Église la seigneurie, qu’il nous accorde le secours de sa couronne et de son fils, pour qu’avec leur aide nous puissions confondre et détruire Toulouse, qui nous a tué le comte et nous donne tant de soucis”. In: *Chanson*. Vol. 3, p. 231.

minimamente pacífica com o papado, ao invés de somente ignorar os chamados de Roma⁷⁴⁹. A convivência do príncipe com as lideranças cruzadas e eclesiásticas no Languedoc não foi harmoniosa, pois muitas vezes levantaram-se dúvidas acerca da jurisdição dos poderes seculares e eclesiásticos na guerra, especialmente em matéria de repressão à heresia. Um bom exemplo desse fenômeno foi a discussão, narrada pelo Anônimo da *Chanson*, entre esses agentes políticos sobre o destino do conde Centule de Marmande, derrotado e capturado no cerco da cidade naquele ano. Primeiramente, o bispo de Saintes teria se dirigido ao príncipe:

Poderoso rei, isso agora é um aumento de alegria, honra e salvação; você saiu e veio do reino da França para tomar em suas mãos os negócios da Igreja e suas prerrogativas; já que você está sob a direção da Santa Igreja, ela te ordena, e você nada pode mudar, que você entregue esse conde que lhe foi apresentado ao conde Amauri, pois pertence a ele a decisão de queimá-lo ou enforcá-lo, e a você deve ajudá-lo nisso. Entregue a ele a cidade por causa de seus hereges notórios; a morte e o suplício são o que lhes esperam⁷⁵⁰.

Após a discordância de dois barões franceses, o conde de Saint-Pol e o conde da Bretanha, o bispo de Béziers e o príncipe Luís teriam tomado a palavra:

“Senhor”, disse o bispo de Béziers, “o rei da França, se lhe fizermos um agravo, colocou-se ao abrigo desse questionamento ao dizer que a Santa Igreja reclamou eles e os tomou”. “Barões”, respondeu o rei, “já que foi a Igreja que me trouxe aqui, seu direito não será contestado e já que o conde estava em desacordo com a Igreja, é melhor que a Igreja faça o que quiser com aqueles que estão sob seu poder”⁷⁵¹.

Em seguida, o arcebispo de Auch teria enunciado :

Por Deus ! Belo senhor rei, se o direito for observado, nem o conde nem aqueles de seu grupo deverão ser mortos ou destruídos pois ele não é herege, nem traidor nem malcriado; ao contrário, ele seguiu a Cruzada e manteve

⁷⁴⁹ RIST, Rebecca. *Papacy and crusading in Europe, 1198-1245*. Londres e Nova York: Continuum, 2009, Kindle Edition, Cap. 2.

⁷⁵⁰ Tradução própria. “*Puissant roi, c’est maintenant pour toi un surcroît de joie, d’honneur et de salut ; tu es sorti et venu du royaume de France pour prendre en main les affaires de l’Église et ses prérogatives ; puisque tu as la direction de la Sainte Église, elle te commande, et tu n’a rien à y changer, que tu remettes ce comte, qui s’est rendu à toi, au comte Amaury, parce qu’il lui appartient de le brûler ou de le pendre et à toi de l’aider en cela. Livre-lui la ville à cause des hérétiques notoires ; la mort et le suplice est ce qui les attend*”. In: *Chanson*. Vol. 3, p. 287.

⁷⁵¹ Tradução própria. “*« Sire », dit l’évêque de Béziers, « le roi de France, si on lui en faisait grief, se mettrait à l’abri de ce reproche en disant que la Sainte Église les a réclamés et repris ». « Barons », répondit le roi, « puisque c’est l’Église qui m’amène ici, son droit ne sera pas contesté et puisque le comte s’était mis en désaccord avec l’Église, que l’Église fasse ce qu’elle voudra de ceux qui sont tombés en son pouvoir »* “. Ibid. p. 289.

seus direitos. Embora ele tenha se portado mal para com a Igreja, como ele não é herege e nem foi acusado de nada que diz respeito à fé, a Igreja deve bem acolher o pecador vencido, para que sua alma não se perca e que ele não seja confundido⁷⁵².

É importante ressaltar o posicionamento político do autor anônimo da *Chanson*, como debatemos no capítulo 3. Partidário da coalizão occitana, poderia ser do seu interesse exagerar as dissensões dos cruzados e prelados com o príncipe Luís e o rei Filipe Augusto. Contudo, o relato de Guilherme, o Bretão, cronista e diplomata do próprio monarca francês, corrobora o quadro político apresentado pelo trovador occitano. Guilherme apontou o descontentamento francês com o exército cruzado nessa expedição:

Eles marcharam em direção a Toulouse, mas não cercaram a cidade, somente atacando-a levemente, sendo que alguns dos nossos atrapalhavam maliciosamente o sucesso da cruz. Com o negócio dessa forma prejudicado, eles retornaram a seu país, tomados mais de culpa que de elogio⁷⁵³.

O cronista, seguindo seu estilo narrativo, supervalorizou a importância dessa expedição para exaltar a figura do rei Filipe Augusto:

Nosso augusto rei, tendo compaixão da fé que percia naquela região, sentindo suas entranhas se mexerem de emoção, sempre com piedade em favor dos aflitos, e querendo levar um remédio a tantos grandes males, enviou por seu próprio fisco sessenta cavaleiros, dez mil guerreiros armados e bem equipados, e homens fortes de corpo e coração, socorro que foi infinitamente agradável a Amauri naquelas circunstâncias. O poder da heresia foi reprimido ali por um tempo, e a fé católica prevalece ainda hoje naquela região⁷⁵⁴.

De fato, Guilherme o Bretão ofereceu um relato no qual o monarca participa ativamente da guerra, tanto nas questões militares quanto nas políticas. O cronista culpou o

⁷⁵² Tradução própria. “*Par Dieu! Beau sire roi, si le droit est observé, ni le comte ni ceux de sa mesnie ne seront mis à mort et détruits car il n'est ni hérétique ni traître ni mécréant ; au contraire, il a suivi la Croisade et maintenu ses droits. Bien qu'il se soit mal conduit envers l'Église, comme il n'est pas hérétique ni accusé de rien qui concerne la Foi, l'Église doit faire bon accueil au pécheur vaincu, afin que son âme ne se perde pas et qu'il ne soit pas confondu*”. *Ibid.* p. 289-291.

⁷⁵³ Tradução própria. “*Ils marchèrent vers Toulouse, mais ne l'assiégèrent et assaillirent que mollement, quelques-uns des nôtres empêchant malicieusement le succès de la croix. L'affaire ainsi manquée, ils retournèrent dans leur pays, chargés plutôt de blâme que d'éloge*”. In: GUILHERME, O BRETÃO. *Continuation de la vie de Philippe Auguste*. Clermont-Ferrand : Éditions Paleo, 2003, p. 206.

⁷⁵⁴ Tradução própria. “*Notre auguste roi prenant compassion de la foi qui dépérissait dans ces contrées, sentant ses entrailles s'émouvoir toujours de pitié en faveur des affligés, et voulant porter un remède à de si grands dangers, envoya aux frais de son fisc soixante chevaliers, dix mille servant d'armes bien équipés, et hommes forts de corps et de cœur, secours qui fut infiniment agréable à Amaury en ces circonstances. Par là la puissance de l'hérésie fut encore réprimée pour en temps, et la foi catholique prévaut encore aujourd'hui en ces pays*”. In: GUILHERME, O BRETÃO. *La Philippide*. Clermont-Ferrand : Éditions Paleo, 2004, p. 306.

conde Raimundo VI de Toulouse pelo conflito, reverberando a narrativa de Pedro de Vaux-de-Cernay e enfatizando os direitos feudais capetínges na região:

O conde, célebre por seu nome e reputação, possuía, como se dizia, tantas cidades do rei dos franceses quanto o número de dias do ano, das quais ele era súdito pela feudalidade, e a quem ele estava ligado em segundo grau por laços de sangue. Mas logo ele começou a se revelar inimigo da Igreja, malvado defensor dos inimigos da fé católica. O conde era fator dos hereges, sem ter dúvidas em se declarar contra o povo fiel e o clero. Assim, o rei não ousou mais lhe tratar como primo e fiel, preparando-se para fazer a guerra contra ele⁷⁵⁵.

A supervalorização presente na narrativa de Guilherme, o Bretão, diz respeito também ao impacto da expedição. Diferentemente do que foi narrado em sua obra, o desfecho da Cruzada Albigense ainda estava longe e, como veremos a seguir, dependeu de intensas negociações entre os poderes eclesiásticos e seculares.

O papa Honório III redigiu uma carta ao rei Filipe em 1222, voltando a pedir a sua intervenção (Anexo LV). Fazendo a retrospectiva da Cruzada Albigense, ele evocou a pertença do Languedoc ao reino francês e criticou a disseminação da heresia na região. Um aspecto importante presente nesse documento é a menção aos bispos cátaros, indicando o conhecimento por parte da Igreja da hierarquização das comunidades heréticas, como vimos no capítulo 2. Outro fator de destaque foi o emprego da Teoria dos Dois Gládios para embasar o pedido de intervenção, da mesma forma que Inocêncio III fazia com o rei Filipe Augusto. Ou seja, o poder secular deveria brandir o gládio material contra os inimigos, pois o gládio espiritual seria incapaz de detê-los. Honório III pediu então de maneira explícita que o rei francês anexasse toda a terra que era tida por Simão de Montfort como feudo, tendo em vista a incapacidade de Amauri de Montfort de assegurar o domínio cruzado no Languedoc. Por fim, ofereceu a Filipe Augusto um quinto dos rendimentos obtidos a partir da conquista da terra.

Filipe Augusto, assim como nas tratativas com o papa Inocêncio III no primeiro decênio da Cruzada Albigense, se recusava a aceitar o papel de linha auxiliar do papado no combate à aristocracia occitana no Midi.

⁷⁵⁵ Tradução própria. “Autant il y a de jours dans l’année, autant ce comte, célèbre par son nom et par sa renommée, tenait, dit-on, de villes du roi des français, dont il était sujet par féodalité, et à qui il était de plus uni au second degré par les liens de la chair. Mais dès qu’il eut commencé à se montrer ennemi de l’Église, méchant défenseur des ennemis de la foi catholique. Fauteur des hérétiques, ne redoutant nullement de se déclarer contre le peuple fidèle et le clergé, le roi ne daigna plus le traiter en cousin et en fidèle, et entreprit de lui faire la guerre”. In : GUILHERME, O BRETÃO. *La Philippide*. Clermont-Ferrand : Éditions Paleo, 2004, p. 200.

O ano de 1223 marcou um período de estagnação nas negociações entre o papado e a monarquia francesa. O conde Raimundo VII de Toulouse buscava evitar a entrada do rei francês na guerra, prometendo a ele a sua fidelidade. Filipe Augusto resistia à ideia, negociando junto ao papa para que se dividisse com justiça as terras francesas no Languedoc entre Raimundo e Amauri Montfort. Para Honório III, uma solução pacífica seria a ideal, pois esse poderia se concentrar nos preparativos para a Sexta Cruzada⁷⁵⁶. Entretanto, o legado papal Conrado de Urach buscava junto aos prelados occitanos maneiras de reabilitar a Cruzada Albigense, inclusive incentivando a participação de Filipe Augusto na guerra. Como vimos ao longo deste trabalho, a diferença de projetos políticos entre os papas e os legados papais no Languedoc não foi incomum.

Após a morte do rei Filipe Augusto em 1223, Honório III considerou ser mais viável que o sucessor Luís VIII interviesse no Languedoc, pois o monarca havia comandado três breves missões na região durante a Cruzada Albigense enquanto príncipe. De fato, o cronista Guilherme de Puylaurens aponta que o rei Filipe Augusto previu que seu filho interviria diretamente na Cruzada Albigense:

Seu pai, o rei Filipe, jamais quis liderar essa empreitada. Ele morreu em 1223. Quando era vivo, como se conhecesse o futuro, dizia, como relatava o bispo Foulque, que disse ter escutado isso do rei: “Eu sei que após minha morte os clérigos pressionarão meu filho Luís para que ele se encarregue da questão albigense; e ele, sendo um homem delicado e fraco, não conseguirá suportar a fadiga e morrerá rapidamente. O reino ficará então nas mãos de uma mulher e de crianças, e ficará em perigo”. De fato, o legado monsenhor Romain de Saint-Ange foi enviado, cardeal-diácono, homem de grande distinção recebido de Deus e dos homens, e capaz de tratar desses assuntos. Com a ajuda de Deus, ele instou o rei a assumir a questão para finalizar a tarefa que havia sido deixada inacabada por outros⁷⁵⁷.

Podemos inferir desse trecho narrado pelo cronista, mesmo que de veracidade questionável, que as lideranças eclesiásticas da Cruzada Albigense, como o bispo Foulque de Toulouse, se ressentiam da ausência do rei francês Filipe Augusto na guerra. Além disso, no

⁷⁵⁶ KAY, Richard. *The Council of Bourges, 1225. A documentary history*. Aldershot: Ashgate, 2002, p. 15.

⁷⁵⁷ Tradução própria. “*Son père, le roi Philippe, n’avait jamais voulu se charger de cette affaire. Il mourut en 1223. De son vivant, comme s’il connaissait l’avenir, il disait, ainsi que la rapportait monseigneur l’évêque Foulque, qui disait l’avoir entendu de lui : « Je sais qu’après ma mort les clercs feront pression sur mon fils Louis pour qu’il se charge de l’affaire albigeoise ; et lui, qui est un homme délicat et faible, ne pourra en supporter la fatigue, et mourra rapidement. Le royaume restera alors entre les mains d’une femme et d’enfants, et ne manquera pas d’être en péril ». En effet fut envoyé comme légat monseigneur Romain de Saint-Ange, diacre cardinal, homme d’une grande distinction, reçu de Dieu et des hommes, et capable de traiter de telles affaires. Avec l’aide de Dieu, il amena le roi à assumer pour l’achever la tâche qui lui avait été gardée inachevée par d’autres*”. In : C.G.P. p. 23.

caso do trecho não ser apócrifo, que o rei francês reprovava a política da Igreja no conflito, mencionando de maneira genérica que os clérigos pressionariam Luís a levar a monarquia francesa à guerra no Languedoc. A frase final indica ainda uma predisposição do cronista a favor da Igreja e da intervenção francesa na Cruzada Albigense, com uma crítica velada ao rei Filipe Augusto.

A política do rei Filipe Augusto frente ao conflito albigense é objeto de debate entre os historiadores. Martin Alvira Cabrer defende que o monarca buscou em suma proteger os direitos franceses no Languedoc, baseado em um realismo que impedia qualquer participação direta em uma região na qual a monarquia não detinha o controle. O Languedoc e a Cruzada Albigense teriam sido secundários para o rei francês, sendo a dinastia plantageneta a sua principal rival⁷⁵⁸. Para a historiadora Elizabeth Hallam, o imbróglia jurídico acerca das terras a serem conquistadas pelos cruzados foi o principal fator que afastou o monarca da Cruzada Albigense, além da falta de recursos do reino pois esses financiavam outras guerras à época⁷⁵⁹.

A historiadora Marie Bruguère apresenta uma abordagem semelhante à de Cabrer, na qual o rei francês teria limitado ao máximo suas intervenções no Languedoc, utilizando-se da diplomacia e de blefes políticos, pois seu maior interesse residia na rivalidade com a dinastia plantageneta⁷⁶⁰. Para o historiador Robert-Henri Bautier, a Cruzada Albigense, assim como a disputa marital com a rainha Ingeborg da Dinamarca, foram exemplos de ingerência dos poderes eclesiásticos sobre o reino francês. Filipe Augusto operaria, segundo o autor, uma política realista em relação à Igreja, não aceitando que pretextos espirituais fossem utilizados para minar seus direitos feudais no Languedoc⁷⁶¹. Olivier Hanne segue essa mesma linha, afirmando que o discurso teológico teórico de Inocêncio III provou-se ineficaz diante do pragmatismo do monarca⁷⁶².

O historiador Guy Gauthier, a nosso ver, ofereceu a interpretação mais precisa sobre o posicionamento político do rei Filipe Augusto frente ao papado. Primeiramente, pouco afeito a questões religiosas, o monarca considerava a disseminação do catarismo no Languedoc algo secundário. Mais grave do que a presença de comunidades heréticas,

⁷⁵⁸ CABRER, Martín Alvira. *El Jueves de Muret*. Barcelona: Editora da Universidade de Barcelona, 2002, p. 188.

⁷⁵⁹ HALLAM, Elizabeth. *Capetian France (987-1328)*. Harlow: Longman, 1980, p. 188.

⁷⁶⁰ BRUGUIÈRE, Marie-Bernadette. Un mythe historique: “L’impérialisme capétien” dans le Midi aux XII et XIII siècles. *Annales du Midi*. Tomo 97, N. 171, p. 253, 1985.

⁷⁶¹ BAUTIER, Robert-Henri. *Études sur la France capétienne*. Aldershot: Variorum, 1992, p. 48.

⁷⁶² HANNE, Olivier. *La Papauté face à Philippe Auguste, à travers les registres des lettres pontificales*. In : AURELL, Martin ; SASSIER, Yves (Orgs.). *Autour de Philippe Auguste*. Paris: Classiques Garnier, 2017, p. 71-90.

fenômeno frequente na Cristandade dos séculos XII e XIII, seria a incapacidade da aristocracia occitana, em especial do conde de Toulouse Raimundo VI, em impor a paz na região. O autor aponta em seguida que Filipe Augusto pensava que se participasse diretamente na Cruzada Albigense poderia escalonar o conflito a nível internacional, angariando o confronto com o reino de Aragão, o Sacro-Império e até a Inglaterra, sua principal rival. Para evitar isso e para não conduzir uma guerra difícil em uma região tão distante de Paris, o monarca decidiu intervir indiretamente na Cruzada, permitindo a participação de alguns vassallos na guerra e enviando o príncipe Luís em expedições esporádicas ao Languedoc. A maior preocupação de Filipe Augusto seria salvaguardar seus direitos feudais na região e manter sua influência sobre o condado de Toulouse⁷⁶³.

Gauthier também enfatiza a oposição do monarca ao papa Inocêncio III, com o qual mantinha relações políticas tensas desde a querela jurídica acerca do seu casamento com a rainha Ingeborg. O historiador aponta que Filipe Augusto avaliava como excessivas as intervenções do pontífice em seu reino, fato que influenciou sua decisão de não participar diretamente da Cruzada Albigense como assim desejava Inocêncio III. O monarca pediu em 1208 a Inocêncio III a dissolução do seu casamento, no que foi recusado, sendo que nesse mesmo ano foi proclamada a guerra após o assassinato do legado Pedro de Castelnau. Dessa forma, não é impossível que Filipe Augusto tenha tentado negociar sua participação na guerra em troca da dissolução do matrimônio⁷⁶⁴.

O princípio das negociações com o novo rei Luís VIII se deu por meio de embaixadores dos agentes políticos envolvidos. O legado papal Conrado do Porto escreveu em 1223 ao rei Luís VIII, reforçando o pedido de intervenção na Cruzada Albigense:

Portanto, tendeis como certo que deste modo os hereges se fortaleceram e se multiplicaram e que a Igreja universal está prestes a ser destruída em vosso reino a não ser que vós respondais e socorrais. Saibais que os inimigos de Deus e vossos ocupam Penne na região de Agen e Verdun; em toda parte, nas aldeias e castelos, se recebem e chamam os inimigos. Por essa razão, vos rogamos e vos suplicamos pela aspersão do sangue de Jesus Cristo para que apliqueis conselho e auxílio eficazes⁷⁶⁵.

⁷⁶³ GAUTHIER, Guy. *Philippe Auguste. Le printemps de la nation française*. Paris : France-Empire, 2002, p. 352-354.

⁷⁶⁴ *Ibid.* p. 265-267.

⁷⁶⁵ Tradução própria. “*Certissimum enim teneatis, quod heretici ita invaluerunt & in tantum multiplicati sunt, quod universalis Ecclesie imminet subversio in regno vestro, nisi vos occurratis & succurratis. Et sciatis quod inimici Dei & vestri obsident Pennas in Agenesio & Verdunum; villae & castra usquequaque vocant & recipiunt inimicos, ideoque rogamus vos, & per aspersionem sanguinis Jesu Christi obsecramus, quatinus efficax concilium & auxilium apponere curetis*”. In: DEVIC, C.; VAISSETE, J. *Histoire générale de Languedoc* (Vol. VIII). Toulouse: Privat, 1879, p. 766.

Neste breve trecho, o legado relata o avanço da heresia na região, citando o vilarejo de Penne como exemplo. Em seguida, o legado demanda ao monarca que parta ao socorro da Igreja e, o que é bastante interessante, que forneça conselho e auxílio. Dessa forma, o legado buscava envolver a monarquia francesa em uma concertação que englobasse o discurso de respeito ao direito feudal. Esse discurso implicaria o reconhecimento de uma relação de tipo feudal entre a Igreja e a monarquia francesa.

Em 1224, Luís VIII enviou a Roma uma comitiva designada a apresentar ao papa Honório III os termos para a sua participação direta na guerra (Anexo LVI). O monarca apresentou várias condições que abarcavam os aspectos militar, político e financeiro da Cruzada Albigense. Primeiramente, pediu que ele e todos os que o acompanhassem ao Languedoc tivessem a mesma indulgência reservada aos cruzados da Terra Santa. Ele também pediu que os arcebispos franceses do seu séquito tivessem poderes semelhantes aos dos legados papais no Languedoc, como excomunhão, interdito de terras e reconciliação. Luís VIII não visava apenas a aristocracia occitana com esse pedido, mas também os outros barões do seu reino.

Além de buscar a segurança interna do reino, o monarca francês também demandou ao papa que firmasse uma trégua entre o reino francês e o reino inglês por dez anos, vinculando os herdeiros das duas partes em um compromisso estabelecido por juramento. Essa trégua abarcava também a promessa de manutenção das atuais fronteiras entre os senhores.

Em seguida, o monarca francês exigiu do papa o reconhecimento e legitimação da anexação perpétua do condado de Toulouse e do viscondado de Béziers-Carcassonne ao domínio francês. Luís VIII recorda que eram antigos feudos do reino francês e que caso desejasse entregar parte dessas terras a outrem, o direito de homenagem a ele como senhor superior deveria ser preservado. O rei também afirmou que a despossessão se aplicaria a todos os que auxiliarem a coalizão occitana liderada pelo conde Raimundo VII. Por fim, Luís VIII exigiu apoio financeiro da Igreja para bancar a guerra: sessenta mil pesos parisienses enviados anualmente pela Igreja ao reino francês durante dez anos.

O rei Luís VIII tinha diante de si um cenário mais favorável para a intervenção francesa no Languedoc do que nos anos anteriores, a despeito das cartas papais e apelos de seus legados. A rendição do conde Amauri de Montfort frente à aristocracia occitana em janeiro de 1224 gerou um vácuo na liderança da Cruzada Albigense. O monarca poderia então

reivindicar esse posto e implementar uma operação militar que foi evitada por mais de vinte anos no reinado de seu pai. Dessa forma, o prestígio do reino francês poderia ser elevado após a cruzada fracassada na Terra Santa em 1219. A devoção pessoal do rei e suas convicções religiosas também foram elementos incentivadores. Luís VIII participou de algumas incursões no Languedoc quando era príncipe, fazendo o juramento de cruzado. Logo quando assumiu o trono, enviou uma substantiva ajuda financeira ao conde Amauri de Montfort⁷⁶⁶.

Honório III respondeu a esses pedidos por meio de uma carta ao rei francês no mesmo ano de 1224 (Anexo LVII). O pontífice anunciou o envio do legado Conrado do Porto para negociar com o rei os termos de sua intervenção na Cruzada Albigense e discutir as demandas apresentadas por seus mensageiros. Contudo, de maneira inesperada, o papa pediu que o rei tentasse reconciliar com a Igreja o conde Raimundo VII por meio de pressão e ameaças, sob as seguintes exigências: que os domínios do conde fossem purgados de hereges e que ele indenizasse as igrejas locais pelos danos cometidos e lhes garantisse imunidade.

A mudança repentina da política pontifical, privilegiando a reconciliação com a aristocracia occitana ao invés da intervenção francesa no Midi, foi motivada primeiramente pela situação da cruzada no Oriente, a qual Honório III desejava fortalecer, sob a liderança do imperador Frederico II⁷⁶⁷. Contudo, outro fator influenciou essa mudança: a percepção sobre as relações entre poderes eclesiásticos e seculares. A extensa lista de condições apresentadas por Luís VIII continha elementos que atropelavam prerrogativas da Igreja, como a indicação pelo rei das lideranças espirituais da Cruzada Albigense (prelados de sua confiança, ligados à corte) e o financiamento da expedição pela Igreja.

A recusa papal em atender os pedidos do rei da França que permitiriam a intervenção do Languedoc foi mal recebida pelo monarca. Em resposta, Luís VIII endereçou ao legado Conrado do Porto a sua tréplica ao pontífice ainda em 1224 (Anexo LVIII). Reclamando da atitude de Honório, o rei francês recordou que o falecido rei Filipe Augusto, mesmo não querendo se envolver diretamente na guerra, permitiu que muitos homens do reino participassem na Cruzada Albigense, sendo que muitos desses pereceram no conflito. Então, Luís VIII renunciou a qualquer participação direta na guerra, pedindo que o legado não trouxesse mais nenhuma demanda da cúria romana sobre o assunto. Luís VIII argumentou ainda que não tinha autoridade para influenciar o conde Raimundo VII nas questões sobre a

⁷⁶⁶ RIST, Rebecca. *Papacy and crusading in Europe, 1198-1245*. Londres e Nova York: Continuum, 2009, Kindle Edition, Cap. 2.

⁷⁶⁷ *Ibid.*

fé, e que desejava a sua reconciliação, desde que os direitos feudais do reino fossem respeitados.

Como dissemos anteriormente, a mutação das relações de poder foi uma marca constante desse processo histórico. Essa característica pôde ser percebida quando um ano depois, em 1225, Honório III mudou de ideia e voltou a favorecer a ideia de cruzada no Languedoc, confirmando a excomunhão feita contra o conde de Toulouse Raimundo VII e renovando as indulgências para os futuros guerreiros cruzados.

A historiografia oferece visões distintas sobre essa nova mudança da política papal. A historiadora Rebecca Rist enfatiza a participação do novo legado Romain de Saint-Ange na decisão de Honório III, pois o legado era próximo ao rei Luís VIII e sua corte, além da pressão dos prelados occitanos⁷⁶⁸. O historiador Richard Kay aponta um motivo menos individual: a recusa do conde Raimundo VII em renunciar suas reivindicações sobre a cidade de Largentière, senhorio da Igreja, além da permanência de comunidades heréticas nos territórios controlados pela aristocracia occitana, fatores que dificultariam qualquer tentativa de reconciliação entre a Igreja e o conde⁷⁶⁹. Michel Roquebert defende uma abordagem mais cética: o papa Honório III nunca desistiu da Cruzada Albigense e simulou a recusa ao rei Luís VIII para negociar melhores termos para a Igreja posteriormente⁷⁷⁰.

O legado Romain, juntamente com representantes de quinze províncias eclesiásticas, convocou naquele ano o Concílio de Bourges, assembleia na qual foi debatida a possível participação do reino francês na guerra. Em suma, as lideranças eclesiásticas tinham dois objetivos: relançar a Cruzada Albigense sob a liderança do rei francês e convencer a Igreja francesa a subsidiá-la, ou seja, os pedidos feitos pelo monarca ao papa em 1224.

Existiram importantes relatos acerca das discussões no Concílio⁷⁷¹. Primeiramente, destacamos um relato contido nos Anais de Dunstable, um priorado agostiniano na Inglaterra, escrito pelo prior Ricardo de Morins (Anexo LX). São expostas

⁷⁶⁸ RIST, Rebecca. *Papacy and crusading in Europe, 1198-1245*. Londres e Nova York: Continuum, 2009, Kindle Edition, Cap. 2. O legado Romain ocupou um papel de grande destaque nas negociações entre a Igreja e o reino francês. Cardeal da cúria romana, sempre esteve ligado aos interesses da monarquia francesa, tendo estudado também na Universidade de Paris. Essas características foram decisivas para a sua nomeação como legado no ano de 1225. Assim, o envio do legado foi um artifício estratégico do projeto de Honório III de reviver a cruzada. Cf. KAY, Richard. *The Council of Bourges, 1225. A documentary history*. Aldershot: Ashgate, 2002, p. 52.

⁷⁶⁹ KAY, Richard. *Op. Cit.* p. 27-28.

⁷⁷⁰ ROQUEBERT, Michel. *L'Épopée Cathare. 1216-1229 : Le lys et la croix (Tome 3)*. 2. Ed. Paris : Perrin, 2007, p. 354-355.

⁷⁷¹ Apresentamos os excertos das fontes sobre o concílio consideradas pertinentes ao objeto do nosso trabalho. Existem outros relatos acerca do Concílio de Bourges, como o *Relatio de Concilio Bituricensi*, uma crônica rimada de Philip Mousket, a crônica de Alberico de Trois-Fontaines e um manuscrito pertencente a uma rainha sueca no século XVII. Cf. KAY, Richard. *Op. Cit.* p. 270-323.

nesse documento as negociações políticas envolvendo os agentes políticos da guerra: o conde Amauri de Montfort, o conde Raimundo VII de Toulouse (líder da coalizão occitana), o legado papal Romain de Saint-Ange e o rei Luís VIII.

A despossessão de terras em prol do combate à heresia foi o objeto do debate. O legado admoestou Raimundo VII, anunciando que ele e a aristocracia occitana deveriam retornar à fé católica e restituir a Amauri de Montfort as terras consideradas “usurpadas sem o processo legal”. Raimundo VII negou a associação com a heresia e criticou a despossessão de senhores occitanos sob a justificativa do combate à heresia, afirmando que “o justo não seja condenado no lugar do ímpio”. Em seguida, se recusou a conceder a terra ao conde de Montfort, oferecendo ao contrário uma compensação financeira.

Outro tema presente nesse documento é a defesa da paz. Raimundo VII ofereceu a contrapartida financeira tendo a paz como argumento. Da mesma forma, é dito que o legado Romain de Saint-Ange discutiu longamente com as partes interessadas em prol da paz. De fato, podemos perceber no documento a ênfase na liderança do legado nas discussões e a sua influência junto ao rei, visto que o monarca sob seu conselho concedeu uma soma financeira a Amauri de Montfort em troca de seus direitos no Languedoc. O autor do documento, sendo um clérigo inglês, comentou de maneira irônica a participação do legado no concílio, aludindo à ideia de que a Cruzada Albigense era uma empreitada de conquista francesa, não de repressão à heresia.

Outro relato sobre o concílio está presente na Crônica de São Martinho de Tours, escrita por um dos cônegos dessa igreja nos anos 1220 (Anexo LXI). Essa fonte francesa, diferentemente dos anais ingleses anteriormente mencionados, elogia a atividade política do legado Romain de Saint-Ange, descrevendo-o como um homem fiel e piedoso.

A narrativa do documento tem como foco as condições debatidas para a participação francesa na Cruzada Albigense. Essas condições são as mesmas negociadas por correspondências entre o papa Honório III e o rei Luís VIII nos anos anteriores: indulgência aos cruzados contra a heresia; proteção dos seus bens pela Igreja; a desobrigação de qualquer outro juramento (excetuando um possível juramento de peregrinação à Cruzada no Oriente); excomunhão de qualquer um que ousasse invadir o reino da França durante a intervenção no Languedoc ou que o atrapalhasse; financiamento da guerra pela Igreja francesa, por meio da promessa de um envio anual de cem mil libras advindas de um décimo da renda dos clérigos durante cinco anos, promessa a qual o autor do relato denota como “um favor do legado ao rei com a concordância dos bispos”.

Dessa forma, podemos ressaltar quatro aspectos fundamentais que regeram essa discussão: o financiamento da Cruzada Albigense pela Igreja e não pela monarquia; a defesa do estatuto de cruzado aos guerreiros, com os benefícios apropriados; a menção à cruzada no Oriente, tema caro ao papa Honório III e relacionado ao conflito no Languedoc pelo fato de que o pontífice desejava findar a guerra na região para concentrar os exércitos cristãos na Terra Santa; a salvaguarda jurídica do reino francês por meio do auxílio dos instrumentos de repressão espiritual da Igreja. Segundo o historiador Richard Kay:

De fato, Romain não precisava do concílio para auxiliá-lo na tomada de decisão; ao invés disso, foi um instrumento de propaganda que serviu para construir um consenso em favor da pesada taxa que ele queria impor às igrejas de sua legação. Acima de tudo, ele queria que as igrejas pagassem imediatamente, sem apelos protelatórios a Roma; além disso, com uma visão astuta de longo prazo, ele não queria tornar o papado impopular. A melhor maneira de alcançar esses objetivos era obter o consentimento prévio do clero que seria taxado, e essa foi a única razão para ter convocado o Concílio de Bourges⁷⁷².

Em 1226, o legado papal Romain de Saint-Ange, juntamente com prelados franceses, cancelaram o acordo que garantiu a intervenção direta da monarquia francesa no Languedoc. Diante do rei Luís VIII em Paris, estabeleceram os termos definitivos da expedição (Anexo LXII). Por ter decidido “dizimar a perversidade herética”, o monarca recebeu a ratificação da proteção da Igreja nesse assembleia, que deve ser entendida como resultado das negociações dos anos anteriores, tanto pelas correspondências quanto no Concílio de Bourges. Logo, decidiu-se pela excomunhão do conde Raimundo VII; pela transferência dos senhorios de Amauri de Montfort no Midi para a monarquia francesa; pela concessão de indulgências para aqueles integrassem a expedição. O financiamento eclesiástico da guerra, objeto de discórdia nas negociações anteriores, foi garantido pelo legado, ficando estabelecido o pagamento de um décimo das rendas eclesiásticas francesas da legação em um período de cinco anos. Alguns setores foram isentos do pagamento: as Ordens Militares (Hospitalários e Templários), as Ordens Cisterciense e Premonstratense e clérigos da corte francesa.

⁷⁷² Tradução própria. “*Romanus in fact did not need the council to help him make up his mind; instead, it was a propaganda device that served to build a consensus in favor of the heavy tax he meant to impose on the churches of his legation. Above all, he wanted the churches to pay promptly, without dilatory appeals to Rome; moreover, with an astute eye to long-range effects, he did not want to make the papacy unpopular. The best way to achieve these goals was to obtain the prior consent of the clergy who were to be taxed, and this alone was his reason for calling the Council of Bourges*”. In: KAY, Richard. *The Council of Bourges, 1225. A documentary history*. Aldershot: Ashgate, 2002, p. 135.

O rei Luís VIII partiu então em 1226 com o exército francês ao Languedoc, iniciando uma nova fase da Cruzada Albigense na qual a monarquia e a Igreja firmaram uma aliança direta contra a aristocracia occitana. O cronista Guilherme de Puylaurens descreve bem essa associação quando narra a atividade política do arcebispo de Narbonne Pedro Amiel, sucessor de Arnaldo Amauri, morto no ano anterior:

Enviado de avanço pelo rei e pelo legado, ele os precedeu e, prometendo a paz da Igreja e do rei aos castelos, boas cidades e seus senhores, os colocou na aliança; ninguém, da parte superior até as portas de Toulouse, rumo ao litoral oriental desde o lado de cá, homens e turbas, se recusou a jurar aderir à causa do rei e da Igreja⁷⁷³.

Desse modo, consolida-se a cooperação entre os poderes, relação descrita como “paz da Igreja e do rei” e “causa do rei e da Igreja”.

A fraca resistência da aristocracia occitana frente à Cruzada Real e o número incontável de senhores do Languedoc que se renderam frente ao exército de Luís VIII demonstraram o poderio da monarquia capetíngia, servindo de exemplo contra os outros senhores do reino. A transformação das relações de poder travadas na Cruzada Albigense marcaram progressivamente um novo momento político para a monarquia francesa, no qual a submissão da aristocracia occitana acarretou no fortalecimento da concepção da primazia do rei. Os reinados de Filipe Augusto e Luís VIII representaram o que se convencionou chamar de início da “era de ouro” da dinastia capetíngia. Os principais componentes para a construção dessa imagem foram a participação na Terceira Cruzada, a luta contra a heresia no Languedoc, a vitória militar contra a Inglaterra e o Sacro-Império e o desenvolvimento artístico e intelectual promovido no reino⁷⁷⁴.

A princípio, o rei Luís VIII possuía uma predisposição maior a intervir no Languedoc do que seu pai, como dissemos anteriormente. Porém, a dificuldade encontrada nas negociações políticas entre o rei e o papa e seus legados demonstra que não houve uma ruptura muito grande com a política de Filipe Augusto para a região. A rivalidade com a dinastia plantageneta persistia, agora focada na disputa sobre o controle da Aquitânia, o que dificultava um compromisso mais robusto por parte do rei Luís VIII para com a Cruzada Albigense. Esse aspecto pode ser bem observado na menção frequente à guerra com a

⁷⁷³ Tradução própria. “*Envoyé en avant entre temps par le roi et le légat, il les précéda, et, promettant aux châteaux, aux bonnes villes et à leurs seigneurs la paix de l’Église et du roi, il les mit dans leur alliance ; il n’y eut presque personne, de la partie supérieure jusqu’aux portes de Toulouse, vers le littoral oriental depuis ce côté-ci, hommes et foules, qui ne jurât d’adhérer à la cause du roi et de l’Église*”. In : C.G.P. p. 127.

⁷⁷⁴ CASSARD, Jean-Christophe. *1180-1328. L’Âge d’Or Capétien*. Paris : Éditions Belin, 2011, p. 53-55.

Inglaterra nas cartas direcionadas ao papa que tratavam sobre o Languedoc. Outro aspecto é que a lista de condições apresentadas a Honório III era extensa e de difícil cumprimento pelas autoridades eclesiásticas francesas⁷⁷⁵.

Luís VIII não presenciou a conclusão da intervenção no Languedoc, vindo a falecer ainda em 1226, durante a expedição, sendo sucedido por seu filho, Luís IX. Como ainda não havia atingido a maioridade, o governo da França ficou sob a regência de sua mãe, Branca de Castela, por um período de dez anos. Branca manteve a aliança com o papado, representado ainda na legação de Romain de Saint-Ange, possibilitando assim o desfecho conclusivo da Cruzada Albigense. Com o Languedoc sob controle dos senescais franceses, a coalizão occitana foi perdendo crescentemente poder, o que levou à sua capitulação com o Tratado de Paris em 1229, como vimos no capítulo anterior (Anexo LXIII).

As duras cláusulas impostas no Tratado consolidaram de forma definitiva a influência francesa no Languedoc: no século XII, a autoridade da realeza na região era praticamente nominal. Após a despossessão de Raimundo VI no Concílio de Latrão IV em 1215 e a homenagem feita por Simão de Montfort a Filipe Augusto, fortaleceram-se as condições para a criação de uma zona de influência a ser administrada pelo rei. O Tratado de 1229 e a anexação definitiva do Languedoc décadas depois indicam que, ao analisarmos esse processo histórico em uma duração mais longa, podemos notar que a intervenção francesa na Occitânia integrou o movimento de reconstrução política e territorial do reino⁷⁷⁶.

5.5. Considerações finais

A relação política do papado com a monarquia francesa nos anos anteriores e durante a Cruzada Albigense foi marcada pela resistência capetíngia em intervir diretamente no conflito e a resiliência papal nas negociações diplomáticas. Enquanto a Cruzada iniciada em 1209 foi definida pelo conflito entre o direito canônico e o direito feudal, opondo as lideranças eclesiásticas ao rei Filipe Augusto, a Cruzada Real de 1226 foi marcada pela complementaridade de interesses entre a Igreja e a monarquia francesa. O tema do financiamento do conflito pela Igreja foi outro aspecto central das negociações a partir do

⁷⁷⁵ BRUGUIÈRE, Marie-Bernadette. Un mythe historique: “L’impérialisme capétien” dans le Midi aux XII et XIII siècles. *Annales du Midi*. Tomo 97, N. 171, p. 262, 1985.

⁷⁷⁶ RIGAUDIÈRE, Albert. *Pouvoirs et institutions dans la France médiévale. Des temps féodaux aux temps de l’État*. Paris: Armand Colin, 2008, p. 114-115.

reinado de Luís VIII⁷⁷⁷. O monarca, diferentemente dos primeiros anos da guerra marcados pelo protagonismo da Igreja, desejava ser o senhor absoluto do conflito.

Não se pode afirmar a existência de um equilíbrio entre o *regnum* e o *sacerdotium* a partir da nova configuração política implementada com a Cruzada Real. De fato, o predomínio do poder secular do rei Luís VIII foi fortalecido. A exaltação da figura do rei pacificador que defende a Igreja⁷⁷⁸ e que ameaça com a excomunhão os seus adversários relega ao gládio espiritual um papel secundário, construindo então uma interpretação acerca da relação entre poder secular e eclesiástico muito distante da ideia de que o clero deveria mediar os conflitos entre os príncipes, defendida por Inocêncio III⁷⁷⁹.

A Igreja cedeu espaço político à monarquia para que essa encerrasse a Cruzada e para que a instituição eclesiástica pudesse finalmente erradicar o catarismo do Languedoc, tendo êxito nessa iniciativa. Contudo, nesse processo histórico, o controle da Igreja francesa pela dinastia capetíngia foi crescente. Eram realizadas eleições livres nas dioceses, mas o rei deveria confirmar o eleito em seguida. O apoio maciço dos bispos franceses ao rei Filipe Augusto em detrimento do papado no que se refere à querela de seu divórcio com a rainha Ingeborg foi um importante indício do grau dessa relação. Dentre os catorze bispos eleitos no reino entre 1191 e 1200, metade tinha vínculos diretos com o rei Filipe Augusto, sendo que dois desses bispos eram seus primos⁷⁸⁰.

O cronista real Rigoredo, expoente da produção da memória oficial do reino de Filipe Augusto, narra em sua obra alguns episódios nos quais o monarca partiu em socorro a igrejas locais que tiveram a imunidade eclesiástica violada por senhores laicos. Nesse caso, os senhores Ebbe de Bourges, Humberto de Beaujeu, o conde Guilherme de Chalon e o duque Hugues de Borgonha. Por meio de pressão política ou de uma incursão militar do exército real, o rei Filipe Augusto buscou assegurar a liberdade das igrejas francesas, segundo Rigoredo⁷⁸¹. O autor aponta então que a Igreja devia reconhecimento ao rei, citando ainda o combate à heresia, em uma rara menção em sua obra:

⁷⁷⁷ DUTTON, Claire. *Aspects of the Institutional History of the Albigensian Crusades (1198-1229)*. Tese (Doutorado em História) – Royal Holloway and Bedford New College, Londres, 1993, p. 235-274.

⁷⁷⁸ Ainda em 1226, Luís VIII decretou um edito que garantia as liberdades da Igreja na região, mencionado no Concílio de Narbonne em 1227. Cf. C.G.P. p. 129.

⁷⁷⁹ MARTIN, Vincent. *La paix du roi (1180-1328). Paix publique, idéologie, législation et pratique judiciaire de la royauté capétienne de Philippe Auguste à Charles le Bel*. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Lyon, Lyon, 2014, p. 390.

⁷⁸⁰ CASSARD, Jean-Christophe. *1180-1328. L'Âge d'Or Capétien*. Paris : Éditions Belin, 2011, p. 41.

⁷⁸¹ RIGOREDO. *Histoire de Philippe Auguste*. Traduzida por Élisabeth Carpentier, Georges Pon e Yves Chauvin. Paris: CNRS Éditions, 2006, p. 133-189.

É de bom direito que a Igreja inteira deve rezar pelo muito cristão rei Filipe, pois é ele que se apresenta assiduamente ao seu lado para protegê-la e defendê-la de seus inimigos, exterminando os judeus inimigos da fé cristã e caçando os hereges que pensam mal em matéria de fé católica⁷⁸².

Apesar de possuir jurisdição própria, os clérigos eram súditos do rei. Como a Igreja era uma das principais detentoras de terras e poder político do reino, era natural que a monarquia tentasse estabelecer um grau direto de influência sobre ela em prol do fortalecimento político da dinastia capetíngia. Assim, o rei francês encontrava motivos, por exemplo nas guerras, para estabelecer a cobrança de dízimos dos senhorios eclesiásticos. Por meio do mecanismo de confirmação, pressionava para que os bispos eleitos fossem da sua confiança, acarretando por vezes o descontentamento dos capítulos dos cônegos. O rei exigia também aos seus vassallos eclesiásticos o dever de hoste em campanhas militares, prestação por vezes recusada como no caso dos bispos de Angers, Poitiers e Mans na ocasião da ascensão do rei Luís VIII ao trono⁷⁸³.

O episcopado francês forneceu homens para as guerras travadas pelo reino, como no caso da Cruzada Albigense, na qual o exército cruzado contava com o apoio de alguns bispos advindos do norte da França. Além do apoio militar, o auxílio financeiro também foi exigido, como pudemos perceber no reinado de Luís VIII e as negociações para que a monarquia interviesse no Languedoc. Com a anuência do papado, foi feito o levantamento de dízimos e impostos recolhidos pela Igreja francesa para esse fim⁷⁸⁴. Assim, as dioceses francesas forneciam progressivamente mais apoio político e financeiro ao rei do que ao papado⁷⁸⁵.

O fortalecimento da monarquia francesa frente ao clero ocorreu também no campo da repressão à heresia. Apesar de a legislação anti-herética eclesiástica ter em seu âmago a

⁷⁸² Tradução própria. “*Et c'est à bon droit que l'Église entière doit prier pour le très chrétien roi Philippe, parce qu'il est celui qui se tient assidûment à ses côtés, pour la protéger et la défendre de ses ennemis, en exterminant les juifs ennemis de la foi chrétienne et en pourchassant les hérétiques qui pensent mal en matière de foi catholique*”. *Ibid.* p. 137.

⁷⁸³ COLLARD, Franck. *Pouvoirs et culture politique dans la France médiévale. V-XV siècle*. Paris : Hachette, 1999, p. 140-141.

⁷⁸⁴ O financiamento pelas dioceses francesas das incursões da monarquia no Languedoc durante a Cruzada Albigense foi por vezes motivo de controvérsia entre os poderes seculares e eclesiásticos, mesmo depois das ordenanças decretadas no Concílio de Bourges em 1225. Em 1227, os arcebispos de Reims, Sens, Tours e Rouen se recusaram a continuar financiando a expedição francesa. O cardeal Romain de Saint-Ange, utilizando-se dos seus poderes legatinos, interveio em favor da monarquia francesa, permitindo que tomasse os bens dessas arquidioceses. Os arcebispos escreveram uma carta de protesto ao papa Gregório IX, que logo mediou o conflito: as ordenanças do legado foram canceladas e o pontífice lhe aconselhou moderação. Posteriormente, o legado Romain negociou sob outros termos o pagamento da contribuição eclesiástica por esses arcebispos. Cf ROQUEBERT, Michel. *L'Épopée Cathare. 1216-1229 : Le lys et la croix (Tome 3)*. 2. Ed. Paris : Perrin, 2007, p. 460-461.

⁷⁸⁵ HALLAM, Elizabeth. *Capetian France (987-1328)*. Harlow: Longman, 1980, p. 198-199.

ideia de que cabe unicamente à Igreja o julgamento sobre a heresia e ao poder secular a execução das penas, os monarcas do período derradeiro da Cruzada Albigense promoveram o endurecimento da legislação secular. Em 1226, o rei Luís VIII acrescentou ao direito comum francês as disposições da legislação anti-herética da Igreja (principalmente a decretal *Vergentis in Senium*, analisada no capítulo 2), com ênfase em multas para os excomungados e o confisco de bens para os contumazes. Em 1229, o rei Luís IX decretou a ordenança *Cupientes* que determinava que os barões do reino procurassem os hereges e os denunciassem à Igreja, além de multar senhores que acobertassem comunidades heréticas⁷⁸⁶. Essa ordenança tem um importante significado histórico pois nela está previsto que somente o rei tem o poder de manter a paz no Languedoc. A *Cupientes* representou a faceta legislativa do Tratado de Paris em 1229. Ao passo que o tratado foi proclamado como uma união da monarquia com a Igreja, a ordenança teve caráter exclusivamente real, representando o triunfo da autonomia do poder do rei frente ao clero⁷⁸⁷.

No Concílio de Toulouse de 1229 (Anexo LXIV), liderado pelo legado Romain de Saint-Ange (que era bastante próximo da corte francesa), o rei Luís IX estava representado pelo senescal de Carcassonne. Foram tomadas no concílio medidas que organizavam a repressão ao catarismo no Languedoc, preparando o terreno para a criação da Inquisição em 1231. Os cânones, com precedentes na legislação anti-herética desenvolvida ao longo desse processo histórico, expõem a participação do poder real nessa persecução, concretizado na figura dos bailios. Embora os cânones tenham sido proclamados pelas autoridades eclesiásticas, as decisões conciliares foram percebidas como uma colaboração da monarquia com a Igreja⁷⁸⁸.

A Igreja, liderada pelo papado, negociou a intervenção francesa durante a “crise albigense”, instando a monarquia a fortalecer sua autoridade sobre o Languedoc. O desfecho da Cruzada representou uma vitória para ambos os poderes, mas isso não levou ao equilíbrio político entre os agentes históricos envolvidos. A dominação e pressão política da monarquia sobre as dioceses do reino consolidou progressivamente um quadro no qual os bispos franceses prestavam mais apoio à monarquia que ao papado. Essa relação de poder se

⁷⁸⁶ BIGET, Jean-Louis. *L'Inquisition en Languedoc, 1229-1329*. In: BORROMEO, Agostino (org.). *L'inquisizione : atti del Simposio internazionale : Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998*. Cidade do Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003, p. 41-94; MAISONNEUVE, Henri. *Études sur les origines de l'Inquisition*. Paris: Vrin, 1942, p. 221-222.

⁷⁸⁷ MARTIN, Vincent. *La paix du roi (1180-1328). Paix publique, idéologie, législation et pratique judiciaire de la royauté capétienne de Philippe Auguste à Charles le Bel*. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Lyon, Lyon, 2014, p. 291-299.

⁷⁸⁸ *Ibid.* p. 300.

manifestou tanto na esfera política temporal quanto na espiritual, demonstrando então a falência de uma interpretação determinista que associa a Igreja ao gládio espiritual e os poderes seculares ao gládio material.

A monarquia francesa fez valer também a sua autoridade espiritual em prol do fortalecimento político. Paulatinamente, a dignidade real passava a dominar o espaço antes ocupado pelo clero de promotor da paz social. Assim, a autoridade real se colocava no mesmo patamar que a autoridade espiritual eclesiástica, consolidando um novo ideal de monarca pacificador (*rex pacificus*)⁷⁸⁹. A tutela sobre as igrejas francesas, mencionada ao longo do capítulo, era legitimada pelo discurso real de que tal poder lhe havia sido confiado por Deus. De fato, cronistas franceses como Rigoredo e Guilherme, o Bretão, reproduziam narrativas de milagres ocorridos ao redor de Filipe Augusto, em especial durante a sua sagração e em suas vitórias militares. A sua imagem na corte era a do rei santo, que lhe rendeu a alcunha de *Dieudonné*, “enviado por Deus”. O neto de Filipe Augusto, o rei Luís IX da França, em cujo reinado a Cruzada Albigense foi encerrada, representou a epítome do poder espiritual capetíngio, chegando a ser canonizado em 1297⁷⁹⁰.

Por outro lado, a Igreja, principalmente no papado de Inocêncio III, interferiu em assuntos seculares dos reinos. Também vimos que a monarquia francesa fez valer a sua autoridade espiritual como característica de um processo de fortalecimento político. A legislação anti-herética secular mencionada anteriormente colocou em questionamento o papel do poder secular como braço auxiliar da Igreja no combate à heresia, discurso defendido pelo poder eclesiástico e representado na Teoria dos Dois Gládios. A presença da imagética dos gládios nas cartas pontificais não foi um simples artifício retórico, mas sim o sinal de uma relação imaginada e defendida pelo poder eclesiástico; relação que foi frequentemente posta em xeque pela atividade política da monarquia francesa, como podemos perceber nas críticas feitas pelo rei Filipe Augusto à ingerência do papa Inocêncio III em assuntos vassálicos.

Considerando novamente a Cruzada Albigense dentro de um processo mais longo de consolidação do reino francês, fica evidente que as querelas entre o papa Bonifácio VIII e o rei francês Filipe, o Belo, no século XIV, ainda se baseavam em discussões travadas no século anterior, especialmente durante a Cruzada Albigense. A bula papal *Unam Sanctam* de

⁷⁸⁹ MARTIN, Vincent. *La paix du roi (1180-1328). Paix publique, idéologie, législation et pratique judiciaire de la royauté capétienne de Philippe Auguste à Charles le Bel*. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Lyon, Lyon, 2014, p. 189-190.

⁷⁹⁰ PYSIK, Jerzy. Philippe Auguste. Un roi de la fin de temps? *Annales. Histoire, Sciences sociales*. T. 57, p. 1165-1190, 2002.

1302⁷⁹¹, documento no qual Bonifácio VIII defendeu a superioridade da Igreja frente aos poderes seculares, tem sua argumentação fundamentada na Teoria dos Dois Gládios.

Diversos poderes eclesiásticos e seculares participaram da repressão ao catarismo e da deflagração da Cruzada Albigense. Em um processo histórico que sofreu constante mutação e era composto por diferentes agentes políticos, o papado buscou negociar com a aristocracia occitana, sendo que o clero do Languedoc e os legados papais operavam mais em sintonia com os cruzados franceses que conquistaram a região. Concomitantemente, o papado estabeleceu uma longa negociação com os reis franceses para que assumissem o comando da Cruzada, abrindo uma segunda via de relação de poder. Por fim, outro importante poder secular integrou esse conflito, o reino aragonês, cuja relação com a Igreja discutiremos no próximo capítulo.

⁷⁹¹ BONIFÁCIO VIII. *Unam Sanctam*. Disponível em <<https://sourcebooks.fordham.edu/source/B8-unam.asp>>. Acesso em 12 de abril de 2019.

CAPÍTULO 6

IGREJA E MONARQUIA ARAGONESA: ENTRE O FRACASSO E O SUCESSO

As relações entre os poderes seculares e eclesiásticos no Languedoc também foram compostas pela monarquia aragonesa, em especial o rei Pedro II. Veremos neste capítulo a sua participação nesse processo histórico, no qual passou de aliado do projeto papal de repressão à heresia no Languedoc a adversário na Cruzada Albigense. Essa transição ocorreu devido a importantes aspectos políticos, os quais serão discutidos.

6.1. Elevação da monarquia e aproximação com o papado (1158-1203)

Até a década de 1150, o papado privilegiava a hegemonia do reino de Castela e Leão na península ibérica, reservando somente a esse o título de rei, em detrimento dos outros territórios ibéricos. Somente em 1158, no pontificado do papa Adriano IV, é que o conde Raimundo Berengário teve seus direitos reconhecidos e foi considerado rei de Aragão. Tal mudança foi influenciada pela morte do rei Afonso VII de Castela no ano anterior, o que gerou um vazio temporário de poder do qual os monarcas aragoneses souberam se aproveitar⁷⁹². A partir de então, os reis aragoneses começaram a construir uma boa relação política com o papado.

O reino de Aragão despontou como um poder emergente na Cristandade, expandindo sua autoridade para além dos Pireneus, principalmente na Occitânia. Como vimos no capítulo 4, o Languedoc do século XII foi acometido pela “grande guerra meridional” que opôs os condes de Toulouse aos condes de Barcelona, que seriam alçados a reis de Aragão. Desde o início do reinado de Afonso II em 1162, a monarquia aragonesa promoveu uma política expansionista em direção aos Pireneus, anexando territórios como o Roussillon e estabelecendo sua influência sobre importantes senhorios como os de Foix, Comminges e Trencavel⁷⁹³. A iniciativa expansionista foi favorecida por fatores como a proximidade

⁷⁹² WIEDEMANN, Benedict. *Papal overlordship and protectio of the king, c. 1000-1300*. Tese (Doutorado em História) – University College of London, Londres, 2017, p. 48.

⁷⁹³ LABORIE, Florent. *Les itinéraires du roi Pierre II d'Aragon (1196-1213): tentative d'approche cartographique*. Dissertação (Mestrado em História) – Université Toulouse-le-Mirail, Toulouse, 2005, p. 4.

geográfica, a semelhança linguística e um sistema sócio-político que possuía alguns elementos em comum, como o uso da *convenientia* e a fundamentação no direito romano⁷⁹⁴.

O monarca Pedro II, coroado em 1196, deu continuidade a essa política por meio de vários compromissos, como o casamento de sua irmã Leonor com o conde Raimundo VI de Toulouse em 1204. Como vimos no capítulo 4, a “grande guerra meridional” já havia acabado nesse momento, com o estabelecimento de acordos de paz entre o reino aragonês e a aristocracia occitana. O Tratado de Millau, também em 1204, acertou o juramento de ajuda mútua entre Toulouse e Barcelona em caso de guerra. Posteriormente, esse acordo seria um precedente decisivo para a entrada aragonesa durante a Cruzada Albigense na coalizão occitana⁷⁹⁵.

Reconciliado com a aristocracia occitana, Pedro II também cultivou uma boa reputação em Roma. No ano de sua coroação, o papa Celestino III tomou o monarca e sua mãe, a rainha Sancha, sob a proteção do papado⁷⁹⁶. Inserida nesse contexto de aliança política, a monarquia aragonesa convergiu para a política papal de repressão à heresia, tanto no reino de Aragão quanto no Languedoc. Diversas medidas anti-heréticas foram decretadas nos territórios sujeitos ao domínio aragonês a partir do final do século XII, sendo aplicada a recente legislação promulgada pelo papado (bula *Ad Abolendam* em 1184 e a legislação conciliar das décadas anteriores), como em Lérida em 1194 e Girona em 1198.

Afonso II editou em Lérida, com o apoio do legado papal Gregório de Santo Ângelo, medidas com o objetivo de expulsar os grupos heréticos do reino, incluídos os cátaros. Foi estabelecido um prazo, finalizado pelo Dia de Todos os Santos, para que os hereges abandonassem o reino de Aragão. Após esse tempo, seus bens seriam confiscados e qualquer um que os encontrasse poderia infligi-los impunemente algum mal⁷⁹⁷.

O Concílio de Girona foi realizado para legislar a respeito da repressão aos hereges do reino, especialmente os valdenses (mencionados no capítulo 2). Pedro II decretou a expulsão dos hereges do reino em prazo definido, sob pena de confisco de bens ou morte na fogueira. A pena foi estendida aos protetores dos hereges e aos seus perseguidores foi concedida a isenção de qualquer tipo de punição⁷⁹⁸. O decreto de Girona expandiu a interpretação do de Lérida, reforçando a responsabilidade da aristocracia na persecução e

⁷⁹⁴ CABRER, Martín Alvira. *El Jueves de Muret*. Barcelona: Editora da Universidade de Barcelona, 2002, p. 68.

⁷⁹⁵ *Ibid.* p. 92-94.

⁷⁹⁶ CABRER, Martín Alvira. *Pedro el Católico, Rey de Aragón y conde de Barcelona (1196-1213). Documentos, Testimonios y Memoria Histórica. Tomo I*. Zaragoza: Institución Fernando El Católico, 2010, p. 204-205.

⁷⁹⁷ TORRAS, Sergi Grau. *Cátaros e Inquisición*. Madrid: Cátedra, 2012, p. 158-160.

⁷⁹⁸ CABRER, Martín Alvira. *Pedro el Católico, Rey de Aragón y conde de Barcelona (1196-1213). Documentos, Testimonios y Memoria Histórica. Tomo I*. Zaragoza: Institución Fernando El Católico, 2010, p. 265-268.

expulsão dos hereges. Ao enfatizar o papel dos magistrados públicos nessa perseguição, o decreto de Girona associou a esfera espiritual da heresia com a temporal e introduziu o conceito de lesa-majestade, que seria utilizado no ano posterior pelo papa Inocêncio III na decretal *Vergentis in Senium* (discutida no capítulo 2)⁷⁹⁹. Esse concílio ocorreu já sob o pontificado de Inocêncio III, sendo também um sinal de demonstração de ortodoxia e aproximação com o novo papa⁸⁰⁰.

A temática da heresia, debatida em duas oportunidades relativamente próximas, atesta o grau de relevância da disseminação das comunidades heréticas e a repercussão junto aos poderes seculares e eclesiásticos envolvidos. Em carta enviada ao arcebispo Raimundo de Tarragona em 1198, o papa Inocêncio III pediu que ele auxiliasse o trabalho dos legados papais na Provença em prol da perseguição daqueles chamados de “cátaros, valdenses ou patarinos”, assim como seus fautores e defensores, aplicando contra tais hereges as medidas espirituais e temporais previstas na legislação anti-herética⁸⁰¹.

Outra importante correspondência foi a carta da rainha Sancha ao papa Inocêncio III em 1203, na qual pediu instruções de como combater de maneira eficiente a disseminação de comunidades heréticas no reino⁸⁰². O pontífice a respondeu ainda no mesmo ano:

Determinamos que os bens deles sejam confiscados nas terras temporalmente sujeitas na nossa jurisdição. Estabelecemos que isso também deve ser feito pelos poderes e príncipes seculares, e desejamos e mandamos que caso alguém seja negligente nisso, que seja compelido pela censura eclesiástica. Que os bens deles não sejam ulteriormente restaurados sem que sua alma retorne e abneguem o consórcio herético, caso queiram ser

⁷⁹⁹ TORRAS, Sergi Grau. *Cátaros e Inquisición*. Madri : Cátedra, 2012, p. 163.

⁸⁰⁰ SAGE, Olivier. *Les relations entre le comte de Toulouse et Barcelone-Aragon au XII siècle (1107-1213)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Toulouse-le-Mirail, 2000, p. 132.

⁸⁰¹ CABRER, Martín Alvira. *Pedro el Católico, Rey de Aragón y conde de Barcelona (1196-1213). Documentos, Testimonios y Memoria Histórica. Tomo I*. Zaragoza: Institución Fernando El Católico, 2010, p. 293; CABRER, Martín Alvira ; SMITH, Damian. Política Antiherética en la Corona de Aragón: una carta inédita de Inocencio III a la reina Sancha (1203). *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*. N. 27-28, p. 83, 2006. O grupo herético de maior destaque no reino aragonês, como pode ser percebido nas medidas anti-heréticas tomadas em Lérida e Girona, foi o dos valdenses, tendo Durand de Huesca como seu maior expoente. Seu grupo de “Pobres Católicos” foi perseguido pelos oficiais do reino. Em 1207, essa comunidade se reconciliou com a ortodoxia católica e teve seu modo de vida legalizado pelo papa Inocêncio III, chegando inclusive a antagonizar com as comunidades cátaras da região. Contudo, divergências doutrinárias e a persistência de alguns preceitos de Valdo no grupo afetaram a vivência dos Pobres Católicos, que tiveram uma existência efêmera. A condenação do valdeísmo no Concílio de Latrão IV em 1215, os conflitos com os poderes eclesiásticos locais e a morte do papa Inocêncio III em 1216 abalaram a sua existência nos domínios aragoneses. Posteriormente, as pessoas remanescentes da comunidade dos Pobres Católicos se fundiriam com comunidades católicas. Cf. TORRAS, Sergi. Durand de Huesca y la lucha contra el catarismo en la Corona de Aragón. *Anuario de Estudios Medievales*. N. 39, Vol. 1, p. 3-25, 2009.

⁸⁰² CABRER, Martín Alvira. *Pedro el Católico, Rey de Aragón y conde de Barcelona (1196-1213). Documentos, Testimonios y Memoria Histórica. Tomo II*. Zaragoza: Institución Fernando El Católico, 2010, p. 499.

perdoados, para que ao menos a pena temporal castigue aquilo que a disciplina espiritual não corrige⁸⁰³.

Essa correspondência contém ideias empregadas por Inocêncio III que exploramos nos capítulos anteriores: a cooperação entre poderes seculares e eclesiásticos para o combate à heresia e a separação entre a esfera temporal e a esfera espiritual. O papa recorda nesse documento as medidas de exclusão social e jurídica presentes na legislação anti-herética da Igreja (em especial a decretal *Vergentis in Senium*). O envio dessa carta à rainha e o juramento de vassalagem de Pedro II ao papado, que veremos adiante, deram a Inocêncio III a oportunidade de tentar aplicar com sucesso as medidas anti-heréticas nos domínios aragoneses, dentre eles parte do Languedoc⁸⁰⁴.

Ainda na temática da heresia, devemos ressaltar a colaboração da monarquia aragonesa na repressão a comunidades heréticas no colóquio de Carcassonne em 1204, realizado entre católicos e hereges. Como Pedro II havia feito a paz com Raimundo VI e o conde de Toulouse tinha a fama de acobertar esses grupos, o monarca aragonês aproveitou o colóquio para afirmar o seu compromisso com a ortodoxia católica e a Igreja⁸⁰⁵. A cidade de Carcassonne, que tinha o rei de Aragão como senhor superior, era uma das mais importantes do Languedoc, o que aumenta a relevância desse colóquio para a política construída por Pedro II⁸⁰⁶.

Temos na *Histoire Générale du Languedoc* de Devic e Vaissète um relato detalhado do colóquio, no qual é descrito que os clérigos debateram primeiramente com um grupo de hereges valdenses e depois com um grupo de hereges que professavam crenças semelhantes às dos cátaros (negação do Antigo Testamento, a crença de que um Deus mau criou o mundo material, recusa aos sacramentos da Igreja)⁸⁰⁷. Dentre os interrogados, estavam treze fautores de heresia e Bernardo de Simorre, chamado de “bispo herético”. Essa menção

⁸⁰³ Tradução própria. “*In terris vero nobis temporaliter subjectis iurisdictionem bona eorum statuimus publicari, et in aliis diem fieri precipimus per potestates et principes seculares, quos ad id exequendum si forte negligentes existerint per censuram ecclesiasticam monicione premissa compelli volumus et mandamus. Nec ad eorum bona ipsorum ulterius revertantur nisi eis ad cor redeuntibus et abnegantibus hereticorum consortium, aliquatenus voluit misereri, ut temporalis saltem pena corripiet quem spiritualis non corrigit disciplina*”. In: CABRER, Martín Alvira. *Pedro el Católico, Rey de Aragón y conde de Barcelona (1196-1213). Documentos, Testimonios y Memoria Histórica. Tomo II*. Zaragoza: Institución Fernando El Católico, 2010, p. 538.

⁸⁰⁴ JIMENEZ-SANCHEZ, Pilar. *Les catharismes: modèles dissidents du christianisme médiéval (XIIe-XIIIe siècles)*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 317.

⁸⁰⁵ LABORIE, Florent. *Les itinéraires du roi Pierre II d'Aragon (1196-1213): tentative d'approche cartographique*. Dissertação (Mestrado em História) – Université Toulouse-le-Mirail, Toulouse, 2005, p. 80.

⁸⁰⁶ SAGE, Olivier. *Les relations entre le comte de Toulouse et Barcelone-Aragon au XII siècle (1107-1213)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Toulouse-le-Mirail, 2000, p. 133.

⁸⁰⁷ DEVIC, C.; VAISSETE, J. *Histoire générale de Languedoc (Vol. VI)*. Toulouse: Privat, 1879, col. 231.

sugere a existência de uma hierarquia nas comunidades heréticas, como dissemos ao longo deste trabalho.

No fim do colóquio, as autoridades católicas declararam publicamente que esses homens eram hereges. O trovador Guilherme de Tudela aponta que o colóquio foi organizado pelo bispo Diego de Osma e os legados papais Pedro de Castelnau e Raul de Fontfroide, além do monarca e seu séquito de barões. Segundo o autor, Pedro II foi um mero expectador, se retirando após o debate pois foi facilmente convencido de que os opositores dos clérigos em Carcassonne eram realmente hereges⁸⁰⁸.

Todavia, há de se ressaltar que o monarca aragonês também teve atritos com a Igreja, especialmente em questões matrimoniais, assim como fizera o rei francês Filipe Augusto. O casamento de Pedro II com Maria de Montpellier em 1204 foi um passo decisivo para consolidar a influência do reino para além dos Pireneus, pois o monarca adquiriu o senhorio da cidade com a união⁸⁰⁹. O historiador Pere Benito explica a importância desse casamento:

Montpellier era uma cidade colocada sob o senhorio do bispo de Melgueil. Era protegida pelo papado, não havia sido corrompida pela heresia e estava assim alheia à controvérsia religiosa que agitava o Languedoc. A aquisição de Montpellier por esse casamento criou um elo direto entre os reis de Aragão e a Igreja romana em um momento no qual a pressão da Igreja contra o catarismo e contra Raimundo VI estava aumentando, e no qual a ameaça de uma cruzada liderada pelo rei capetíngio e os nobres do norte da França estava mais forte que nunca⁸¹⁰.

Mantendo a política de se aproximar tanto da aristocracia occitana quanto da Igreja, Pedro II acordou o casamento de sua filha Sancha com o conde Raimundo VI de Toulouse. Maria de Montpellier se opôs publicamente a esse matrimônio, desagradando ao rei. O conflito foi agravado ainda pelo endosso de Maria à revolta da aristocracia de Montpellier contra Pedro II em 1205. Um ano depois, o rei aragonês divorciou-se sob a alegação de compartilhar com Maria graus suficientes de consanguinidade, além do fato de o

⁸⁰⁸ *Chanson*. Vol. 1, p. 9-11.

⁸⁰⁹ C.G.P. p. 63.

⁸¹⁰ Tradução própria. “*Montpellier was a city placed under the lordship of the bishop of Maguelone, was protected by the Papacy, was not corrupted by heresy, and was thus alien to the religious controversy that agitated Languedoc. The acquisition of Montpellier by marriage created a direct link between the kings of Aragon and the Roman Church at a time when the Church’s pressure against Catharism and against Raymond VI was increasing, and in which the threat of a crusade led by the Capetian king and the nobles from northern France stronger than ever*”. In: BENITO, Pere. *An intense but stymied Occitan campaign*. In: SABATÉ, Flocel (Ed.). *The Crown of Aragon. A Singular Mediterranean Empire*. Boston e Leiden : Brill, 2017, p. 114-115.

primeiro marido da rainha, o conde Bernardo de Comminges, ainda estar vivo. Pedro II passou a negociar seu casamento com a herdeira do reino latino de Jerusalém, Maria de Montferrat. Esse foi outro forte indício da iniciativa de expandir a influência do reino para além da península ibérica.

O divórcio com Maria de Montpellier foi repudiado por Inocêncio III, que escolheu em 1206 três delegados para julgar o caso. Um dos delegados foi o legado Pedro de Castelnau, o que demonstra que o conflito político com Pedro II acerca de seu matrimônio era considerado pelo pontífice como parte do mesmo contexto político de repressão ao catarismo na Occitânia. O assassinato do legado em 1208 e a deflagração da Cruzada Albigense retardou o processo⁸¹¹.

6.2. Pedro II e a difícil neutralidade (1204-1211)

O monarca aragonês manteve uma relação de aliança com o papado desde o princípio de seu reinado, chegando a ser coroado novamente em Roma em 1204 pelo papa Inocêncio III. Naquela ocasião, Pedro II prestou um juramento repleto de compromissos políticos com a Igreja (Anexo XXII), os quais analisaremos a seguir.

Primeiramente, o tópico da heresia teve um grande peso no juramento. O rei de Aragão prometeu defender a fé católica contra a “perversão herética”. Sendo senhor superior de expressiva parte do Languedoc, o monarca tinha a confiança de Inocêncio III para combater o catarismo no Languedoc. A presença desse tema em um juramento de coroação denota o grau de preocupação acerca da disseminação de comunidades dissidentes na região.

A relação entre poderes seculares e eclesiásticos também foi discutida nesse compromisso. Pedro II reconheceu que o papa é o legítimo sucessor do apóstolo Pedro e governa sobre os poderes seculares do mundo. Sob essa premissa, o rei aragonês reconhece a autoridade da Igreja e lhe promete fidelidade de maneira perpétua, incluindo os seus herdeiros. Para reiterar esse compromisso, ele prometeu também conservar os direitos e a imunidade das igrejas constituídas em seus senhorios, além de estabelecer um censo perpétuo a ser pago pelo reino de Aragão ao papado.

É interessante perceber que o rei fez a defesa de várias teses desenvolvidas desde a Reforma Papal do século XI, como vimos no capítulo 1: a *libertas ecclesiae*, ao confirmar a

⁸¹¹ JENKINS, Ernest. *Law, Order and Violence in the Mediterranean World of Pedro II of Aragon (1196-1213)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade do Kansas, Lawrence, 2004, p. 66-84.

imunidade das igrejas; a primazia papal, ao reconhecer a superioridade do papado; a precedência do poder eclesiástico sobre o poder secular.

Ao entregar seu reino a Inocêncio III de maneira perpétua, vinculando seus sucessores e os sucessores do papa, Pedro II prestou um juramento de fidelidade de natureza feudal, fato já ocorrido no reinado do rei Pedro I em 1095⁸¹². Porém, devemos interpretar com cautela esse compromisso. Apesar de possuir um conteúdo feudal, não devemos hipervalorizar esse compromisso diante das outras relações de poder, pois o juramento de fidelidade é secundário na intenção geral presente no documento. A distância geográfica do papado em relação a Aragão (e outros reinos vassalos do papado) acentuava o aspecto espiritual e eclesiástico do juramento, em detrimento da aplicação de direitos e deveres feudais. Ou seja, era bastante difícil que os papas assegurassem os serviços, direitos e a fidelidade preconizada, o que abria margem para que seus reinos vassalos lhe contrariassem, em desacordo com o compromisso estabelecido⁸¹³.

A política de garantir juramentos de fidelidade com monarcas foi um meio de fortalecer o poder do papado na Cristandade. Mais do que uma transposição dos juramentos locais realizados entre poderes seculares e eclesiásticos nos reinos, esse juramento de 1204 buscava garantir a implementação das políticas da reforma papal, preservar a obediência ao papado (principalmente em tempos de cisma) e fortalecer a relação entre a Igreja e o poder secular aragonês⁸¹⁴.

Quando analisamos o contexto político do papado e da monarquia aragonesa em 1204, podemos identificar que o juramento trazia benefícios para ambos os lados. Para Inocêncio III, além das razões mencionadas anteriormente, o compromisso formal com Pedro II poderia trazer: financiamento ao papado, a partir do censo estabelecido; aliança com um inimigo dos mouros e também dos hereges; a renovação do prestígio papal frente a dissensões da aristocracia romana e rebeliões na cúria; um contraponto à coroação de Filipe da Suábia e às disputas políticas do Império; a garantia da liberdade das igrejas frente aos poderes seculares em Aragão⁸¹⁵.

⁸¹² MUÑOZ, José Ángel Sesma. *La Corona de Aragón. Una introducción crítica*. Zaragoza: Caja de Ahorros de la Inmaculada de Aragón, 2000, p. 67-68.

⁸¹³ BECKER, Alfons. *Politique féodale de la papauté à l'égard des rois et des princes (XI-XII siècles)*. In : CENTRO DI STUDI MEDIOEVALI. *Chiesa et mondo feudale nei secoli X-XII. Atti della dodicesima settimana internazionale di studio Mendola, 24-28 agosto 1992*. Milão: Vita e Pensiero, 1995, p. 422.

⁸¹⁴ *Ibid.* p. 443-444.

⁸¹⁵ SMITH, Damian. *Innocent III and the Crown of Aragon. The Limits of Papal Authority*. Aldershot: Ashgate, 2004, p. 53-56.

A monarquia aragonesa também se beneficiava com o compromisso, pois: conservava a tradição de monarcas ibéricos cultivarem boas relações com o papado; aumentava seu prestígio em prol do fortalecimento dos interesses do reino na Sicília e também para angariar apoio para a conquista de Maiorca; demonstrava força frente a possíveis rebeliões da aristocracia do reino; poderia propagar-se como campeão da ortodoxia e assim teria sua autoridade reforçada no Midi, a ser utilizada contra a disseminação da heresia⁸¹⁶.

Após o fim do juramento, o rei Pedro II recebeu uma espada de Inocêncio III, ato de grande importância simbólica pois demonstrava a fidelidade à Igreja, a qual o monarca jurou defender com esse “gládio material”, oferecendo todo o poder de seu reino⁸¹⁷.

O juramento de coroação marcou as relações políticas entre ambos, fortalecendo a hipótese de o rei aragonês ser uma “terceira via” para o solucionamento da crise política no Languedoc, segundo a concepção de Inocêncio III. A cooperação dos poderes eclesiásticos seria uma medida importante nesse processo. Em 1205, Inocêncio III redigiu uma correspondência aos bispos e abades do reino de Aragão. O papa ordenou que auxiliassem Pedro II (chamado de “caríssimo filho em Cristo” e “rei cristianíssimo”) no combate à heresia, embasando sua narrativa com a Teoria dos Dois Gládios:

Aos arcebispos, bispos, abades e outros eclesiásticos constituídos na terra do ilustre rei de Aragão. Com nosso caríssimo filho em Cristo, o ilustre rei Pedro de Aragão, expulsem de seus territórios a depravação herética, e que ele enquanto príncipe católico e rei cristianíssimo, se prepare fortemente. Recomendamos atenciosamente e exortamos vossa universalidade, baseados nos escritos apostólicos, já que vocês devem a ele auxílio e conselho. Que o gládio material perceba que o auxílio do espiritual, aperfeiçoando o que é imperfeito, é como o campo senhorial que tem o cereal mais facilmente limpo pelo semeador. Contudo, também desejamos e mandamos, que isso seja feito contra os hereges em vossos castelos, com precaução, para que nenhuma violência ou agitação seja feita por vós⁸¹⁸.

⁸¹⁶ SMITH, Damian. *Innocent III and the Crown of Aragon. The Limits of Papal Authority*. Aldershot: Ashgate, 2004, p. 48-53.

⁸¹⁷ JENKINS, Ernest. *Law, Order and Violence in the Mediterranean World of Pedro II of Aragon (1196-1213)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade do Kansas, Lawrence, 2004, p. 34.

⁸¹⁸ Tradução própria. “*Archiepiscopis, episcopis, abbatibus et aliis ecclesiarum rectoribus per terram illustris regis Aragonum constitutis. Cum karissimus in Christo filius noster Petrus, Aragonum rex illustris, ad expellendam de finibus suis hereticam pravitatem, tanquam catholicus princeps et christianissimus rex, viriliter se accingat, universitatem vestram monemus attente et hortamur, per apostolica vobis scripta precipiendo mandantes, quatinus vestrum ei auxilium et consilium taliter impendatis, quod cum materialis gladius spirituale sibi senserit auxilium affuisse et alter alterius perfecit imperfectum, a superseminatis zizanis facilius possit ager dominicus emundari. Volumus etiam nichilominus et mandamus, et eum in castris vestris contra hereticos, cum necesse fuerit, receptetis, recepta tamen ab eo sufficienti, prout expedire videritis, cautione, ut per hoc vobis*

O juramento de 1204 versou sobre diversos temas, dentre eles a heresia. A carta de 1205 aos prelados aragoneses tratou especificamente sobre a heresia. Em 1206, Inocêncio redigiu uma correspondência ao rei de Aragão com o mesmo teor (Anexo XXVI). Assim como pediu ao rei Filipe Augusto, o papa convidou Pedro II a invadir o Languedoc, conquistando os territórios dos hereges. Inocêncio III tinha a expectativa de uma resposta positiva devido à boa relação construída com o rei, ressaltada no juramento de coroação em 1204. O monarca aragonês, como vimos anteriormente, tinha vínculos mais concretos com a aristocracia occitana, e seria uma opção natural de intervenção externa. Contudo, quando comparamos com as negociações apresentadas nos capítulos anteriores, podemos notar que esse pedido explícito de intervenção veio de maneira tardia. O historiador Martin Cabrer aponta três possíveis razões: o melindre com os direitos franceses sobre o condado de Toulouse; a desconfiança pelo fato de Pedro II ser próximo à aristocracia occitana; o desejo de que os monarcas ibéricos concentrassem seus esforços na guerra contra os mouros⁸¹⁹.

O pedido de intervenção foi fundamentado com argumentos semelhantes aos utilizados com Filipe Augusto. Os estatutos construídos pela legislação anti-herética do século XII, vistos no capítulo 2, embasam o discurso de Inocêncio III, assim como a retórica cisterciense consagrada por Bernardo de Claraval, “as raposas que destroem o vinhedo do Senhor”, para se referir aos cátaros do Languedoc.

Além do papado, outro poder eclesiástico clamou naquele momento pela intervenção do rei de Aragão contra o catarismo: os legados papais no Languedoc, Pedro de Castelnau e Raul de Fontfroide. Em uma carta escrita ao rei também em 1206 (Anexo XXVII), eles pediram que Pedro II exterminasse os hereges do castelo de Lescure, o qual pertencia ao senhorio da Igreja, oferecendo como recompensa os bens do local, assim como é preconizado na legislação anti-herética. Além disso, os legados ofereceram a repartição de direitos sobre o castelo.

Pedro II respondeu prontamente à iniciativa eclesiástica, sendo bastante ativo na intermediação de um compromisso político entre a Igreja e a aristocracia occitana. Ele jurou a paz propagada pelos legados em 1207, juntamente com outros barões do Midi⁸²⁰. Quando a

nulla inferri valeat violentia vel iactura”. In: CINGOLANI, Stefano; SALOMÓ, Eduard; TORRAS, Sergi (Orgs.). *L’herètica pravitat à la Corona d’Aragó: documents sobre càtars, valdesos i altres heretges (1155-1324)*. Vol. 1. Lleida: Pagès Editors, 2015, p. 118.

⁸¹⁹ CABRER, Martín Alvira. *El Jueves de Muret*. Barcelona: Editora da Universidade de Barcelona, 2002, p. 100-101.

⁸²⁰ *Idem*. *Pedro el Católico, Rey de Aragón y conde de Barcelona (1196-1213)*. Documentos, Testimonios y Memoria Histórica. Tomo II. Zaragoza: Institución Fernando El Católico, 2010, p. 772.

Cruzada Albigense foi deflagrada, o monarca manteve a sua política de intermediação, agora ameaçado pela presença dos cruzados franceses em senhorios de seus vassallos. Logo após o saque de Béziers em 1209, segundo o testemunho de Guilherme de Tudela, Pedro II se encontrou com o visconde Raimundo-Rogério Trencavel para tentar persuadi-lo a se render ao exército cruzado, posicionado naquele momento diante da cidade de Carcassonne⁸²¹. O poeta afirmou que os occitanos se encheram de esperança pois eram vassallos e amigos do rei. Assim, o visconde teria ressaltado a relação de aliança, dizendo ser “seu homem assim como éramos de vosso pai”, em referência ao rei Afonso II de Aragão. Todavia, Pedro II afirmou que não possuía homens suficientes para auxiliar militarmente o visconde e em seguida o repreendeu dizendo: “Não é a mim que você deve se dirigir, pois eu já tinha te convidado e exigido a banir os hereges, já que nessa cidade (Carcassonne) ocorrem diversas assembleias desse erro sem sentido”⁸²².

O monarca fez referência nesse trecho ao Colóquio de Carcassonne de 1204 que mencionamos anteriormente, que denunciava a presença de comunidades heréticas na cidade. Pedro II buscou, em seguida, intermediar um acordo com os cruzados, sem sucesso. Então, retornou à península ibérica, abandonando Raimundo-Rogério Trencavel à sua própria sorte.

Apesar da aliança declarada com o papado, temos aqui um relato de que o monarca cogitou a possibilidade de auxiliar militarmente o visconde, não o fazendo devido à carência de soldados em seu exército. Participar diretamente da guerra ao lado da aristocracia occitana provocaria a oposição da Igreja para com o rei, fato que viria a ocorrer. Contudo, Pedro II desejava assegurar seus direitos feudais no Languedoc, especialmente no viscondado dos Trencavel. A despossessão legitimada pela legislação anti-herética era uma ameaça concreta aos interesses dos poderes seculares envolvidos, mesmo que existisse a promessa da preservação dos direitos do senhor-lígio, nesse caso o rei de Aragão.

A substituição do visconde Raimundo-Rogério Trencavel por Simão de Montfort nos senhorios conquistados agravou ainda mais a situação. Inocêncio III confirmou o novo título do general cruzado sem consultar o rei de Aragão, senhor superior do viscondado⁸²³. Em seguida, o pontífice redigiu nova carta a Pedro II em 1209 (Anexo XXXVI), na qual o admoestou a apoiar o exército cruzado, já mencionando a despossessão de senhores occitanos.

⁸²¹ *Chanson*. Vol. 1, p. 69-75.

⁸²² Tradução própria. “*Ce n'est pas à moi que vous devez vous en prendre; car je vous avais invité à bannir les hérétiques et je vous en avais réquis, alors que dans cette ville se sont tenues plusieurs assemblées de cette erreur insensée*”. In : *Chanson*. Vol. 1, p. 71.

⁸²³ SMITH, Damian. *Crusade, Heresy and Inquisition in the lands of the crown of Aragon (1167-1276)*. Leiden e Boston: Brill, 2010, p. 33.

Inocência III sugeriu no documento que em pouco tempo o rei aragonês teria vizinhos católicos melhores que os antigos vizinhos hereges.

Contudo, enquanto o conde Simão não prestasse a homenagem devida ao monarca pelos territórios conquistados pelos cruzados, o direito feudal estaria sendo claramente violado. Essa questão foi objeto de vários concílios entre Pedro II, os barões occitanos, os legados papais e Simão de Montfort. A princípio, o rei de Aragão recusou a homenagem, fato ocorrido em um concílio em Montpellier em 1211. Pedro desejava naquele momento preservar sua posição intermediária no conflito, e caso aceitasse a homenagem do conde francês, estaria vinculado pelo laço feudal com um senhor de um reino estrangeiro, o que poderia abalar suas relações amistosas com a aristocracia occitana⁸²⁴.

A pressão política das lideranças seculares e eclesiásticas da Cruzada para que Pedro II aceitasse a homenagem perdurou, o que levou à realização de um novo concílio ainda em 1211, na cidade de Narbonne. Pedro de Vaux-de-Cernay relata que os legados papais pediram que Pedro II desse sua anuência, pois as cidades conquistadas estavam sob autoridade aragonesa. O monge cisterciense aponta que o monarca recusou a proposta inicialmente, mas depois consentiu após a insistência do conde Simão. Em seguida, acertou o casamento do seu filho Jaime com a filha do conde de Montfort, entregando o mesmo príncipe para que o conde o guardasse e educasse. Porém, segundo a narrativa de Vaux-de-Cernay, Pedro II logo em seguida acertou o casamento de sua irmã com o conde Raimundo VI de Toulouse, circulando assim entre as duas facções da Cruzada Albigense⁸²⁵.

Pedro de Vaux-de-Cernay, hostil ao rei aragonês, deve ter seu testemunho posto em xeque. O cronista Guilherme de Puylaurens, que não apresenta um discurso contrário à participação aragonesa na Cruzada Albigense como o monge cisterciense, retrata a assembleia de maneira diferente. É descrito que nessa foi concluída uma paz entre o rei Pedro II e o conde de Montfort, sem referência a homenagem ou vassalagem, embora estivesse implícito devido à menção feita pelo cronista de que a cidade de Carcassonne pertencia à influência aragonesa. Em seguida, Guilherme de Puylaurens narra que o rei concedeu seu filho Jaime em custódia ao conde Simão. O cronista não menciona nenhum casamento acordado naquela referência, diferentemente de Pedro de Vaux-de-Cernay, que menciona em frases consecutivas o acordo marital entre o rei e o conde de Montfort e em seguida entre o rei e o

⁸²⁴ LABORIE, Florent. *Les itinéraires du roi Pierre II d'Aragon (1196-1213): tentative d'approche cartographique*. Dissertação (Mestrado em História) – Université Toulouse-le-Mirail, Toulouse, 2005, p. 116. O monge Pedro de Vaux-de-Cernay, bastante crítico ao rei de Aragão, exagera esse relato, afirmando que Pedro II recusou a homenagem pois queria a cidade de Montpellier para si. Cf. H.A. p. 55.

⁸²⁵ H.A. p. 85-86.

conde de Toulouse, estabelecendo uma dualidade considerada desonrosa pelo monge cisterciense⁸²⁶.

Como viemos demonstrando, Pedro II operava uma política de quase-neutralidade, esforçando-se para não se alinhar diretamente com nenhuma das facções e pressionado pela constante mutação política vivenciada na Cruzada Albigense. De um lado, o monarca aragonês havia estabelecido uma relação política com a Igreja que lhe conferia o papel de perseguidor da heresia; de outro lado, havia firmado nos anos anteriores diversos compromissos políticos com a aristocracia occitana e possuía direitos feudais no Languedoc. Apesar da divergência entre os relatos, é bastante provável que Pedro II tenha aceitado a homenagem do conde Simão de Montfort no Concílio de Narbonne pois, naquele momento, recusar esse ato tão óbvio (desejado pelo conde francês) seria um atestado formal de alinhamento político com os barões do Midi e a abertura de uma oposição direta com os cruzados. Mantendo sua política dual, o rei de Aragão pode, sem nenhuma incoerência, ter firmado acordos de matrimônio com as duas facções⁸²⁷.

6.3. Pedro II, aliado da aristocracia occitana (1212-1213)

A vitória contra os mouros na batalha de Las Navas de Tolosa em 1212 permitiu que Pedro II focasse sua atenção no Languedoc, no qual poderia então intervir diretamente como senhor superior. A neutralidade exercida pelo monarca nos anos anteriores foi gradualmente substituída por um alinhamento com a aristocracia occitana. Após a conquista sobre os mouros, Pedro II partiu para o Languedoc para derrotar o exército cruzado⁸²⁸.

Há de se recordar a heterogeneidade dos agentes políticos envolvidos no conflito, em especial os poderes eclesiásticos. Mesmo participando da guerra ao lado da aristocracia occitana, o monarca aragonês tentava construir um entendimento político com o papa Inocêncio III. A participação do monarca na coalizão ibérica em Las Navas já respondia ao

⁸²⁶ C.G.P. p. 73.

⁸²⁷ LABORIE, Florent. *Les itinéraires du roi Pierre II d'Aragon (1196-1213): tentative d'approche cartographique*. Dissertação (Mestrado em História) – Université Toulouse-le-Mirail, Toulouse, 2005, p. 122.

⁸²⁸ Um fator decisivo para a entrada aragonesa na Cruzada na facção occitana foi a relação familiar do monarca com vários senhores do Languedoc, principalmente com o conde de Toulouse Raimundo VI, seu cunhado. As redes de solidariedade familiar embasavam compromissos políticos assim como a fidelidade vassálica, sendo fundamentais para a construção de alianças entre as dinastias occitanas. Cf. MACÉ, Laurent. *Les comtes de Toulouse et leur entourage (XII-XIII siècles)*. Toulouse: Privat, 2000, p. 206-207. O rei Pedro II, que já havia concedido uma irmã em casamento ao conde Raimundo VI, concedeu outra irmã em casamento, desta vez ao filho do conde, fortalecendo assim a aliança entre Toulouse e Barcelona. Cf. *Chanson*. Vol. 1, p. 289.

desejo do papa de expulsar os muçulmanos da península. Dessa forma, sua vitória não deixou de ser uma demonstração de obediência à fé católica⁸²⁹.

Esse aspecto auxiliou a dirimir o prejuízo causado à reputação de Pedro II por se aliar à facção política que acreditava-se ser responsável pela proteção do catarismo. O monarca enviou juristas versados à cúria romana para negociar com o pontífice, argumentando que a heresia já havia sido exterminada no Languedoc. Segundo Pedro II, a continuidade da guerra seria culpa do exército cruzado, que teria invadido senhorios sobre os quais não pairava nenhuma suspeita de heresia. Pedro II levanta então a discussão acerca do abalo do direito feudal, acusando Simão de Montfort de não cumprir suas obrigações de vassalo e defendendo que o conde Raimundo VI de Toulouse mantivesse seus direitos sobre o condado, por si ou por seu filho, Raimundo, o Jovem⁸³⁰. O rei aragonês propôs então ao papa a tutela sobre o condado de Toulouse - a guerra não seria mais necessária, pois seria substituída pela vigilância da monarquia de Aragão⁸³¹.

Como vimos anteriormente, os legados papais operavam outra linha de atuação. Alguns legados chegaram a se tornar bispos na região e se consolidaram nas redes locais de poder, como o legado Arnaldo Amauri, eleito arcebispo de Narbonne. Assim como o fez em Narbonne e Montpellier, o rei de Aragão continuou a participar de assembleias com as lideranças da Cruzada Albigense, nas quais os legados papais fizeram oposição cerrada a qualquer tentativa razoável de reconciliação com a aristocracia occitana. Pedro II, sabendo que poderia ter sua legitimidade questionada pelo novo alinhamento na guerra, decidiu consolidar sua autoridade no Languedoc por meio de novos juramentos com os barões occitanos. A grande novidade é que o conde de Toulouse Raimundo VI, que devia vassalagem ao rei Filipe Augusto, firmou um compromisso de tipo feudal com Pedro II em 1213 (Anexo XLIII). Com esses juramentos, o monarca quis tomar para si o controle legal e político do Languedoc⁸³².

Raimundo VI entregou ao rei sua pessoa e também seu filho, as cidades de Toulouse e Montauban, e os seus pertences e dependências. O texto do juramento deixa clara a extensão dessa relação: qualquer outra terra que pertença ao conde de fato e de direito, com

⁸²⁹ LABORIE, Florent. *Op. Cit.* p. 134-135.

⁸³⁰ SMITH, Damian. *Crusade, Heresy and Inquisition in the lands of the crown of Aragon (1167-1276)*. Leiden e Boston: Brill, 2010, p. 36.

⁸³¹ CABRER, Martín Alvira. *El Jueves de Muret*. Barcelona: Editora da Universidade de Barcelona, 2002, p. 154-158.

⁸³² SMITH, Damian. *Aragon, Catalogne et Papauté pendant la Croisade contre les Albigeois*. In : V.V.A.A. *La Croisade Albigeoise. Colloque de Carcassonne CEC- octobre 2002 sous la présidence de Michel Roquebert*. Carcassonne : Centre d'études cathares, 2004, p. 163.

todos os direitos e interesses vinculados, com plena jurisdição e autoridade. Esse foi um juramento de fidelidade (discutido no capítulo 4). Os juramentos prestados a Pedro II revelam que, mesmo com a Cruzada Albigense, os compromissos do direito feudal occitano se mantiveram como instrumento de afirmação da autoridade pública⁸³³.

Logo, os juramentos de 1213 significaram a transferência da homenagem da maior parte da região, anteriormente vinculada à monarquia capetíngia, para a esfera de influência aragonesa. Se no século XII os reis aragoneses guerrearam com os condes toulousanos pelo controle do Midi, agora os barões ingressaram voluntariamente na órbita do reino aragonês, formando a base feudal da nova dominação aragonesa na Occitânia⁸³⁴.

Além do aspecto feudal, os juramentos tiveram outro impacto relevante, que questionou a própria continuidade da guerra. Se Pedro II, que sempre havia reprimido os hereges e era um “campeão da ortodoxia” e vencedor sobre os mouros, agora controlava o Languedoc, por que a Cruzada Albigense ainda seria necessária? Simão de Montfort, que havia prestado homenagem ao rei aragonês pelas terras conquistadas, iria fazer guerra contra seu próprio suserano?⁸³⁵

⁸³³ CABRER, Martín Alvira. *Op. Cit.* p. 176.

⁸³⁴ CABRER, Martín Alvira ; MACÉ, Laurent ; SMITH, Damian. Le temps de la Grande Couronne d'Aragon du roi Pierre le Catholique. À propos de deux documents relatifs à l'abbaye de Poblet (février et septembre 1213). *Annales du Midi*. Tomo 121. N. 265, p. 11-13, 2009.

⁸³⁵ MACEDO, José Rivair. *Heresia, Cruzada e Inquisição na França Medieval*. Porto Alegre : EdIPUCRS, 2000, p. 149.

Podemos perceber que o monarca, segundo o relato de Guilherme de Tudela, concentrou a sua crítica nos cruzados franceses, sem mencionar os poderes eclesiásticos. Como o autor afirma que o conde de Toulouse havia sido acusado de crimes, e sabemos que os poderes eclesiásticos da Cruzada foram responsáveis por construir esse cenário político, é possível, mas sem muita concretude, que Guilherme de Tudela também tenha visado a Igreja nesse comentário.

Curiosamente, o trecho acima marca o último parágrafo da *Chanson* escrito por Guilherme de Tudela, abrindo espaço em seguida para seu continuador anônimo. O Anônimo apoiava claramente a causa occitana, como mencionamos no capítulo 3. Já no início do seu relato, ele cita um discurso do rei de Aragão: “Os clérigos e os franceses querem privar de sua herança o conde, meu cunhado, e o expulsar de sua terra, sem erro nem falta de sua parte, pois não se pode citar nenhum, mas somente porque isso lhes agrada, eles querem despossuí-lo”⁸³⁷.

Se no parágrafo escrito por Guilherme de Tudela a crítica do rei à Igreja é no máximo subliminar, no parágrafo do Anônimo ela é explícita. Nesse discurso, o monarca critica os clérigos, fazendo referência aos legados e prelados que compunham a liderança eclesiástica da Cruzada Albigense e que auxiliavam o exército cruzado. Dessa forma, o Anônimo poupa o papa Inocêncio III de sua desaprovação.

De fato, a relação política de Pedro II com o papa Inocêncio III estava fundamentada em outra base. Inocêncio III, influenciado pelos mensageiros do rei de Aragão, segundo o relato de Pedro de Vaux-de-Cernay, pediu a suspensão das hostilidades na Cruzada Albigense, ordenando que o conde Simão restituísse os bens conquistados dos condes de Foix, Comminges e de Gastão de Béarn, e que o legado Arnaldo Amauri cancelasse as indulgências concedidas aos cruzados⁸³⁸.

Esse ato pontifício representou a sua confiança no rei de Aragão. Como vimos no capítulo anterior, Inocêncio desejava que Filipe Augusto interviesse no conflito. Contudo, a deflagração de uma guerra da França contra a Inglaterra e os juramentos de 1213, além da

celui-ci n'est coupable d'aucun tort ou crime envers qui que ce soit au monde : « Et puisqu'il est mon beau-frère, ajoute-t-il, car il a épousé ma sœur, et puisque j'ai marié mon autre sœur à son fils, j'irai leur porter secours contre cette gent maudite qui les veut déshériter ». In : Chanson. Vol. 1, p. 291.

⁸³⁷ Tradução própria. “*Les clercs et les français veulent dépouiller de son héritage le comte mon beau-frère et le chasser de sa terre ; sans tort ni faute de sa part, car on n'en saurait citer aucun, mais seulement parce qu'il leur plaît, ils veulent le déposséder*”. In : *Chanson*. Vol. 2, p. 3.

⁸³⁸ H.A. p. 156; H.A. p. 169. Ver também os anexos XXXIX, XL, XLI e XLII.

negociação direta com Pedro II acerca da situação política do Midi, configuraram uma nova situação a ser encarada pelo pontífice⁸³⁹.

Como dissemos no capítulo 4, essa interrupção marcou a ruptura prática da agenda política do papa e dos seus enviados no Languedoc. Mais do que uma negociação eclesiástica baseada no direito, as relações de poder seguiram a lógica da cruzada e do fato consumado. O Concílio de Lavaur de 1213 foi a maior expressão do conflito entre o rei aragonês e os legados papais. Nessa assembleia, o monarca aragonês apresentou uma série de demandas acerca da relação da Igreja local e do papado com a aristocracia occitana, mencionando nominalmente os condes de Toulouse, Foix, Comminges e o senhor Gastão de Béarn (Anexo XLVI).

Embora tenha sido um documento enviado aos legados e prelados do Concílio, percebe-se pelo seu conteúdo que essas demandas foram escritas tendo como destinatário o papa Inocêncio III. Pedro II fez a defesa da integridade dos territórios dos principais senhores da aristocracia occitana, acolhida naquele momento sob sua proteção. Assim, pediu que os territórios e bens tomados pelo exército cruzado fossem restituídos com o aval da Igreja.

As relações políticas do direito feudal occitano estavam em evidência no pedido do monarca, no qual são mencionados os termos “feudo”, “vassalo” e “suserano”. O rei aragonês, senhor-lígio de grande parte da Occitânia, defende então os senhorios dos seus vassalos e a própria influência aragonesa na região, integrando-se mais ainda no processo de expansão política transpirenaica desenvolvido pela sua dinastia nas décadas anteriores.

É importante destacar que Pedro II não colocou os senhores occitanos em igualdade de condições nesse documento - os condes de Foix e Comminges não teriam sido nem protegido hereges e nenhum crime de Gastão de Béarn é citado abertamente. Entretanto, o conde Raimundo VI de Toulouse tem um tratamento diferente. O monarca reconheceu os “excessos cometidos” pelo conde, referindo-se possivelmente à associação com a heresia (fato que não refuta, diferentemente como o fez em relação aos outros condes) e com certeza aos litígios travados por Raimundo VI com as igrejas locais, discutidos no capítulo 4. Logo, fica evidente a diferença do teor dessa carta com o relato apresentado pelo Anônimo da *Chanson*.

O conde de Toulouse era o senhor mais importante da região e de fato se encontrava em um patamar distinto dos demais barões occitanos na visão dos líderes cruzados. Todavia, é possível que essa diferenciação feita por Pedro II tenha sido influenciada pelo fato de o conde Raimundo VI ser também vassalo de outro rei, Filipe Augusto da França.

⁸³⁹ CABRER, Martín Alvira. *El Jueves de Muret*. Barcelona: Editora da Universidade de Barcelona, 2002, p. 174.

Pedro II pediu então que, caso a despossessão do conde fosse confirmada, o filho dele deveria ter seus direitos preservados no condado. Por fim, o rei de Aragão lançou mão de duas cruzadas para reforçar o seu argumento – primeiro sugeriu que Raimundo VI cumprisse sua penitência como cruzado no Oriente (ideia levantada por Inocêncio III ao próprio conde em cartas enviadas nos anos anteriores, como vimos no capítulo 4) e em seguida, no fim da carta, implorou pelo fim da Cruzada Albigense para que a Cristandade pudesse se voltar para a ameaça islâmica na Península Ibérica, conclamando até Simão de Montfort a participar dos esforços da Reconquista.

A resposta dos prelados às demandas do rei de Aragão revelam uma política distinta da de Inocêncio III. Um fator relevante a se considerar nesse concílio é que ele foi realizado em janeiro de 1213, mas a carta papal de interrupção da Cruzada, mesmo tendo sido escrita também em janeiro, só chegou às lideranças eclesiásticas dos cruzados no mês de fevereiro.

Em um longo texto, os prelados e legados papais comentaram especificamente todos os tópicos apresentados por Pedro II (Anexo XLVII). As tentativas anteriores de negociação entre os prelados e a aristocracia occitana foram lembradas como argumento de que o conde Raimundo VI de Toulouse seria incapaz de manter uma promessa e se reconciliar com a Igreja - as propostas apresentadas pelas lideranças eclesiásticas da Cruzada Albigense ao conde no Concílio de Narbonne e Montpellier em 1211 congregavam o confisco de terras nas quais se encontravam comunidades heréticas, legitimado pelo direito canônico, e a manutenção de alguns territórios e direitos detidos pelo conde, segundo o direito feudal occitano. A narrativa da resposta enfatizava o caráter alegadamente clemente do papa Inocêncio III e do seu legado Arnaldo Amauri frente às atitudes do conde de Toulouse e seus “inúmeros excessos”. Segundo o texto da carta, ele teria quebrado juramentos, se associado com hereges e cometido muitos outros crimes.

O padrão das acusações feitas contra o conde de Toulouse se repetiu nas acusações lançadas contra os condes de Foix, Comminges e Gastão de Béarn nos parágrafos seguintes. Segundo os prelados do Concílio de Lavaur, os principais barões do Languedoc teriam firmado aliança com hereges, quebrado juramentos e atacado a Igreja, sendo assim um grupo de traidores excomungados. Dessa forma, se na carta do rei Pedro II ainda existia uma diferenciação prática entre os personagens envolvidos, nessa resposta dos prelados estava presente uma imagem homogênea da aristocracia occitana, amplamente negativa.

Os prelados também criticaram abertamente o rei de Aragão nessa resposta, repreendendo-o por seu apoio aos barões do Languedoc e cobrando seu suporte às iniciativas da Igreja na região. Afinal, Pedro II compunha uma aliança política com o papado, referendada em sua coroação em Roma, fato mencionado nesse documento. Os prelados tiveram o cuidado de tratar com reverência o monarca nesse documento, indicando inclusive que esse ainda poderia recorrer ao papa Inocêncio III. Foi dito que a conservação do rei de Aragão por Deus interessaria à honra do próprio e também da Igreja, entrelaçando assim os interesses dos poderes. Contudo, o estilo retórico adotado nesse documento não era convidativo para uma tentativa concreta de reconciliação. Os legados papais desejavam a continuação da guerra e a derrota militar do rei Pedro II e da aristocracia occitana.

Expusemos no capítulo 4 a reação dos legados à interrupção da Cruzada Albigense e sua conseguinte comunicação com Inocêncio III. Aparentemente influenciado pelo protesto de seus enviados no Languedoc, o pontífice redigiu uma carta ao rei Pedro II na qual também o repreendeu (Anexo XLV).

Inocêncio III defendeu no documento que ele teria o direito de corrigir o poder secular, baseado no mandato apostólico. O papa então aponta ao monarca a importância da relação entre o papado e a monarquia aragonesa construída nos anos anteriores, sugerindo uma predileção para com ele – “dentre todos os cristãos, é você que tivemos a tarefa de honrar de maneira especial”.

O pontífice expôs nessa carta sua concepção de complementaridade entre os poderes seculares e eclesiásticos. A aliança com o papado teria beneficiado o reino de Aragão, mas as políticas de Pedro II no Languedoc, consideradas erradas por Inocêncio III, teriam prejudicado tanto o reino aragonês quanto a Igreja. A iniciativa mais criticada foi o acolhimento endereçado ao conde de Toulouse nos juramentos de 1213 – conde excomungado e acusado de associação à heresia.

Inocêncio III ordenou então que o rei Pedro II firmasse uma trégua com o conde Simão de Montfort, senhor das terras conquistadas pelo exército cruzado no Languedoc. Em troca, o pontífice estabeleceu que Simão deveria reconhecer o monarca aragonês como senhor nas terras as quais Pedro II possuía ascendência como senhor superior, ratificando os compromissos anteriores e respeitando o direito feudal. Inocêncio III finaliza a carta dizendo que conservaria a Cruzada enquanto Pedro II e a aristocracia occitana não se afastassem dos hereges, valorizando então a temática da heresia como centro do conflito político.

Além da pressão política exercida pelos legados, outro conflito pode ter influenciado o papa Inocêncio III a rever sua posição: a querela sobre o divórcio de Pedro II com Maria de Montpellier, mencionada anteriormente. Naquele mesmo momento, o papa decidiu a questão a favor da rainha, declarando que seu matrimônio com o rei aragonês ainda seria válido⁸⁴⁰. Essa decisão, além de abalar a relação de Inocêncio III com o rei aragonês, fortaleceu a importância do príncipe Jaime, herdeiro do casal, como veremos adiante. O pontífice instou o rei a retomar o casamento, ameaçando-o de excomunhão caso não cumprisse essa medida⁸⁴¹. Assim como os legados, Pedro II também trabalhava com a lógica do fato consumado, aproveitando a distância de Roma do Languedoc. Logo, não retomou seu matrimônio e prosseguiu com seu apoio à aristocracia occitana contra os cruzados franceses.

Os cronistas Pedro de Vaux-de-Cernay e Guilherme de Puylaurens relataram uma última iniciativa de paz entre as facções. Às vésperas da batalha de Muret, uma comitiva eclesiástica integrada pelo legado papal Thédise, pelo bispo Foulque de Toulouse e pelo bispo Guy de Carcassonne (tio de Pedro de Vaux-de-Cernay) propôs o estabelecimento da paz ou de uma trégua com o exército liderado pelo monarca de Aragão, propostas prontamente negadas por Pedro II⁸⁴². Em seguida, segundo o relato do monge cisterciense, os prelados excomungaram o rei aragonês e os barões occitanos que o acompanhavam⁸⁴³. Essa medida contrariou o privilégio outorgado pelo papa Inocêncio III ao monarca em 1213, no qual foi proibido que Pedro fosse excomungado sem a anuência papal. Esse privilégio demonstrava que apesar da aliança aragonesa com a aristocracia occitana, o papa ainda mantinha o desejo de conservar a autoridade de Pedro II no Midi e de assegurar uma reconciliação⁸⁴⁴.

A morte de Pedro II na batalha de Muret em 1213 abortou todos esses planos. A sua participação no conflito albigense e seu relacionamento político com Inocêncio III foram bastante ambíguos. O monarca detinha a alcunha de “o Católico”, sendo o “campeão da ortodoxia”, pois decretou medidas contra comunidades heréticas no reino de Aragão e também em seus senhorios no Languedoc, reforçando esse compromisso na sua coroação em Roma em 1204. Além disso, foi expoente na guerra contra os mouros na Reconquista, sendo herói da batalha de Las Navas de Tolosa em 1212. Pedro II também ofereceu à Igreja diversos privilégios, financiando o papado e garantindo imunidade às igrejas aragonesas. Entretanto, o

⁸⁴⁰ JENKINS, Ernest. *Law, Order and Violence in the Mediterranean World of Pedro II of Aragon (1196-1213)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade do Kansas, Lawrence, 2004, p. 81-82.

⁸⁴¹ ROSELL, Francisco J. Miquel. *Regesta de letras pontificias del archivo de la Corona de Aragon*. Madri: Cuerpo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos, 1948, p. 48.

⁸⁴² C.G.P. p. 87 ; H.A. p. 175.

⁸⁴³ H.A. p. 175-176.

⁸⁴⁴ TORRAS, Sergi Grau. *Cátaros e Inquisición*. Madri : Cátedra, 2012, p. 254-255.

abandono da sua política de neutralidade no Languedoc em 1212, em prol do projeto expansionista ultrapirenaico, alterou a relação de poder. Pedro II passou a defender um programa anti-herético distinto do papado, pois levava em consideração os interesses de seus vassallos na aristocracia occitana⁸⁴⁵. Ao acolher o conde Raimundo VI de Toulouse como vassalo, em claro desafio à ordem anterior na qual o senhor superior era o rei de França, interveio diretamente na guerra e consolidou a oposição política dos poderes eclesiásticos – dos legados e prelados, que o queriam derrotado; e de Inocêncio III, que apesar de conservar uma abordagem constante de reconciliação e de ter mudado com frequência seu posicionamento perante esse conflito político, transmitiu sinais de que o verdadeiro monarca com o qual tinha esperanças de contar era o rei da França.

6.4. Aragão após Muret

A derrota do exército aragonês e a morte do rei Pedro II na batalha de Muret em 1213 praticamente encerraram a participação da monarquia no conflito e seu expansionismo para além dos Pireneus⁸⁴⁶. O herdeiro de Pedro II era Jaime I, que ainda era uma criança e não tinha idade legal para exercer seus poderes reais, abrindo então uma crise política, com o agravante de estar sob a guarda de Simão de Montfort.

A crise política gerada pela minoridade real foi descrita de maneira sucinta pelo próprio Jaime I no “Livro dos Feitos”, discutido no capítulo 3. Segundo essa fonte, o papa Inocêncio III, juntamente com seu legado Pedro de Benevento, realizou uma grande ofensiva política para fazer com que o conde Simão de Montfort entregasse a custódia do rei para a Igreja, fato que prontamente se realizou. Ao mesmo tempo, o pontífice buscou assegurar o trono de Aragão para Jaime I, ameaçado por uma rebelião da aristocracia em seu reino. A atuação da Igreja nesse período de minoridade do monarca em muito influenciou a sua narrativa sobre o conflito. Nessa fonte, Jaime não antagoniza com o exército cruzado. O rei de Aragão descreve que as negociações entre seu pai e o conde de Montfort ocorreram de maneira amistosa:

⁸⁴⁵ TORRAS, Sergi Grau. *Cátaros e Inquisición*. Madri : Cátedra, 2012, p. 258.

⁸⁴⁶ SMITH, Damian. *Aragon, Catalogne et Papauté pendant la Croisade contre les Albigeois*. In : V.V.A.A. *La Croisade Albigeoise. Colloque de Carcassonne CEC- octobre 2002 sous la présidence de Michel Roquebert*. Carcassonne : Centre d'études cathares, 2004, p. 167. Alguns cavaleiros aragoneses permaneceram na guerra, auxiliando o conde Raimundo VI com o intuito de vingar a morte do rei Pedro II. Dessa forma, existiu uma pressão na aristocracia aragonesa para que o reino não abandonasse a Cruzada Albigense. Veremos adiante que os papas Inocêncio III e Honório III, para minar essa iniciativa, ameaçaram os poderes seculares aragoneses a não participarem do exército occitano.

Algum tempo depois do nosso nascimento, Simão de Montfort, que detinha as terras de Carcassonne e Béziers e, em Toulouse, a terra conquistada pelo rei da França, desejava ser amigo do nosso pai. Assim, ele pediu a nosso pai que nos entregasse a ele para que nos pudesse criar. Nosso pai confiava tanto nele e em seu amor que de fato nos entregou para sermos criados por ele⁸⁴⁷.

Essa descrição otimista revela que a narrativa do autor sobre esse período não foi tão precisa, pois vimos anteriormente o grau intenso de crise política vivida entre as facções da Cruzada Albigense, especialmente nas negociações a respeito da vassalagem de Simão de Montfort a Pedro II. Jaime I também elogiou a atuação política do papa Inocêncio III frente ao conde Simão de Montfort, após a morte do rei Pedro II:

O Santo Padre, Inocêncio III, foi o melhor papa, de tal forma que desde o tempo que nós compusemos este livro e ainda cem anos atrás não houve um papa tão bom como ele na Igreja de Roma. Ele era versado nos temas que compete ao papa saber e tinha uma sabedoria natural, sabendo também bastante sobre as ciências seculares. Ele enviou várias cartas e mensageiros contundentes ao conde Simão, que concordou em nos devolver ao nosso povo⁸⁴⁸.

A influência eclesiástica sobre o jovem rei aragonês foi tamanha que no Livro dos Feitos o monarca tem uma opinião negativa sobre a aristocracia occitana na Cruzada Albigense, o que faz com que essa fonte tenha um discurso mais próximo da *Historia Albigensis* de Pedro de Vaux-de-Cernay do que da *Chanson de la Croisade Albigeoise* de Guilherme de Tudela e Anônimo. O autor aponta que o exército occitano perdeu a guerra devido à sua desordem militar e os seus pecados⁸⁴⁹. Embora não tenha retratado o rei Pedro II como um personagem maligno, Jaime I afirmou nesse livro que ele era ingênuo e gastou de

⁸⁴⁷ Tradução própria. “Some time after our birth, Simon de Montfort, who held the lands of Carcassonne and Béziers and, in Toulouse, the land that the king of France had won, wished to be friends with our father. So, he asked him to deliver us to him, that he might raise us. And our father trusted so much in him and in his love that he delivered us to be raised by him”. In: JAIME I. *The Book of Deeds of James I of Aragon. A translation of the medieval catalan Llibre dels Fets*. Traduzido por Damian Smith e Helena Buffery. Aldershot: Ashgate, 2003, p. 22.

⁸⁴⁸ Tradução própria. “And this Holy Father, Innocent III, was the best pope, so much so that from the time that we compose this book going back a hundred years there has not been so good a pope in the Church of Rome. For he was very learned in the matters that it pertains for a pope to know, and he had a natural wisdom, and knew a great amount about the secular sciences. And he sent such forceful letters and such forceful envoys to Count Simon that he had to agree to return us to our people”. In: *Ibid.* p. 25.

⁸⁴⁹ JAIME I. *The Book of Deeds of James I of Aragon. A translation of the medieval catalan Llibre dels Fets*. Traduzido por Damian Smith e Helena Buffery. Aldershot: Ashgate, 2003, p. 25.

maneira desnecessária os bens da monarquia. O rei aragonês e autor do livro expôs também que Pedro II foi enganado pela aristocracia occitana quando a acolheu para si⁸⁵⁰.

Mesmo que Pedro II tivesse combatido os representantes do papado na Cruzada Albigense, Inocêncio III de fato trabalhou para que o trono fosse assegurado a Jaime, tirando-o da guarda de Simão de Montfort. Além do fato de o reino aragonês estar ligado ao papado pelo compromisso de fidelidade, como vimos anteriormente, Jaime I era órfão (descrito como *persona miserabilis*) e a rainha Maria de Montpellier havia confiado ele à Igreja em seu testamento⁸⁵¹.

A guarda do rei Jaime foi designada inicialmente ao legado papal no Languedoc Pedro Benevento. Diferentemente dos outros legados que haviam feito oposição à coalizão occitana, como Arnaldo Amauri, Benevento surgiu no meio da guerra vocalizando de fato a política de Inocêncio III. O legado auxiliou a organização da Corte de Lérida em 1214, na qual os principais senhores aragoneses prestaram juramentos de fidelidade ao novo rei. Essa assembleia se dispôs a reorganizar o governo do reino aragonês, criando um conselho regencial que vigorou durante a minoridade de Jaime I. O conde Sancho de Roséllon foi escolhido como procurador-geral, tendo outros dois governadores a auxiliá-lo, um catalão e outro aragonês. Até que o rei atingisse a idade legal, ele ficaria sob a guarda do mestre dos cavaleiros templários de Monzón, Guilherme de Montrédon⁸⁵².

Contudo, a insegurança da Cruzada Albigense e a ameaça de rebelião da aristocracia aragonesa pairavam sobre a minoridade real. Inocêncio III intensificou a interferência eclesiástica nesse processo político e modificou por meio de correspondências em 1216 algumas decisões tomadas em Lérida. O governo do reino de Aragão deveria de fato ser confiado a um Conselho Regencial, composto pelo regente-geral conde Sancho, e os conselheiros García Frontín (bispo de Tarazona), Ximénez Cornel e Pedro Ahones (representantes de Aragão), Aspárago de la Barca (arcebispo de Tarragona), Guilherme de Cervera e Guilherme de Cardona (representantes da Catalunha), além de Guilherme de Montrodón, mestre da Ordem dos Templários na península ibérica e guardião de Jaime I. Quatro competências foram designadas a esse Conselho: que as *honorés* a serem distribuídas no reino aragonês fossem feitas sob a supervisão do legado Pedro de Benevento; que não se

⁸⁵⁰ JAIME I. *The Book of Deeds of James I of Aragon. A translation of the medieval catalan Llibre dels Fets*. Traduzido por Damian Smith e Helena Buffery. Aldershot: Ashgate, 2003, p. 22.

⁸⁵¹ WIEDEMANN, Benedict. *Papal overlordship and protectio of the king, c. 1000-1300*. Tese (Doutorado em História) – University College of London, Londres, 2017, p. 181-187.

⁸⁵² MUÑOZ, José Ángel Sesma. *La Corona de Aragón. Una introducción crítica*. Zaragoza: Caja de Ahorros de la Inmaculada de Aragón, 2000, p. 78-79.

estabelecesse nenhuma venda nova de bens reais; que não se construíssem novos castelos sem a anuência do Conselho; que se respeitassem as medidas decretadas pelo legado, como a paz na Catalunha e a trégua com os sarracenos e que os judeus e sarracenos respondessem à autoridade do mestre da Ordem dos Templários na região⁸⁵³. O pontífice introduziu importantes senhores eclesiásticos para a condução desse processo: um bispo, um arcebispo e o legado papal, além do mestre da Ordem Templária ibérica.

Honório III, ao ascender ao papado em 1216, trabalhou para que os aragoneses não voltassem a apoiar a aristocracia occitana. O conde Raimundo VI, despossuído pelo Concílio de Latrão IV no ano anterior, viajou à península ibérica, incluindo Aragão, com o intuito de angariar cavaleiros e de lá organizar sua resistência contra o exército cruzado. O papa Honório III, por meio de cartas, buscou impedir essa iniciativa. Em 1217, enviou uma carta ao rei Jaime I e outra ao procurador-regente Sancho (Anexos LI e LII). Nesses documentos, o pontífice repreendeu qualquer associação do monarca aragonês com o conde de Toulouse e lembrou, assim como Inocência III fazia com o rei Pedro II, que o reino de Aragão era vassalo do papado. A expressão *consilium et iuvamen* expressa a natureza feudal presente no documento: como o reino de Aragão “pertencia” ao Papado, seu rei deveria prover ajuda e conselho ao legado papal, representante do papa Honório III no Languedoc. Inocência III e Pedro de Benevento lideraram uma ofensiva diplomática para assegurar o trono ao jovem monarca, e Honório III explicita isso literalmente na carta, cobrando gratidão.

A carta a Jaime I também continha ameaças, afirmando que se o jovem monarca desafiasse o papado e apoiasse a rebelião de Raimundo VI, ele teria o reino invadido por “pessoas estranhas”, ou seja, exércitos estrangeiros, sugerindo uma incursão militar do exército cruzado no reino de Aragão. Assim, Honório III aplicou indiretamente a legislação anti-herética, em particular o cânone 3 do Concílio de Latrão IV realizado dois anos antes do envio da carta (Anexo XLIX): se um senhor católico não purgar a heresia do seu território após a advertência da Igreja, esse território poderá ser ocupado legitimamente por outro senhor católico laico que promova a repressão aos hereges.

A carta que Honório III enviou ao procurador Sancho tratava sobre o mesmo tema e também continha a ameaça em caso de auxílio aragonês aos occitanos. Porém, o tom da ameaça foi mais grave. Ao passo que o papa ameaçou Jaime I de ter seu reino invadido por estrangeiros, o pontífice repete o discurso e enfatiza que tal invasão serviria de exemplo para os outros reinos, além de insinuar o confisco dos bens do procurador Sancho.

⁸⁵³ ROSELL, Francisco J. Miquel. *Regesta de letras pontificias del archivo de la Corona de Aragon*. Madrid: Cuerpo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos, 1948, p. 50-51.

Honório III escreveu essas duas cartas com o intento de pôr fim o mais rápido possível à Cruzada Albigense. No mesmo mês, ele escreveu ao rei da França Filipe Augusto para que apoiasse o exército cruzado de Simão de Montfort e também escreveu a Raimundo, o Jovem (futuro conde Raimundo VII de Toulouse), ordenando o fim da rebelião occitana. A ameaça a Jaime I não resultou no abandono da política papal que previa a manutenção do monarca no trono de Aragão, tendo em vista que não houve um apoio explícito e concreto do reino à coalizão occitana. Em 1217, Honório III permitiu o traslado do corpo de Pedro II de Toulouse para Sixena e em 1219 o mesmo papa renovou a proteção pontifical ao reino de Aragão⁸⁵⁴. Honório III enviou ainda uma carta em 1219 ao príncipe Luís da França congratulando-o pela expedição no Languedoc. Contudo, o pontífice alertou no texto que as terras do rei Jaime I não deveriam ser invadidas, com especial atenção às regiões “não infectadas pela heresia” (Narbonne e Aix). Honório reforçou também que o rei Jaime I estava sob a proteção do papado devido à vontade presente no testamento de sua falecida mãe, a rainha Maria de Montpellier⁸⁵⁵.

A ofensiva política dos poderes eclesiásticos foi bem sucedida. Jaime I foi garantido no trono do reino de Aragão e investido em 1221, sem auxiliar a aristocracia occitana. Quando a monarquia francesa interveio diretamente no Languedoc com o rei Luís VIII, os poderes seculares aragoneses não lhe fizeram oposição e ainda recrudesceram a legislação anti-herética: Jaime I reiterou a legislação anti-herética secular e eclesiástica nas Cortes de Tortosa em 1225; o monarca também preparou um edito em Barcelona em 1226 afirmando ter uma relação especial com a Igreja e que ninguém do reino deveria auxiliar os hereges; importantes vassalos do rei como Nuno Sancho e Raimundo Berengário V prometeram auxiliar o rei em 1226 a derrotar a última resistência occitana na Provença e no Languedoc⁸⁵⁶. Por fim, Jaime I renunciou oficialmente a todos os direitos no Languedoc por meio do Tratado de Corbeil em 1258⁸⁵⁷.

⁸⁵⁴ SMITH, Damian. *Crusade, Heresy and Inquisition in the lands of the crown of Aragon (1167-1276)*. Leiden e Boston: Brill, 2010, p. 48.

⁸⁵⁵ ROSELL, Francisco J. Miquel. *Regesta de letras pontificias del archivo de la Corona de Aragon*. Madrid: Cuerpo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos, 1948, p. 54.

⁸⁵⁶ SMITH, Damian. *Crusade, Heresy and Inquisition in the lands of the crown of Aragon (1167-1276)*. Leiden e Boston: Brill, 2010, p. 50.

⁸⁵⁷ *Idem*. *Introduction*. In: JAIME I. *The Book of Deeds of James I of Aragon. A translation of the medieval catalan Llibre dels Fets*. Traduzido por Damian Smith e Helena Buffery. Aldershot: Ashgate, 2003, p. 4.

6.5. Considerações finais

A variedade das relações de poder entre a Igreja e a monarquia aragonesa durante o período estudado revela importantes processos políticos. O primeiro ponto que destacamos é a posição ambígua do papa Inocêncio III. À época do Concílio de Lavaur em 1213, foram oferecidas a ele duas legalidades: o *negotium fidei et pacis* dos legados ou um cenário no qual o Languedoc estaria submetido à autoridade do rei Pedro II de Aragão, que executaria a política papal. Ao passo que o direito canônico fornecia a legitimidade para a primeira, o direito feudal a fornecia para a segunda. Inocêncio III interrompeu a cruzada e criticou os legados. Logo após, ele retomou a cruzada e criticou o rei Pedro II, tudo isso no decisivo ano de 1213. O fato é que podemos perceber que o pontífice permaneceu moderado, buscando o julgamento e a reconciliação dos barões occitanos. Essa moderação foi influenciada pela complexidade do conflito e a partidização dos agentes históricos envolvidos, o que fez por vezes Inocêncio III não ter o controle da dinâmica dos interesses colocados pela Cruzada Albigense. Se no início do reinado de Pedro II sua relação política com a Igreja era um sucesso, em 1212 e 1213 o monarca teve a confiança estremecida com o papa, influenciado pelo acolhimento feudal da aristocracia occitana e também pela querela com sua esposa Maria de Montpellier. Por outro lado, o desencanto com o monarca não levou Inocêncio III a tolerar o que se considerava os excessos do exército cruzado. Um detalhe de grande importância foi que ele não enviou cartas aos cruzados parabenizando-os pela vitória na Batalha de Muret. Ao contrário, o pontífice enviou ao Languedoc um legado-cardeal próximo que pudesse representá-lo de fato e demonstrar seu desagrado com os rumos da Cruzada Albigense⁸⁵⁸.

A crise política resultante da morte do rei Pedro II na batalha de Muret em 1213 também nos informa acerca da relação entre os poderes, agora em uma condição na qual a Igreja operou sua política com menos resistência do poder secular aragonês. O movimento eclesiástico de proteger o rei Jaime I durante sua minoridade gerou bons frutos para a Igreja. O novo rei de Aragão seria um dos soberanos mais engajados na Reconquista e permaneceu como grande aliado da Igreja, aspecto evidente na narrativa de sua própria biografia (O Livro dos Feitos). O papado teve o prestígio e a influência no reino aragonês consolidados, multiplicando as relações de poder com a monarquia, a corte, os magnatas e as cidades. A interferência eclesiástica nesse período atingiu também matérias temporais, como rendas e títulos, incluindo a medida de confisco de bens de hereges. Por outro lado, a *auctoritas* de

⁸⁵⁸ CABRER, Martín Alvira. *El Jueves de Muret*. Barcelona: Editora da Universidade de Barcelona, 2002, p. 194-206.

Inocência III, representada pelo legado Pedro Benevento, protegeu Jaime I da rebelião da aristocracia aragonesa, além de tê-lo pressionado a não auxiliar a coalizão occitana⁸⁵⁹.

Outro aspecto importante desse processo histórico foi o direito feudal, também abordado nos capítulos anteriores. As relações políticas entre os poderes eclesiásticos e a monarquia aragonesa também denotam o peso dos juramentos e dos compromissos do direito feudal. Dois juramentos foram marcos decisivos no alinhamento político do rei Pedro II em relação ao conflito político no Languedoc: o de 1204, no qual, coroado em Roma, prestou vassalagem ao papado e jurou obedecer tópicos defendidos na Reforma Papal; e o de 1213, no qual aceitou a vassalagem da aristocracia occitana e se colocou formalmente como oponente dos cruzados. A necessidade da homenagem ao monarca pelos senhorios conquistados também aponta o papel desse direito feudal no conflito, mesmo que posto em xeque pela legislação anti-herética.

Destacamos agora um quarto ponto, referente à teorização política promovida neste trabalho. A análise da documentação relativa a esse relacionamento político mostra também a pouca reflexão dos autores e a menção à Teoria dos Dois Gládios, além da separação entre poderes eclesiásticos e seculares. Essa característica, principalmente quando comparamos com as relações de poder discutidas nos capítulos anteriores, salienta o papel secundário que a monarquia aragonesa desempenhou na construção desse quadro conceitual, fosse como agente ativo ou passivo. A participação mais curta dos reis aragoneses durante os vinte anos de Cruzada Albigense também foi um fator que explica parcialmente esse déficit.

Por fim, a temática da heresia, fenômeno motriz da “crise albigense”, foi trabalhada de maneira ambígua nessa relação política. Pedro II inicialmente estabeleceu importantes medidas anti-heréticas e jurou a Inocência III que combateria a heresia em 1204, mas depois aliou-se à aristocracia occitana que sofria a acusação de ser fatora do catarismo. Contudo, o monarca nunca aceitou essa denúncia, ora afirmando que a heresia havia sido vencida no Languedoc, ora propondo ao papa Inocência III que iria reprimir as comunidades heréticas da região. Posteriormente, a interferência eclesiástica durante a minoridade de Jaime I influenciaria a política do novo rei de Aragão, que decretou nova legislação anti-herética civil em Aragão na década de 1220.

⁸⁵⁹ SMITH, Damian. Pope Innocent III and the minority of James I. *Anuario de Estudios Medievales*. V. 30, N. 1, p.48-50, 2000.

CONCLUSÃO

Analizamos ao longo deste trabalho as manifestações do poder relacional. Foram discutidas as relações de poder travadas entre os poderes seculares e eclesiásticos acerca da repressão ao catarismo no Languedoc: Igreja, monarquia francesa, monarquia aragonesa e aristocracia occitana. Procederemos a seguir com comparações finais importantes.

O papa Inocêncio III tentou convencer concomitantemente o rei Filipe Augusto da França e o rei Pedro II de Aragão a intervir no Languedoc, liderar uma cruzada e combater o catarismo. As correspondências enviadas pela chancelaria papal a esses monarcas tinham conteúdo semelhante, incluindo a deferência apresentada (“filho caríssimo”, etc.). Entretanto, o número de cartas enviadas ao rei francês foi consideravelmente superior ao do rei aragonês. Se inferirmos isso apenas pelas cartas, fica claro que o pontífice desejava mais a participação do rei Filipe. Quando analisamos as fontes narrativas da Cruzada Albigense, temos outro quadro. Os três principais testemunhos contemporâneos (*Historia Albigensis*, *Cronica e Chanson*) focam sua narrativa nos desdobramentos da guerra, relatados pelos autores *in loco*, e não pela chancelaria papal em Roma ou pela cúria régia em Paris. A presença da monarquia aragonesa tem peso maior nessas fontes, pois o rei Pedro II vivenciou a realidade do Languedoc combatendo na Cruzada Albigense, além de já haver participado de colóquios contra cátaros e intermediado as negociações com a Igreja.

Um fator importante a ser levado em conta é a constante mutação política no conflito. A recusa de Filipe Augusto a participar da guerra, além de outros conflitos travados com a Igreja (querela matrimonial, guerra contra a Inglaterra e controvérsia do regalo de dioceses), a princípio poderia ter abalado a disposição de Inocêncio III para negociar com a monarquia francesa. Contudo, nem a carta-resposta de Filipe Augusto em 1208, na qual acusou Inocêncio de invadir a jurisdição do reino, foi o suficiente para inviabilizar o relacionamento político. O pontífice enviou cartas a ele em 1204, 1205, 1207, 1208, 1209 e ao longo da Cruzada Albigense. As breves expedições realizadas pelo príncipe Luís também foram ocasiões de contato direto da monarquia com as lideranças eclesiásticas da guerra.

Por outro lado, Pedro II ofereceu desde o início de seu reinado demonstrações de lealdade à ortodoxia católica e ao projeto anti-herético do papado, muito mais do que o rei Filipe Augusto. Mesmo com o juramento prestado na cerimônia de sua coroação em Roma em 1204, Inocêncio III não sinalizou a mesma importância conferida ao rei francês. O historiador Damian Smith aponta uma provável razão: o pontífice reservava um papel secundário ao rei

aragonês, influenciado pelo desejo de que os monarcas ibéricos concentrassem seus esforços na luta pela Reconquista da península. A sua negociação com ele teria ocorrido como fator de segurança, caso as tratativas com Filipe Augusto se encerrassem⁸⁶⁰. As reviravoltas da relação política entre Inocêncio III e Pedro II nos anos de 1212 e 1213 comprovam a inconstância da situação: em poucos meses, o papa aceitou a proposta de paz aragonesa e ordenou a suspensão da Cruzada, para logo em seguida retomá-la e criticar o monarca pelo acolhimento da aristocracia occitana.

A aristocracia occitana, principal prejudicada pela guerra, buscou separar o antagonismo com os poderes eclesiásticos, centrando sua oposição aos legados e prelados que conduziam o conflito no Languedoc, ao passo que negociava com o papado a sua reconciliação. Os juramentos e outros elementos do direito feudal occitano compuseram o cerne dessa política, que tinha ainda como fator perturbador o recente conflito dos barões do Midi com o clero regional, que, animado pelo discurso reformador, passou a disputar intensamente com a aristocracia secular direitos no Languedoc. Contudo, diferentemente das relações de poder com as monarquias, os poderes eclesiásticos consolidaram na aristocracia occitana a imagem de protetora do catarismo. Os vínculos de alguns senhores occitanos com as comunidades heréticas eram notórios, e se na maior parte das negociações com as monarquias o objeto do debate foi a intervenção na Cruzada, no caso dos barões occitanos foi a culpa sobre a disseminação do catarismo e o ataque aos clérigos locais.

Feito esse balanço, retornemos agora à questão colocada no início deste trabalho, no capítulo 1: por que é importante fazermos essa discussão a partir da distinção entre poderes seculares e eclesiásticos. É verdade que não devemos exagerar o grau dessa relação, levando sempre em consideração que tratamos neste trabalho sobre um período de crise política, ou seja, um momento no qual as diferenças de exercício do poder pelos agentes políticos se tornam mais claras.

Essa distinção é representada nas fontes, como vimos ao longo dos capítulos, principalmente no capítulo 3. Nas fontes narrativas da Cruzada Albigense (Pedro de Vaux-de-Cernay, Guilherme de Puylaurens e Guilherme de Tudela e Anônimo). Na legislação anti-herética desenvolvida nos concílios eclesiásticos. Nas fontes associadas à corte parisiense (Guilherme, o Bretão, Guilherme de Nangis e Rigoredo). Na autobiografia do rei Jaime I de Aragão (“Livro dos Feitos”). Contudo, o melhor exemplo advém da Teoria dos Dois Gládios

⁸⁶⁰ SMITH, Damian. *Aragon, Catalogne et Papauté pendant la Croisade contre les Albigeois*. In : V.V.A.A. *La Croisade Albigeoise. Colloque de Carcassonne CEC- octobre 2002 sous la présidence de Michel Roquebert*. Carcassonne : Centre d'études cathares, 2004, p. 160.

– refletida por pensadores baseados na interpretação gelasiana, e praticada em importantes processos históricos, como no caso da repressão ao catarismo no Languedoc. Apresentamos a seguir o rol de menções diretas à Teoria dos Dois Gládios nas fontes examinadas na nossa investigação. Seleccionamos somente os documentos que mencionam de maneira explícita a imagem dos gládios espiritual e material, distribuídos cronologicamente e com a devida referência. É importante notar o agente histórico que produziu o documento, informação destacada na tabela a seguir. Dessa forma, torna-se possível fazer a conexão com o capítulo deste trabalho no qual o documento foi discutido e consequentemente quais os poderes seculares e eclesiásticos estavam em discussão:

Quadro 1: Incidência da Teoria dos Dois Gládios nas fontes

Documento	Ano	Referência
Sermões de Bernardo de Claraval	1143-1144	BERNARDO DE CLARAVAL. <i>Sermones in Cantica</i> (V.2). In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). <i>Patrologia Latina</i> (Tomo 183). Paris: 1879, col. 1080-1102.
Carta do conde Raimundo V de Toulouse ao Capítulo-Geral da Ordem Cisterciense	1177	GERVÁSIO DA CANTUÁRIA. <i>The Chronicle of the reigns of Stephen, Henry II and Richard I</i> . Londres: Longman, 1879, p. 270-271.
Carta do legado Henrique de Marcy ao papa Alexandre III	1178	HENRIQUE DE MARCY. <i>Epistolae</i> . In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). <i>Patrologia Latina</i> (Tomo 204). Paris: 1855, col. 224-225.
Carta do papa Inocêncio III ao arcebispo de Auch	1198	INOCÊNCIO III. <i>Regestorum Sive Epistolarum. Liber I</i> . In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). <i>Patrologia Latina</i> (Tomo 214). Paris: 1890, col. 71.
Carta do papa Inocêncio III ao rei da França Filipe Augusto	1204	INOCÊNCIO III. <i>Regestorum Sive Epistolarum. Liber VII</i> . In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). <i>Patrologia Latina</i> (Tomo 215). Paris: 1891, p. 361-362.
Juramento de coroação do rei de Aragão Pedro II	1204	INOCÊNCIO III. <i>Regestorum Sive Epistolarum. Liber VII</i> . In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). <i>Patrologia Latina</i> (Tomo 215). Paris: 1891, col. 550-552.
Carta do papa Inocêncio III ao rei da França Filipe Augusto	1205	INOCÊNCIO III. <i>Regestorum Sive Epistolarum. Liber VII</i> . In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). <i>Patrologia Latina</i> (Tomo 215). Paris: 1891, col. 527-528.

Carta do papa Inocêncio III aos bispos do reino de Aragão	1205	CINGOLANI, Stefano; SALOMÓ, Eduard; TORRAS, Sergi (Orgs.). <i>L'herètica pravitat à la Corona d'Aragó: documents sobre càtars, valdesos i altres heretges(1155-1324). Vol. 1.</i> Lleida: Pagès Editors, 2015, p. 118.
Carta do papa Inocêncio III ao rei da França Filipe Augusto	1208	INOCÊNCIO III. <i>Regestorum Sive Epistolarum. Liber X.</i> In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). <i>Patrologia Latina (Tomo 215).</i> Paris: 1891, col. 1358-1359.
Resposta dos legados ao rei Pedro II no Concílio de Lavaur	1213	PEDRO DE VAUX-DE-CERNAY. <i>Histoire Albigeoise.</i> Traduzido por Pascal Guébin e Henri Maisonneuve. Paris: Vrin, 1951, p. 147-150.
Carta do papa Honório III ao rei da França Filipe Augusto	1222	HONÓRIO III. <i>Epistolae (Liber VI).</i> In: HOROY, César (Ed.). <i>Bibliotheca Patristica Medii Aevi (Tomo 4).</i> Paris: Imprimerie de la Bibliothèque ecclésiastique, 1880, p. 144-146.

Podemos depreender desse quadro que a Teoria dos Dois Gládios é majoritariamente eclesiástica, como mencionamos no desfecho do capítulo 5. Quando proferida por um poder secular, como no caso da carta do conde de Toulouse Raimundo V em 1177, o interlocutor possuía autoridade eclesiástica, como o destinatário dessa carta, o Capítulo-Geral da Ordem Cisterciense. Variados poderes eclesiásticos empregaram essa Teoria: o papado (Inocêncio III e Honório III); legados papais no Languedoc (Henrique de Marcy e os legados que compuseram o Concílio de Lavaur em 1213, como Arnaldo Amauri); o abade cisterciense Bernardo de Claraval. Outra característica de destaque é que ela foi empregada do início ao fim dos quase cem anos compreendidos no recorte temporal deste trabalho, em lugares de produção distintos, o que indica sua relevância e continuidade.

No caso aqui estudado, ela ajuda a esclarecer as relações de poder entre a Igreja, a aristocracia occitana, a monarquia francesa e a monarquia aragonesa. O fato de o papado concentrar a menção à Teoria dos Dois Gládios nas correspondências aos reis da França denota que eles eram considerados os poderes mais aptos a solucionar o conflito político decorrente da disseminação do catarismo no Languedoc. No que se refere à aristocracia occitana, ela é citada na carta do conde Raimundo V de 1177. O conde toulousano aborda a dualidade entre gládio material e gládio espiritual, indicando que essa relação não estava reservada somente ao *regnum*, mas sim aos poderes seculares. Em um contexto de afirmação da sua autoridade no seu senhorio, esse foi um discurso de reivindicação política. Por fim, a

pouca ocorrência da Teoria dos Dois Gládios em fontes envolvendo a monarquia aragonesa, principalmente tendo o monarca como interlocutor ou autor, reforça o que dissemos anteriormente: Pedro II, mesmo que aliado da Igreja em um primeiro momento, era visto pelos poderes eclesiásticos como um poder secundário.

A aplicação da Teoria dos Dois Gládios na temática da heresia foi natural e frequente. A partir de uma interpretação estritamente binária, o gládio espiritual da Igreja lançava sanções espirituais contra os hereges (excomunhão, anátema e interdito), ao passo que o gládio material dos poderes seculares lançava as punições civis (confisco de bens, prisão, exílio e morte). Contudo, como vimos ao longo do trabalho, a complexidade desse processo histórico aponta o afrouxamento dessa visão. Os pensadores eclesiásticos desenvolveram sua própria interpretação desde a Reforma Papal no século XI, embasados pela secular “distinção gelasiana”. Esse foi um processo longo e heterogêneo, com interpretações tanto flexíveis quanto radicais acerca da posição da Igreja na relação com os poderes seculares.

De fato, esse movimento ocorreu em um contexto de fortalecimento institucional da Igreja frente aos outros poderes. A Teoria dos Dois Gládios deve ser compreendida como um *topos*, um tipo ideal que influencia a realidade mas não necessariamente representa a própria realidade. Ora, considerando as reflexões apresentadas ao longo dos capítulos, é razoável afirmar que a Igreja utilizou, além do gládio espiritual, o gládio material na Cruzada Albigense. Além de possuir autoridade e poder temporal em seus senhorios no Languedoc, a Igreja liderou o movimento de arregimentação do exército cruzado para a invasão da Occitânia, sob a justificativa de reprimir comunidades heréticas na região. A ideia de *negotium fidei et pacis*, bastante mencionada por autores eclesiásticos, reflete essa dualidade, pois a *pax* englobava aspectos que ultrapassavam a seara espiritual, como a defesa da autonomia e dos privilégios das igrejas occitanas. A Igreja também se beneficiou materialmente da Cruzada Albigense, recebendo diversas doações dos senhores cruzados⁸⁶¹.

Todavia, a Teoria dos Dois Gládios, apesar de ter sido a mais importante, não condensou todas as menções acerca da relação entre poderes seculares e eclesiásticos. Como vimos no capítulo 1, os pensadores da Reforma Papal pregavam a diferenciação do clero frente aos poderes seculares. Debates no capítulo 2 a legislação anti-herética desenvolvida nos concílios eclesiásticos, que buscou responsabilizar e obrigar os poderes seculares a cooperarem com a Igreja no combate à heresia. Além do concílio, pensadores como Bernardo de Claraval forneceram o arcabouço teórico para essa iniciativa. Como vimos no capítulo 4, a

⁸⁶¹ OLIVER, Antonio. *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Inocencio III*. Roma: Regnum Dei, 1957, p. 162-164.

disputa entre a aristocracia occitana e as igrejas locais por direitos no Languedoc foi um movimento que ajudou a catalisar a Cruzada Albigense anos depois. No capítulo 5, vimos a querela entre o rei Filipe Augusto da França e o papa Inocêncio III acerca da interferência eclesiástica em assuntos seculares, opondo o direito feudal e o direito canônico. No capítulo 6, expusemos como a monarquia aragonesa, em um período de dois anos, passou de aliada a adversária dos poderes eclesiásticos, bastante impactada pelas relações políticas com a aristocracia occitana. Essas diferentes abordagens demonstram a importância de o historiador estudar e valorizar essas relações de poder nesse processo histórico. Por esse motivo, apresentamos a seguir o quadro de menções à separação entre poderes seculares e eclesiásticos que não fazem referência à Teoria dos Dois Gládios. Assim como o quadro anterior, separamos as menções em documento, ano e referência, pelos mesmos motivos citados anteriormente. Contudo, diferentemente da citação direta aos gládios, trabalhamos nesse quadro com uma ideia mais interpretativa que pudesse congrega menções que colocassem os poderes seculares e eclesiásticos em questão no mesmo documento, indicando assim um sinal de teorização política:

Quadro 2: Incidência da relação entre os poderes seculares e eclesiásticos nas fontes

Documento	Ano	Referência
Concílio de Toulouse	1119	MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). <i>Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio (tomo XXI)</i> . Veneza: Zatta, 1776, col. 226-227.
Concílio de Latrão II	1139	MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). <i>Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio (tomo XXI)</i> . Veneza: Zatta, 1776, col. 532.
Relato sobre a morte de hereges na fogueira em Colônia	1163	MOORE, Robert. <i>The birth of popular heresy</i> . Toronto: University of Toronto Press, 1995, p. 89.
Concílio de Latrão III	1179	MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). <i>Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio (tomo XXII)</i> . Veneza: Zatta, 1778, col. 231-233.
Decretal <i>Ad Abolendam</i>	1184	RUST, Leandro. Bulas Inquisitoriais: <i>Ad Abolendam</i> (1184) e <i>Vergentis in Senium</i> (1199). <i>Revista de História</i> . São Paulo, N. 166, p. 129-161, 2012.
Decretal <i>Vergentis in Senium</i>	1199	RUST, Leandro. Bulas Inquisitoriais: <i>Ad Abolendam</i> (1184) e <i>Vergentis in Senium</i> (1199). <i>Revista de História</i> . São Paulo, N. 166, p. 129-161, 2012.

Carta do papa Inocêncio III à rainha Sancha de Aragão	1203	CABRER, Martín Alvira. <i>Pedro el Católico, Rey de Aragón y conde de Barcelona (1196-1213). Documentos, Testimonios y Memoria Histórica. Tomo II.</i> Zaragoza: Institución Fernando El Católico, 2010, p. 538.
Carta do papa Inocêncio III aos bispos da França	1204	INOCÊNCIO III. <i>Regestorum Sive Epistolarum. Liber VII.</i> In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). <i>Patrologia Latina (Tomo 215)</i> . Paris: 1891, col. 325-329
Carta do rei Filipe Augusto da França ao papa Inocêncio III	1208	DEVIC, C.; VAISSETE, J. <i>Histoire générale de Languedoc (Vol. VIII)</i> . Toulouse: Privat, 1879, p. 558-559.
Carta do papa Inocêncio III ao conde de Toulouse Raimundo VI	1210	INOCÊNCIO III. <i>Regestorum Sive Epistolarum. Liber XII.</i> In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). <i>Patrologia Latina (Tomo 216)</i> . Paris: 1891, col. 173-174.
Carta do papa Inocêncio III ao rei Pedro II de Aragão	1213	INOCÊNCIO III. <i>Regestorum Sive Epistolarum. Liber XVI.</i> In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). <i>Patrologia Latina (Tomo 216)</i> . Paris: 1891, col. 849-851.
Concílio de Latrão IV	1215	MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). <i>Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio (tomo XXII)</i> . Veneza: Zatta, 1778, col. 986-990.
Tratado de Paris	1229	DEVIC, C.; VAISSETE, J. <i>Histoire générale de Languedoc (Vol. VI)</i> . Toulouse: Privat, 1879, p. 632-637

Assim como na referência à Teoria dos Dois Gládios, as menções acerca da relação entre poderes seculares e eclesiásticos são majoritariamente advindas de locais de produção do clero, com destaque aos cânones conciliares da legislação anti-herética. Temos aqui uma exceção: a carta-resposta do rei da França Filipe Augusto ao papa Inocêncio III em 1208, na qual defende sua autoridade secular perante as investidas políticas do papa. O Tratado de Paris em 1229, embora tenha sido um compromisso chancelado pelo rei Luís IX e a rainha-mãe Branca de Castela, foi bastante influenciado pelas negociações políticas lideradas pelo legado papal Romain de Saint-Ange, como vimos no capítulo 5.

Devemos ressaltar que tanto essas menções diretas quanto as menções que utilizam a Teoria dos Dois Gládios, além das citações nas fontes narrativas mencionadas anteriormente, representam a literalidade dessa relação. Ao longo deste trabalho, expusemos diversas alusões indiretas à relação entre poderes seculares e eclesiásticos, baseados na análise das fontes e do contexto histórico. O exercício do poder decisório frente a agentes históricos aliados ou concorrentes nem sempre é expresso em um documento, devendo ser esmiuçado pela análise historiográfica.

Também é relevante expor as menções à distinção entre as esferas políticas - temporal e espiritual. O nosso foco aqui foi a coleta de dados que contêm argumentos balizadores de discursos de reivindicação política, nos quais são levantados a importância dessas esferas. Para tornar fidedigna a catalogação e a sua interpretação, também mencionamos os agentes históricos produtores dos documentos, seu ano de composição e a referência:

Quadro 3: Incidência da relação entre a esfera temporal e a esfera espiritual nas fontes

Documento	Ano	Referência
Carta do papa Inocêncio III ao arcebispo de Aix-en-Provence	1198	INOCÊNCIO III. <i>Regestorum Sive Epistolarum. Liber I.</i> In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). <i>Patrologia Latina (Tomo 214)</i> . Paris: 1890, col. 81-83
Carta do papa Inocêncio III ao bispo Raimundo de Tarragona	1198	CABRER, Martín Alvira. <i>Pedro el Católico, Rey de Aragón y conde de Barcelona (1196-1213). Documentos, Testimonios y Memoria Histórica. Tomo I.</i> Zaragoza: Institución Fernando El Católico, 2010, p. 293
Carta do papa Inocêncio III à rainha Sancha de Aragão	1203	CABRER, Martín Alvira. <i>Pedro el Católico, Rey de Aragón y conde de Barcelona (1196-1213). Documentos, Testimonios y Memoria Histórica. Tomo II.</i> Zaragoza: Institución Fernando El Católico, 2010, p. 538.
Carta do papa Inocêncio III ao rei da França Filipe Augusto	1204	INOCÊNCIO III. <i>Regestorum Sive Epistolarum. Liber VII.</i> In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). <i>Patrologia Latina (Tomo 215)</i> . Paris: 1891, p. 361-362.
Bula de proclamação da Cruzada Albigense	1208	PEDRO DE VAUX-DE-CERNAY. <i>Histoire Albigeoise</i> . Traduzido por Pascal Guébin e Henri Maisonneuve. Paris: Vrin, 1951, p. 25-32.
Carta do papa Inocêncio III ao conde de Toulouse Raimundo VI	1209	INOCÊNCIO III. <i>Regestorum Sive Epistolarum. Liber XII.</i> In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). <i>Patrologia Latina (Tomo 216)</i> . Paris: 1891, col. 100-101.
Concílio de Latrão IV	1215	MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). <i>Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio (tomo XXII)</i> . Veneza: Zatta, 1778, col. 986-990.
Carta do papa Honório III ao rei da França Filipe Augusto	1222	HONÓRIO III. <i>Epistolae (Liber VI)</i> . In: HOROY, César (Ed.). <i>Bibliotheca Patristica Medii Aevi (Tomo 4)</i> . Paris: Imprimerie de la Bibliothèque ecclésiastique, 1880, p. 144-146.

A discussão acerca das esferas políticas tem peso menor quando comparada à relação entre poderes seculares e eclesiásticos, mas também guarda seu valor. Podemos perceber pelo quadro acima que das oito menções diretas, sete foram produzidas pelo papa Inocêncio III, o que indica que o pontífice tinha uma visão mais estrita tanto da relação entre os agentes políticos quanto das esferas políticas. Assim, para ele, o poder ou gládio espiritual estaria reservado à Igreja, enquanto o poder temporal ou gládio material estaria reservado aos poderes seculares. Essa abordagem, como vimos ao longo do nosso trabalho, destoa da natureza do exercício do poder decisório pelos agentes políticos no período estudado. Os poderes seculares também possuíam prerrogativas espirituais, utilizando porventura (como fizeram os reis da França Filipe Augusto e Luís VIII) desse ideal para engrandecer sua autoridade perante a Igreja. Os poderes eclesiásticos também possuíam base temporal, tanto nos senhorios sujeitos à sua administração quanto na política de interferir na jurisdição dos reinos, consolidada pelos ideais da Reforma Papal que justificavam esse ato pela *ratione peccati*.

Ao longo deste trabalho, além do estudo do poder, lidamos também com o fenômeno da heresia. Essa deve ser considerada uma agente fundamental nesse processo histórico, ao mesmo tempo ativa e passiva: as comunidades cátaras, mesmo tendo sido perseguidas pela Igreja e pelos cruzados, participaram ativamente da resistência occitana. Logo, não é correto relegar um papel secundário ao catarismo nessa história política. A legislação anti-herética, que perturbou a relação com os poderes seculares, repercutia o desenvolvimento da heresia na Cristandade (como vimos no capítulo 2). No caso específico do Languedoc, poderes seculares locais abraçaram o catarismo em um contexto de disputas com as igrejas locais (como vimos no capítulo 4). O papado admoestou as monarquias aragonesa e francesa durante décadas a combater a disseminação do catarismo no Languedoc (como vimos nos capítulos 5 e 6).

Ao analisarmos as menções à heresia nos documentos, podemos notar o desenvolvimento de uma retórica própria eclesiástica, que combina a tradição intelectual anti-herética (principalmente cisterciense) com a aplicação desse discurso ao contexto contemporâneo, acrescido da citação às medidas que deveriam ser tomadas para frear o crescimento das comunidades dissidentes. É fundamental ressaltar: a heresia foi um tópico praticamente onipresente no amplo rol de fontes estudadas.

Introduzimos a palavra “repressão” no título deste trabalho pois a existência das comunidades cátaras no Languedoc não alterou as relações políticas entre os poderes

seculares e eclesiásticos *per se*, mas sim a sua persecução. O desenvolvimento dessa repressão foi formulado a partir de um ideal divulgado pelos poderes eclesiásticos, que previa que o poder secular seria o braço auxiliar armado da Igreja, sob o argumento de cooperação entre os poderes. Porém, o complexo quadro político vivido no Languedoc impedia a aplicação dessa narrativa, pois os mecanismos políticos de combate à heresia defendidos pela Igreja muitas vezes atropelavam a jurisdição dos poderes seculares envolvidos (aristocracia occitana, monarquia francesa e monarquia aragonesa).

De fato, privilegiamos ao longo deste trabalho a abordagem política dos conflitos do Languedoc dos séculos XII e XIII, com a heresia como integrante desse processo. Heresia essa real, mencionada em diferentes documentos, contextos e lugares de produção, como vimos nos capítulos 1 e 2. Também vimos no capítulo 4 o impacto dos postulados da doutrina cátara sobre o ordenamento sócio-político do Languedoc. Entender a heresia como elemento ao mesmo tempo próprio e relacionante aos outros fenômenos é o caminho mais seguro para o historiador. Essa abordagem difere em muito da interpretação dos historiadores desconstrucionistas (mencionados nos capítulos 1 e 2), que afirmam que a politização do fenômeno herético ocorre pois os poderes inventariam a “questão herética” para se fortalecerem. Da mesma forma, se afasta da historiografia tradicional que aceita a narrativa das fontes medievais que atestam que a repressão ao catarismo começou como um problema religioso e terminou como um problema político, interpretação excessivamente absoluta e segmentada⁸⁶².

O Tratado de Paris de 1229 (Anexo LXIII) findou a Cruzada Albigense e também o recorte temporal deste trabalho. O conteúdo desse compromisso é emblemático da necessidade de articulação entre poder e heresia para compreender esse processo histórico, cuja heterogeneidade é expressa no próprio Tratado: combate às heresias (cláusulas 1, 2, 3, 7, 18); defesa da imunidades e direitos da Igreja (cláusulas 3, 4, 5); direito feudal, com foco no juramento (cláusulas 10, 11, 13, 17, 21); enfim, relação entre poderes seculares e eclesiásticos (cláusulas 1, 5, 6, 9, 10, 11, 14, 16, 17, 18, 20).

Esperamos ter contribuído com a escrita de uma tese de história política que, situada em uma média e longa duração, articulou “poder” e “heresia” com foco na relação entre os poderes seculares e os poderes eclesiásticos que participaram da repressão ao catarismo no Languedoc. Assim, não nos interessamos por significações que ultrapassam a

⁸⁶² SAVY, Pierre. *Politisation des conflits, politisation par le conflit et participation au politique dans l'Occident des XIII-XIV siècles*. In : BOURQUIN, Laurent ; HAMMON, Philippe (Orgs.). *La politisation. Conflits et construction du politique depuis le Moyen Âge*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 24-26.

análise historiográfica: a de que a Cruzada Albigense foi uma guerra de conquista; que o conflito teve caráter nacional, opondo norte e sul da França; que a repressão ao catarismo foi fruto de um projeto teocrático da Igreja, dentre outras. O poder relacional referente ao combate contra o catarismo foi teorizado e praticado, definindo e alterando diversos processos políticos, em um contexto marcado pela pluralidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Documentos

ADÉMAR DE CHABANNES. *Chronique*. Traduzido por Yves Chauvin e Georges Pon. Turnhout: Brepols, 2003.

AUTOR ANÔNIMO. *The deeds of Pope Innocent III*. Traduzido por James Powell. Washington: The Catholic University of America Press, 2004.

BERNARDO DE CLARAVAL. *Sermones in Cantica* (V.2). In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 183). Paris: 1879, col. 1080-1102.

_____. *St. Bernard sermons on the Canticle of Canticles* (V. 2). Dublin: Browne & Nolan, 1920, p. 217-277.

_____. *De Consideratione* (Liber V). In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 182). Paris: 1879, col. 771-788.

BONIFÁCIO VIII. *Unam Sanctam*. Disponível em <<https://sourcebooks.fordham.edu/source/B8-unam.asp>>. Acesso em 12 de abril de 2019.

BOUQUET, Martin (Ed.). *Recueil des historiens des gaules et de la France* (Tomo 19). Paris : Victor Palmé, 1880.

CABRER, Martín Alvira. *Pedro el Católico, Rey de Aragón y conde de Barcelona (1196-1213). Documentos, Testimonios y Memoria Histórica. Tomos I-V*. Zaragoza: Institución Fernando El Católico, 2010.

CATEL, Guillaume. *Histoire des comtes de Toulouse*. Toulouse : Pierre Bosc, 1623.

CESÁRIO DE HEISTERBACH. *Dialogus Miraculorum* (2 vol.). Editado por Joseph Strange. Colônia, Bonn e Bruxelas: Heberle & Lempertz, 1851.

CINGOLANI, Stefano; SALOMÓ, Eduard; TORRAS, Sergi (Orgs.). *L'herètica pravitat à la Corona d'Aragó: documents sobre càtars, valdesos i altres heretges(1155-1324). Vol. 1*. Lleida: Pagès Editors, 2015, p. 118.

DELISLE, Léopold. *Catalogue des actes de Philippe Auguste*. Paris : Auguste Durand, 1856.

DEVIC, C.; VAISSETE, J. *Histoire générale de Languedoc* (Vol. V-VIII). Toulouse: Privat, 1875 em diante.

ECBERTO DE SCHÖNAU. *Sermones contra catharos*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 195). Paris: 1855, col. 11-18.

EVERVIN DE STEINFELD. *De Haereticis sui temporis*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 182). Paris: 1879, col. 676-680.

FULBERTO DE CHARTRES. *Epistolae*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 141). Paris: 1880, col. 229-230.

GELÁSIO I. *Ad Anastasium Imperatorem*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 59). Paris: 1862, col. 41-47.

GEOFFREY DE AUXERRE. *Epistola Gaufridi quaedam sancti Bernardi miracula recensens*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 185). Paris: 1860, col. 410-416.

GERVÁSIO DA CANTUÁRIA. *The Chronicle of the reigns of Stephen, Henry II and Richard I*. Londres: Longman, 1879.

GREGÓRIO IX. *Licet ad Capiendos*. In: BREMOND, Antonino. *Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum, Ab Anno 1215 ad 1280* (Tomo 1). Roma: Hieronymi Mainardi, 1779, p. 47.

GUILHERME, O BRETÃO. *Continuation de la vie de Philippe Auguste*. Clermont-Ferrand : Éditions Paleo, 2003.

_____. *La Philippide*. Clermont-Ferrand : Éditions Paleo, 2004.

GUILHERME DE NANGIS. *Chronique du règne de Philippe Auguste (1180-1223)*. Clermont-Ferrand : Éditions Paleo, 2011.

GUILHERME DE PUYLAURENS. *Chronica Magistri Guillelmi de Podio Laurentii*. Tradução de Jean Duvernoy. Toulouse: Le Pérégrinateur, 1996.

GUILHERME DE TUDELA E ANÔNIMO. *La chanson de la croisade albigeoise* (3v.). Traduzida por Eugène Martin-Chabot. Paris: Les Belles Lettres, 1960-1973.

HENRIQUE DE MARCY. *Epistolae*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 204). Paris: 1855, col. 215-252.

HONÓRIO III. *Privilège de confirmation*. Disponível em: <http://www.dominicains.ca/Documents/documents_gen/privilege.htm>. Acesso em 25 de janeiro de 2017.

_____. *Epistolae (Liber II)*. In: HOROY, César (Ed.). *Bibliotheca Patristica Medii Aevi* (Tomo 2). Paris: Imprimerie de la Bibliothèque ecclésiastique, 1879, p. 471-848.

_____. *Epistolae (Liber III)*. In: HOROY, César (Ed.). *Bibliotheca Patristica Medii Aevi* (Tomo 3). Paris: Imprimerie de la Bibliothèque ecclésiastique, 1879, p. 1-274.

_____. *Epistolae (Liber VI)*. In: HOROY, César (Ed.). *Bibliotheca Patristica Medii Aevi* (Tomo 4). Paris: Imprimerie de la Bibliothèque ecclésiastique, 1880, p. 1-216.

_____. *Epistolae (Liber IX)*. In: HOROY, César (Ed.). *Bibliotheca Patristica Medii Aevi* (Tomo 4). Paris: Imprimerie de la Bibliothèque ecclésiastique, 1880, p. 689-900.

- INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber I.* In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 214). Paris: 1890, col. 1-536.
- _____. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber VII.* In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 215). Paris: 1891, col. 277-554.
- _____. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber IX.* In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 215). Paris: 1891, col. 803-1102.
- _____. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber X.* In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 215). Paris: 1891, col. 1103-1340.
- _____. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber XI.* In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 215). Paris: 1891, col. 1339-1612.
- _____. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber XII.* In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 216). Paris: 1891, col. 9-194.
- _____. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber XIII.* In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 216). Paris: 1891, col. 193-378.
- _____. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber XIV.* In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 216). Paris: 1891, col. 377-540.
- _____. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber XV.* In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 216). Paris: 1891, col. 539-782.
- _____. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber XVI.* In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 216). Paris: 1891, col. 781-992.
- JAIME I. *The Book of Deeds of James I of Aragon. A translation of the medieval catalan Llibre dels Fets.* Traduzido por Damian Smith e Helena Buffery. Aldershot: Ashgate, 2003.
- LÚCIO II. *Variorum ad Lucium Papam.* In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 179). Paris: 1855, col. 935-938.
- MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (tomo XXI-XXII). Veneza: Zatta, 1776-1778.
- MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 59-216). Paris: 1855-1891.
- PEDRO DE VAUX-DE-CERNAY. *Histoire Albigeoise.* Traduzido por Pascal Guébin e Henri Maisonneuve. Paris: Vrin, 1951.
- POTTHAST, August (Ed.). *Regesta pontificum romanorum. vol. 1.* Graz: Adeva, 1957.
- PRESSUTTI, Pietro (Ed.). *Regesta Honorii Papae III. Vol. 1-2.* Roma: Ex Typographia Vaticana, 1888-1895.

RANULFO DE PLASSAC; PONS DE PARNAC; PIERRE ARSIEU; HUGUES AMIEL ; HUGUES DE BOUNIOLS. *Registre de l'Inquisition de Toulouse (1273-1280)*. Texto editado, traduzido e comentado por Jean Duvernoy em 1993. Disponível em: < <http://jean.duvernoy.free.fr/>>. Acesso em: 15 de out. de 2019.

RAUL GLABER. *Chronique de l'An Mil*. Traduzido por François Guizot. Clermont-Ferrand: Éditions Paleo, 2007.

RIGOREDO. *Histoire de Philippe Auguste*. Traduzida por Élisabeth Carpentier, Georges Pon e Yves Chauvin. Paris: CNRS Éditions, 2006.

ROSELL, Francisco J. Miquel. *Regesta de letras pontificias del archivo de la Corona de Aragon*. Madri: Cuerpo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos, 1948.

THEINER, Augustino. *Vetera monumenta Slavorum Meridionalium* (V. 1). Rome: Typis Vaticanis, 1863.

THOUZELLIER, Christine. *Livre des Deux Principes. Introduction, texte critique, traduction, notes et index*. Paris: Éditions du Cerf, 1973.

VOLTAIRE. *On the crusade against the people of the Languedoc*. 2014, Kindle Edition.

Dicionários

Dicionário de Latim-Português e Português-Latim. Porto: Editora do Porto, 2014.

GAFFIOT, F. *Dictionnaire Latin/Français*. Paris : Hachette, 1934.

NIERMEYER, J. *Mediae Latinitatis Lexicon Minus* (2 vols.). Leiden : Brill, 1976.

Periódicos

ABADAL I DE VINYALS, Ramon; BALDÓ, Serra. À propos de la “domination” de la maison comtale barcelonaise sur le Midi français. *Annales du Midi*. T. 76, N. 68-69, p. 315-345, 1964.

ABELS, Richard. The Historiography of a Construct: “Feudalism” and the medieval historian. *History Compass*. V. 7, N. 3, p. 1008-1031, 2009.

ALMEIDA, Néri de Barros; SILVA, Marcelo Cândido. Le Moyen Âge et la Nouvelle Histoire Politique au Brésil. *Mélanges de l'École Française de Rome - MEFR*, v. 126-2, 2014.

BARROS, José D'Assunção. História Política: Da expansão conceitual às novas conexões intradisciplinares. *Opsis* (UFG), v. 12, p. 29-55, 2012.

BERLINERBLAU, Jacques. Toward a sociology of heresy, orthodoxy and doxa. *History of religions*. V. 40, N. 4, p. 327-351, 2001.

BERLIOZ, Jacques. Exemplum et Histoire: Césaire de Heisterbach (v.1180-v.1240) et la Croisade Albigeoise. *Bibliothèque de l'école des chartes*. T. 147, p. 49-86, 1989.

BIGET, Jean-Louis. *Jean Guiraud, historien du Moyen Âge, de l'hérésie et de l'Inquisition*. In: BOUDON, Jacques-Olivier (Org.). *De L'École française de Rome au journal La Croix. Jean Guiraud, polémiste chrétien*. Roma, Collection de L'École française de Rome, n. 497, p.289-311, 2014.

_____. Notes sur le système féodal en Languedoc et son ouverture à l'hérésie. *Heresis*. N. 11, p. 7-16, 1988.

BOUREAU, Alain. La circulation des hérésies dans l'Europe médiévale. *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*. N. 42, p. 19-30, 2008.

BRENON, Anne. Les heresies de l'an mil. Nouvelles perspectives sur les origins du catharisme. *Heresis*. N. 24, p. 21-36, 1995.

BROWN, Elizabeth. The tyranny of a construct: Feudalism and historians of medieval Europe. *The American Historical Review*, V. 79, N. 4, p. 1063-1088, 1974.

BRUGUIÈRE, Marie-Bernadette. Un mythe historique: "L'impérialisme capétien" dans le Midi aux XII et XIII siècles. *Annales du Midi*. Tomo 97, N. 171, p. 245-267, 1985.

CABRER, Martin Alvira ; MACÉ, Laurent ; SMITH, Damian. Le temps de la Grande Couronne d'Aragon du roi Pierre le Catholique. À propos de deux documents relatifs à l'abbaye de Poblet (février et septembre 1213). *Annales du Midi*. Tomo 121. N. 265, p. 5-22, 2009.

_____; SMITH, Damian. Política Antiherética en la Corona de Aragón: una carta inédita de Inocencio III a la reina Sancha (1203). *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*. N. 27-28, p. 65-88, 2006.

COTTRELL, Alan. *Auctoritas and Potestas*: A reevaluation of the correspondence of Gelasius I on Papal-Imperial relations. *Mediaeval Studies*. N. 55, p. 95-109, 1993.

DALARUN, Jacques. La charte de Niquinta. Débats heuristiques, enjeux herméneutiques. *Aevum*. N. 86, fasc. 2, p. 535-548, 2012.

DUARTE, Magda Rita Ribeiro de Almeida. Inocência III (1216-2016): oitocentos anos na história e reflexões sobre a Cruzada Albigense. *História Unisinos*. N. 21, p. 68-81, 2017.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. Catolicismo e Catarismo, um choque de mitologias. *Cadernos de História*. Belo Horizonte, V. 11, N. 14, p. 9-28, 2010.

GRONDEUX, Jérôme. *Un essai de science historique catholique. Jean Guiraud et la Revue des Questions Historiques*. In: BOUDON, Jacques-Olivier (Org.). *De L'École française de*

Rome au journal La Croix. Jean Guiraud, polémiste chrétien. Roma, Collection de L'École française de Rome, n. 497, p. 313-327, 2014.

HAMILTON, Bernard. The Cathar Council of St. Félix reconsidered. *Archivum Fratrum Praedicatorum*. N. 48, p. 23-53, 1978.

_____. The State of Research. The legacy of Charles Schmidt to the study of Christian dualism. *Journal of Medieval History*. V. 24, N. 2, p. 191-214, 1998.

JIMENEZ-SÁNCHEZ, Pilar. The use and abuse of history: the creation of the “Aude, Pays Cathare”. An example of the management of an historical and cultural patrimony? *Imago Temporis. Medium Aevum*. N. 4, p. 373-398, 2010.

KRITSCH, Raquel. Fundamentos históricos e teóricos da noção de soberania: a contribuição dos “papas juristas” do século XIII. *Estudos Históricos*. Vol. 23, N. 46, p. 261-279, 2010.

MACEDO, José Rivair. Memória histórica e historiografia da Cruzada Albigense. *Anos 90*. Porto Alegre, N. 6, p. 104-123, 1996.

MCCAFFREY, Emily. Imaging the cathars in Late Twentieth-Century Languedoc. *Contemporary European History*. V. 11, N. 3, p. 409-427, 2002.

MENACHE, Sophia. The gelasian theory from a communication perspective: development and decline. *Edad Media. Revista de Historia*. N. 13, p. 57-76, 2012.

MULLER, Daniela. Les Albigeois – L'Église véritable ? Recherche sur l'interprétation ecclésiologique de l'Ecclesia Dei. *Heresis*. N. 6, p. 15-24, 1986.

MUNDY, John. Noblesse et hérésie. Une famille cathare: les Maurand. *Annales, Histoire, Sciences Sociales*. N. 5, p. 1211-1223, 1974.

OLIVEIRA, André Marinho. Inventando o inimigo: o discurso sobre os cátaros na “Historia Albigenensis” de Pedro de Vaux-de-Cernay como estratégia de uma condição clerical (1198-1218). *Alethéia. Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo*. V. 1/1, p. 70-91, 2013.

PERNY, Marie. La Croisade Albigeoise vue par les historiens toulousains de l'époque moderne (XVI-XVIII siècles). *Heresis*. N. 42-43, p. 183-202, 2005.

PINHEIRO, Rossana Alves Baptista. Relações de poder, monaquismo e autoridade episcopal na Provença durante o século V. *Anos 90*. Porto Alegre, V. 20, N. 38, p. 19-42, 2013.

PYSIAK, Jerzy. Philippe Auguste. Un roi de la fin de temps? *Annales. Histoire, Sciences sociales*. T. 57, p. 1165-1190, 2002.

ROACH, Andrew. Occitania Past and Present: Southern Consciousness in Medieval and Modern French Politics. *History Workshop Journal*, n. 43, p. 1-22, 1997.

- RUST, Leandro. Bulas Inquisitoriais: Ad Abolendam (1184) e Vergentis in Senium (1199). *Revista de História*. São Paulo, N. 166, p. 129-161, 2012.
- SANJEK, Franjo. Matthias Flacius Illyricus (1520-1575). L'historien du christianisme. *Heresis*. N. 35, p. 119-128, 2001.
- SILVA, Andreia Cristina Lopes Frazão. Normatização e relações de poder nas atas do Concílio de Coyanza. *Anos 90*. Porto Alegre, V. 20, N. 38, p. 103-126, 2013.
- SILVA, Marcelo Cândido. A Idade Média e a Nova História Política. *Signum*, V. 14, N. 1, p. 92-102, 2013.
- SILVA, Patrícia Antunes Serieiro. Balanço historiográfico e novas perspectivas de pesquisa sobre os “Cátaros”. *Roda da Fortuna. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo*. V.1, N. 1, p. 201-229, 2012.
- SMITH, Damian. Pope Innocent III and the minority of James I. *Anuario de Estudios Medievales*. V. 30, N. 1, p.19-50, 2000.
- THÉRY, Julien. Innocent III. Le rêve de la théocratie. *Le Moyen Âge des hérétiques. Les collections de L'histoire*. N. 26, p. 58-61, 2005.
- _____. Les “cathares”, une histoire qui blesse. *Midi-Pyrénées patrimoine*. N. 3, p. 84-85, 2005.
- TORRAS, Sergi. Durand de Huesca y la lucha contra el catarismo en la Corona de Aragón. *Anuario de Estudios Medievales*. N. 39, Vol. 1, p. 3-25, 2009.
- TÔRRES, Moisés Romanazzi. A repressão à heresia na Baixa Idade Média (séculos XIII-XV). *Dimensões – Revista de História da Ufes*. v. 13, p. 146-156, 2001.
- VENCKELEER, Théo. Un recueil cathare: le manuscrit A.6.10. de la « collection vaudoise » de Dublin. *Revue belge de philologie et d'histoire*. V. 38, N. 3, p. 815-834, 1960.
- YSEBAERT, Walter. Medieval letters and letter collections as historical sources: methodological questions, reflections and research perspectives (Sixth-Fifteenth centuries). *Studi Medievali*. N. 50, p. 41-73, 2009.
- ZERNER, Monique. Mise au point sur Les Cathares devant L'Histoire et retour sur l'histoire du catharisme en discussion: le débat sur la charte de Niquinta n'est pas clos. *Journal des savants*. N. 2, p. 253-273, 2006.

Cahiers de Fanjeaux

AMARGIER, Paul ; RAMIERE DE FORTANIER, Arnaud. *La contribution catholique à l'histoire de l'albigisme (1866-1916)*. In : V.V.A.A. *Historiographie du catharisme (Cahiers de Fanjeaux 14)*. Toulouse : Privat, 1979, p. 205-226.

BIGET, Jean-Louis. *Mythographie du catharisme (1870-1960)*. In : V.V.A.A. *Historiographie du catharisme (Cahiers de Fanjeaux 14)*. Toulouse : Privat, 1979, p. 271-342.

_____. *L'anticléricisme des hérétiques d'après les sources polémiques*. In: V.V.A.A. *L'anticléricisme en France Méridionale (milieu XIIe- début XIVE siècle)*.(Cahiers de Fanjeaux 38). Toulouse: Éditions Privat, 2003, p. 405-445.

BRUNN, Uwe. *Les archevêques d'Arles, l'hérésie et la centralisation romaine (milieu XI-début XIII siècle)*. In : V.V.A.A. *La réforme « grégorienne » dans le Midi (milieu XI-début XIII siècle)* (Cahiers de Fanjeaux 48). Toulouse: Éditions Privat, 2013, p. 131-155.

CARBONELL, Charles-Olivier. *D'Augustin Thierry à Napoléon Peyrat :un demi-siècle d'occultation (1820-1870)*. In : V.V.A.A. *Historiographie du catharisme (Cahiers de Fanjeaux 14)*. Toulouse : Privat, 1979, p. 143-162.

_____. *Les historiens protestants libéraux ou les illusions d'une histoire scientifique*. In : V.V.A.A. *Historiographie du catharisme (Cahiers de Fanjeaux 14)*. Toulouse : Privat, 1979, p. 185-203.

CARRAZ, Damien. *Un revival de la paix de Dieu ? Les paix diocésaines du XII siècle dans le Midi*. In : V.V.A.A. *La réforme « grégorienne » dans le Midi (milieu XI-début XIII siècle)* (Cahiers de Fanjeaux 48). Toulouse: Éditions Privat, 2013, p. 523-558.

CHIFFOLEAU, Jacques. *Note sur la bulle Vergentis in Senium, la lutte contre les hérétiques du Midi et la construction des majestés temporelles*. In : V.V.A.A. *Innocent III et le Midi (Cahiers de Fanjeaux 50)*. Toulouse: Éditions Privat, 2015, p. 89-144.

DARRICAU, Raymond. *De l'histoire théologique à la grande érudition : Bossuet (XVI-XVIII siècle)*. In : V.V.A.A. *Historiographie du catharisme (Cahiers de Fanjeaux 14)*. Toulouse : Privat, 1979, p. 85-117.

DELARUELLE, Étienne. *L'état actuel des études sur le catharisme*. In : V.V.A.A. *Cathares en Languedoc (Cahiers de Fanjeaux 3)*. Toulouse : Privat, 1968, p. 19-41.

_____. *Paix de Dieu et Croisade dans la Chrétienté du XII siècle*. In : V.V.A.A. *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIIIe siècle (Cahiers de Fanjeaux 4)*. Toulouse : Éditions Privat, 1969, p. 51-71.

DOSSAT, Yves. *Un initiateur: Charles Schmidt*. In: V.V.A.A. *Historiographie du catharisme (Cahiers de Fanjeaux 14)*. Toulouse : Privat, 1979, p. 163-184.

_____. *La découverte des textes cathares : le père Antoine Dondaine*. In: V.V.A.A. *Historiographie du catharisme (Cahiers de Fanjeaux 14)*. Toulouse : Privat, 1979, p. 343-359.

MARTEL, Philippe. *Les historiens « méridionaux » et la Croisade des Albigeois*. In : V.V.A.A. *Historiens modernes et Moyen Âge méridional (Cahiers de Fanjeaux 49)*. Toulouse: Privat, 2014, p. 395-417.

MAZEL, Florian. *L'anticléricalisme aristocratique en Provence (fin XI-début XIV siècle)*. In : V.V.A.A. *L'anticléricalisme en France Méridionale (milieu XIIe- début XIVE siècle)*.(Cahiers de Fanjeaux 38). Toulouse: Éditions Privat, 2003, p. 201-238.

_____. *Pour une rédefinition de la réforme « grégorienne ». Éléments d'introduction*. In : V.V.A.A. *La réforme « grégorienne » dans le Midi (milieu XI-début XIII siècle) (Cahiers de Fanjeaux 48)*. Toulouse: Éditions Privat, 2013, p. 9-38.

MONTAUBIN, Pascal. *Une tentative pontificale de reprise en main du Midi: la légation du cardinal Pietro Beneventano en 1214-1215*. In : V.V.A.A. *Innocent III et le Midi (Cahiers de Fanjeaux 50)*. Toulouse: Éditions Privat, 2015, p. 391-418.

PALOC, Géraldine. « *L'anticléricalisme de l'intérieur* » : *l'affaire Bérenger de Narbonne (1203-1212)*. In: V.V.A.A. *L'anticléricalisme en France Méridionale (milieu XIIe- début XIVE siècle)*.(Cahiers de Fanjeaux 38). Toulouse: Éditions Privat, 2003, p. 355-373.

PANFILI, Didier. *Transferts d'églises, de dîmes et recomposition des seigneuries en Languedoc (vers 1050-vers 1200)*. In : V.V.A.A. *La réforme « grégorienne » dans le Midi (milieu XI-début XIII siècle) (Cahiers de Fanjeaux 48)*. Toulouse: Éditions Privat, 2013, p. 581-602.

PEGG, Mark Gregory. *Innocent III, les "pestilentiels provençaux" et le paradigme épuisé du catharisme*. In : V.V.A.A. *Innocent III et le Midi (Cahiers de Fanjeaux 50)*. Toulouse: Éditions Privat, 2015, p. 279-309.

V.V.A.A. *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIIIe siècle (Cahiers de Fanjeaux 4)*. Toulouse : Éditions Privat, 1969.

V.V.A.A. *L'anticléricalisme en France Méridionale (milieu XIIe- début XIVE siècle)*.(Cahiers de Fanjeaux 38). Toulouse: Éditions Privat, 2003.

V.V.A.A. *Innocent III et le Midi (Cahiers de Fanjeaux 50)*. Toulouse: Éditions Privat, 2015.

VICAIRE, Marie-Humbert. *Les albigeois ancêtres des protestants. Assimilations catholiques*. In : V.V.A.A. *Historiographie du catharisme (Cahiers de Fanjeaux 14)*. Toulouse : Privat, 1979, p. 23-46.

b_____. « L'affaire de paix et de foi » du Midi de la France (1203-1215). In : V.V.A.A. *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIIIe siècle (Cahiers de Fanjeaux 4)*. Toulouse : Éditions Privat, 1969, p. 102-127.

WOLFF, Philippe. *Y eut-il une optique propre des Histoires Régionales (XVI-XVIII siècles) ?* In : V.V.A.A. *Historiographie du catharisme (Cahiers de Fanjeaux 14)*. Toulouse : Privat, 1979, p. 71-84.

Bibliografia Geral

ARQUILLIÈRE, H.-X. *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*. Paris : Vrin, 1972.

BARTHÉLEMY, Dominique. *A Cavalaria. Da Germânia antiga à França do século XII*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

_____. *L'Ordre Seigneurial (XI-XII siècle)*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal. Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.

BASDEVANT-GAUDEMET, Brigitte. *Église et autorités. Études d'histoire de droit canonique médiéval*. Limoges: Pulim, 2006.

BECKER, Alfons. *Politique féodale de la papauté à l'égard des rois et des princes (XI-XII siècles)*. In : CENTRO DI STUDI MEDIOEVALI. *Chiesa et mondo feudale nei secoli X-XII. Atti della dodicesima settimana internazionale di studio Mendola, 24-28 agosto 1992*. Milão: Vita e Pensiero, 1995, p. 411-449.

BISSON, Thomas N. *The crisis of the Twelfth Century. Power, Lordship, and the origins of European Government*. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2009.

BLUMENTHAL, UTA-RENATE. *The investiture controversy. Church and monarchy from the ninth to the twelfth century*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1988.

BOLTON, Brenda; MEEK, Christine (Eds.). *Aspects of power and authority in the Middle Ages*. International Medieval Research N. 14. Turnhout: Brepols, 2007.

BONNASSIE, Pierre. "Sur la formation du féodalisme catalan et sa première expansion (jusqu' à i 150 environ)." In: *La formació i expansió del feudalisme català: Actas del*

colloqui organitzat pel col·legi universitari de Girona. Girona: Universitat de Girona, 1986, p. 7-21.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *História e Poder: uma nova história política?* In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 37-54.

CARON, Pier Giovanni. *Les limites entre le pouvoir civil et le pouvoir ecclésiastique dans l'interprétation médiévale de l'épître gélasienne*. In: V.V.A.A. *Études de civilisation médiévale (IX-XII siècles). Mélanges offerts à Edmond-René Labande*. Poitiers: CESCUM, 1974, p. 105-115.

CHÉLINI, Jean. *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*. Paris: Fayard, 2010.

COLLARD, Franck. *Pouvoirs et culture politique dans la France médiévale. V-XV siècle*. Paris: Hachette, 1999.

CONSTABLE, Giles. *Letters and letter-collections*. In: GENICOT, L. (org). *Typologie de sources du Moyen Âge Occidental (Fascículo 17)*. Turnhout: Brepols, 1976.

DAGRON, Gilbert. *Emperor and priest. The imperial office in Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

DESCAMPS, Olivier. *L'essor des droits savants à l'époque de Philippe Auguste*. In: AURELL, Martin; SASSIER, Yves (Orgs.). *Autour de Philippe Auguste*. Paris: Classiques Garnier, 2017, p. 145-168.

DE SMET, François. *Aux origines théologiques de la souveraineté*. Fernelmont: EME, 2012.

DUBY, Georges. *O domingo de Bouvines*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

FELLER, Laurent. *L'Église et la société en Occident. Pouvoir politique et pouvoir religieux du VII^e siècle au XI^e siècle*. Paris: Sedes, 2001.

FLORI, Jean. *Guerra Santa. Formação da idéia de cruzada no Ocidente cristão*. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

FRANSEN, G. *Les décrétales et les collections de décrétales*. In: GENICOT, L. (org). *Typologie de sources du Moyen Âge Occidental (Fascículo 2)*. Turnhout: Brepols, 1972.

GAUDEMET, Jean. *La doctrine canonique médiévale*. Aldershot: Variorum, 1994.

_____. *Église et Cité. Histoire du droit canonique*. Paris: Éditions du Cerf, 1994.

GIORDANENGO, Gérard. *Féodalités et droits savants dans le Midi médiéval*. Aldershot: Variorum, 1992.

- GUERREAU, Alain. *Feudalismo*. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval* (v. 1). Bauru: Edusc, 2006, 437-455.
- _____. *Feudalismo: um horizonte teórico*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- HOBBSBAWM, Eric. *A Era do Capital*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- JULLIARD, Jacques. *A Política*. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Orgs.). *História : Novas Abordagens*. Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1976, p. 180-196.
- LANDAU, Peter. *The development of law*. In : LUSCOMBE, David; RILEY-SMITH, Jonathan (Eds.). *The New Cambridge Medieval History* (V. 4, Pt. 1). Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 113-147.
- LAUWERS, Michel. *O nascimento do cemitério. Lugares sagrados e terra dos mortos no Ocidente medieval*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- LEMARIGNIER, Jean-François. *La France Médiévale*. Paris: Armand Colin, 2004.
- LOGAN, Francis Donald. *A History of the Church in the Middle Ages*. Londres e Nova York: Routledge, 2002.
- LYNCH, Joseph. *The Medieval Church : a brief history*. Londres e Nova York : Longman, 1992.
- MARTIN, Vincent. *La paix du roi (1180-1328). Paix publique, idéologie, législation et pratique judiciaire de la royauté capétienne de Philippe Auguste à Charles le Bel*. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Lyon, Lyon, 2014.
- MONFRIN, Françoise. *Guerre et paix de l'Antiquité classique à l'empire chrétien*. In : DESSI, Rosa Maria (Org). *Prêcher la paix et discipliner la société. Italie, France, Angleterre (XIII-XV siècles)*. Turnhout : Brepols, 2005, p. 17-60.
- MULDOON, James. *Auctoritas, Potestas and World Order*. In: FIGUEIRA, Robert (Ed.). *Plenitude of power. The doctrines and exercise of authority in the Middle Ages: Essays in Memory of Robert Louis Benson*. Aldershot: Ashgate, 2006, p. 125-139.
- NEIL, Bronwen. *Papal letters and letter collections*. In: SOGNO, Cristiana; STORIN, Bradley; WATTS, Edward. *Late antique letter collections: a critical introduction and reference guide*. Berkeley: University of California Press, 2017, p. 449-466.
- PACAUT, Marcel. *La Théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Âge*. Paris : Éditions Montaigne, 1957.
- PARISSE, Michel. *Les évêques et la noblesse : continuité et retournement (XI-XII siècles)*. In : CENTRO DI STUDI MEDIOEVALI. *Chiesa et mondo feudale nei secoli X-XII. Atti della*

dodicesima settimana internazionale di studio Mendola, 24-28 agosto 1992. Milão: Vita e Pensiero, 1995, p. 61-85.

PAUL, Jacques. *L'Église et la culture en Occident. La sanctification de l'ordre temporel et spirituel*. Tomo 1. Paris : Presses Universitaires de France, 1986.

_____. *L'Église et la culture en Occident. L'éveil évangélique et les mentalités religieuses*. Tomo 2. Paris : Presses Universitaires de France, 1986.

PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. *História da Idade Média: Textos e testemunhas*. São Paulo: Editora da Unesp, 2000.

REYNOLDS, Susan. *Fiefs and Vassals after twelve years*. In: BAGGE, Sverre; GELTING, Michael; LINDKVIST, Thomas. *Feudalism. New landscapes of debate*. Turnhout: Brepols, 2011, p. 15-26.

RIGAUDIÈRE, Albert. *Pouvoirs et institutions dans la France médiévale. Des temps féodaux aux temps de l'État*. Paris: Armand Colin, 2008.

ROBINSON, Ian. *The institutions of the Church (1073-1216)*. In: LUSCOMBE, David; RILEY-SMITH, Jonathan (Eds.). *The New Cambridge Medieval History (V. 4, Pt. 1)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 368-460.

_____. *Reform and the Church (1073-1122)*. In: LUSCOMBE, David; RILEY-SMITH, Jonathan (Eds.). *The New Cambridge Medieval History (V. 4, Pt. 1)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 268-334.

RUST, Leandro. *Colunas vivas de São Pedro: concílios, temporalidades e reformas na história institucional do Papado medieval (1046-1215)*. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

SABATÉ, Flocel. *The Crown of Aragon in Itself and Overseas: A Singular Mediterranean Empire*. In: SABATÉ, Flocel (Ed.). *The Crown of Aragon. A Singular Mediterranean Empire*. Boston e Leiden : Brill, 2017, p. 1-36.

SAVY, Pierre. *Politisation des conflits, politisation par le conflit et participation au politique dans l'Occident des XIII-XIV siècles*. In : BOURQUIN, Laurent ; HAMMON, Philippe (Orgs.). *La politisation. Conflits et construction du politique depuis le Moyen Âge*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 21-38.

SORIA AUDEBERT, Myriam; TREFFORT, Cécile. *Pouvoirs, Église, Société. Conflits d'intérêts et convergence sacrée (IX-XI siècle)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008.

SOUZA, José Antônio. *O pensamento gelasiano a respeito das relações entre a Igreja e o Império romano-cristão*. In: SOUZA, José Antônio (Org.). *O Reino e o Sacerdócio. O pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p. 53-77.

TEUNIS, Hank; WAREHAM, Andrew; BIJSTERVELD, Arnoud-Jan A. (eds.). *Negotiating secular & ecclesiastical power. Western Europe in the Central Middle Ages*. Turnhout: Brepols, 1999.

THEIS, Laurent. *Chronologie commentée du Moyen Âge français*. Paris : Perrin, 1992.

ULLMANN, Walter. *A short history of the papacy in the Middle Ages*. Londres e Nova York: Routledge, 2003.

WATT, J. A. *The Papacy*. In: ABULAFIA, David (Ed.). *The New Cambridge Medieval History* (V. 5). Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 107-163.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1982.

YSEBAERT, Walter. *The Power of personal networks: clerics as political actors in the conflict between capetian france and the county of flanders during the last decade of the twelfth century*. In: BOLTON, Brenda; MEEK, Christine (Eds.). *Aspects of power and authority in the Middle Ages*. International Medieval Research N. 14. Turnhout: Brepols, 2007, p. 165-183.

Bibliografia específica

ALBERT, Jean-Pierre; BRENON, Anne; JIMENEZ-SÁNCHEZ, Pilar. *Dissidences en Occident des débuts du christianisme au XX siècle. Le religieux et le politique*. Toulouse: Presses Universitaires du Midi, 2016.

ARNOLD, John. *The Cathar Middle Ages as a Methodological and Historiographical problem*. In: SENNIS, Antonio (Ed.). *Cathars in question*. York: York Medieval Press, 2016, p. 53-78.

ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier. *Origines de la théorie des deux glaives*. In : BORINO, G. B. (Org.). *Studi Gregoriani* (V. 1). Roma : Abbazia di San Paolo di Roma, 1947, p. 501-521.

AURELL, Martin (Org.). *Les Cathares devant l'histoire*. Cahors : Hyde Éditions, 2005.

_____ et al. *Deuxième table ronde : les origines*. In : AURELL, Martin (Org.). *Les Cathares devant l'histoire*. Cahors : Hyde Éditions, 2005, p. 83-103.

BALDWIN, John. *The government of Philip Augustus. Foundations of french royal power in the Middle Ages*. Berkeley: University of California Press, 1986.

- BARBER, Malcolm. *The Cathars. Dualists heretics in Languedoc in the High Middle Ages*. Londres e Nova York: Routledge, 2014.
- BARROS, José D'Assunção. *Papas, Imperadores e Hereges na Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BAUTIER, Robert-Henri. *Études sur la France capétienne*. Aldershot: Variorum, 1992.
- BELPERRON, Pierre. *La croisade contre les albigeois et l'union du Languedoc à la France (1209-1249)*. Paris: Librairie Plon, 1942.
- BENITO, Pere. *An intense but stymied Occitan campaign*. In: SABATÉ, Flocel (Ed.). *The Crown of Aragon. A Singular Mediterranean Empire*. Boston e Leiden : Brill, 2017, p. 92-124.
- BIGET, Jean-Louis. *Albigenses: observações sobre uma denominação*. In: ZERNER, Monique (org.). *Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p. 229-267.
- _____. *L'inquisition et les villes du Languedoc (1229-1329)*. In: CHIFFOLEAU, Jacques; GAUVARD, Claude; ZORZI, Andrea. *Pratiques sociales et politiques judiciaires dans les villes de l'Occident à la fin du Moyen Âge*. (Collection de L'École française de Rome, n. 385). Roma: Publications de l'École Française de Rome, 2007, p. 527-551.
- _____. *L'Inquisition en Languedoc, 1229-1329*. In: BORROMEO, Agostino (org.). *L'inquisizione : atti del Simposio internazionale : Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998*. Cidade do Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003, p. 41-94.
- _____. *Un faux du XIII siècle? Examen d'une hypothèse*. In : ZERNER, Monique (Org.). *L'Histoire du catharisme en discussion. Le « Concile » de Saint-Félix (1167)*. Nice : Centre d'études médiévales, 2001, p. 105-133.
- _____. *Hérésie et Inquisition dans le Midi de la France*. Paris : Picard, 2007.
- _____. *La dépossession des seigneurs méridionaux. Modalités, limites, portée*. In : V.V.A.A. *La Croisade Albigeoise. Colloque de Carcassonne CEC- octobre 2002 sous la présidence de Michel Roquebert*. Carcassonne : Centre d'études cathares, 2004, p. 261-299.
- BILLER, Peter; HUDSON, Anne (Eds.). *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- _____. *The cathars of Languedoc and written materials*. In: BILLER, Peter; HUDSON, Anne (Eds.). *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 61-82.

- _____. *Goodbye to Catharism?* In: SENNIS, Antonio (Ed.). *Cathars in question*. York: York Medieval Press, 2016, p. 274-304.
- BOLTON, Brenda. *Innocent III: Studies on Papal Authority and Pastoral Care*. Aldershot: Variorum, 1995.
- BORST, Arno. *Les Cathares*. Paris: Payot, 1974.
- BOUREAU, Alain. *Satã herético. O nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1350)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.
- BOURIN, Monique (Org.). *En Languedoc au XIII siècle. Le temps du sac de Béziers*. Perpignan : Presses Universitaires de Perpignan, 2010.
- BRENON, Anne et al. *Premier table ronde : les sources*. In : AURELL, Martin (Org.). *Les Cathares devant l'histoire*. Cahors : Hydre Éditions, 2005, p. 41-58.
- BRINKER, April. *Heresy and Simony: John Wyclif and Jan Hus compared*. Dissertação (Mestrado em Artes) – College of William and Mary, Richmond, 2010.
- BRUNN, Uwe. *Des contestataires aux "cathares". Discours de réforme et propagande antihérétique dans le pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2006.
- BRUSCHI, Caterina. *The Wandering Heretics of Languedoc*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- _____. *Converted-turned-inquisitors and the image of the adversary: Rainier Sacconi explains cathars*. In: SENNIS, Antonio (Ed.). *Cathars in question*. York: York Medieval Press, 2016, p. 185-207.
- CABRER, Martín Alvira. *El Jueves de Muret*. Barcelona: Editora da Universidade de Barcelona, 2002.
- CASSARD, Jean-Christophe. *1180-1328. L'Âge d'Or Capétien*. Paris : Éditions Belin, 2011.
- COSGROVE, Walker. *Clergy and Crusade: The Church in southern France and the Albigensian Crusade*. Tese (Doutorado em História) - Saint Louis University, Saint Louis, 2011.
- CRÉPIN, Denis. *Aux sources du catharisme. Genèse et développement d'un mouvement hétérodoxe*. Paris : Geuthner, 2014.
- DALARUN, Jacques et al. *La « Charte de Niquinta ». Analyse formelle*. In : ZERNER, Monique (Org.). *L'Histoire du catharisme en discussion. Le « Concile » de Saint-Félix (1167)*. Nice : Centre d'études médiévales, 2001, p. 135-199.

DEANE, Jennifer. *A History of Medieval Heresy and Inquisition*. Lanham : Rowman & Littlefield, 2011.

DÉBAX, Hélène. *La féodalité languedocienne (XI-XII siècles). Serments, hommages et fiefs dans le Languedoc des Trencavel*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2003.

_____. *Fief et castrum: le fief dans les serments de fidélité languedociens du XI siècle*. In : BONNASSIE, Pierre (Org.). *Fiefs et féodalité dans l'Europe méridionale du X au XIII siècle*. Toulouse: CNRS, 2002, p. 137-143.

_____. *La Seigneurie collective. Pairs, pariers, paratge. Les coseigneurs du XI au XIII siècle*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2012.

DETHLOFF, Rita. *Os Cátaros no Languedoc (Séculos XI-XIII): um percurso historiográfico*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.

DRAKOPOULOS, Theofanis. *L'unité de Bogomilo-Catharisme d'après quatre textes latins analysés. à la lumière des sources byzantines*. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Genebra, Genebra, 2010.

DUARTE, Magda Rita Ribeiro de Almeida. *Roma locuta, causa finita? A construção da plenitude de poder e as estratégias políticas no Languedoc (séc. XII e XIII)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

DUBOIS, Jean-Daniel. *Polêmicas, poder e exegese: o exemplo dos gnósticos antigos no mundo grego*. In: ZERNER, Monique (Org.) *Inventar a heresia. Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p. 39-55.

DUTTON, Claire. *Aspects of the Institutional History of the Albigensian Crusades (1198-1229)*. Tese (Doutorado em História) – Royal Holloway and Bedford New College, Londres, 1993.

DUVERNOY, Jean. *L'Histoire des Cathares*. 2. Ed. Toulouse: Éditions Privat, 2004.

_____. *La Religion des Cathares*. Toulouse : Éditions Privat, 1976.

FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

FEUCHTER, Jorg. *The heretici of Languedoc: Local holy men and women or organized religious group? New evidence from inquisitorial, notarial and historiographical sources*. In: SENNIS, Antonio (Ed.). *Cathars in question*. York: York Medieval Press, 2016, p. 112-130.

FRANGIOTTI, Roque. *História das heresias (séculos I-VII). Conflitos ideológicos dentro do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1995.

FRASSETTO, Michael. *Heretic Lives. Medieval Heresy from Bogomil and the Cathars to Wyclif and Hus*. Londres: Profile Books, 2007.

- GAUTHIER, Guy. *Philippe Auguste. Le printemps de la nation française*. Paris : France-Empire, 2002.
- GRAHAM-LEIGH, Elaine. *The Southern French Nobility and the Albigensian Crusade*. Woodbridge : The Boydell Press, 2005.
- _____. *The Trencavel Viscounts of Carcassonne, Béziers, Albi and Razès and the Albigensian Crusade*. Tese (Doutorado em História) – University of London, Londres, 2000.
- GRUNDMANN, Herbert. *Religious movements in the Middle Ages*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995.
- GUILLEMAIN, Bernard. *L'épiscopat français à Latran III*. In : LONGÈRE, Jean (Ed.) *Le troisième concile de Latran (1179). Sa place dans l'histoire*. Paris: Études Augustiniennes, 1982, p. 23-31.
- HALLAM, Elizabeth. *Capetian France (987-1328)*. Harlow: Longman, 1980.
- HAMILTON, Bernard. *Religion and the laity*. In: LUSCOMBE, David; RILEY-SMITH, Jonathan (Eds.). *The New Cambridge Medieval History (V. 4, Pt. 1)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 499-533.
- _____. *Wisdom from the East: the reception by the Cathars of eastern dualist texts*. In: BILLER, Peter; HUDSON, Anne (Eds.). *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 38-60.
- _____. *The Albigensian Crusade and Heresy*. In: ABULAFIA, David (Ed.). *The New Cambridge Medieval History (V. 5)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 164-181.
- _____. *Religion in the Medieval West*. Londres : Edward Arnold, 1986.
- HANNE, Olivier. *Le conflit entre Innocent III et Philippe Auguste: affection et déception*. In: BARBICHE, Bernard; GROSS, Rolf. *6e rencontre de la Gallia Pontificia: "Schismes, dissidences, oppositions : La France et le Saint-Siège avant Boniface VIII", May 2009, Paris, France*. Paris: École Nationale des Chartes, 2012, p. 193-224.
- _____. *La Papauté face à Philippe Auguste, à travers les registres des lettres pontificales*. In : AURELL, Martin ; SASSIER, Yves (Orgs.). *Autour de Philippe Auguste*. Paris: Classiques Garnier, 2017, p. 71-90.
- HARRISON, Robert Joyce. *Eckbert of Schönau's "Sermones contra Kataros"*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade do Estado de Ohio, Columbus, 1990.

IOGNA-PRAT, Dominique. *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à la hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*. Paris: Flamarion, 2000.

_____. *A argumentação defensiva: da polêmica gregoriana ao Contra Petrobrusianos de Pedro, o Venerável*. In: ZERNER, Monique. (Org.) *Inventar a heresia. Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p. 89-122.

JEANJEAN, Benoît. « *Comment peut-on être hérétique dans l'Église des premiers siècles ?* » ou la fabrication de l'hérétique dans l'Antiquité tardive. In: ALBERT, Jean-Pierre; BRENON, Anne; JIMENEZ-SÁNCHEZ, Pilar. *Dissidences en Occident des débuts du christianisme au XX siècle. Le religieux et le politique*. Toulouse: Presses Universitaires du Midi, 2016, p. 31-48.

JENKINS, Ernest. *Law, Order and Violence in the Mediterranean World of Pedro II of Aragon (1196-1213)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade do Kansas, Lawrence, 2004.

JENSEN, Elizabeth. *Cathar or Catholic: treading the line between popular piety and heresy in Occitania, 1022-1271*. Dissertação (Mestrado em História) – Brandeis University, Waltham, 2013.

JIMENEZ-SANCHEZ, Pilar. *Les catharismes: modèles dissidents du christianisme médiévale (XIIe-XIIIe siècles)*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008.

_____. *Le Catharisme fut-il le véritable enjeu religieux de la Croisade ?* In : V.V.A.A. *La Croisade Albigeoise. Colloque de Carcassonne CEC- octobre 2002 sous la présidence de Michel Roquebert*. Carcassonne : Centre d'études cathares, 2004, p. 143-155.

_____. *Retour sur la construction historiographique des origines orientales du catharisme*. In : BRENON, Anne (Org.). *1209-2009, cathares : une histoire à pacifier ? Actes du colloque international tenu à Mazamet les 15, 16 et 17 mai 2009 sous la présidence de Jean-Claude Hélas*. Portet-sur-Garonne : Loubatières, 2010, p. 11-23.

KAY, Richard. *The Council of Bourges, 1225. A documentary history*. Aldershot: Ashgate, 2002.

KIENZLE, Beverly Mayne. *Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania (1145-1229). Preaching in the Lord's Vineyard*. Suffolk e Nova York: York Medieval Press, 2001.

LABAL, Paul. *L'Église de Rome face au catharisme*. In : LAFONT, Robert et al. *Les Cathares en Occitanie*. Paris : Fayard, 1982, p. 11-204.

- LABORIE, Florent. *Les itinéraires du roi Pierre II d'Aragon (1196-1213): tentative d'approche cartographique*. Dissertação (Mestrado em História) – Université Toulouse-le-Mirail, Toulouse, 2005.
- LADURIE, Emmanuel Le Roy. *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*. Paris : Gallimard, 1982.
- LAMBERT, Malcolm. *Medieval Heresy. Popular movements from the Gregorian Reform to the Reformation*. 2. Ed. Oxford e Cambridge: Blackwell, 2002.
- LAUWERS, Michel. “Os sufrágios dos vivos beneficiam os mortos?”: história de um tema polêmico. In: ZERNER, Monique (Org.) *Inventar a heresia. Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p. 163-200.
- LE GOFF, Jacques (Org.). *Hérésies et Sociétés dans l'Europe pré-industrielle 11e-18e siècles*. Paris: Mouton, 1968.
- LEA, Henry Charles. *Histoire de l'Inquisition au Moyen-Âge. Origines et procédures de l'Inquisition*. Paris: Éditions Jérôme Millon, 1986.
- LIMA, Philipe Rosa de. *Negotium Fidei et Pacis no Languedoc: a Igreja e as relações de poder na Cruzada Albigense (1209-1229)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.
- LUCHAIRE, Achille. *Innocent III*. Londres: Adamant, 2007.
- _____. *Philippe Auguste*. Paris: Librairie Hachette, 1884.
- MACÉ, Laurent. *Les comtes de Toulouse et leur entourage (XII-XIII siècles)*. Toulouse: Privat, 2000.
- MACEDO, José Rivair. *Heresia, Cruzada e Inquisição na França Medieval*. Porto Alegre : EdUPUCRS, 2000.
- MAGNOU-NORTIER, Elisabeth. *La Société laïque et l'Église dans la province ecclésiastique de Narbonne (zone cypyrénéenne) de la fin du VIII à la fin du XI siècle*. Toulouse : Association des Publications de l'Université de Toulouse–Le Mirail, 1974.
- MAISONNEUVE, Henri. *Études sur les origines de l'Inquisition*. Paris: Vrin, 1942.
- MANTEUFFEL, Tadeusz. *Naissance d'une hérésie*. In : LE GOFF, Jacques (Org.). *Hérésies et Sociétés dans l'Europe pré-industrielle 11e-18e siècles*. Paris: Mouton, 1968, p. 97-103.
- MARTEL, Philippe. *Les cathares et l'Histoire. Le drame cathare devant ses historiens (1820-1992)*. Toulouse: Privat, 2002.
- MARVIN, Lawrence W. *The Occitan War. A Military and Political History of the Albigensian Crusade (1209-1218)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

- MAZEL, Florian. *Féodalités. 888-1180*. Paris: Éditions Belin, 2010.
- MOORE, John. *Pope Innocent III (1160/61 – 1216): To root up and to plant*. Leiden e Boston: Brill, 2003.
- MOORE, Robert. *The formation of a persecuting society. Authority and Deviance in Western Europe 950-1250*. 2.ed. Oxford: Blackwell, 2007.
- _____. *Literacy and the making of heresy, c. 1000-1150*. In: BILLER, Peter; HUDSON, Anne (Eds.). *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 19-37.
- _____. *The birth of popular heresy*. Toronto: University of Toronto Press, 1995.
- _____. *The War on Heresy*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.
- _____. *Principles at stake: the debate of April 2013 in retrospect*. In: SENNIS, Antonio (Ed.). *Cathars in question*. York: York Medieval Press, 2016, p. 257-273.
- MULLER, Daniela. *Les historiens et la question de la vérité historique : L'Église Cathare a-t-elle existé ?* In : BRENON, Anne (Org.). *1209-2009, cathares : une histoire à pacifier ? Actes du colloque international tenu à Mazamet les 15, 16 et 17 mai 2009 sous la présidence de Jean-Claude Hélas*. Portet-sur-Garonne : Loubatières, 2010, p. 139-153.
- MUNDY, John H. *Society and Government at Toulouse in the age of the Cathars*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1997.
- MUÑOZ, José Ángel Sesma. *La Corona de Aragón. Una introducción crítica*. Zaragoza: Caja de Ahorros de la Inmaculada de Aragón, 2000.
- NELLI, René. *Os cátaros*. Lisboa: Edições 70, 1972.
- OLIVER, Antonio. *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Inocencio III*. Roma: Regnum Dei, 1957.
- PALOC, Geraldine. *Les relations entre le pouvoir pontifical et la province de Narbonne, de la réforme grégorienne à la croisade albigeoise (1050-1216)*. Monografia (D.E.A. em História) - Universidade Paul Valery, Montpellier, 2002.
- PANFILI, Didier. *Aristocraties méridionales. Toulousain-Quercy XI-XII siècles*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010.
- PATERSON, Linda. *The world of the troubadours. Medieval occitan society, c. 1100 - c. 1300*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- PAUL, Jacques. *La paix de Saint-Gilles (1209) et l'exercice du pouvoir*. In : CAROZZI, Claude ; TAVIANI-CAROZZI, Huguette (Orgs.). *Le pouvoir au Moyen Âge*. Aix-en-Provence : Publications de L'Université de Provence, 2005, p. 147-168.

PEGG, Mark Gregory. *A most holy war. The Albigensian Crusade and the battle for Christendom*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

_____. *The Paradigm of Catharism; or, the Historians' Illusion*. In: SENNIS, Antonio (Ed.). *Cathars in question*. York: York Medieval Press, 2016, p. 21-52.

PETERS, Edward. *Heresy and authority in Medieval Europe*. Filadélfia : University of Pennsylvania Press, 1980.

RAGUIN, Marjolaine. "Hérésie" et "Hérétiques" dans la *Chanson de Guilhem de Tudela*. In : BRENON, Anne (Org.). *1209-2009, cathares : une histoire à pacifier ? Actes du colloque international tenu à Mazamet les 15, 16 et 17 mai 2009 sous la présidence de Jean-Claude Hélas*. Portet-sur-Garonne : Loubatières, 2010, p. 65-80.

RIGAUDIÈRE, Albert. *Pouvoirs et institutions dans la France médiévale. Des temps féodaux aux temps de l'État*. Paris: Armand Colin, 2008.

RIST, Rebecca. *Papacy and crusading in Europe, 1198-1245*. Londres e Nova York: Continuum, 2009, Kindle Edition.

ROQUEBERT, Michel. *L'Épopée Cathare. 1198-1212 : L'invasion (Tome 1)*. 2. Ed. Paris : Perrin, 2006.

_____. *L'Épopée Cathare. 1213-1216 : Muret ou la dépossession (Tome 2)*. 2. Ed. Paris : Perrin, 2006.

_____. *L'Épopée Cathare. 1216-1229 : Le lys et la croix (Tome 3)*. 2. Ed. Paris : Perrin, 2007.

_____. *L'Épopée Cathare. 1230-1244 : Mourir à Montségur. (Tome 4)*. 2. Ed. Paris : Perrin, 2007.

_____. *Histoire des Cathares*. Paris : Perrin, 2002.

_____. *Le « déconstructionnisme » et les études cathares*. In: AURELL, Martin (Org.) *Les Cathares devant l'histoire*. Cahors : Hyde Éditions, 2005, p. 105-133.

RUBELLIN, Michel. *Na época em que Valdo não era herege: hipóteses sobre o papel de Valdo em Lyon (1170-1183)*. In: ZERNER, Monique (Org.). *Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p. 201-227.

RUNCIMAN, Steven. *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1947.

SACKVILLE, Lucy. *Heresy in Thirteenth-Century Catholic Texts*. Tese (Doutorado em História) - Universidade de York, York, 2005.

_____. *The textbook heretic: Moneta of Cremona's Cathars*. In: SENNIS, Antonio (Ed.). *Cathars in question*. York: York Medieval Press, 2016, p. 208-228.

_____. *Heresy and Heretics in the thirteenth century. The textual representations*. York: York Medieval Press, 2011.

SAGE, Olivier. *Les relations entre le comte de Toulouse et Barcelone-Aragon au XII siècle (1107-1213)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Toulouse-le-Mirail, 2000.

SENNIS, Antonio (Ed.). *Cathars in question*. York: York Medieval Press, 2016.

SILVA, Patrícia Antunes Serieiro. *Perspectivas de um dualismo racional: as implicações do método escolástico no Liber de duobus principiis*. Dissertação (Mestrado em História e Sociedade) – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2013.

SMITH, Damian. *Crusade, Heresy and Inquisition in the lands of the crown of Aragon (1167-1276)*. Leiden e Boston: Brill, 2010.

_____. *Religious Minorities viewed from Rome: the papacy and the heretics*. In: BOISSELLIER, Stephane; CLEMENT, François; TOLAN, John (Eds.). *Minorités et régulations sociales en Méditerranée médiévale. Actes du colloque international, Centre culturel de l'Ouest (abbaye royale de Fontevraud)*. N.79, 2007. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 317-30.

_____. *Innocent III and the Crown of Aragon. The Limits of Papal Authority*. Aldershot: Ashgate, 2004.

_____. *Aragon, Catalogne et Papauté pendant la Croisade contre les Albigeois*. In : V.V.A.A. *La Croisade Albigeoise. Colloque de Carcassonne CEC- octobre 2002 sous la présidence de Michel Roquebert*. Carcassonne : Centre d'études cathares, 2004, p. 157-170.

SOULA, René. *Les cathares entre légende et histoire. La mémoire de l'albigéisme du XIX siècle à nos jours*. Puylaurens: Institut d'études occitans, 2004.

STOCK, Brian. *The implications of Literacy. Written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

STOYANOV, Yuri. *The Other God. Dualist religions from Antiquity to the Cathar heresy*. New Haven e Londres: Yale University Press, 2000.

STRAYER, Joseph. *The Albigensian Crusades*. Ann Arbor: University of Michigan press, 1992.

SUMPTION, Jonathan. *The Albigensian Crusade*. Londres e Nova York: Faber & Faber, 1978.

- TAYLOR, Claire. *Heresy, Crusade and Inquisition in Medieval Quercy*. York : York Medieval Press, 2011.
- THÉRY, Julien. *Le triomphe de la théocratie pontificale du III^e concile du Latran au pontificat de Boniface VIII (1179-1303)*. In : DE CEVINS, Marie-Madeleine ; MATZ, Jean-Michel (Orgs.). *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 17-31.
- THOUZELLIER, Christine. *Tradition et résurgence dans l'hérésie médiévale. Considérations*. In : LE GOFF, Jacques (Org.). *Hérésies et Sociétés dans l'Europe pré-industrielle 11^e-18^e siècles*. Paris: Mouton, 1968, p. 105-120.
- TORRAS, Sergi Grau. *Cátaros e Inquisición*. Madri : Cátedra, 2012.
- TYERMAN, Christopher. *God's War. A new history of the crusades*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.
- VENTURA, Jordi. *Pere el Catòlici i Simó de Montfort*. Barcelona: Aedos, 1960.
- VICAIRE, Marie-Humbert. *Histoire de Saint Dominique*. Paris : Éditions du Cerf, 2004.
- V.V.A.A. *Au temps de la Croisade. Sociétés et pouvoirs en Languedoc au XIII^e siècle. Actes des conférences et tables rondes tenues dans l'Aude 3 avril – 20 octobre 2009*. Carcassonne : Archives départementales de l'Aude, 2010.
- WAKEFIELD, Walter; EVANS, Austin. *Heresies of the High Middle Ages*. 2. Ed. Nova York: Columbia University Press, 1991.
- _____. *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France, 1100-1250*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1974.
- WIEDEMANN, Benedict. *Papal overlordship and protectio of the king, c. 1000-1300*. Tese (Doutorado em História) – University College of London, Londres, 2017.
- ZBÍRAL, David. *La Charte de Niquinta et le rassemblement de Saint-Félix : état de la question*. In : BRENON, Anne (Org.). *1209-2009, cathares : une histoire à pacifier ? Actes du colloque international tenu à Mazamet les 15, 16 et 17 mai 2009 sous la présidence de Jean-Claude Hélas*. Portet-sur-Garonne : Loubatières, 2010, p. 31-44.
- ZERNER, Monique. *La croisade albigeoise*. Paris: Éditions Gallimard/Julliard, 1979.
- _____. (Org.) *Inventar a heresia. Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- _____. (Org.). *L'Histoire du catharisme en discussion. Le « Concile » de Saint-Félix (1167)*. Nice : Centre d'études médiévales, 2001.

_____. *Le Negotium Pacis et Fidei ou l'affaire de paix et de foi, une désignation de la Croisade Albigeoise à revoir*. In : DESSI, Rosa Maria (Org). *Prêcher la paix et discipliner la société. Italie, France, Angleterre (XIII-XV siècles)*. Turnhout : Brepols, 2005, p. 63-102.

_____. *Heresia*. In : LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval (v. 1)*. Bauru: Edusc, 2006, p. 503-521.

ANEXOS

Apresentamos a seguir os documentos discutidos ao longo deste trabalho. Pedimos de antemão escusas por não apresentar de maneira lateral a transcrição original na língua latina – tal tarefa ultrapassaria o tempo previsto para a execução de uma tese de doutorado, além de agigantar a lista em questão que já é extensa. Contudo, mantivemos a referência da fonte em latim da qual fizemos a tradução, sempre de maneira meticulosa e buscando preservar o sentido original das frases presentes nos documentos. Assim, esperamos que essas fontes traduzidas possam auxiliar outros historiadores brasileiros a pesquisar o tema do catarismo e da Cruzada Albigense no Languedoc.

Para a realização da tradução, utilizamos três dicionários: o *Mediae Latinitatis Lexicon Minus* de Niermeyer⁸⁶³; o *Dictionnaire Latin/Français* de Gaffiot⁸⁶⁴; o *Dicionário Acadêmico Latim/Português* da Editora Porto⁸⁶⁵. Por vezes, decidimos não apresentar a integralidade do documento, pois buscamos privilegiar as principais partes construtoras do argumento de cada fonte. Em grande parte, excluímos citações extensas e literais da Bíblia nestes anexos pois optamos por determinar um foco objetivo para a investigação, deixando claro que a leitura das partes omitidas foi feita.

Aqui estão presentes as correspondências trocadas entre os representantes dos poderes seculares e eclesiásticos no que tange a repressão do catarismo e a Cruzada Albigense no Languedoc. Também fazem parte desse rol os documentos oficiais da Igreja que abordam o desenvolvimento da heresia cátara, em especial os cânones dos concílios regionais e ecumênicos que versaram sobre o tema. Decidimos omitir nesta lista duas importantes fontes: a decretal *Ad Abolendam* de 1184 e a decretal *Vergentis in Senium* de 1199. Tal ato ocorreu pois ambas já foram traduzidas para a língua portuguesa de maneira bastante competente pelo historiador Leandro Rust, estando disponíveis *online*⁸⁶⁶. É importante lembrar que ambos os documentos foram mencionados ao longo do trabalho, a partir da tradução feita por Rust.

Para facilitar a pesquisa e a própria interpretação do nosso trabalho, dispusemos cronologicamente os anexos nesta seção. Dessa maneira se poderá atingir uma leitura histórica no tempo de média duração acerca do processo aqui desenvolvido. Disponibilizamos também o índice da tradução dos documentos, o qual apresentamos a seguir:

⁸⁶³ NIERMEYER, J. *Mediae Latinitatis Lexicon Minus* (2 vols.). Leiden : Brill, 1976.

⁸⁶⁴ GAFFIOT, F. *Dictionnaire Latin/Français*. Paris : Hachette, 1934.

⁸⁶⁵ *Dicionário de Latim-Português e Português-Latim*. Porto: Editora do Porto, 2014.

⁸⁶⁶ RUST, Leandro. Bulas Inquisitoriais: *Ad Abolendam* (1184) e *Vergentis in Senium* (1199). *Revista de História*. São Paulo, N. 166, p. 129-161, 2012.

Quadro 4: Índice dos anexos

Anexo	Documento	Ano	Página
I	Juramento de fidelidade dos habitantes de Carcassonne ao visconde Bernardo-Aton	1107	325
II	Concílio de Toulouse	1119	325
III	Concílio de Latrão II	1139	325
IV	Carta de Evervin a Bernardo de Claraval	1143	326
V	Sermões de Bernardo de Claraval	1143-1144	331
VI	Concílio de Reims	1148	359
VII	Concílio de Reims	1157	360
VIII	Concílio de Tours	1163	361
IX	Relato sobre a morte de hereges em Colônia	1163	361
X	Sermão de Ecberto de Schönau	1163	362
XI	Juramento misto dos cavaleiros de Nîmes ao conde de Toulouse Raimundo V	1163	368
XII	Segurança juramentada entre o conde Raimundo V de Toulouse e o senhor Guilherme de Montpellier	1164	368
XIII	Atas do Colóquio de Lombers	1165	369
XIV	Registro do concílio cátaro de Saint-Félix	1167	372
XV	Carta do conde Raimundo V de Toulouse à Ordem Cisterciense	1177	374
XVI	Carta do legado papal Henrique de Marcy ao papa Alexandre III	1178	375
XVII	Concílio de Latrão III	1179	376
XVIII	Carta do papa Celestino III ao conde de Toulouse Raimundo VI	1196	378
XIX	Carta do papa Inocêncio III ao arcebispo de Auch	1198	379
XX	Carta do papa Inocêncio III ao arcebispo de Aix-en-Provence	1198	380
XXI	Carta do papa Inocêncio III ao conde de Toulouse Raimundo VI	1198	382
XXII	Juramento de coroação do rei de Aragão Pedro II	1204	383
XXIII	Carta do papa Inocêncio III ao rei da França Filipe Augusto	1204	384
XXIV	Carta do papa Inocêncio III aos bispos franceses	1204	385
XXV	Carta do papa Inocêncio III ao rei da França Filipe Augusto	1205	386
XXVI	Carta do papa Inocêncio III ao rei de Aragão Pedro II	1206	387
XXVII	Carta dos legados papais ao rei de Aragão Pedro II	1206	388
XXVIII	Carta do papa Inocêncio III ao conde de Toulouse Raimundo VI	1207	389
XXIX	Carta do papa Inocêncio III ao rei da França Filipe Augusto	1207	390
XXX	Carta do papa Inocêncio III ao rei da França Filipe Augusto	1208	392
XXXI	Bula de proclamação da Cruzada Albigense escrita pelo papa Inocêncio III	1208	393
XXXII	Carta do rei da França Filipe Augusto ao papa Inocêncio III	1208	398
XXXIII	Carta do papa Inocêncio III ao rei da França Filipe Augusto	1209	399
XXXIV	Juramentos feitos pelo conde de Toulouse Raimundo VI em Saint-Gilles	1209	400

XXXV	Carta do papa Inocêncio III ao conde de Toulouse Raimundo VI	1209	402
XXXVI	Carta do papa Inocêncio III ao rei de Aragão Pedro II	1209	403
XXXVII	Carta do papa Inocêncio III ao conde de Toulouse Raimundo VI	1210	403
XXXVIII	Carta do papa Inocêncio III ao rei da França Filipe Augusto	1211	404
XXXIX	Carta do papa Inocêncio III aos legados papais no Languedoc	1213	405
XL	Carta do papa Inocêncio III a Simão de Montfort	1213	407
XLI	Carta do papa Inocêncio III a Simão de Montfort	1213	408
XLII	Carta do papa Inocêncio III ao legado Arnaldo Amauri	1213	408
XLIII	Juramento feito pelo conde de Toulouse Raimundo VI ao rei Pedro II de Aragão	1213	409
XLIV	Carta dos legados papais ao papa Inocêncio III	1213	410
XLV	Carta do papa Inocêncio III ao rei de Aragão Pedro II	1213	412
XLVI	Carta do rei Pedro II de Aragão aos prelados no Concílio de Lavaur	1213	414
XLVII	Carta dos legados papais ao rei Pedro II de Aragão no Concílio de Lavaur	1213	415
XLVIII	Submissão do conde de Toulouse Raimundo VI ao legado papal Pedro Benevento	1214	418
XLIX	Concílio de Latrão IV	1215	419
L	Sentença lateranense sobre o conde de Toulouse Raimundo VI	1215	421
LI	Carta do papa Honório III ao rei de Aragão Jaime I	1217	422
LII	Carta do papa Honório III a Sancho de Aragão	1217	423
LIII	Carta do papa Honório III ao rei da França Filipe Augusto	1218	424
LIV	Carta do papa Honório III ao rei da França Filipe Augusto	1218	425
LV	Carta do papa Honório III ao rei da França Filipe Augusto	1222	426
LVI	Carta do rei da França Luís VIII ao papa Honório III	1224	428
LVII	Carta do papa Honório III ao rei da França Luís VIII	1224	430
LVIII	Carta do rei da França Luís VIII ao legado papal Conrado	1224	431
LIX	Juramento do conde de Toulouse Raimundo VII em Montpellier	1224	432
LX	Concílio de Bourges (Anais de Dunstable)	1225	433
LXI	Concílio de Bourges (Crônica de São Martinho)	1225	434
LXII	Promessas do legado papal Romain ao rei da França Luís VIII	1226	434
LXIII	Cláusulas do Tratado de Paris	1229	435
LXIV	Concílio de Toulouse	1229	441

ANEXO I: Juramento de fidelidade dos habitantes de Carcassonne ao visconde Bernardo-Aton em 1107 (Traduzido de DEVIC, C.; VAISSETE, J. *Histoire générale de Languedoc* (Vol. V). Toulouse: Privat, 1875, p. 804).

Sabidamente, nós os homens de Carcassonne, cavaleiros, burgueses, suburbanos e o resto da população, fazemos fidelidade reta e firme a ti nosso senhor visconde Bernardo-Aton e a tua esposa, viscondessa Cecília, e aos vossos filhos, da forma que aqui está escrito. Logo, juramos a ti que desta hora em diante não ameaçaremos tua vida, nem os membros do teu corpo, nem tua cidade de Carcassonne, nem suas torres, nem as forças que ali estão. Não destruiremos ela nem ninguém dali – nem nós, nem nenhum homem ou mulher fará isso pela nossa inteligência nem pelo nosso conselho. Se ocorrer de algum homem ou mulher te prejudicar ou prejudicar ali para teu dano, com ele ou com eles não teremos propósito nem sociedade, e seremos teus justos representantes e fiéis, até que a recuperes. Teremos isso como sacramento por toda a nossa vida, com fé reta, sem enganação. Assim isso foi escrito e anunciado para ti, e cumpriremos isso com fé reta, sem enganação, por Deus e pelos santos.

ANEXO II: Cânone 3 do Concílio de Toulouse em 1119 (Traduzido de MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (tomo XXI). Veneza: Zatta, 1776, col. 226-227).

Aqueles que, simulando um tipo de religiosidade, condenam: o sacramento do corpo e sangue do Senhor; o batismo de crianças; o sacerdócio e outras ordens eclesiásticas; casamentos legítimos; nós os expulsamos da Igreja de Deus e os condenamos como hereges, e prescrevemos que sejam coagidos pelos poderes seculares. Nós também vinculamos seus defensores na amarra dessa mesma condenação.

ANEXO III: Cânone 23 do Concílio de Latrão II em 1139 (Traduzido de MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (tomo XXI). Veneza: Zatta, 1776, col. 532).

Aqueles que, simulando um tipo de religiosidade, condenam: o sacramento do corpo e sangue do Senhor; o batismo de crianças; o sacerdócio e outras ordens eclesiásticas; casamentos legítimos; Nós os expulsamos da Igreja de Deus e os condenamos como hereges,

e prescrevemos que sejam coagidos pelos poderes seculares. Nós também vinculamos seus defensores na amarra dessa mesma condenação.

ANEXO IV: Carta de Evervin de Steinfeld a Bernardo de Claraval em 1143 (Traduzida de EVERVIN DE STEINFELD. *De Haereticis sui temporis*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 182). Paris: 1879, col. 676-680; WAKEFIELD, Walter; EVANS, Austin. *Heresies of the High Middle Ages*. 2. Ed. Nova York: Columbia University Press, 1991, p. 127-132).

Evervin, humilde preboste de Steinfeld, para seu reverendo senhor e padre Bernardo, abade de Claraval, que se fortaleça no Senhor e fortaleça a Igreja de Cristo. “Eu me regozijarei com tuas palavras como alguém que tenha encontrado um grande tesouro”. Pois em todas tuas palavras e escritos “publicastes a memória da abundância da doçura de Deus”, especialmente em teus sermões sobre os Cânticos acerca do amor mútuo entre o Noivo e a Noiva, isto é, entre Cristo e a Igreja; logo, assim como o mordomo, nós verdadeiramente poderemos dizer ao Noivo, “Vós guardastes o vinho bom até agora”.

Ele designou a ti seu copeiro para nos servir seu mais precioso vinho. Que ele nos seja oferecido, portanto, sem interrupção. Não o economizes, pois nunca poderás esvaziar os cálices. E que não deixe que teu precário estado de saúde, santo padre, seja motivo para interromper esta tarefa, já que o sucesso no cumprimento desse dever depende mais da piedade que do exercício de qualquer força corporal. Nem te prive de o fazer sob alegação de tuas múltiplas ocupações. Pois eu desconheço alguma que seja tão importante a ponto de tomar precedência em relação a este trabalho, que concerne vitalmente ao bem comum. Tu deverás agora, santo padre, extrair para nós do quinto cálice.

Nós bebemos do primeiro o suficiente, e assim nos tornamos sábios e fortes contra o aprendizado e poder dos escribas e fariseus. O segundo nos fortifica para lidar com os argumentos e perseguições dos pagãos. O terceiro é uma defesa contra as sutis malícias dos sectários. O quarto nos protege dos falsos cristãos. No quinto nós encontramos segurança contra os hereges cuja aparição foi reservada para a última era do mundo, e dos quais “o Espírito disse manifestamente” – falando pela boca de São Paulo – “que nos últimos tempos alguns se apartarão da fé, dando atenção para os espíritos do erro e as doutrinas do Diabo, falando mentiras de maneira hipócrita e tendo sua consciência dilacerada, proibindo o

casamento, abstendo-se de carnes das quais Deus criou para serem recebidas em ação de graças”.

O sexto deverá inebriar e fortalecer os fiéis contra aquele que será revelado nessa apostasia da fé, “o homem do pecado” e o “filho da perdição”, que irá “se opor e se erguerá sobre tudo que se chama Deus ou que se é adorado”, cuja chegada está de acordo ao trabalho de Satã, com todo poder, sinais, maravilhas mentirosas e todas as seduções da iniquidade”. Depois disso, o sétimo cálice não será necessário, quando os filhos dos homens “serão inebriados com a abundância da casa de Deus” e “beberão a torrente do Seu prazer”. Ó bom pai, tu já nos destes em abundância do quarto cálice tudo o que precisamos, iniciantes para a correção deles, proficientes para sua edificação, os perfeitos para a sua consumação; e enquanto esse mundo durar, os homens deverão encontrar em teu ensinamento a proteção contra a tepidez e depravação desses falsos irmãos.

Mas agora é tempo de tomar do quinto cálice, e oferecer o vinho ali contido como uma defesa contra esses hereges modernos que se encontram por todos os lugares e igrejas brotando do poço sem fundo como se o dia do Senhor estivesse próximo, e seu príncipe e líder prestes a ser dissolvido. O verso do Epitalâmio de Cristo e sua Igreja, o qual tu interpretaste para mim, e irás expor em seguida, “Capture as pequenas raposas que destróem as vinhas”, se aplica muito bem a esse mistério de iniquidade e te remete ao quinto cálice. Eu te imploro, santo padre, que faças a distinção das várias doutrinas dessa heresia que despertou tua atenção, e opondo a eles os argumentos e autoridades da nossa fé, para refutá-los e destruí-los.

Aqui no meio de nós, em Colônia, descobrimos recentemente alguns hereges, alguns dos quais já haviam cumprido penitência e se reconciliado com a Igreja. Mas dois deles, aquele que é conhecido como o bispo dessa seita e o seu associado, resistiram a nós em uma assembleia pública do clero e dos laicos, estando presente o senhor Arcebispo e vários grandes nobres. Eles defenderam sua heresia das palavras de Cristo e do Apóstolo. Mas percebendo que não iriam prevalecer, pediram para que se marcasse um dia no qual trariam de sua parte homens instruídos, sob a promessa de se submeterem caso esses doutores falhassem em sua defesa: caso contrário eles declararam que estariam prontos a morrer antes de abjurarem dos seus erros. Após esse fato, eles receberam avisos em um período de três dias. Depois, como ainda se recusavam a renunciar sua heresia, o povo em um excesso de zelo os capturou (sem anuência da Igreja), colocou-os em uma fogueira e os queimou. O mais

maravilhoso de tudo isso foi que esses hereges se submeteram ao tormento do fogo com paciência e alegria.

Nesse ponto em especial eu gostaria, se eu estivesse perto de ti, de escutar o que tens a dizer, como podes explicar o caso desses filhos de Satã que têm uma fortitude difícil de ser encontrada nos mais perfeitos membros da Igreja de Cristo. Exponho a seguir as crenças heréticas que eles professam. Eles alegam, primeiramente, que somente eles constituem a verdadeira Igreja, pois só eles seguem os passos de Cristo e são os fiéis imitadores dos apóstolos; eles dizem não buscar nenhuma das coisas deste mundo e não possuir nem casas, nem terras, nem dinheiro; nada do que foi tido por Cristo ou que foi permitido aos seus discípulos a possuir. “Enquanto vocês”, eles nos dizem, “obtem casas e casas, campos e campos, e vão em busca das riquezas deste mundo; para que até aqueles que são considerados os mais perfeitos dentre vocês, como os cônegos regulares e membros das ordens monásticas, possuam todas essas coisas, individualmente ou coletivamente”.

Eles falam deles mesmos da seguinte maneira: “Nós somos os pobres de Cristo e não temos residência fixa. Como os apóstolos e mártires, nós sofremos perseguições, fugindo de uma cidade a outra, e vivendo como cordeiros em meio aos lobos. Mas mesmo assim nossas vidas são sagradas e bastante austeras. Nós praticamos jejuns e abstinência e perseveramos noite e dia no trabalho e na oração, enquanto não buscamos nenhum fruto do nosso trabalho além das necessidades básicas da vida. Nós suportamos tudo isso pois não somos do mundo. Vocês, ao contrário, amam o mundo, e fazem paz com o mundo, porque são do mundo. Os pseudoapóstolos que corromperam a palavra de Deus, e buscaram suas próprias coisas, fizeram com que seus pais e você se desviassem do caminho seguro. Nós, como nossos pais, sendo apóstolos genuínos, sempre permanecemos e permaneceremos na graça de Cristo. Foi para que se distinguisse entre nós e vocês que ele disse “pelos seus frutos vocês os conhecerão”. Nossos frutos são nossa fidelidade ao seguir os seus passos”.

Esses sectários não permitem que seja usado como comida qualquer tipo de leite, ou qualquer produto derivado do leite, ou qualquer coisa associada à procriação. Eles fazem dessa abstinência motivo para se gabar contra nós. Seus ritos sacramentais são executados com bastante segredo. Contudo eles reconhecem livremente a nós que diariamente, enquanto estão sentados à mesa, conforme o exemplo do Senhor e dos seus apóstolos, eles consagram e transformam sua comida e bebida no Corpo e Sangue de Cristo pelas palavras da oração do Senhor, para que se alimentem sendo seu corpo e membros. Eles dizem que não existe verdade ou realidade nos nossos sacramentos, nada senão uma mera sombra de uma tradição

humana, embora seja abertamente atestado que dentre eles o batismo é feito e recebido não somente com água, mas também com o Espírito Santo e com fogo.

Para embasar essa tese, eles apelam para o testemunho de São João Batista que, enquanto batizava com água, disse sobre Cristo, “ele te batizará com o Espírito Santo e com fogo”, e em outra ocasião, “Eu batizo com água, mas existe um no meio de vós que vos permanece desconhecido” – sugerindo que esse os batizaria com um método diferente. Esse batismo, segundo eles, deve ser feito pela imposição das mãos, da qual buscam justificar pelas palavras de São Lucas. O evangelista, que descreve o batismo de São Paulo nos Atos dos Apóstolos, ritual executado por Ananias pelo comando de Cristo, não faz menção à água, somente à imposição das mãos. Similarmente, onde quer que descubram qualquer alusão à imposição das mãos seja nos Atos ou nas Epístolas Paulinas, eles o interpretam como um batismo pelo Espírito Santo e pelo fogo. Eles chamam de “Eleitos” todos os indivíduos batizados dentre eles, e afirmam que esses têm o poder não só de batizar da mesma maneira outros que sejam considerados dignos, mas também consagrar à mesa o Corpo e Sangue de Cristo.

A classe mais baixa da seita é chamada de “ouvintes”, de onde são promovidos ao título de “crentes” pela imposição das mãos. Os “crentes” são permitidos a participar das orações, e depois de um período probatório necessário são admitidos entre os “eleitos”. Eles não dão valor ao nosso batismo. Eles condenam o casamento; mas por qual razão nunca pude compreender, seja por eles terem medo de revelar ou porque eles mesmos desconhecem. Existem outros hereges nesse lugar, que diferem largamente desses aos quais me referi; e foi a mútua disputa e querela entre essas duas seitas que revelou as doutrinas e práticas de ambas.

A segunda classe de hereges nega que o Corpo de Cristo está presente no altar pelo fato de que os padres da Igreja não foram validamente ordenados. A dignidade apostólica, eles dizem, foi corrompida pela mistura com os assuntos do mundo; e o sucessor de Pedro, por não lutar por Deus assim como Pedro, privou-se dos poderes para ordenar, originalmente conferidos a Pedro. Agora o que o papa não tem ele não pode transferir; e consequentemente os arcebispos e bispos, que vivem como mundanos na Igreja, não têm também o poder de ordenar padres de maneira válida.

Em relação a esses prelados, segundo esses sectários, eles não receberam nada além do poder de jurisdição e pregação. E nesse sentido eles interpretam as palavras de Cristo onde ele diz, “os escribas e fariseus se sentaram na cadeira de Moisés; todas as coisas, portanto, o que quer que digam para você observar e fazer”. Assim os hereges consideram

inválido o sacerdócio da Igreja. Eles rejeitam todos os sacramentos, exceto o batismo. E até isso, em seu juízo, deve ser oferecido somente aos adultos; porque esses, ao confessarem, são realmente batizados por Cristo, não importa qual ministro esteja presente. Eles não admitem eficácia no batismo conferido a crianças, ou a quaisquer outros sem fé, baseados no que é dito no Evangelho, “Aquele que acreditar e for batizado será salvo”.

Todos os casamentos são considerados pecaminosos por eles, salvo aqueles contraídos entre duas pessoas virgens. Essa doutrina deles se baseia nas palavras que o Senhor dirigiu aos fariseus, “Que o homem não separe o que o Senhor uniu”. Eles argumentam que Deus reuniu o primeiro casal humano como virgens, e querem que todos os casamentos sejam vividos nesse modelo. Eles acham suporte na resposta dada aos mesmos fariseus, quando fizeram uma objeção sobre o divórcio – Cristo disse a eles “No princípio não era assim”, e “aquele que desposa a mulher repudiada comete adultério”. Eles também apelam às palavras de São Paulo: “o casamento é honrado em tudo, e a cama inviolada”.

Eles não têm fé na intercessão dos santos. Em relação a jejuns e outras mortificações destinadas a purificar os pecados, eles ensinam que o justo não as deseja e que são desnecessárias até para os pecadores, porque “no dia que o pecador lamentar o seu pecado, ele será perdoado”. Todas as outras regras da Igreja, que não foram estabelecidas por Cristo ou seus discípulos imediatos, são condenadas como supersticiosas. A existência de qualquer purgatório a ser sofrido após a morte não é admitida. Eles ensinam, ao contrário, que todas as almas, logo que são separadas dos seus corpos, são destinadas ou ao sofrimento eterno ou ao descanso eterno, de acordo com as palavras de Salomão: “se a árvore cai para o sul ou para o norte, no lugar que ela caiu, ali ficará”. Dessa forma, eles negam qualquer eficácia das orações e sacrifícios oferecidos aos mortos.

Contra todos esses males, tão diversos e multiformes, eu rogo a vós, santo padre, deixe teu zelo aflorar com renovada atividade. Deixe que a afiada ponta da tua flecha seja dirigida contra essas bestas selvagens. Não nos diga que a “torre de Davi”, da qual nós fugimos, é suficientemente “construída com baluartes”; que “mil escudos estão ali pendurados e todas as armaduras de homens valiosos”. Pois somos inexperientes e sem habilidade no uso dessas armas; e assim desejamos que tu, santo padre, em teu zelo, as ajuste em nossas mãos, para que possamos ser mais espertos na descoberta e mais poderosos na resistência a esses monstros. Eu também gostaria que soubesses que, como aprendemos com alguns desses que se reconciliaram com a Igreja, esses hereges são bastante numerosos e podem ser encontrados em todas as partes do mundo, tendo entre eles vários membros do clero e de ordens religiosas.

Aqueles que foram queimados declararam para nós em sua defesa que a sua heresia existe secretamente desde o tempo dos santos mártires até os dias de hoje, na Grécia e em outros lugares. Esses são os hereges que se denominam como “apóstolos” e tem um papa próprio. Existem outros que se recusam a reconhecer o nosso papa, sem, contudo, eleger outro em seu lugar. Esses apóstolos de Satã convivem com algumas mulheres as quais eles dizem observar a continência, sejam virgens ou viúvas, ou até suas próprias esposas, algumas delas na classe dos “eleitos”, outras na classe dos “crentes”. Eles afirmam seguir o exemplo dos apóstolos que “tinham o poder de liderar as mulheres”. Adeus no Senhor.

ANEXO V: Sermões de Bernardo de Claraval sobre o livro do Cântico dos Cânticos proferidos entre 1143 e 1144 (Traduzidos de BERNARDO DE CLARAVAL. *Sermones in Cantica* (V.2). In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 183). Paris: 1879, col. 1080-1102; BERNARDO DE CLARAVAL. *St. Bernard sermons on the Cantic of Canticles* (V. 2). Dublin: Browne & Nolan, 1920, p. 217-277).

Sermão 63: Sobre a vinha mística e as raposas que a invadem.

“Capturem as pequenas raposas que destróem as vinhas, pois nosso vinhedo floresceu”⁸⁶⁷. Evidentemente, a visita ao vinhedo não foi uma perda de tempo, já que descobrimos que as raposas dali destróem as vinhas. Esse é o significado literal. Mas o que essas palavras significam para nós misticamente? É necessário em primeiro lugar rejeitar da nossa interpretação, mesmo que vã e pouco lucrativa e também indigna de tão sagrado e venerável Cântico, as ideias vulgares e óbvias sugeridas pelo texto. A não ser que de fato existam alguns tão mentalmente obtusos e impassíveis para considerar uma grande coisa aprender da Sagrada Escritura a tomar conta de suas coisas mundanas, como as crianças desse mundo, e que devam guardar e proteger seus vinhedos contra a incursão de bestas agressoras; para que não percam os seus frutos, o vinho “onde reside a luxúria”, e não adquiram o retorno financeiro e do trabalho feito.

Uma terrível perda, sem dúvida, e merecida, ter que examinar esse livro sagrado com tamanha atenção e respeito para a instrução de como nos defender delas! Que a Bíblia, na verdade, deve nos ensinar como preservar nosso vinhedos das raposas, e nos alertar que nossos cofres devem ser esvaziados em vão pelas despesas relativas ao cultivo das vinhas, a

⁸⁶⁷ Essa é a passagem bíblica que fundamenta os sermões de Bernardo de Claraval – Cântico dos Cânticos, Capítulo 2, Versículo 15).

não ser que sejamos diligentes em sua proteção! Vocês, ao menos, meus irmãos, não são tão ignorantes, tão vazios da graça espiritual, para cultivar sentimentos tão crus e carnavais.

Deixemos que vocês possam tentar descobrir o significado místico desse nosso texto. Assim nós poderemos descobrir, em um sentido satisfatório à nossa razão, e ao mesmo tempo digno da Sagrada Escritura, vinhedos florescentes e raposas destruidoras, capturando e expulsando aquilo que será para nós empregado de maneira mais honrada e proveitosa do que defender nossas posses materiais. Pois vocês certamente concordarão que as almas devem ser melhor guardadas do que as uvas, e que é preciso mais vigilância para proteger as almas contra os “espíritos malignos” que capturar as pequenas e ardilosas raposas que destróem as vinhas.

Eu tenho que explicar a vocês o que são vinhas espirituais e raposas espirituais. E enquanto vocês ouvirem os meus comentários, e aprenderem em que nível e contra quais inimigos vocês devem estar vigilantes, atentem, meus caros filhos, para olhar cada um para o seu vinhedo. Para o homem que é sábio, sua própria vida é um vinhedo, sua própria mente é um vinhedo, assim como sua consciência. Pois aquele que é verdadeiramente sábio não deixará que nada permaneça incultivado ou inútil. Diferentemente do homem tolo. Nele vocês encontrarão que tudo está negligenciado, abandonado, improdutivo e largado. O tolo não tem um vinhedo. Como pode existir um vinhedo ali se você procura em vão por algum sinal de plantação ou cultivo? A vida inteira de um tolo é tomada de espinhos e cardos. Será que esse desperdício merece ser chamado de um vinhedo?

Pode ter existido um vinhedo ali algum dia, mas agora não é o caso, pois foi reduzido a um ermo por negligência. Onde estão agora as vinhas das virtudes? Onde estão as uvas das boas obras? Onde está o vinho da alegria espiritual? “Eu passei pelo campo de um homem indolente”, diz Salomão, “e pelo vinhedo desse homem tolo, e notei que estava tomado por urtigas e espinhos, estando também o muro danificado”. Aqui, meus irmãos, temos um homem sábio debochando do homem tolo pois ele perdeu não somente as dádivas da natureza mas também as da graça, que ele talvez recebeu pela “bacia da regeneração”, e pela sua negligência ele reduziu o seu primeiro vinhedo, plantado não pelo homem mas pelas mãos de Deus, a algo indigno de ser chamado um vinhedo. Além do mais, como pode existir um vinhedo em um lugar onde não há vida? Mas no meu julgamento a existência desse tolo pode ser melhor escrita como uma morte prolongada do que uma vida real. Como pode a vida consistir em um estado de esterilidade? Quando uma árvore se torna ressecada e estéril ela não é considerada morta? “E ele matou os vinhedos com granizo”, diz o salmista, insinuando

que as vinhas não vivem mais quando são acometidas pela esterilidade. Da mesma forma o tolo, mesmo que aparentemente vivo, está morto na verdade, pois não vive a vida de maneira proveitosa.

Assim é próprio ao homem sábio ter, ou ser, um vinhedo, pois só ele pode ser considerado vivo. Ele é como “uma árvore frutífera na casa do Senhor”, e consequentemente uma árvore viva. Pois a própria sabedoria, pela participação naquilo ao qual o homem é considerado sábio, “é uma árvore da vida para aqueles que nela se prendem”. Como então não vive o homem que se agarra nessa árvore? Ele vive, de fato, mas ele vive pela fé. Pois o homem sábio é só um homem e “o homem justo vive pela fé”. E ao contrário, se “a alma do homem justo é o assento da sabedoria”, o que certamente é, o homem justo é um homem sábio. Esse homem, quer você chame ele de justo ou sábio, nunca será encontrado sem o seu vinhedo, porque ele nunca será encontrado em outro estado além da vida; e sua vida é um vinhedo. E um bom vinhedo na verdade é esse vinhedo do homem justo. Eu também poderia ter dito que um bom vinhedo é o próprio homem justo, cuja virtude é como a vinha, cujas obras são como ramos, cujos testemunhos da consciência são como o vinho, e cuja língua é como a prensa.

“Essa é a nossa glória”, diz o Apóstolo, “o testemunho da nossa consciência”. Vocês não veem, meus filhos, que não existe nada que não se aproveite de um homem com sabedoria? Suas palavras, suas obras, seus pensamentos e tudo mais que pertence a ele, não são todos “à criação de Deus, ao edifício de Deus” e ao vinhedo do Senhor dos Exércitos? O que nisso, logo, pode estar perdido para Ele, que não deixará que nenhuma folha desse vinhedo caia no chão? Entretanto, o vinhedo espiritual é perpetuamente exposto a incursões hostis e surpresas. Pois “onde existem grandes riquezas, existem também muitos para desfrutá-la”. O homem sábio, consequentemente, será bastante cuidadoso ao guardar e cultivar seu vinhedo, e não testemunhará ele ser devorado pelas raposas. A raposa mais traiçoeira é a detratora secreta e outra, tão má quanto, é a bajuladora.

O homem sábio estará de guarda contra esses dois. Ele buscará, enquanto depender dele, capturar essas raposas racionais, porém ele só irá capturá-las por seu benefício, seu serviço, suas admoestações salutareis e suas orações a Deus para a conversão deles. Ele nunca cessará de “acumular brasas na cabeça” do caluniador dessa maneira, e também na cabeça do bajulador até que, se possível, ele tiver extraído do coração desse a inveja e do coração do outro a hipocrisia. Assim será cumprida a ordem do Noivo contida nas palavras “capturem para nós as pequenas raposas que destróem as vinhas”. Isso não lhes parece, meus

filhos, que essa raposa foi capturada e, coberta de vergonha e confusão, e enrubescida pelo seu próprio mau comportamento, torna-se assim a testemunha do embaraço e lamentação que sente por ter odiado um homem merecedor de seu amor, ou por ter amado somente “na palavra e na língua” alguém que sabia ser amado “de fato e de verdade”?

Ele foi capturado, claramente, e capturado para o Senhor, de acordo com a injunção que Ele ordenou, dizendo expressamente: “Capturem para nós as pequenas raposas”. Queira Deus que eu possa capturar “todos esses que são meus adversários sem causa”, que eu possa ganhar ou restaurá-los a Cristo! Assim, “deixe aqueles que perseguem a minha alma serem confundidos e envergonhados; deixe aqueles que direcionam um mecanismo maléfico contra mim serem rejeitados e confundidos”, de tal maneira que eu seja obediente ao Noivo, não somente ao capturar as raposas, mas também ao capturá-las para Ele!

Mas retornemos agora ao início, para que nossa exposição prossiga com uma sequência ordenada. “Capturem para nós as pequenas raposas que destróem as vinhas”. Essa é uma passagem moral, meus filhos. Eu já demonstrei que, segundo o seu significado moral, esses vinhedos espirituais não são nada senão homens espirituais, com tudo que dentro está se cultivando, germinando e frutificando, tudo que traz o fruto da salvação. Logo, como é dito que o reino de Deus está dentro de nós, da mesma maneira podemos dizer que o vinhedo do Senhor dos Exércitos habita em nós. Pois nós lemos no Evangelho que “o reino de Deus será concedido à nação que produz os seus frutos”. Esses frutos são os mesmos que São Paulo enumera quando ele diz “Mas o fruto do Espírito é a caridade, alegria, paz, paciência, bondade, benignidade, longanimidade, moderação, fé, modéstia, continência, castidade”. Esses frutos dão a medida do nosso progresso. Esses são os frutos que o Noivo aceitará “pois ele toma conta de nós”.

“Deus se importa com as vinhas materiais?” Não, não são as árvores mas os homens que são amados pelo Homem-Deus, ele reconhece como seu fruto nosso progresso na virtude. Ele diligentemente segue a estação para esse fruto e se alegra quando ele aparece e brota. Ele o acompanha com ansiedade para que nós não o perdamos. Eu devo dizer, na verdade, a não ser que Ele o perca. Ele se identifica conosco. Assim, quando ele evidentemente nos ordena a capturar para Ele essas raposas ardilosas, para que o fruto não seja comprometido, Ele diz “Capturem para nós as pequenas raposas que destróem as vinhas”. E caso alguém discorde e diga “Vosso medo é prematuro pois o tempo da colheita ainda não chegou”, Ele responde “Não é assim, porque nosso vinhedo já floresceu. Depois das flores, o

fruto não tarda a aparecer. Mesmo quando as flores já estão caindo, ele brota imediatamente e começa a se mostrar.

Isso, meus filhos, é uma parábola do tempo presente. Tomemos como exemplo os nossos noviços. Eles chegaram recentemente, e só recentemente se converteram. Não podemos dizer, sobre eles, “que nosso vinhedo floresceu” pois ainda está em estado de flor. Tudo o que vocês puderem observar que se manifesta neles ainda é uma simples flor. A estação das frutas ainda não chegou. O início da melhora de sua conduta ainda é somente uma flor, que só recentemente começou a tomar a forma de uma vida regular. Eles assumiram um tom bem-disciplinado, e tudo sobre eles é edificante. Aparentemente, eu reconheço, eles estão nos agradando de todas as formas. Até onde se pode notar, eles deixaram de valorizar os ornamentos que cobrem seus corpos, passaram a falar menos, estão com os rostos mais alegres, a aparência mais modesta e os movimentos mais austeros. Mas na medida que todas essas manifestações virtuosas só apareceram recentemente, por sua novidade elas devem ser consideradas como flores – mais uma promessa do fruto do que o fruto em si.

Quanto a vocês, meus filhos, eu não tenho medo da astúcia das raposas, pois não é pelas flores mas pelos frutos que esses animais estão atrás. O perigo para vocês provém de outro lugar. O que temo para as flores é a praga, não a furtividade das raposas, mas a praga que vem com a geada. É o afiado vento do norte que me deixa ansioso por vocês, e a fria manhã; pois são eles que matarão as jovens flores e impedirão o fruto de aparecer. Assim para vocês, meus filhos, o mal a ser temido não vem das raposas mas do vento do norte.

Quem enfrentará a face desse frio? Se esse frio invadir uma alma, enquanto o espírito dessa alma (como acontece frequentemente) estiver adormecido em um estado de tepidez, e se (que Deus não permita!) ali ele não encontrar resistência, ele descerá para o interior do coração e os recantos mais profundos da mente, onde congelará as afeições, obstruirá os caminhos do conselho, abalará a luz do juízo e amarrará a liberdade do espírito: imediatamente se manifestará na mente uma certa rigidez, a qual aparece normalmente nos corpos dos pacientes febris; o vigor da alma relaxará, suas energias acabarão, seu horror à austeridade aumentará, seu medo da pobreza crescerá sem inquietação, e se contrairá proporcionalmente à redução da graça, uma vida de penitência parecerá ser insuportavelmente longa, sua razão adormecerá, sua força vital se esvairá rapidamente, primeiramente o fervor ficará cada vez mais frio, o cansaço do torpor prevalecerá gradualmente, a caridade fraternal crescerá fria, o prazer o seduzirá, uma falsa sensação de segurança o enganará, antigos hábitos pecaminosos retornarão.

O que mais posso dizer sobre essa alma infeliz? Ela fecha os seus olhos para a lei, engana a justiça, renuncia ao direito e abandona o temor ao Senhor. Finalmente ela se entrega à petulância; ela toma aquele desesperado, vergonhoso e desgraçado salto, aquele salto cheio de ignomínia e confusão, o salto direto ao abismo, do pavimento sólido ao monte de estrume, do trono ao esgoto, do topo do céu ao fundo da terra – o salto do claustro para o mundo, do paraíso ao inferno.

Para retrair a origem e fonte desse monstruoso mal, para mostrar por quais meios ele deve ser evitado ou por qual virtude ele será derrotado, o presente não é o tempo apropriado para tal feito. Essas questões serão respondidas em seu devido lugar. Continuemos agora com o que temos em mão. Eu devo dirigir a seguir meus comentários para aqueles dentre vocês que são mais avançados e ancorados firmemente na virtude, ou seja, ao vinhedo que “já floresceu”, e que conseqüentemente não tem mais nada a temer do frio. Ainda assim, seu fruto não está seguro das raposas. Será necessário explicar mais claramente quem são essas raposas espirituais, o porquê de serem chamadas “pequenas”, e porque é expressamente recomendado que sejam capturadas, ao invés de expulsas ou mortas. Eu também apresentarei diferentes espécies desses animais, para melhor instruir e admoestar meus ouvintes; não contudo no presente sermão, pois pode vos cansar por ser desnecessariamente longo, e que nós possamos preservar o frescor da nossa devoção na graça e no elogio da glória do grande Noivo da Igreja, Jesus Cristo, Nosso Senhor. Que está acima de todas as coisas. As bênçãos eternas de Deus. Amém.

Sermão 64: Sobre as tentações dos mais avançados, e sobre a maneira de capturar hereges, representados por raposas.

Aqui estou, meus filhos, para cumprir a promessa que vos fiz. “Capturem para nós as pequenas raposas que destróem as vinhas, pois nosso vinhedo floresceu”. Essas raposas são tentações. Agora é necessário que as tentações cheguem, pois quem será coroado “a não ser que aja com retidão”? E como nós poderemos perseverar se não existir ninguém para se opor a nós? Logo, “quando entras para o serviço de Deus, mantenha-se na justiça e no temor, e prepare vossa alma para a tentação”. Pois estejam certos que “todos que viverem piamente em Jesus Cristo sofrerão perseguições”. Além dos mais, as tentações variam de acordo com a variedade de estações espirituais. No início de nossa vida espiritual, quando alguma coisa boa aparece em nós é somente como a tenra flor da jovem vinha. Nós estamos abertos a ataques

diretos da violência da geada pestilenta a qual me referi no discurso anterior e alertei os noviços sobre ela. Mas os “poderes contrários” não irão de forma alguma ousar se opor de maneira tão manifesta contra aquele marcado por um alto grau de santidade. Pessoas dessa laia estão acostumadas a se esconder, preparando uma emboscada, como pequenas raposas ardilosas, vestindo vícios nas roupas das virtudes.

Quanto eu conheci, por exemplo, que após entrarem nos “caminhos da vida”, depois de progredir para coisas melhores, depois de caminhar e avançar com segurança nos “caminhos da justiça”, foram finalmente - ó, que pena! – vergonhosamente tomados pela esperteza dessas raposas, e compelidos a lamentar, quando já era muito tarde, a destruição interna dos frutos da virtude! Eu observo um religioso fazendo rápidos progressos rumo à perfeição. De repente ele é tomado por um pensamento – ao contrário, deixe-me falar, com uma raposa pequena, que bloqueia seu progresso. “Se ao menos eu estivesse em casa”, ele começa a dizer a si mesmo, “para quantos outros, irmãos e parentes, amigos e conhecidos, não devo ter comunicado o tesouro espiritual que aqui desfruto sozinho! Eles me amam, e teriam prontamente aceitado minhas exortações. “Qual o propósito desse desperdício?”. Logo, eu irei junto deles; eu estarei apto a salvar vários deles sem comprometer minha própria alma. Não há nada a temer da mudança de lugar. Pois afinal que diferença faz o lugar, desde que a pessoa esteja ocupada com o bem? A não ser que, de fato, eu esteja sem dúvida mais seguro ali onde gastarei meu tempo de maneira mais frutífera.

O que preciso mais dizer? O homem degenerado abandona seu monastério, não como um exilado retornando à sua terra natal, mas como um cachorro de volta ao seu vômito. Ele vai e perece miseravelmente. Ele se perde, sem salvar nenhum dos seus amigos. Eis aqui, meus irmãos, uma das pequenas raposas, a esperança ilusória que esse homem cultivava de trazer seus entes mais queridos para Deus. Vocês também, se desejarem remeter ao problema, serão capazes de descobrir ou reconhecer por vocês e em vocês, várias outras pequenas raposas como essa. Ainda assim, caso desejarem, eu vos apresentarei uma segunda. Eu até pontuarei uma terceira e quarta raposas, desde que vocês sejam diligentes em tentar capturar essas pequenas raposas que mencionei em seus próprios vinhedos. Algumas vezes, quando um monge progride favoravelmente, ele se sente agraciado repentinamente com um inusitado e generoso derramamento da graça divina. O desejo da pregação agora invade a sua alma, não, pensa em seus parentes e familiares, pois ele se lembra das palavras de São Paulo, “Imediatamente, eu não condenscendi à minha carne e sangue” ; mas ele anunciaria o Evangelho de maneira mais pura, profícua e corajosa, para os estranhos e os outros, sem

nenhuma distinção. Parece a ele ser imprudente seguir tal atração. Pois ele teme incorrer na maldição do Profeta, pronunciada contra aquele que esconde do povo o milho que secretamente adquiriu. Além do mais, ele teme desobedecer a ordem dada no Evangelho caso não “pregue no telhado aquilo que ouvistes no ouvido”.

É uma raposa, meu irmão, e uma raposa mais perigosa que a anterior, pois proporcionalmente sua chegada é mais sutil. Mas eu a capturarei para vocês. Primeiramente, temos as palavras de Moisés, “Vós não deveis trabalhar com um rebento de um boi” , passagem que São Paulo interpreta para nós quando diz, falando sobre o ofício apostólico e aqueles qualificados para ele, “Não um neófito, senão será tomado pelo orgulho e cairá no julgamento do Diabo”. O mesmo Apóstolo escreve em outro lugar, “Nenhum homem deverá tomar essa honra para si, mas aquele que foi chamado por Deus como Aarão”. E de novo ele questiona, “Como eles deverão pregar sem terem sido enviados?”. Agora! Nós sabemos que não é a função de um monge instruir outros mas sim chorar sobre si mesmo.

Com esses e outros testemunhos similares, retirados das Escrituras, eu posso fazer para mim uma rede que capturará essa pequena raposa e prevenir para que não destrua o meu vinhedo. Pois as passagens que acabo de mencionar demonstram claramente e indubitavelmente que o ofício da pregação pública não é nem apropriado para um monge, nem expediente para um noviço, nem permitido para alguém que não foi autorizado. Quão absolutamente devastado deve estar o vinhedo de sua consciência, para se permitir a agir contra a adequação, a conveniência e a autoridade! Assim, quando algo do tipo for sugerido às vossas mentes, sendo a sugestão vinda do seu próprio pensamento ou inspirada pelo espírito maléfico, reconheçais como uma pequena raposa ardilosa, ou seja, como uma máscara maligna sob a aparência do bem.

Fixem seus olhos agora, meus irmãos, em outra dessas pequenas raposas. Quantos em seu brilho pleno de fervor espiritual trocaram seus monastérios pelo deserto da solidão, somente para serem vomitados novamente em um estado de tepidez, ou se retidos, retidos sem a disciplina do deserto, não sozinhos na frouxidão mas em uma absoluta maldade. Por fim, pela condição arruinada dos vinhedos, ou seja, pela corrupção da vida e consciência desses desafortunados, torna-se evidente que a raposa está ocupada. Essas pessoas acreditavam que, enquanto recebiam vários favores divinos ao viver a vida comum em meio aos irmãos religiosos, colheriam ainda mais frutos espirituais em abundância do que se vivessem sozinhos. Essa ideia parecia boa a eles. Mas a realidade provou que na verdade era uma das pequenas raposas que destróem o vinhedo. E o que além de uma raposa inconveniente devo

chamar esse abuso que frequentemente e gravemente abala a paz dessa casa? Eu falo daquela singular e supersticiosa abstinência, praticada por algum de nós na qual consideram tudo como inadequado.

Não é uma discórdia tal devastação geral das consciências das pessoas responsáveis, já que a destruição do vinhedo magnífico depende delas, a qual o Senhor plantou ali com a sua mão direita? Eu digo em relação à unidade que promove a ligação entre todos vocês nos laços de paz. “Desgraçado é o homem que comete escândalo”. Alguém irá escandalizar algum desses pequenos – temo pronunciar as palavras a seguir. Mas quão mais terrível é a pena que merece aquele que escandaliza não só um único indivíduo, mas numerosas e sagradas comunidades como a nossa! Não importa quem seja, ele sofrerá um severo julgamento, mas em outro local.

Examinemos agora com atenção as palavras ditas pelo Noivo em relação às ardilosas pequenas raposas que destróem o vinhedo. Elas são chamadas pequenas pois são pequenas em sua malícia, destacando-se na sua sutileza e ofício. Essa espécie de animal é marcada por sua astúcia natural, sempre pronta para prejudicar em segredo. Por causa dessas características a raposa em minha opinião tipifica de maneira admirável alguns vícios extretamente sutis, que se escondem no justo manto das virtudes. Eu já gastei algum tempo explicando quais são esses vícios, apresentando para vocês alguns exemplos para ilustrar o meu ensino. É peculiar a elas que não possam nos machucar a não ser que consigam impor a nós, sob uma figura pia, e conduzir-nos para que confundamos elas com virtudes. Mas na realidade elas são sempre ou os pensamentos vãos da mente humana, ou as inspirações dos anjos malignos, aqueles anjos de Satã que se transformam em anjos de luz, “preparando suas flechas na aljava”, isto é, em segredo, “atirar no escuro o coração íntegro”.

Logo parece para mim que essa é a razão pela qual são descritas como pequenas, enquanto que todos os outros vícios se traem por seu asco, no que são facilmente reconhecidos, pois sua sutileza é muito difícil de detectar e consequentemente muito difícil de se proteger dela, exceto aqueles que são perfeitos e experientes e têm os olhos do coração iluminados para distinguir entre o bem e o mal, e especialmente para discernir os espíritos. Pois pessoas muito privilegiadas podem dizer como São Paulo que não são ignorantes sobre os artifícios e conselhos de Satanás. E considerem se essa não é a razão do Noivo ordenar sua Esposa para não exterminar, ou expulsar, ou matar as pequenas raposas, mas para capturá-las: porque esses espirituosos e engenhosos animais requerem serem observados e examinados

com toda a diligência e precaução, e assim capturados em sua astúcia, segundo o que está escrito: “Eu capturarei os sábios em sua própria esperteza”.

Assim, quando um engano é descoberto ou uma fraude detectada, ou uma mentira exposta, nós podemos dizer com a perfeita verdade que a pequena raposa, que estava destruindo as vinhas, foi capturada. É dessa mesma forma que falamos de um homem pego por suas palavras. Assim vocês poderão ler no Evangelho que “os fariseus consultaram-se entre si como desmascarar Jesus por seu discurso”. É dessa maneira que o Noivo quer que capturemos as pequenas raposas que destróem as vinhas, detectando, expondo e confundindo eles. Pois é característico desses vícios sutis perder seu poder nocivo no momento em que são descobertos, já que para eles ser exposto é o mesmo que ser vencido. Quem senão um louco, conscientemente e deliberadamente, cairia em uma armadilha por ele detectada?

Logo, vocês fizeram tudo que é necessário em relação à essas pequenas raposas quando as capturaram, ou seja, desmascarado e exposto elas, pois são inaptas a viver na luz. Isso não é o caso de outros vícios, que caem sobre nós sob nenhum disfarce, nos ferindo abertamente, nos fazendo seus graciosos cativos, superando nossa resistência. Em uma palavra, empregando contra nós não a fraude, mas a força. Logo, ao lidarmos com eles nós não precisamos necessariamente uma observação cuidadosa, já que eles nos atacam abertamente como bestas selvagens, mas sim uma firme defesa. É somente no que diz respeito a essas pequenas raposas, esses poderosos desagregadores, cuja capacidade para o malfeito depende da sua ocultação, que nada mais há a ser feito depois de serem capturados em sua engenhosidade e arrastados para a luz. Pois eles vivem em covis. Essa é a razão pela qual o Noivo ordena que sejam capturadas e chamadas de pequenas raposas. Ou talvez ele utiliza a palavra “pequena” para nos atentar a nos mantermos vigilantes e contermos nossas paixões logo que aparecerem, enquanto ainda estiverem jovens e fracas. Caso sejam permitidas a crescer, seu poder para o mal também crescerá, assim como a dificuldade em capturá-las. Entretanto, se interpretarmos as palavras do Noivo alegoricamente, entendendo as vinhas como igrejas e as raposas como heresias, ou hereges, o sentido é que os hereges devem ser capturados, não exilados. Eles devem ser capturados, eu digo, mas com nenhuma outra força além da força dos argumentos, refutando os seus erros. Em relação a eles, que se permita que se reconciliem com a Igreja, se possível, e sejam trazidos de volta para a verdadeira fé. Esse é o desejo Daquele “que quer que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade”.

Esse é também o desejo do Noivo, quando diz “capture para nós as raposas”, e não somente “capturem as raposas”. Assim ele quer que as raposas sejam reconquistadas para Ele e sua Esposa, a Igreja Católica, e expressa sua vontade dizendo, “capturem para nós as raposas”. Consequentemente, sempre que um experiente e estudado membro da Igreja aceita discutir com um herege, ele está obrigado a fazer disso seu objetivo, não meramente condenar seu oponente pelo erro, mas também convertê-lo à verdade. Pois ele deverá ter em mente as palavras de São Tiago, “aquele que converter um pecador do seu erro, salvará a sua alma da morte e cobrirá uma multitude de pecados”. Mas caso o herege esteja renitente ao retorno, e depois de ter sido admoestado uma e uma segunda vez, permanecer irredutível em seu erro, então segundo a injunção do Apóstolo ele deve ser evitado como uma pessoa inteiramente corrupta. A partir daí será melhor, pelo menos em minha opinião, afastar essa raposa, ou até colocá-la na prisão, do que permitir que continue destruindo as vinhas.

Porém, não se deve supor que ele nada cumpriu, que não conquistou e confundiu o herege, que não distinguiu a verdade do malfeito de maneira clara e indubitável, que não expôs por argumentos coesos e inquestionáveis a malícia dessas doutrinas maléficas, e que não tenha “trazido ao cativo todo o entendimento que se exalta contra o conhecimento de Deus”. Porque ao fazer isso ele realmente capturou a raposa, embora o herege não tenha sido encaminhado para a salvação. Ele até capturou a raposa para o Noivo e a Noiva, mas não no sentido que estamos falando. Pois mesmo que o herege se recuse a se erguer da lama, a Igreja foi confirmada na fé por sua derrota. E certamente o Noivo se alegra com a prosperidade de sua Esposa, “pois a alegria do Senhor é a nossa força”.

Além do mais, Ele deixa claro como Ele considera nossa vantagem como a dele próprio, associando-se graciosamente conosco no comando no qual ordena que as raposas sejam capturadas não somente para Ele, mas para Ele e para nós. “Capture para nós as pequenas raposas”, Ele diz. Prestem atenção, meus irmãos, como Ele deliberadamente usa o pronome “nós”. Qual língua poderia ser mais sociável e condescendente? Não parece a vocês que Ele está falando aqui como um pai de família que não tem nada pessoalmente, pois tem suas posses em conjunto com sua mulher, filhos e Casa? Aquele que fala é Deus, ainda que fale agora não como Deus mas como Noivo. “Capturem para nós as pequenas raposas”. Vejam quão fraternalmente fala Aquele que não tem irmão. Ele poderia ter falado “para Mim”, mas preferiu falar “para nós”, alegrando-se em nos tornar seus associados. Ó, que doçura! Ó, que beleza! Ó, o poder do amor! E será que o Maior de todos se tornou um dentre todos? Quem construiu essa maravilha? É o amor, meus irmãos, o amor, que não conhece

nada além da dignidade, abunda em condescendência, é poderoso nas emoções, inquieto em seus pedidos.

O que pode ser mais poderoso que o amor, que triunfa inclusive sobre Deus? Mas ao mesmo tempo o que pode ser mais gentil já que permanece amor para sempre? Qual, eu pergunto, é a natureza dessa força tão violenta na busca pela vitória, e tão passiva frente à violência? “Ele (o filho de Deus) se esvaziou” para nos fazer entender que é somente pela influência do amor que a Plenitude será servida, o Supremo rebaixado, o Singular associado. Com quem, ó admirável Noivo, com quem você se associou de maneira tão familiar? “Capturem para nós as raposas”, Ele falou. Para quem contigo? É para a Igreja dos gentios? Sim, para essa Igreja que é uma coleção de mortais pecadores. Nós sabemos quem ela é e o que ela é. Mas você, quem é você que é tão devoto e zeloso como amante dessa Esposa Etíopiana? Certamente não um outro Moisés, mas alguém maior que Moisés. Pois não é ele aquele que foi declarado “belo acima dos filhos dos homens”? Mas isso é falar muito pouco, pois vós sois também o esplendor da vida eterna, a claridade e a figura da substância do Pai, e finalmente vós estais sobre todas as coisas. Que Deus seja louvado para sempre amém.

Sermão 65: Sobre as doutrinas e práticas de hereges contemporâneos

Eu já preguei dois sermões para vocês, meus irmãos, sobre essa passagem bíblica, e estou agora prestes a começar o terceiro, se vocês não acharem muito cansativo para ouvir. Parece a mim que é necessário proferir outro discurso acerca do mesmo texto. Em relação ao nosso próprio vinhedo doméstico, no qual vocês se incluem, eu já disse o bastante nas discussões anteriores, que vocês devem protegê-lo dos ardis das três espécies de raposa – bajuladores, detratores e alguns espíritos sedutores, bem treinados e experientes na arte de prejudicar o bem com o mal. Contudo, não fui igualmente zeloso com o vinhedo mais amplo do Senhor. Me refiro ao vinhedo que cobriu toda a terra, do qual somos uma porção, um vinhedo excepcional plantado pela mão de Cristo, redimido pelo seu sangue, regado por seu ensinamento, propagado por sua graça, fertilizado pelo seu Espírito.

Estando mais preocupado com meu vinhedo privado, eu quero me referir agora ao que é universal. Me sinto impelido a desposar sua causa pela multitude de seus despojadores, pela escassez de seus protetores e pela dificuldade em sua defesa. Essa dificuldade consiste no fato de que os despojadores estão escondidos de nós. A Igreja teve suas raposas desde o princípio, mas até agora elas foram rapidamente expostas e capturadas. O herege dos tempos

passados guerreava contra ela abertamente – era isso especialmente o que fazia dele um herege, seu desejo de atingir um triunfo público. O herege, eu digo, atacou a Igreja abertamente no passado e foi derrotado. Assim essa espécie de raposa foi facilmente vencida.

O que importa se, quando a verdade for vindicada, o herege continuar obstinado nas trevas dos seus conceitos orgulhosos e, tomado pela impotência, for exilado para esvair-se sozinho? Mesmo assim, a raposa foi capturada, pois sua doutrina ímpia foi condenada e seu autor ímpio tomado como um exemplo negativo de vida para todos verem, já que ele não poderá mais carregar nenhum fruto pra si. Pois para esse é concedido, para usar a expressão do profeta Oséias, “um ventre sem filhos e seios secos”. Ou seja, o erro não poderá se renovar uma vez que for publicamente refutado, nem a falsidade poderá continuar a se propagar depois de exposta. Mas quais meios deveremos empregar para capturar essas raposas malevolentes que preferem nos injuriar em segredo que nos conquistar pela violência aberta, e que não se mostram mas preferem nos aterrorizar enquanto estamos desprevenidos? Até agora o objetivo comum de todos os hereges foi ganhar a glória humana pela mostra de um conhecimento superior.

Mas o herege de agora, mais malicioso e ardiloso que qualquer um que o tenha precedido, é bastante singular, pois pode prosperar na ruína alheia sem buscar nenhuma vantagem para si. O erro moderno, denunciado, eu acredito, pelo destino de seus predecessores (que não puderam escapar depois de expostos, sendo capturados imediatamente), é cuidadoso para lidar com o “mistério da iniquidade” com um novo artifício, e o faz mais livremente ao passo que sua suspeição diminui. Acredita-se que seus propagadores têm reuniões em lugares secretos. “Eles confirmaram para si um mundo maléfico”, como está escrito no salmo “Nunca traia o segredo”, eles ensinam aos seus seguidores, “mesmo que seja necessário jurar e perjurar para preservá-lo”.

Mas por outro lado eles se recusarão a fazer qualquer juramento sob qualquer circunstância, baseados no que está escrito no Evangelho, “Eu digo a vós para nunca jurar nem pelo céu nem pela terra”. “Ó homem tolo e devagar”, tomado abertamente pelo espírito farisaico, para então “torcer uma mosca e engolir um camelo”. Será que estamos permitidos a cometer perjúrio, embora proibidos a prestar juramentos? Ou você dirá que a necessidade de guardar seus segredos justifica a legalidade de jurar e jurar falsamente? Então me mostrem a passagem das Escrituras onde se autoriza esse exceção, você que se gaba de maneira vã de não deixar passar nenhum detalhe da lei. Mas é sabido que enquanto você se abstém

supersticiosamente de fazer juramentos legais você não tem nenhum escrúpulo em cometer o terrível crime de perjúrio.

Ó perversidade inominável! O que se foi pretendido simplesmente como uma advertência, “eu digo a vós para não jurar de nenhuma forma”, esses hereges seguem de maneira pertinaz e consideram uma ordem; e ao mesmo tempo, segundo o seu capricho e como se fosse algo indiferente, eles se dispensam de participar naquilo que tem a sanção da lei imutável, como a proibição contra o perjúrio. “Não”, eles dirão para mim, “não é assim; nós só permitimos o perjúrio quando não há outro jeito de preservar nossos segredos”. Como se, na verdade, não fosse a “glória de Deus revelar a palavra”. Será que invejam a Deus e sua glória? Estou mais inclinado a acreditar que é a vergonha que cerra os seus lábios, vergonha de um segredo que sabem ser vergonhoso. Pois são acusados de participar privadamente em imencionáveis crimes contra a moral.

É dito que as caudas das raposas exalam um odor maligno. Porém, não direi nada a respeito das práticas que recusam a admitir. Mas deixem eles responderem a essas acusações que não podem negar. Eles justificam seu segredo pelo Evangelho que nos alerta na verdade a não “dar o que é sagrado para os cães, nem jogar pérolas aos porcos” ? Mas se admitem isso, eles devem consequentemente estimar tanto cães quanto porcos (exceto eles próprios) que dizem pertencer à Igreja, e isso seria equivalente a confessar abertamente que não são cristãos. Pois eles acham ser um dever guardar o seu segredo, o que quer que seja, de todos, sem exceção. Mesmo que eles defendam tais convicções, eles se recusarão a responder, a não ser que sejam descobertos. É isso que eles tentam evitar por todos os meios possíveis, mas eles não prevalecerão. Me diga, meu bom homem, quem é “mais sábio do que cabe a ser um sábio, e é ao mesmo tempo um tolo maior que as palavras podem expressar: é o mistério que vocês guardam de Deus ou não é? Se é de Deus, por quê vocês não o revelam para a Sua grande glória? Pois “é a glória de Deus revelar a palavra”.

Se e o mistério não é de Deus, por que então tu pões sua confiança em algo que não tem relação com Deus, a não ser que tu sejas um herege? Logo, ou os deixe revelar seu segredo para a glória de Deus, ou os deixe reconhecer que isso não é um mistério de Deus e assim reconhecer a si mesmos como hereges; ou finalmente deixe que eles confessem ser os inimigos declarados da glória de Deus, contanto que estejam resistentes a publicar o que sabem, o que seria proveitoso aos seus interesses. Pois o oráculo da Escritura permanece firme, “é a glória dos reis esconder seu discurso, e a glória de Deus é revelar a palavra”. Não

queres “revelar a palavra”? Então se recusas a glorificar Deus. Mas talvez tu não reconheces a autoridade desse livro inspirante? Então de fato isso procede.

Esses sectários que alegam que somente eles têm zelo pela escritura, não aceitam nada além do Evangelho. Deixe eles, assim, explicar como preenchem o que o Evangelho apresenta, onde está escrito, “Isso que eu vos falo no escuro, falem às claras; e aquilo que ouvistes pelo ouvido, divulgue no telhado das casas”. Agora não podes mais se refugiar no silêncio. Por quanto tempo esconderás aquilo que Deus te ordenou a divulgar? Por quanto tempo seu evangelho ficará escondido? Eu começo a desconfiar disso. Certamente não pode ser a mesma doutrina de São Paulo, pois ele diz que seu evangelho não está escondido. “E se nosso evangelho também estiver escondido”, ele acrescenta, “está escondido naqueles que estão perdidos”.

Tomem muito cuidado com essas palavras porque o Apóstolo está aludindo aqueles que têm o Evangelho escondido consigo. Se esse for o caso, você está claramente perdido. Mas talvez vocês não aceitam nem São Paulo? Eu fiquei sabendo disso acerca de alguns de vocês. Vocês não concordam entre si sobre todos os pontos, mesmo que sejam todos dissidentes de nós. Porém, a não ser que eu esteja errado, vocês todos admitem de maneira unânime, com uma autoridade equivalente ao próprio Evangelho, as palavras, escritos e tradições daqueles que viveram com o Salvador na terra. Agora, eu pergunto: eles guardavam seu evangelho em segredo? Eles esconderam em silêncio as enfermidades carnis de Deus, os horrores de sua morte, a ignomínia da sua cruz? “De fato, seus sons ecoaram por toda a terra”. Onde está aquela imitação do modo de vida apostólico que vocês se gabam de possuir? Os apóstolos proclamaram de alto e bom som a sua mensagem, enquanto vocês falam em sussurros. Eles pregaram publicamente, vocês pregam “em um canto”. Eles “voam como as nuvens”, vocês se escondem nas trevas e cavernas subterrâneas.

O que vocês exibem que têm algum tipo de semelhança com os apóstolos? Eles de fato andavam com mulheres, mas eles não, como vocês, tinham mulheres em seus claustros. Existe uma enorme diferença entre essas duas coisas. E sua prática está aberta a uma grave suspeição. Em relação ao costume apostólico, quem poderia suspeitar de qualquer mal de homens tão santos que eram capazes de ressuscitar os mortos? Façam o mesmo, e assim acreditarei em sua correção como se andassem com companheiros homens. Senão vocês agirão imprudentemente ao tomar liberdades apostólicas sem a salvaguarda da santidade apostólica. Estar sempre na convivência com o pecado e nunca fraquejar, não é isso um milagre maior que ressuscitar os mortos? E se vocês não puderem fazer algo menor como

isso, quem acreditará que são capazes de algo maior? Vocês se colocam frequentemente em situações perigosas, nas refeições, no descanso, no trabalho, nas conversas. E será que devemos supor que vocês permanecem sempre fiéis?

Supomos que isso seja verdade. Ainda não consigo me livrar de minhas suspeitas, de que tu és um escândalo para mim. Remova de mim a causa desse escândalo, e assim provarás que és sinceramente zeloso para o evangelho. O evangelho não condena aquele que escandaliza algum membro da Igreja? Mas você está escandalizando a própria Igreja. Você é a raposa que destrói o vinhedo. Me ajudem, meus irmãos, a capturá-lo. Ou que vocês, anjos abençoados, capturem-no para nós. Ele é extremamente ardiloso. Ele está “coberto de iniquidade e impiedade”. Ele é tão pequeno e tão sutil que os olhos humanos penam para enxergá-lo. Mas será que ele é capaz de escapar aos seus olhos? Assim é para vocês, sendo seus amigos e companheiros, que o Noivo dirige as palavras “capturem para nós as pequenas raposas”. Façam, então, o que vos foi ordenado. Capturem para nós essa pequena raposa multifacetada que há muito estamos perseguindo em vão. Nos ensine e nos admoeste em como detectar suas fraudes. Dessa forma nós o teremos capturado: ele pode nos causar mais dano posando como um falso católico que como um herege público. Mas não está no poder de um homem ler um coração de outro a não ser que seja ajudado pela luz do Espírito Santo ou instruído interiormente pelas inspirações angelicais.

Que sinal vocês nos enviarão, ó espíritos benevolentes, no qual a mais ímpia das heresias, bem-treinada em mentir por palavras e atos, será manifesta para todo o mundo? A recente destruição das vinhas nos diz indubitavelmente que a raposa esteve ocupada ali. Mas essa besta astuta escondeu seu rastro de uma maneira tão esperta com um mecanismo que desconheço, que a inteligência humana não pode descobrir facilmente em qual ponto ele entrou ou de onde ele saiu. O malfeito é suficientemente manifesto, mas seu autor não pode ser detectado, pois se esconde de maneira astuta e esconde sua malícia sob uma figura de uma afetada inocência.

Examinem algum desses hereges no que diz respeito à sua fé e vocês descobrirão que são perfeitamente ortodoxos. Atentem para suas conversas e vocês nunca escutarão algo minimamente digno de censura. Sim, ele até prova por seus atos a sinceridade de suas palavras. Vocês podem vê-lo testemunhar sua fé ao visitar as igrejas, honrando os padres, oferecendo presentes, confessando e se aproximando da mesa sagrada. Que prova maior de fidelidade é necessária? Assim, no que tange à sua vida e moral, ele não alcança ninguém, não

circunda, nem comete violência. Seu rosto é pálido e lívido por causa dos jejuns rigorosos, e longe de comer o seu pão de graça, ele ganha a vida pelo trabalho das suas mãos.

Onde está a raposa agora? Nós as tínhamos conosco há um momento e ó, ela escapou de nossas mãos! Como ela desapareceu tão de repente? Vamos instantaneamente em busca dela. Vamos seguir suas pegadas. Por seus frutos nós o conheceremos. Certamente, a destruição das vinhas prova que ela é realmente uma raposa. Pois o que observamos? Esposas abandonando seus maridos e maridos abandonando suas esposas para se unir a esses sectários! Clérigos e padres, jovens e velhos, que desertaram suas igrejas e sua gente, são frequentemente vistos dentre eles lado a lado com tecelões, homens e mulheres! Isso não é uma destruição pavorosa das vinhas? Não temos aqui o trabalho das raposas? Mas talvez nem todas essas pessoas revelam abertamente seu verdadeiro caráter por essas desordens. E mesmo quando o fazem, é praticamente impossível condená-las. Como então devemos capturá-las? Retornemos agora ao seu costume de conviver com mulheres, pois essa prática é comum em seu grupo. Eu digo então a algum deles – Posso ter uma palavra com você, meu bom amigo? Quem é essa senhora, e ela vive com você? Ela é sua esposa? “Não”, ele responde, “meu voto me proíbe de contrair matrimônio”. Ela é sua filha? “Não”. Quem é ela então, talvez sua irmã? Sua sobrinha? Ou alguém relacionada a você por laços de consanguinidade ou afinidade? “Não, não existe qualquer tipo de relacionamento entre nós”. Mas se esse for o caso, não estarás se expondo ao perigo? Além do mais, você está certamente agindo contra a obediência.

Deixe eu te contar, caso você não saiba: a Igreja proíbe a coabitação de homens e mulheres que juraram viver em continência. Logo, mande embora sua companheira, a não ser que desejes escandalizar a Igreja. Caso contrário, sua culpa manifesta trará inquestionavelmente as outras acusações contra você, mesmo que não possam ser provadas, pelo menos terão alguma credibilidade. Mas talvez ele replicará: “Me mostre a passagem do Evangelho na qual se proíbe tal coabitação”. Quer dizer que você apelou ao Evangelho? Então vamos ao Evangelho. Se você fosse obediente a ele, certamente não criaria esse escândalo. Pois o Evangelho proíbe claramente o escândalo. Você está criando um escândalo ao não dispensar essa mulher como a Igreja requer. Até então você estava somente sob suspeição. A partir de agora você será considerado um tripudiador do Evangelho e um inimigo da Igreja. Qual é o seu veredito, meus irmãos? Se ele for reconhecido de ser tão obstinado que não obedecerá nem ao Evangelho nem se submeterá à autoridade da Igreja, qual outro subterfúgio resta a ele? Não lhes parece evidente que a fraude foi descoberta e a raposa capturada? Se ele

se recusa a dispensar sua associada, ele se recusa a remover o escândalo. Se ele se recusa a remover o escândalo do qual ele tem o poder para o fazer, ele é culpado por ofender o Evangelho.

E o que resta à Igreja senão remover aquele que se recusa a remover um escândalo? Caso contrário ela se tornaria cúmplice na sua desobediência. Pois ela foi ordenada por Cristo no Evangelho a não poupar seus próprios olhos, mãos ou pés caso sejam motivo de escândalo, mas arrancá-los e cortá-los, livrando-se deles. “Se ele não escutar a Igreja”, diz o Senhor, falando sobre o causador de escândalo, “que ele seja para vocês como os pagãos e publicanos”. Será que estamos desperdiçando nosso tempo com essa discussão, meus irmãos? Eu acho que não. Pois nós capturamos a raposa ao descobirmos seus truques. Nós desmascaramos esses falsos católicos que se escondem na Igreja e são os verdadeiros destruidores dos vinhedos. Pois enquanto você, o herege secreto, “fez ótimas refeições comigo”- me refiro ao Corpo e Sangue de Cristo –enquanto “na casa de Deus nós caminhamos em acordo”, você teve a oportunidade de me persuadir, a oportunidade de me seduzir, de acordo com as palavras da Sabedoria, “O desagregador com sua boca enganou o seu amigo”. Mas agora, obedecendo ao sábio conselho de São Paulo, eu posso facilmente “evitar um homem que é herege, depois da primeira e segunda admoestação, sabendo que ele é um subversivo”, assim estarei de guarda para que ele não me subverta.

Logo não é uma pequena vantagem para o justo que “os maus sejam capturados em suas próprias armadilhas”, segundo a expressão do Homem Sábio; particularmente quando isso acontece com essas pessoas más que se baseiam mais na habilidade de confeccionar armadilhas do que a simples violência. Pois quando a armadilha falha eles ficam sem recursos, sem os meios de ataque e defesa. É isso que acontece com os hereges aos quais me refiro. Eles são de uma classe bastante desprezível, sem polidez, educação ou o mínimo grau de coragem masculina. Pois eles são somente raposas, e pequenos. Mesmo as falsas doutrinas das quais são acusados de manter não têm nada de defensável. Eles são mais plausíveis do que sutis; e até plausíveis a ninguém, com exceção de pobres mulheres ignorantes e dos rústicos, como é o caso de todos os membros dessa seita, até onde pude confirmar. Nem dentre todos seus postulados heréticos, que são muitos, eu me lembro de encontrar algo que não me fosse familiar, novo ou original, alguma coisa que não havia sido pregada há tempos pelos hereges antigos, e sofrido oposição e sido refutado pelos doutores católicos.

Todavia, é necessário que vocês saibam exatamente quais são esses erros sem sentido, então eu me inclino a recitá-los. Alguns eles inadvertidamente revelaram ao

responder às questões colocadas pelos católicos. Outros foram publicados nas acusações e recriminações que integraram suas dissensões domésticas. Outros foram novamente conhecidos por antigos membros da seita ao retornarem à Igreja. Eu não pretendo refutar a todos, pois isso não é preciso, mas simplesmente explicar o que são. Isso deverá ocupar meu próximo discurso, até o louvor e glória do nome do Noivo da Igreja, Jesus Cristo nosso Senhor, que está acima de todas as coisas. Que o Senhor seja para sempre abençoado. Amém.

Sermão 66: Sobre as doutrinas heréticas no que diz respeito ao casamento, às Ordens Sagradas e ao Purgatório

“Capturem para nós as pequenas raposas que destróem as vinhas”. Aqui estou novamente, meus irmãos, para continuar a caçada a essas raposas que, como expressa o Salmista, desviaram-se do seu caminho para saquear o vinhedo. Não é suficiente para elas abandonar o caminho correto a não ser que também destruam as vinhas, acrescentando a prevaricação ao erro. Não é suficiente para elas ser hereges a não ser que sejam também hipócritas, pra que seu pecado seja enorme. São essas que vêm sob o manto de uma ovelha para tomar as ovelhas e despojar os carneiros. E vocês não acham que eles conseguiram essas duas coisas onde as pessoas são roubadas da sua fé e os padres roubados do seu povo? Mas o que e quem são esses ladrões? São ovelhas em seus trajes, raposas em sua astúcia, lobos em sua conduta e crueldade. Eles são aqueles que desejam parecer virtuosos sem realmente o serem, e ser cruel sem aparentar. Eles são maléficos e desejam ser vistos como bons, para que não permaneçam sozinhos em sua maldade. Eles temem ser considerados malvados, para que não sejam malvados o suficiente. Pois o mal manifesto é sempre comparativamente impotente para o malfeito.

É somente a simulação de uma conversa virtuosa que pode seduzir o virtuoso. Assim, esses, embora maléficos, tentam parecerem bondosos, para a ruína daqueles que verdadeiramente o são. Eles não querem ser conhecidos como maléficos para que seu poder para o mal não seja restrito. A prática das virtudes não é favorável dentre eles, mas eles empregam um semblante de virtude como um verniz para o vício. Eles até chamam sua superstição ímpia pelo nome honorífico de religião. Segundo sua definição, a inocência consiste em se abster de prejudicar alguém abertamente. Logo eles estão satisfeitos com a cor exterior da inocência.

Eles fazem votos de continência simplesmente como um abrigo para a sua torpeza. O casamento é visto por eles como o único meio de ofender os bons costumes, quando na verdade o casamento é a única coisa que pode justificar suas práticas ilegais. Como eu já disse, eles são grosseiros, palhaços ignorantes e desprezíveis. Mas mesmo assim, eu vos garanto, é preciso lidar com eles de maneira cuidadosa, “pois eles crescem bastante rumo à impiedade”, como o Apóstolo diz, “e seu discurso se espalhou como um cancro”.

O Espírito Santo não negligenciou a nos alertar contra esses sectários. Há muito tempo Ele fez uma clara premonição de sua chegada, pela boca de São Paulo que diz, falando a Timóteo, “agora o Espírito disse manifestadamente que nos últimos tempos alguns abandonarão a fé, entregando-se aos espíritos do erro e doutrinas demoníacas, falando mentiras hipócritas e tendo sua consciência dilacerada, proibindo o casamento, abstendo-se de carnes que Deus criou para serem recebidas em ação de graças”. Esses, meus irmãos, são os hereges modernos, aos quais sem nenhuma dúvida nos referimos.

Pois eles certamente “proíbem o casamento e fazem abstinência de carnes que Deus criou”, como veremos adiante. Mas considerem agora se essa religião burlesca não pode ser relacionada mais com os demônios do que com os homens, como o Espírito Santo previu. Até porque se perguntares a um de seus líderes quem fundou a superstição eles não saberão responder. Quais outras seitas religiosas não tiveram um heresiarca original como fundador? Os maniqueus reconhecem Mani como seu fundador e jurista; os sabelianos reconhecem Sabélio; os arianos, Ário; os eunomianos, Eunômio; os nestorianos, Nestor. Similarmente, todo o resto dessas heresias pestilentas são conhecidas por ter seu próprio fundador humano, do qual deriva seu nome e origem.

Mas por qual nome ou epônimo são chamados essas sectários dos dias atuais? Por nenhum. Pois sua heresia “não é humana nem eles a receberam de um homem”. Que Deus proíba que nós digamos que veio a eles “pela revelação de Jesus Cristo”. Não, eles a receberam sem dúvida e, como o Espírito Santo previu, pela inspiração e enganação dos demônios, “proferindo mentiras hipócritas e proibindo o casamento”. Certamente é na hipocrisia e na astúcia das raposas que eles declaram o casamento como algo ilegal. Pois enquanto eles fingem estar animados pelo amor da continência, o real propósito de sua inovação é simplesmente encorajar e multiplicar o pecado.

Isso é tão evidente que acho difícil conceber como algum cristão pode se deixar levar por isso. Ou aqueles que representam a seita são tão brutalmente tolos que não conseguem perceber que essa proibição do casamento favorece todas as espécies de

sensualidade; ou então eles tão mergulhados na iniquidade, tão tomados de maldade diabólica, que são coniventes com as consequências que eles realmente reconhecem e têm prazer na perda de almas humanas. Se banirem da Cristandade “o honrado casamento em tudo e a cama inviolada”, não a verão tomada de todas as formas de impureza e corrupção? Escolha alguma dessas alternativas: ou afirme que nenhum tipo de moralidade, não importa quão horrível seja, pode ser obstáculo para a salvação; ou limite o número de predestinados a poucos que conseguirem permanecer continentes! Como você é rigoroso nessa última! Como você é liberal nessa primeira!

Mas o Salvador não sancionará nenhuma das duas. O quê? A torpeza moral será coroada no paraíso? Nada pode ser menos digno do Divino Autor da pureza. Será que toda a raça humana deve ser condenada exceto os poucos que são continentes? Então Cristo não poderia ser verdadeiramente chamado o Salvador da humanidade. Continência é um dom raro entre os homens. Também não se deve pensar que a Palavra se esvaziou de sua Plenitude pelo destino de uma colheita tão pequena na Terra. E como podemos dizer que recebemos tudo em plenitude, se foi comunicado somente aos continentes? Eles – os hereges – não conseguem responder isso. Mas creio que pensem ser igualmente impossível defender a outra alternativa. Pois se o paraíso é o lar da pureza, e se a virtude não puder ter qualquer associação com o vício, não mais do que a luz com as trevas, certamente não há lugar para os impuros na companhia dos salvos. Negar isso seria contradizer o Apóstolo, que declara em termos indubitáveis que “aqueles que fazem tais coisas não receberão o reino de Deus”.

Por quais meios a raposa engenhosa conseguirá escapar de sua cova? Eu acho que pelo menos conseguimos capturá-la em sua caverna, onde fez duas aberturas, uma pra entrada e outra pra saída. Assim é o costume das raposas. Veja então como esses dois caminhos foram bloqueados para prevenir a sua fuga; se Ele admitir no paraíso somente os continentes, a vasta maioria dos homens estará excluída da Salvação; se Ele abrir o paraíso tanto para os pecadores quanto para os puros, a pureza perecerá. Logo, a raposa justamente também perecerá, já que não conseguirá se safar de nenhum jeito, sendo então capturada e confinada para sempre no buraco que ela mesmo cavou. Alguns desses sectários, contudo, separando-se do resto, reconhecem a validade do casamento, mas somente entre duas pessoas virgens. Mas eu não consigo ver sob quais bases essa distinção pode ser estabelecida, exceto que esses hereges parecem se imitar entre si ao rasgar em pedaços os sacramentos da Igreja, todos eles segundo a sua vaidade particular; assim como é dito que as víboras despedaçam com suas presas venenosas os órgãos de sua mãe que a carrega no ventre.

Em relação ao que dizem sobre o primeiro de todos os casamentos, que foi um casamento entre virgens, como, eu pergunto, isso pode ser visto como prejudicial à liberdade do contrato matrimonial a ponto de torná-lo inválido se as partes não forem virgens? Eles lançam obscuras dicas e dizem ter achado algo, que desconheço, no Evangelho, que eles fingem de maneira vã que isso dá suporte às suas opiniões. Eu suponho que seja as palavras que o Salvador disse depois de mencionar o testemunho do Gênesis, “Deus criou o homem à sua imagem e semelhança, o homem e a mulher ele criou”, e continua, “o que Deus uniu o homem não separe”. Deus, dizem esses hereges, juntou nossos primeiros pais porque eram ambos virgens, e assim seria ilegal a sua separação. Mas o casamento que não-virgens presumem contrair não teria a sanção divina.

Mas, eu pergunto, quem te contou que a razão pela qual Deus uniu Adão e Eva foi a sua virgindade? Pois a Escritura não diz “Mas eles não eram virgens?”. Certamente eles o eram. Mas não é o mesmo de falar que eles eram virgens quando se casaram, ou que eles estavam casados porque eram virgens. Não, você não acha claramente mencionado que os dois eram virgens, embora disso não há dúvida. O texto – “Ele os criou homem e mulher” – distintamente se refere não à integridade dos seus corpos mas a diversidade do seu sexo. E isso por sábias razões. Pois não é a primeira e sim a segunda que a aliança matrimonial essencialmente demanda.

Logo, o Espírito Santo, ao instituir o casamento, prudentemente mencionou a distinção dos sexos, mas não fez alusão à virgindade para não dar às pequenas raposas ardilosas oportunidades para manipular as palavras. Como eles teriam se aproveitado alegremente dessa ocasião! Entretanto, na realidade, isso não teria ajudado a sua causa. Pois mesmo que o Espírito Santo tivesse dito “Ele os criou virgens”, ao invés de “Ele os criou homem e mulher”, o que vocês teriam ganho? Poderiam vocês concluir imediatamente que o casamento era permitido somente aos virgens? Mas com qual triunfo você teria conquistado a vantagem verbal? Como você teria denunciado o segundo e terceiro casamentos? Como você teria censurado com insultos a Igreja Católica por permitir que os licenciosos se unam no laço matrimonial legal, coisa que ela faz sem hesitação pois ela bem sabe que eles doravante viverão honradamente ao invés de viver em pecado? Talvez você teria repreendido o próprio Senhor por ordenar ao Profeta Oseias que se casasse com uma pecadora.

Mas o Espírito de Deus não vos deu essa oportunidade de heresia, e apesar disso, escolhesteis ser hereges mesmo assim. Pois a mesma passagem da Escritura da qual você tentou fazer a fundação do seu erro, você descobriu agora ser também da sua maneira.

Provou-se que isso não te ajudaria de qualquer jeito, mas sim um obstáculo. Mas escutem agora um outro texto que, se não te corrigir inteiramente, pelo menos irá te confundir, pois abala completamente e aniquila a sua heresia. “Uma mulher”, assim nós lemos, “está ligada ao marido pela lei enquanto ele viver; mas se seu marido morrer, ela está livre; que ela case com quem ela desejar somente no Senhor”. É São Paulo que aqui dá a permissão para a viúva se casar novamente “com quem ela desejar”. Mesmo assim você a proíbe, baseando-se na lei que diz que só os virgens podem se casar, e ela somente com um virgem. Assim você nem permite que uma virgem se case “com quem ela quiser”.

Por que você encurta dessa maneira o braço de Deus? Por que limitar a liberdade de casamento que a Sua generosidade nos deixou de maneira irrestrita? Por que confinar aos virgens a liberdade concedida indiscriminadamente a ambos os sexos? Certamente São Paulo nunca teria feito essa concessão se fosse ilegal. Mas estou dizendo muito pouco quando o represento como somente concedendo o casamento às viúvas. Ele positivamente quer que elas se casem. “Eu desejo que as mais jovens se casem”. Não se deve ter dúvida de que ele fala aqui sobre as viúvas, já que o contexto coloca isso como inquestionável. Assim, o que ele permite por ser legal ele também deseja por ser expediente. E será que o herege proíbe o que é legal e expediente? Certamente o único resultado vindo de tal proibição será a sua exposição como o herege que é. Resta para nós agora, meus irmãos, imprensar as raposas com a parte restante da previsão do Apóstolo. Pois, assim como profetizou sobre eles, eles “se abstêm das carnes que Deus criou para serem recebidas em ação de graças”.

Nisso eles provam novamente ser hereges, não simplesmente por que se abstêm, mas porque sua abstinência é a confissão de aderir a doutrinas heréticas. Eu também me abstenho às vezes; mas minha abstinência tem como objetivo a penitência do pecado, não uma profissão de uma superstição ímpia. Certamente não culpamos São Paulo por castigar seu corpo e o reduzir à servidão? Eu também me abstenho de vinho, porque nele existe a luxúria, como a Sagrada Escritura me diz. Entretanto, eu tomo um pouco quando estou fraco, segundo o conselho do Apóstolo. Eu também me abstenho da carne, para que não cultive os vícios da carne ao recebê-la indevidamente. Até o pão seco eu procuro comer com parcimônia, porque quando o estômago está cheio de comida fica difícil se concentrar na oração. Além do mais, eu devo temer ser repreendido pelo Profeta Ezequiel que diz que devo comer meu pão para me saciar. Não, eu irei me acostumar a economizar até no uso da água fria, para que a repleção corporal não excite os movimentos da concupiscência.

Contudo, o herege tem diferentes motivos para essa abstinência. Ele tem horror ao leite, e também de tudo o que dele é feito, assim como de todos os alimentos relacionados à procriação. Se pelo menos ele recusasse esses alimentos, não por serem frutos mas por serem os estimulantes da paixão, quão admirável seria sua abstinência e quão digna de um cristão! Mas o que ele quer dizer com essa exclusão geral de todo tipo de comida que tem a concupiscência na fonte? Essa distinção de carnes claramente expressa me deixa desconfiado. Mas se você me explicar que está somente seguindo a prescrição do médico, eu não o culparei por cuidar da sua carne, “pois ninguém algum dia odiou a sua carne”, desde que você continue no limite da moderação. Se você disser que está seguindo a regra do ascetismo, isso é, seguindo as recomendações dos médicos espirituais, eu até elogiarei a virtude que você exerce ao subjugar a carne e frear suas paixões. Mas se, influenciado pelo fanatismo maniqueu, proíbes o benefício de Deus, aquilo que Ele criou e nos concedeu “para ser recebido em ação de graças”, você, não somente como um ingrato mas também como um censor impudente, presume pronunciá-lo impuro e evitá-lo por ser mau – nesse caso, longe de elogiar sua abstinência, eu ao contrário abomino sua blasfêmia; eu deverei te olhar como um impuro que atribue impurezas às criaturas de Deus. “Todas as coisas são puras para os puros”, diz São Paulo, esse excelentíssimo juiz, e não há nada que seja impuro exceto para aquele que assim entende. “Para aqueles que são contaminados e descrentes”, continua o Apóstolo, “nada é puro; mas suas mentes e consciências estão impuras”.

Ai de você que repudia com desprezo a comida que Deus criou, que acha impuro e indigno que sejam assimilados aos seus corpos os alimentos que Ele providenciou! Pois em relação a essa blasfêmia o corpo místico de Cristo, que é a Igreja, repudiou vocês como impuros e poluídos. Eu estou ciente, meus irmãos, que essas pessoas se gabam de constituírem sozinhos o corpo místico de Cristo. Mas de fato eles não devem encontrar dificuldades em se persuadir disso, considerando que também acham que têm o poder de consagrar diariamente em seus altares o Corpo e Sangue de Cristo para ser seu alimento e formá-los como seu corpo místico. Pois eles proclamam com orgulho que são os sucessores dos apóstolos e se chamam apostólicos, embora não possam dar nenhuma prova de seu apostolado. Por quanto tempo manterão sua luz escondida debaixo do alqueire?

“Vocês são a luz do mundo”, disse o Senhor aos seus apóstolos; e assim Ele os colocou em um candelabro para iluminar toda a terra. Deve ser motivo de vergonha para os sucessores dos apóstolos o fato de serem a luz, não do mundo, mas de um alqueire. Pois eles são na verdade a escuridão deste mundo. Digamos então para esses apóstolos: vocês são a

escuridão do mundo. Passemos agora a considerar suas outras doutrinas. Eles chamam a si mesmos de Igreja. Mas eles contradizem Aquele que disse “Uma cidade localizada em uma alta montanha não pode estar escondida”. Eu digo a eles: vocês realmente acreditam que a pedra que foi “cortada da montanha sem as mãos” e que “se tornou uma grande montanha e preencheu toda a terra”, está incrustada nos seus pequenos esconderijos? Entretanto, não devemos parar por aqui. Eles se recusam a proclamar abertamente o que creem, satisfeitos com seus sussurros secretos. Mas Cristo mantém e sempre manterá sua herança imaculada, e “as maiores partes da terra para a sua posse”.

Eles somente se retiram dessa grande herança, e tentam retirá-la de Cristo. Mas olhem esses caluniadores, prestem atenção à esses cães. Eles nos ridicularizam por administrar o batismo às crianças, por rezar pelos mortos, por solicitar a intercessão dos santos. Eles próprios são cheios de impaciência para proscrever Cristo entre todas as classes humanas, de ambos os sexos, em crianças e adultos, nos vivos e mortos. Pois Ele está interditado à criança por sua incapacidade natural, e para aquele que atingiu a idade da discrição, por sua dificuldade de cumprir a continência.

Prosseguindo, eles roubariam os sufrágios dos vivos para os mortos; e ao mesmo tempo eles tentariam fraudar os vivos da assistência dos santos em glória. Mas Deus proíba que seus planos se concretizem. Não, o Senhor não abandonará seu povo, que rivaliza com os grãos de areia no mar; nem Aquele que redimiou todos os homens estará satisfeito em salvar um punhado de hereges. Pois “com Ele está uma abundante – não uma escassa – redenção”. Mas em qual proporção podem esses poucos sectários fazer frente à imensidão do seu resgate? Eles preferem se privar do benefício da redenção por sua tentativa de reduzir o seu fruto. O que importa é que a criança não pode falar por si, já que a voz do Sangue do seu Irmão – e que Irmão – gritou a Deus da terra em seu lugar. Sua mãe, a Igreja, também, fica ao seu lado e fala por ele. Mas a criança fica inteiramente em silêncio? Ela não parece a vocês, meus irmãos, que suspira pelas “fontes do Salvador” e chama em alto e bom som a Deus, e por seus gritos inarticulados exclama “Senhor, eu sofro violência, responda em meu lugar!”.

Ela implora a ajuda da graça pois sofre a violência da natureza. A miséria desse ser inocente eleva a sua voz, a ignorância do pequeno e a incapacidade do abandonado. Assim, todos esses advogados rogam pela causa da criança, o Sangue do seu Irmão, a fé da sua mãe, a incapacidade da sua miséria, e a miséria da sua incapacidade. E eles rogam ao Pai. E agora o Pai, sendo um verdadeiro Pai, nunca poderá contradizar o nome que sustenta. Que nenhum homem me questione se a criança não tem fé. Pois sua mãe, a Igreja, transmite a ele a

sua própria, embalando-a para ele (podemos dizer) no sacramento da regeneração, até que se torne capaz de recebê-lo pela positivo e explícita concorrência da sua vontade e intelecto. Vocês acham que a fé da Igreja é como “a pequena cobertura do Profeta que não pode proteger mais de um”? Não, é um grande e amplo manto. Pois certamente sua fé não é menor que a da mulher cananeia, que era suficiente, como sabemos, para cobrir ela e sua filha. Logo, ela mereceu ouvir “Ó mulher, grande é a tua fé. Que seja feita a tua vontade”. Ou será que pode ser dito que a fé da Igreja é inferior à fé daqueles que desceram o paralítico pelo telhado e obtiveram para ele a saúde do corpo e da alma? E Jesus, vendo a sua fé, “assim nós lemos”, disse ao homem doente de paralisia: tenha um bom coração, meu filho, e teus pecados serão perdoados. E logo depois ele acrescentou: Levanta-te, toma a tua cama e ande”.

Qualquer um que acredite no que aqui está registrado, não terá dificuldade em se convencer da razoabilidade da confiança empregada pela Igreja, não só em relação à salvação das crianças batizadas em sua fé, mas também no que diz respeito à coroa do martírio para os pequeninos mortos por causa de Cristo. Sendo assim, nenhum argumento contra a salvação das crianças regeneradas pode ser tirado das palavras do Apóstolo, “Sem fé é impossível agradar a Deus”. Pois essas crianças não são descrentes, pois em testemunho de sua fé receberam a graça do batismo. A sua causa não sofre nenhum prejuízo do pronunciamento do Senhor “Aqueles que acreditarem não serão condenados”. Mas o que é acreditar senão ter fé? Da mesma forma, como o Apóstolo nos conta, “a mulher será salva por carregar o bebê, se continuar na fé, amor e santificação com sobriedade; a criança será salva pela regeneração do santo batismo; o adulto que não puder praticar a continência será redimido com o fruto de trinta lados da virtude conjugal; o morto que necessitar e for digno obterá consolo pelo ministério dos anjos e pelas preces e sacrifícios dos vivos; e os vivos, finalmente, nunca serão privados da assistência e consolação dos santos abençoados que, advindos da afeição de uma caridade tenra, permanecem sempre perto deles, por e em Deus, presente em todo lugar. “Para esse fim”, diz o Apóstolo, “Cristo morreu e ressuscitou, para que pudesse ser o Senhor dos mortos e dos vivos”.

Também pode ser dito que Ele nasceu como uma pequena criança com esse objetivo, e passou pelos diferentes estágios da existência humana entre a infância e a maturidade, para que seu exemplo não seja ignorado por ninguém. Esses hereges também mantêm que não existe o fogo do purgatório a ser temido após a morte mas que toda alma, assim que é separada do seu corpo, imediatamente sobe ao paraíso ou desce ao inferno. Deixe que eles, então, peçam Aquele que declarou que existe um certo pecado “que não será

perdoado nem nesse mundo nem no mundo que virá”, deixe que eles perguntem a Ele, eu digo, o porquê Ele falou dessa maneira, já que, como eles acreditam, não pode haver remissão ou purgação dos pecados na próxima vida. Agora não é nada maravilhoso que aqueles que se recusam a reconhecer a Igreja caluniem suas várias Ordens, rejeitem suas instituições, desprezem seus sacramentos, desobedeçam seus comandos. “Os sucessores dos apóstolos”, eles dizem. “Arcebispos, bispos e padres são todos pecadores, logo incapazes de administrar ou receber os sacramentos de maneira válida”. Eles defendem de fato que ser um prelado verdadeiro e ser um pecador são duas coisas absolutamente incompatíveis.

Mas isso é evidentemente falso. Caifás foi um verdadeiro alto-sacerdote, mas um grande pecador! Pois foi ele que pronunciou a sentença de morte contra o Senhor. Se tu negas que ele foi um alto-sacerdote, então tu contradizes o testemunho de São João Evangelista que nos informa que ele (Caifás) na verdade profetizou em virtude de seu ofício de alto-sacerdote. Judas Iscariotes era um apóstolo, tendo sido escolhido pelo próprio Cristo, a despeito de sua avareza e seu pecado. Certamente tu não podes levantar nenhuma dúvida sobre seu apostolado, considerando que foi o Senhor que o escolheu. “Eu não escolhi doze”, disse ele, “e um de vós é um demônio”. Aqui é contado que um que foi um demônio foi chamado para o ofício apostólico. E tu ainda negas que é possível que um pecador se torne bispo? “Os escribas e fariseus se sentaram na cadeira de Moisés”, e todos os que se recusaram a escutá-los como aos seus superiores eclesiásticos foram considerados culpados por desobediência, até contra o Senhor, que deu uma ordem pelas palavras “O que quer que digam a você, faça e cumpra”.

Está claro, assim, que embora fossem escribas, embora fossem fariseus, embora fossem os piores dos pecadores, ainda assim, “por terem sentado na cadeira de Moisés”, sua autoridade também deve ser entendida como nessas outras palavras de Cristo, “Aquele que te ouviu me ouviu, e aquele que te desprezou me desprezou”. Várias outras doutrinas maléficas também foram introduzidas nas mentes dessas “tolas e insensatas pessoas”, pelos espíritos do erro “que fala mentiras em hipocrisia”. Mas não é possível examinar todas elas. Afinal, em primeiro lugar, quem conhece todas elas? Além do mais, essa tarefa seria excessivamente laboriosa e também desnecessária. Pois, em relação aos próprios sectários, eles não se convencem com argumentos por não possuir a capacidade de entendê-los; eles não são corrigidos pela autoridade, porque não reconhecem nenhuma; eles não podem ser vencidos por nenhuma súplica, pois são inteiramente corruptos. A experiência provou que eles preferem morrer a abandonar seus erros. “O fim é a destruição” para pessoas como essas, e as

chamas devoradoras serão a sua ruína final. Pois lemos a história de Sansão, de como ele ateou fogo nas caudas das raposas irracionais, prefigurando o destino reservado às raposas racionais.

Muitas vezes os fiéis, tendo eles em suas mãos, levaram-no à presença dos juízes. Quando questionados sobre suas crenças, eles negaram, de acordo com seu costume, todos os erros dos quais eram suspeitos. Mas quando foram sujeitos ao ordálio da água eles foram descobertos como mentirosos. Assim, como não podiam mais esconder a verdade, estando expostos à água que recusaram receber, colocaram “a faca entre os dentes”, como diz o ditado, e com a mais miserável ousadia professaram ao invés de confessar sua heresia, defendendo abertamente como piedosas suas ímpias doutrinas, e até se prepararam para sofrer a morte por isso. As pessoas que ali estavam ansiavam para infligir-lhes a morte. A multidão avançou sobre eles e tornou os hereges novos mártires de sua perfídia. Eu até aprovo o seu zelo, mas não recomendo sua ação. Os descrentes não devem ser compelidos pela força a aceitar a fé, mas vencidos pelos argumentos. Mas sem dúvida é melhor que sejam forçosamente presos, pelo poder daquele “que não porta a espada em vão”, do que serem permitidos a imbuir as mentes alheias com suas falsas doutrinas. Pois ele é o “ministro de Deus”, e um “vingador que executa a ira sobre aquele que faz o mal”.

Alguns dos fiéis se impressionaram ao ver esses hereges indo para a morte, não somente com paciência mas também com alegria. Contudo, a sua surpresa deixa claro que não percebem de maneira suficiente quão grande é o poder de Satanás sobre as mentes, corações e corpos daqueles que se entregaram a ele. Não é estranho que um homem atinja a si mesmo violentamente ao invés de se submeter voluntariamente à violência por outros? E mesmo assim o diabo pode prevalecer para que vários homens façam isso. Pois nós muitas vezes soubemos de pessoas que se afogaram ou se enforcaram sob sua sugestão. Não há dúvida de que foi o diabo que persuadiu Judas a acabar com sua vida. Mas me parece que foi uma maior e mais surpreendente manifestação de poder ele ter colocado no coração do apóstolo infiel a vontade de trair seu Mestre, que tê-lo induzido depois a se enforcar. Consequentemente não há comparação entre a constância dos mártires e a obstinação desses hereges. No caso dos primeiros, seu desprezo à morte era um efeito da sua piedade; no caso dos segundos, procedia da dureza do seu coração. Logo pode ser que o Salmista esteja fazendo alusão à essa distinção e personificando os mártires quando diz “seu coração é coalhado como o leite, mas meditou sobre tua lei”. Pois embora o sofrimento era o mesmo para todos, existe uma ampla

diferença entre a disposição dos hereges que endureceram o coração contra o Senhor e os mártires que meditavam sobre o seu amor.

Sendo esse o caso, não há necessidade, como já disse, de desperdiçar muitas palavras nesses estúpidos e obstinados homens. Já é suficiente tê-los exposto para que sejam evitados. Assim, para capturar as raposas, nós devemos forçá-los ou a dispensar suas mulheres associadas, ou abandonar a Igreja, a qual estão escandalizando com sua maneira de vida imprópria. Mas devemos lamentar muito que não somente alguns magistrados civis, mas também alguns membros do clero, me contaram que até alguns bispos (que deveriam usar seu poder contra os hereges), aceitam seus subornos e os apoiam em sua superstição por causa do lucro. Mas eles dirão para mim: “como esperas que condenemos homens que não confessaram ser hereges nem são culpados por heresia?”. Isso, meus irmãos, é uma desculpa frívola que proporciona a eles a ocasião que desejam.

Mas deixe-me dizer a eles: Somente por este teste, embora faltem outros meios, você pode facilmente descobrir o verdadeiro caráter desses sectários. Ordenem aos homens e mulheres que se separem, como recomendei anteriormente. Façam com que as mulheres ingressem em comunidades do seu próprio sexo e sob os mesmos votos que elas tomaram; e que os homens vivam em monastérios masculinos, sujeitos a obrigações similares. Assim vocês poderão consultar da mesma forma a sua fidelidade e fama, porque nesses conventos e monastérios eles terão guardiões confiáveis e testemunhas de sua virtude. Se, contudo, eles se recusarem a obedecer essas injunções, eles merecem, e merecem muito, ser expulsos da Igreja, e assim se prevenirá que continuem a escandalizar seus filhos com uma coabitação tão imprópria e ilegal. Que isso baste para descobrir os ardis dessas raposas, e instruir e admoestar os verdadeiros filhos da amada e gloriosa Esposa do Nosso Senhor Jesus Cristo, que está sobre todas as coisas. Que Deus seja bendito eternamente. Amém.

ANEXO VI: Cânone 18 do Concílio de Reims em 1148 (Traduzido de MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (tomo XXI). Veneza: Zatta, 1776, col. 718).

Estando estabelecido que a Sé Apostólica tem por missão defender o Bem com um cuidado atencioso e evitar aqueles que dela se afastam, pela autoridade do presente decreto nós proibimos a todos, sem exceção, de abrigar ou proteger os heresiarcas e seus discípulos estabelecidos nas regiões da Gasconha, Provença e alhures, e de lhes conceder asilo

em sua terra. Que o anátema do qual a fúria de Deus atinge as almas incorra sobre qualquer um que, por simpatia pelos seus erros, ouse manter ou acolher aqueles que percorrem as regiões. Nós proibimos que os ofícios divinos sejam celebrados em seus domínios até que tenham dado uma completa satisfação.

ANEXO VII: Cânone 1 do Concílio de Reims em 1157 (Traduzido de MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (tomo XXI). Veneza: Zatta, 1776, col. 843).

Dissimulando-se por um perigoso subterfúgio sob uma aparência de religião, a seita muito impura dos maniqueus busca a perder as almas simples. Ela o faz por meio dos muito abjetos tecelões que viajam bastante com nomes emprestados e se cercam de mulheres perdidas de pecados. Entre outros sacrilégios e abominações pelos quais procuram manchar e corromper a Igreja, eles condenam impudentemente o casamento instituído e consagrado por Deus; eles creem assim se passar por castos e puros. Mas isso é uma vergonhosa e mentirosa simulação, pois eles procuram e cultivam a intimidade com as mulheres, mesmo que suas parentes. É por isso que nós que vigiamos com cuidado o rebanho do Senhor, para que ele não seja arrastado por eles ao abismo, ordenamos o seguinte:

Se eles não cessarem essa coabitação com essas mulheres, que sejam excomungados pelo bispo; caso eles persistirem, que seus bens sejam confiscados. Que os seus líderes, que pervertem os outros, após terem confessado ou terem sido confundidos, sejam aprisionados perpetuamente sob reserva de penas mais graves que se poderia decidir a lhes infligir. Que seus discípulos que foram corrompidos sejam marcados pelo ferro vermelho no rosto e na fronte se não vierem espontaneamente se arrepender.

Qualquer um que os descobrir por sua vez, em qualquer lugar que seja, pode livremente se apoderar deles. Será apresentada a eles a oportunidade de fazer penitência e os outros serão assim dissuadiados de seguir seu odioso exemplo. Qualquer um que manchado por essa seita impura e infame quiser provar sua inocência deve ser submetido ao ordálio do ferro vermelho. Se for reconhecido culpado, que seja marcado no rosto e na fronte como foi prescrito acima. Se for reconhecido inocente, que seja tido como católico.

ANEXO VIII: Cânone 4 do Concílio de Tours em 1163 (Traduzido de MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (tomo XXI). Veneza: Zatta, 1776, col. 1177-1178).

Na região de Toulouse uma danosa heresia surgiu recentemente e está se disseminando para as regiões vizinhas, como a Gasconha e outras províncias, difundindo-se como um câncer. Muitas dessas regiões já estão infectadas. Essa heresia toma a forma de uma cobra que se esconde dentro de sua espiral e enquanto ela rasteja cada vez mais secretamente. Aqueles de mente simples que se encontram no vinhedo do Senhor são seriamente destruídos. Assim, ordenamos que os bispos e clérigos do Senhor que residem nessa região sejam vigilantes e que proíbam, sob a pena do anátema, onde é sabido que essa heresia é seguida, que se conceda abrigo aos hereges nos territórios ou que se presuma oferecer-lhes proteção. O comércio com eles está proibido; não se deve realizar nenhuma compra ou venda com eles para que essa fonte de conforto da humanidade possa ao menos forçá-los a reconhecer os erros de suas vidas e retornar ao bom senso. Mas se algum homem tentar se opor a isso e for descoberto como participante dessa iniquidade, será atingido pelo anátema.

Eles devem ser postos sob custódia por príncipes católicos e sofrer a perda de todos os seus bens. E pelo fato de os diferentes grupos muitas vezes se reunirem juntos em um esconderijo e habitarem em um mesmo lugar sem outra razão além do seu erro comum, tais reuniões devem ser cuidadosamente investigadas e caso descobertas, proibidas com toda a severidade canônica apropriada.

ANEXO IX: Relato na *Chronica Regia Coloniensis* sobre a fogueira de Colônia em 1163 (Traduzido de MOORE, Robert. *The birth of popular heresy*. Toronto: University of Toronto Press, 1995, p. 89).

Alguns hereges da seita conhecida como cátara chegaram em Colônia vindos de Flandres e permaneceram secretamente em um celeiro perto da cidade. Quando não foram à igreja no domingo, foram descobertos por seus vizinhos. Eles foram levados diante da corte eclesiástica e minuciosamente interrogados sobre sua seita. Como não se corrigiram após argumentos justos e teimosamente mantiveram sua posição, foram expulsos da Igreja e entregues à corte laica. Em cinco de agosto, quatro homens e uma menina foram levados para fora da cidade e queimados. A menina teria sido salva pela simpatia do povo caso tivesse se

amedrontado perante o destino de seus companheiros e aceitado um conselho melhor, mas ela se livrou daqueles que a seguravam e se jogou no fogo, sendo assim morta.

ANEXO X: Sermão de Ecberto de Schönaui em 1163 sobre os cátaros (Traduzido de ECBERTO DE SCHÖNAU. *Sermones contra catharos*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 195). Paris: 1855, col. 11-18 ; MOORE, Robert. *The birth of popular heresy*. Toronto: University of Toronto Press, 1995, p. 89-94).

Carta introdutória para Rainhaldo, ilustre senhor arcebispo de Colônia, escrita por Ecberto, monge de Schönaui. É comum hoje em dia que hereges de um certo tipo, cujos erros se tornaram notórios, sejam encontrados em sua diocese. Eles normalmente são chamados de cátaros e são extremamente perigosos para a fé católica, sob a qual rastejam sorrateiramente, sabotando-a e corrompendo-a como larvas. Eles estão providos de passagens das sagradas escrituras as quais – eles acham – embasam suas ideias e sabem como usá-las para defender suas mentiras e atacar a fé católica, embora sejam ignorantes do verdadeiro significado que se encontra nas palavras divinas e não pode ser percebido pelos inábeis. Eu compus esse trabalho para descrever seus erros; para marcar as autoridades bíblicas nas quais eles baseiam seus erros e mostrar como essas autoridades devem ser propriamente interpretadas; para defender as partes da nossa fé que eles atacam, e para apontar, com a assistência divina, com qual autoridade bíblica nossa fé pode ser defendida desses ataques, para que qualquer um que as ler e se lembrar delas esteja mais preparado para argumentar com esses hereges caso se encontrem com eles junto ao povo, como acontece. Eles são muito fluentes e sempre tem seus argumentos prontos contra nós. É vergonhoso que pessoas educadas como nós se encontrem tolos e sem palavras diante deles.

Quando eu era um cônego em Bonn meu amigo Bertolfo e eu frequentemente debatíamos com essas pessoas e escutávamos atentamente suas opiniões e argumentos, aprendendo bastante daqueles que deixaram os seus grupos e escaparam das armadilhas do diabo. Por uma sugestão do meu abade Hilduíno eu coletei o que aprendi acerca das suas crenças dessa maneira, e os argumentos contra eles, nestes sermões, e eu os passo agora para a sua alteza como gesto de um velho amigo. Caso aconteça de algum desses hereges ser examinado diante de você, você estará provido de meios para impedir suas bocas malignas e fortalecer as almas vacilantes de homens ingênuos que foram enganados por suas palavras terríveis e pensam falar a verdade. Eu te peço, caso você considere a composição deste livro

razoável e ache um caminho para que ele possa ser colocado em uso para a religião cristã, para torná-lo disponível como uma reprimenda contra essas pessoas más para sempre.

Sermão 1: Contra quais heresias o discurso é direcionado

A donzela Igreja recebeu uma pérola preciosa como um presente de casamento de seu noivo Jesus Cristo – a fé católica. Em tempos modernos, infelizmente, ela sofre os ataques de muitos que trabalham para destruí-la. Nos últimos anos, me parece, os perigos profetizados por nosso Salvador quando ele falou dos sinais que iriam prefigurar o Dia do Juízo começaram a aparecer. Segundo São Mateus, que disse aos seus discípulos dentre outras coisas, “logo se algum homem disser para você, aqui está Cristo, ou ali: não acredite nele. Pois deverão aparecer falsos Cristos e falso profetas que promoverão grandes sinais e maravilhas, de forma que enganarão (se possível) até os eleitos. Atente para o que acabei de te dizer. Eis aquele que está no deserto: não saia. Observe aquele que está escondido: não acredite nele”.

Se alguém for louco o suficiente para afirmar ser Cristo aparecer eu ainda terei que escutar a respeito. Mas eu vi vários falsos profetas que dizem que Cristo está escondido. Eles são os homens escondidos, pervertidos e pervertedores, que permaneceram escondidos pelos tempos. Eles corromperam secretamente a fé cristã de vários homens simplórios, multiplicando-se em todas as terras e agora a Igreja está gravemente ameaçada pelo veneno imundo que transita contra ela por todos os lados. A mensagem deles rasteja como o caranguejo, alastra-se rapidamente como a lepra infecciosa, infectando os membros de Cristo em seu caminho.

Dentre nós na Germânia eles são chamados de cátaros; em Flandres pifilos; na França tecelões por causa de sua ligação com a tecelagem. Como o Senhor previu, eles dizem que Cristo vive escondido pois afirmam que a verdadeira fé cristã e a verdadeira adoração a Cristo devem ser encontradas somente em suas reuniões, realizadas em porões, cabanas de tecelões e outros esconderijos subterrâneos. Eles afirmam viver a vida apostólica, mas se opõem a fé sagrada e doutrina correta que nos foi entregue pelos santos apóstolos pelo próprio Senhor e Salvador. Eles são pessoas mencionadas por Paulo em sua epístola a Timóteo, “Agora o Espírito claramente expôs que nos últimos tempos alguns abandonarão a fé, dando atenção a espíritos do erro e doutrinas demoníacas, falando mentiras de maneira hipócrita,

proibindo o casamento, abstendo-se de carnes que Deus criou para ser recebida em ação de graças pelos fiéis.

A primeira heresia: casamento. De fato, existem alguns dentre eles aos quais essas palavras se referem, que denunciam e condenam o casamento, e prometem a danação eterna para aqueles que permanecerem casados até a morte. Outros aprovam o casamento entre aqueles da seita que se apresentarem como virgens, mas dizem que eles não poderão ser salvos a não ser que se separem antes do fim de suas vidas. Logo, eles proíbem o casamento.

A segunda heresia: evitar a carne. Aqueles que se tornam membros plenos da seita evitam todo tipo de carne. Isso não acontece pela mesma razão que os monges e outros seguidores da vida espiritual se abstêm de carne: os hereges dizem que a carne deve ser evitada pois toda carne é fruto do coito. Logo, eles a consideram impura.

A terceira heresia: a criação da carne. Essa é a razão que eles expõem em público. Privadamente, eles têm uma ainda pior, de que toda carne foi feita pelo diabo e assim não deve ser comida mesmo que em direta necessidade.

A quarta heresia: o batismo das crianças. Eles defendem diversas opiniões acerca do batismo. Eles defendem que o batismo não tem valor para as crianças batizadas pois essas não o procuram por sua própria vontade e não podem assim fazer uma profissão de fé.

A quinta heresia: batismo com água. Outra das coisas que eles costumam defender, embora secretamente, é que nenhum batismo com água leva à salvação da alma. Aqueles que adentram a seita são rebatizados de uma maneira secreta chamada por eles de batismo de fogo e do Espírito Santo.

A sexta heresia: as almas dos mortos. Eles acreditam que na hora da morte as almas dos mortos vão ou para a felicidade eterna ou a danação eterna. Eles rejeitam a doutrina da Igreja universal das punições do purgatório, onde as almas de alguns dos eleitos são procuradas pelos pecados dos quais ainda não foram suficientemente purificados por uma penitência adequada em vida. Logo, eles pensam ser desnecessário e em vão rezar e doar para os mortos, ou celebrar missas para eles, e ridicularizam o badalar dos sinos que nós conduzimos nas nossas igrejas para o pio propósito de incentivar os vivos a rezar aos mortos e lembrar-lhes do seu próprio fim próximo.

A sétima heresia: desprezo pela missa. Eles debocham e consideram sem sentido as missas celebradas nas igrejas. Eles vão à missa e até recebem a eucaristia juntamente com as pessoas com quem convivem, para prevenir que sua infidelidade seja reconhecida. Eles

dizem que toda a ordem de clérigos da igreja romana, e todas as igrejas da fé católica, sofrerão a danação a não ser que se tornem verdadeiros clérigos de sua própria seita.

A oitava heresia: o corpo e sangue do Senhor. Eles acreditam que o corpo e sangue de Cristo não podem ser feitos pela nossa consagração ou recebido por nós por meio da comunhão. Eles afirmam que somente eles criam o corpo de Cristo em suas mesas. Essas palavras são enganosas: eles não se referem ao verdadeiro corpo de Cristo o qual nós acreditamos ter nascido de uma virgem e sofrido na cruz; eles chamam sua própria carne e corpo “do Senhor” e dizem ter feito o corpo do Senhor quando alimentam seus próprios corpos em refeições comuns. Eu devo mencionar ainda o que ouvi de um homem fiel que reconheceu a perfídia deles e a maldade de alguns dos segredos deles e então decidiu deixar a seita.

A nona heresia: a humanidade do Salvador. Ele me diz que eles também estão errados sobre o Salvador pois acreditam que ele não nasceu de fato da Virgem e não teve uma verdadeira carne humana, mas um tipo de morte simulada e ressurreição. Logo, quando cristãos estão celebrando a Páscoa eles ou estão celebrando de maneira inadequada se estiverem no meio do povo ou encontram desculpas para deixar aqueles junto aos quais eles vivem para evitar que sejam compelidos a fazer a adoração com eles. Ao invés disso, eles têm outro festival, o da morte do heresiarca Mani, cuja heresia seguem de maneira indubitável, chamado de *Bema* por Agostinho em seu *Contra Manichaeos*. Meu informante diz que aqueles aos quais ele pertenceu chamavam o festival de *Malilosa* e o celebravam no outono. Além disso, eu descobri uma nova e até então inédita loucura deles, que foi claramente admitida por algum deles quando foram examinados por um secretário na cidade de Colônia quando morreram queimados pelo zelo fervente do povo.

A décima heresia: almas humanas. Eles pregam que as almas humanas são espíritos apóstatas expulsos do paraíso na criação do mundo; nos corpos humanos elas podem entrar para merecer a salvação por meio de boas obras, mas somente se pertencerem a essa seita.

Por muito tempo eles sussurraram essas coisas, cercando os lares de pessoas ingênuas. Eu escutei que muitas almas desafortunadas foram feitas cativas nas correntes de suas murmurações malignas em tempos recentes. Eles cruzarão mar e deserto, como me contaram, para ganhar um cáтарo e manchar toda a vida religiosa com uma blasfêmia ímpia, dizendo que ninguém pode se salvar sem se juntar a eles. Logo, todos que têm zelo pelo Senhor devem tomar cuidado e ter sua inteligência baseada nas sagradas escrituras para

capturar essas pequenas raposas malignas que estão destruindo o vinhedo do Senhor dos Exércitos. Seus erros são tantos que ninguém possui a força para ensaiá-los. Eu selecionei aqueles que considereei serem mais perigosos e coloquei eles em ordem; com a ajuda de Deus eu proponho refutá-los de maneira especial.

Deve-se saber, e não esconder dos ouvidos das pessoas comuns, que essa seita com a qual estamos preocupados indubitavelmente deve suas origens ao heresiarca Mani, cujos ensinamentos eram venenosos e malditos, enraizados em todas as pessoas más. Eles acrescentaram muitas coisas aos ensinamentos do seu mestre que não se encontram em suas heresias, e eles estão divididos dentre eles, pois alguns dele atestam o que outros negam.

Maniqueu, se eu puder falar dele por um momento, nasceu na Pérsia. Ele era chamado de Mani no princípio, mas seus discípulos o chamaram posteriormente de Maniqueu para evitar que fosse considerado louco pois seu nome, Mani, era derivado de *mania*, que significa loucura. Por tudo isso ele era louco. Ele dizia que era o Espírito Santo e havia sido enviado ao mundo por Cristo, da forma que ele havia prometido quando ascendeu ao trono do paraíso. Assim, ele se chamou um apóstolo de Cristo por haver sido enviado por ele. Seus discípulos se gabavam de que a promessa de Cristo sobre o Espírito Santo havia se realizado em seu mestre. Em imitação a Cristo, que escolheu para si doze discípulos, ele também escolheu doze de seus seguidores como apóstolos. Esse número permanece corrente por seus seguidores atualmente: eles escolhem doze de seus eleitos, que são chamados de mestres, e o décimo terceiro é o líder. Eles possuem setenta e dois bispos, que são ordenados pelos mestres. Os clérigos e diáconos são ordenados pelos bispos. Essas pessoas são conhecidas no meio deles como eleitos. As pessoas que são consideradas adequadas são transferidas do corpo da seita para sustentar e fortalecer a heresia onde ela já existe, e para implementá-la onde ela ainda não existe. Eu agora demonstrarei que o ensinamento de Maniqueu e seus seguidores é fundamentalmente oposto ao da fé cristã.

Nós acreditamos e confessamos que existe um único Deus que fez o céu e a terra. Tudo está nisso e essa é a raiz da nossa fé. Eles ensinam que existiram dois criadores, um bom e outro mau: Deus e o príncipe das trevas – eu não tenho certeza se podemos chamá-lo precisamente de diabo. É dito que eles tinham duas naturezas opostas desde o princípio do tempo, uma boa e uma má, e eles criaram o universo. As almas dos homens e de todos os animais vivos e a qualidade que dá vida às árvores, plantas e sementes devem sua origem à Deus e foram criados da sua boa natureza – ou então eles defendem que cada uma dessas coisas era parte de Deus. Tudo que vive na terra e é originado da carne, seja homem ou

animal, origina-se do príncipe das trevas, o diabo, e tem sua base em sua natureza maligna; é por isso que, como eu disse, eles evitam comer carne.

A mensagem que esses filhos do diabo inventaram para a danação de todos aqueles que acreditam neles e afastam suas mentes da verdade pura das sagradas escrituras é alheia a todo sentimento humano: deve ser desdenhada. Dentre os erros de Maniqueu e seus discípulos isso é claro: eles pensam que o filho de Deus nunca tomou uma forma humana carnal da Virgem, mas tinha uma imitação do corpo humano; eles pensam que ele nunca sofreu, ou morreu, ou foi ressuscitado, mas enganou as percepções humanas em todas essas coisas, para que aquilo que é dito sobre a humanidade parecesse verdadeiro aos homens, não haveria nenhuma verdade naquilo. Dois magos, Zaroc e Arfaxat, ensinaram isso na Pérsia antes de Maniqueu, e como já disse anteriormente, isso já foi firmemente estabelecido sobre aqueles que são chamados de cátaros nos dias contemporâneos. Eles são derivados de alguns discípulos de Maniqueu outrora chamados cataristas. Maniqueu, o fundador da heresia, teve muitos seguidores que permaneceram em uma única seita enquanto ele viveu. Após a sua morte, eles entraram em desacordo e se separaram em três grupos, chamados matarianos, cataristas e maniqueus. Todos esses seguiam seus próprios mestres mas tinham o nome “maniqueu” em comum porque a heresia de todos eles tinha se originado em Mani.

Aqueles que eram chamados de cataristas eram tidos como mais malignos que os outros devido a certas obscenidades secretas que praticavam entre eles. Aqueles contra os quais estou pregando esses sermões sem dúvida seguem sua vida e ensinamentos. Contudo, eu pretendo explicar porque eles foram primeiramente chamados de cataristas, cujo significado é de pureza, alhures, pois o início do meu livro se tornaria repugnante se eu recitasse de uma vez todas as suas depravações.

Eu coletei e sumariei brevemente o que Santo Agostinho escreveu sobre os maniqueus em três de seus livros (*Contra Manichaeos*, *De Moribus Manicheorum* e *De Haeresibus*). Eu acrescentarei este sumário ao final do meu livro a fim de que os leitores possam compreender a heresia corretamente a partir do princípio e entender o motivo desta ser a mais abjeta heresia de todas. Eles perceberão que algumas das coisas as quais eles mesmos falam se assemelham ao maniqueísmo, e que Santo Agostinho descobriu seus pensamentos secretos. É bastante sabido como antes do seu batismo ele próprio foi membro de uma seita maniqueísta por um tempo, posteriormente descrevendo e refutando seus erros e segredos nos livros que eu mencionei.

ANEXO XI: Juramento misto dos cavaleiros de Nîmes ao conde de Toulouse Raimundo V em 1163 (Traduzido de DEVIC, C.; VAISSETE, J. *Histoire générale de Languedoc* (Vol. V). Toulouse: Privat, 1875, p. 1265).

Eu, Pedro Girardo, e Pedro Bernardo e trinta e seis cavaleiros, prometemos igualmente com determinação a ti Raimundo, duque de Narbonne, conde de Toulouse, marquês da Provença, que até as calendas de junho do ano da Encarnação de Cristo de 1163 não faremos guerra contra ti ou contra os teus em nenhum momento, nem com ou pelo senhor de Nîmes, até que o filho do senhor Bernardo-Aton complete catorze anos. Assim como dissemos, nem por qualquer coisa ou por nosso conselho, vontade ou inteligência, nem pelo castelo das Arenas e Nîmes, permitiremos que se faça alguma guerra contra ti até que o predito filho de Bernardo-Aton faça catorze anos. Em seguida, prometemos a ti e aos teus que se alguém quiser tomar tua terra entre o Vidourle e o Ródano, nós seremos fiéis perpetuamente em boa fé e sem fraude para contigo e com os teus representantes. O que foi escrito anteriormente está ausente de vícios e maquinações contra ti e contra teus, e que todos nós juremos e os preservemos, tocando nos sacrossantos evangelhos.

ANEXO XII: Segurança juramentada entre o conde Raimundo V de Toulouse e o senhor Guilherme de Montpellier em 1164 (Traduzida de DEVIC, C.; VAISSETE, J. *Histoire générale de Languedoc* (Vol. V). Toulouse: Privat, 1875, p. 659).

Eu, Raimundo, duque de Narbonne, conde de Toulouse e marquês da Provença, juro a ti, Guilherme, senhor de Montpellier, que não te atacarei nem te farei atacar, não derrubarei nem removerei e não farei derrubar ou remover os membros do teu corpo. Que Deus me ajude, isso feito sobre os santos evangelhos de Deus. Eu, Guilherme, senhor de Montpellier, da mesma forma juro a ti, Raimundo, duque de Narbonne, conde de Toulouse e marquês da Provença, que não te atacarei nem te farei atacar, não derrubarei nem removerei e não farei derrubar ou remover os membros do teu corpo. Tudo isso foi feito em Montpellier, no solar de Guilherme de Texeri.

ANEXO XIII: Atas do Colóquio de Lombers em 1165 (Traduzido de MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (tomo XXII). Veneza: Zatta, 1778, col. 159-166; PETERS, Edward. *Heresy and authority in Medieval Europe*. Filadélfia : University of Pennsylvania Press, 1980, p. 117-121).

O bispo de Lodève, pelo comando do bispo de Albi e seus assessores, perguntou para aqueles que se fizeram chamar de “bons homens”:

1. Se eles recebiam a lei de Moisés, dos Profetas, os Salmos, o Antigo Testamento e os doutores do Novo Testamento. Eles responderam diante de toda a multidão que eles não receberam a lei de Moisés, nem dos Profetas, nem os Salmos, nem o Antigo Testamento; mas somente os Evangelhos, as Epístolas de Paulo, as sete epístolas canônicas, o Ato dos Apóstolos e o Apocalipse.

2. Ele perguntou a eles acerca da fé deles para que pudessem estabelecer isso. Eles responderam que não diriam a não ser que fossem compelidos.

3. Ele os interrogou acerca do batismo das crianças e se eles serão salvos pelo batismo. Eles disseram que não iriam dizer nada, mas responderiam a partir das Epístolas e dos Evangelhos.

4. Ele os questionou acerca do corpo e sangue de Cristo; se seria consagrado e por quem, quem os receberia, e se seria melhor consagrado por uma pessoa boa do que uma pessoa má. Eles responderam que aqueles que recebessem de maneira digna seriam salvos; e aqueles que recebessem de maneira indigna trariam a si mesmo a danação; e disseram que poderia ser consagrado por qualquer pessoa boa, fosse clérigo ou leigo; e não responderam mais nada pois não seriam compelidos a responder a respeito de sua fé.

5. Ele perguntou o que pensavam sobre o matrimônio; e se um homem e uma mulher assim unidos poderiam ser salvos. Eles não responderam, somente dizendo que o homem e a mulher foram unidos para evitar a luxúria e a fornicação, como São Paulo disse em sua epístola.

6. Ele perguntou a eles sobre o arrependimento – se quando acontece na hora da morte, leva à Salvação; ou se soldados mortalmente feridos podem ser salvos caso se arrependam na hora da morte; ou se toda pessoa deve confessar seus pecados aos padres e ministros da Igreja ou a algum leigo; ou de quem o apóstolo Tiago falava quando disse “confessem seus pecados uns aos outros”. Eles responderam que era suficiente aos doentes

confessar a quem eles desejassem; mas eles não falariam dos soldados pois São Tiago só fala sobre pessoas doentes.

Ele também perguntou a eles se só a contrição do coração e a confissão da boca eram necessários ao arrependimento. Ele também perguntou se era necessário, após o arrependimento, demonstrar a satisfação por meio de jejuns, mortificações e esmolas, lamentando seus pecados, se eles possuísem os meios apropriados. Eles responderam e disseram que São Tiago disse somente que eles deveriam confessar e assim serem salvos; e eles não desejavam ser melhor que o Apóstolo, adicionando algo à doutrina como os bispos fazem. Eles também disseram muitas coisas sem serem questionados: que é ilegal prestar qualquer juramento, como Jesus disse no Evangelho e Tiago em sua epístola; que Paulo estabeleceu em sua epístola que tipo de pessoas deveriam ser ordenadas na Igreja como bispos e presbíteros; e que se essas pessoas não fossem ordenadas da maneira que São Paulo prescreveu elas não seriam bispos nem padres, mas lobos vorazes, hipócritas e sedutores que amam saudações nos mercados públicos, os principais assentos nas festas, desejando serem chamadas de Rabi e de mestre ao contrário dos ensinamentos de Cristo, vestidos com alvas e trajes brancos e usando em seus dedos anéis de ouro com gemas, coisa que seu mestre Jesus não tinha ordenado. Eles disseram várias outras repreensões. E assim, já que eles não eram bispos e padres (exceto que eles eram padres que traíram Cristo), eles não deveriam obedecê-los, pois eram homens maus; não bons mestres, mas mercenários.

Em resposta ao que disseram, muitas autoridades do Novo Testamento foram mencionadas pelo Senhor Pôncio, arcebispo de Narbonne, e por Arnaldo, bispo de Nîmes, e Pedro, abade de Sendres e o abade de Fontfroide. Depois, as alegações e as autoridades do Novo Testamento foram ouvidas por ambos os lados (pois ele não aceitariam o julgamento a não ser pelo Novo Testamento) e o bispo de Lodève, após um silêncio ter sido feito, pelo comando do bispo de Albi e seus assessores acima mencionados, deu a seguinte sentença, segundo a lei e o Novo Testamento, nas presenças das pessoas mencionadas: “Eu, Jocelino, bispo de Lodève, pelo comando do bispo de Albi e seus assessores, declaro aqueles que se chamam de “bons homens” como hereges, e condeno a seita de Olivier e seus companheiros e aqueles que seguirem a seita dos hereges de Lombers onde quer que estejam; julgamos isso pela autoridade do Novo Testamento, ou seja, os Evangelhos, Epístolas, Salmos, Atos dos Apóstolos e Apocalipse” (...) Os hereges responderam que o bispo que deu a sentença era um herege e não eles; e que ele era seu inimigo e um lobo voraz, um hipócrita e um inimigo de Deus, e não tinha julgado corretamente; e que eles não responderiam nada a respeito de sua fé

pois estavam cientes sobre o bispo, como o Senhor os ordenou nos Evangelhos: “Cuidado com os falsos profetas que vem a vocês sob a pele de ovelhas, mas por dentro são lobos selvagens”, e que ele era um perseguidor fraudulento dele; e que eles estavam preparados a mostrar pelos Evangelhos e Epístolas que ele não era um bom pastor, nem ele nem os outros bispos e padres, mas somente um mercenário.

O bispo respondeu que a sentença tinha sido dada contra eles de acordo com a lei; e que ele estava preparado para provar na corte do senhor Alexandre, Papa Católico, e na corte de Luís, rei da França, e na corte de Raimundo, conde de Toulouse, ou sua esposa, que estava presente, ou na corte de Trencavel, ali presente, que a causa havia sido justamente julgada; e que eles eram hereges notórios e manifestos; e ele prometeu que os acusaria de heresia em todas as cortes católicas e se submeteria à decisão de um julgamento.

Percebendo que seriam condenados e confundidos, eles viraram ao povo e disseram “ Escutem, ó bons homens, nossa fé que confessamos – nós confessamos agora por amor a vocês e por sua causa”. O mencionado bispo respondeu: “vocês não dizem que falarão em consideração a Deus, mas em consideração ao povo”, e eles disseram “Nós acreditamos em um só verdadeiro Deus vivo, uno e trino, Pai, Filho, Espírito-Santo, tornado carne como o Filho de Deus, batizado no rio Jordão, que jejuou no deserto, pregou a nossa salvação, sofreu, morreu e foi sepultado, desceu ao inferno, ressuscitou no terceiro dia, subiu ao céu, enviou o Espírito, o Paráclito, aos seus discípulos no dia de Pentecostes, que virá no dia do julgamento para julgar os vivos e os mortos, e assim todos se levantarão. Nós reconhecemos também que o que acreditamos em nosso coração, nós devemos confessar com nossa boca. Nós acreditamos que aquele que não comer do corpo de Cristo não será salvo, e o corpo de Cristo só pode ser consagrado na Igreja por um padre, e que isso não é melhor feito por um padre bom do que por um padre mau. Nós também acreditamos que ninguém é salvo senão pelo batismo; e que as crianças são salvas pelo batismo. Nós acreditamos também que homem e mulher são salvos, mesmo que unidos carnalmente; e que todos devem receber penitência no coração e com a boca e serem batizados por um padre em uma igreja”. E de fato se algo a mais da Igreja lhes fosse mostrado pelos Evangelhos ou Epístolas, eles acreditariam e confessariam.

O mencionado bispo também perguntou a eles se jurariam que mantêm e acreditam nessa fé; e se existiria alguma outra coisa que eles deveriam confessar, se tinham impropriamente acreditado ou ensinado, ou não. Em resposta, eles disseram que não jurariam de forma alguma, pois estariam em desacordo com os Evangelhos e Epístolas. Contudo,

autoridades do Novo Testamento foram apresentadas contra eles pelas pessoas católicas mencionadas; e assim depois de as autoridades de ambos os lados terem sido ouvidas, o mencionado bispo de levantou e proferiu o julgamento da seguinte maneira: “Eu, Jocelino, bispo de Lodève, pela autoridade e mandato do bispo de Albi e seus assessores, julgo e profiro sentença de que esses hereges se encontram em erro na matéria dos juramentos; eles devem jurar caso se eles se arrependam, e um juramento deve ocorrer onde a fé estiver em questão; e já que eles tem má reputação e são acusados de heresia, eles devem se livrar da acusação, e retornando à unidade da Igreja devem confirmar sua fé por um juramento, como a Igreja católica estabelece e acredita, para que os fracos que existem na Igreja não sejam corrompidos e para que as ovelhas doentes não infectem o restante do rebanho”.

ANEXO XIV: Carta de Nicetas, ata do Concílio Cátaro de Saint-Félix de 1167 (Traduzida de SOULA, René. *Les cathares entre légende et histoire. La mémoire de l'albigéisme du XIX siècle à nos jours*. Puylaurens: Institut d'études occitans, 2004, p. 499-500).

No ano de 1167 da Encarnação do Senhor, no mês de maio, naqueles dias, a igreja toulousana conduziu o Papa Nicetas ao castelo de Saint-Félix e uma grande multidão de homens e mulheres da igreja toulousana e de massas vizinhas de outras igrejas se reuniram ali para receber o *consolamentum*, que o senhor Papa Nicetas começou a consolar.

Em seguida, Roberto de Sperrone, bispo da igreja dos francígenas, veio com seu conselho; da mesma forma Marcos da Normandia veio com seu conselho; e Sicardo Cellalerius, bispo da igreja de Albi, veio com seu conselho; e Bernardo Catalani veio com o conselho da igreja de Carcassonne; e também veio o conselho da igreja de Aran. Com toda a inumerável massa reunida dessa forma, os homens da igreja de Toulouse queriam ter um bispo e então elegeram Bernardo Raimundo; e semelhantemente Bernardo Catalani e o conselho da igreja de Carcassonne elegeram Guiraud Mercerium, pela demanda e mandato da igreja toulousana, e segundo o conselho, a vontade e a solução do senhor Sicardo Cellalerius; e os homens de Aran elegeram Raimundo de Casalis. Em seguida, Roberto de Esperrone recebeu o *consolamentum* e a ordem episcopal do senhor Papa Nicetas para ser o bispo da igreja dos francígenas, e da mesma forma Sicardo Cellalerius recebeu o *consolamentum* e a ordem episcopal para ser o bispo da igreja de Albi, e semelhantemente Marcos, o *consolamentum* e a ordem episcopal para ser o bispo da igreja da Lombardia; e

semelhantemente Bernardo Raimundo recebeu o *consolamentum* e a ordem episcopal para ser o bispo da igreja de Toulouse – e semelhantemente Guiraud Mercerium recebeu o *consolamentum* e a ordem episcopal para ser o bispo da igreja de Carcassonne, e semelhantemente Raimundo de Casalis recebeu o *consolamentum* e a ordem episcopal para ser o bispo de Aran.

Depois disso, o Papa Nicetas disse à igreja toulousana: “você me disseram que eu, eu vos digo se os costumes das igrejas primitivas são leves ou pesados. E eu, eu vos direi que as sete igrejas da Ásia foram divididas e delimitadas entre si, e que nenhuma delas fazia contra a outra algo que lhes fosse contrário. E as igrejas da Romênia, Drogométia, Melenguia, Bulgária e Dalmácia são divididas e delimitadas. E nenhuma faz contra a outra algo que lhes fosse contrário, estando elas em paz umas com as outras. E que vocês façam isso da mesma forma”.

A igreja toulousana elegeu Bernardo Raimundo, Guilherme Garsias, Ermengaud de Forest, Raimundo de Beruniaco, Guilhaberto de Bono Vilario, Bernardo Guilherme Contor, Bernardo Guilherme Bonne Ville e Bertrand de Auinone para serem os divisores. A igreja de Carcassonne elegeu Guiraud Mercerium, Bernardo Catalani, Gregório e Pedro Calidas Manus, Raimundo Pontium, Bertrand de Molino, Martinho de Ipsa Sala e Raimundo Guiberto para serem os divisores das igrejas.

Esses que estavam reunidos, tendo bem deliberado, ordenaram que a igreja de Toulouse e a igreja de Carcassonne fossem divididas segundo as dioceses. Dessa forma, a diocese de Toulouse foi dividida com a arquidiocese de Narbonne em dois lugares, e com a diocese de Carcassonne a partir de Saint-Pons, seguindo a montanha entre o castelo de Cabaret e o castelo de Hautpol, até a divisão do castelo de Saissac com o castelo de Verdun e entre Montréal e Fanjeaux, do mesmo modo que as outras dioceses são divididas desde a saída do Razès até Lerida na direção de Toulouse, para que a igreja toulousana as tenha em seu poder e governo; da mesma forma, a igreja de Carcassonne é dividida e delimitada para que tenha em seu poder e governo toda a diocese de Carcassonne, a arquidiocese de Narbonne e todo o resto da terra da forma que foi dividida e dita, até Lerida na direção do mar.

Assim, as igrejas foram divididas como foi dito, para que estivessem mutuamente em paz e de acordo, e que uma não faça nada de contrário à outra. As testemunhas e garantias dessa causa foram Bernardo Raimundo, Guilherme Garsias, Ermengaud de Forest, Raimundo de Beruniaco, Guilhaberto de Bono Vilario, Bernardo Guilherme Contor, Bernardo Guilherme Bonne Ville e Bertrand de Auinone, e Guiraud Mercerium da igreja de

Carcassone, e Bernardo Catalani, Gregório e Pedro Calidas Manus, Raimundo Pontium, Bertrand de Molino, Martinho de Ipsa Sala e Raimundo Guiberto. Todos esses mandaram e disseram a Ermengaud de Forest para que fizesse ditar a carta da igreja toulousana. Da mesma forma, mandaram e disseram a Pedro Bernardo para que fizesse ditar a carta da igreja de Carcassonne. E assim foi feito e realizado.

Esta transcrição, o senhor Pedro Isarn a transcreveu a partir da velha carta que tinha sido feita, sob o poder das pessoas mencionadas, que dividiram as igrejas da maneira que foi dita acima. Na segunda-feira do dia catorze de agosto, ao início do mês, no ano de 1232 da Encarnação do Senhor. Pedro Pollanus transcreveu tudo isso, sob demanda e mandato.

ANEXO XV: Carta do conde de Toulouse Raimundo V ao Capítulo-Geral da Ordem Cisterciense em 1177 (Traduzida de GERVÁSIO DA CANTUÁRIA. *The Chronicle of the reigns of Stephen, Henry II and Richard I*. Londres: Longman, 1879, p. 270-271; DEVIC, C.; VAISSETE, J. *Histoire générale de Languedoc (Vol. VI)*. Toulouse: Privat, 1879, p. 77-78).

Ao senhor venerável abade cisterciense Alexandre e todos os conventos constituídos no capítulo-geral, o desolado conde de Toulouse, duque de Narbonne, marquês da Provença, roga ser encorajado com a saudação e as suas bênçãos e apoiado por suas orações. É sabido que aos tesouros de vossa ciência e sabedoria já está claro que em nossa região pequenas raposas destroem as vinhas plantadas pela mão do Altíssimo e as fontes estão sem água e as nuvens estão agitadas por tornados. Elas se apoiam sobre a fonte que se encontra à disposição da casa de Davi para a purificação da imundície e da menstruação e espalham o vírus nos regatos como as sementes plantadas de frutos arrancados ao longo do curso das águas. Peço e suplico até que vós ascendais ao seu encontro e vos oponhais a eles como o abrigo diante da casa de Israel, para que o discurso deles, que serpenteia como um câncer, não se restabeleça.

Essa heresia podre prevaleceu a tal ponto que quase todos aqueles que dela participam pensam prestar homenagem a Deus, e o mesmo injusto que agora trabalha o mistério da injustiça dos filhos da dissidência se transfigura em um anjo de luz, de modo que ela dividiu marido e esposa, pai e filho, sogra e nora. Ó quanta dor! Assim, em nossos territórios o ouro é escurecido como a lama espalhada sob os pés do diabo. Até aqueles que

estão revestidos do sacerdócio se deixaram corromper; as antigas igrejas antes respeitadas, agora estão abandonadas e caídas em ruína; recusa-se a administrar o batismo; a eucaristia está em execração e a penitência é desprezada. Nega-se obstinadamente a criação do homem e a ressurreição da carne; todos os sacramentos da Igreja estão aniquilados e até, ó, que sacrilégio, introduziram a ideia de que existem dois princípios.

E agora o que direi ? Não são eles que refletem e dizem em seus corações, “O que faremos com esses homens que praticam muitos males? Se deixarmos eles assim, todos acreditarão neles. E quem não se deslumbrar com a absorção do rio, por causa da audácia da injusta presunção o Jordão fluirá dentro da boca dele”.

Para mim, que estou armado com um dos dois gládios divinos, e confesso estar estabelecido nisso como o vingador e o ministro da cólera de Deus, eu procuro em vão um meio de por fim a tão grande mal, e reconheço que não sou suficientemente forte para conduzir bem um assunto tão vasto e difícil pois os nobres da minha terra já foram atingidos pelo mal da infidelidade e arregimentaram com eles uma grande multidão de homens, abandonando a fé, de modo que não ouse e não posso fazer nada. Eu imploro então humildemente o vosso socorro, vossos conselhos e até vossas orações para extirpar essa heresia. Saiba, de fato, que seu veneno penetrou de maneira tão profunda que ele não pode ser extirpado senão pela mão poderosa de Deus e seu braço estendido. A cabeça dos tais permanece endurecida como a pedra, ainda que as pedras da funda estejam voltadas para ela.

Como sabemos que a autoridade do gládio espiritual nada pode para extirpar a depravação herética, é necessário empregar o rigor do gládio material. Para isso, convido o senhor rei da França a vir de seu país, persuadido de que, por sua presença, será posto um fim a tão grandes males. A partir de sua chegada, lhe abrirei as cidades, entregarei burgos e castelos à sua influência; eu lhe mostrarei os hereges e por toda parte em que houver necessidade, eu o ajudarei até a efusão do meu próprio sangue, para exterminar todos os inimigos de Jesus Cristo.

ANEXO XVI: Carta do legado Henrique de Marcy ao papa Alexandre III em 1178 (Traduzida de HENRIQUE DE MARCY. *Epistolae*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 204). Paris: 1855, col. 224-225).

Certamente porque é necessário, de acordo com as palavras do Evangelho de que devem existir dois gládios, que cremos que seria digno e honroso para vós que vossa ambição

acompanhasse também o zelo dos príncipes seculares, e que não acolha a piedosa intenção deles como uma oportunidade para o abandono caso não aceite o auxílio oportuno da vossa cooperação.

Portanto, é conveniente que tu concordes com o dito cardeal a prorrogação da trégua, dando especialmente a ele mandados para que seja magnanimamente preparada contra os inimigos da caridade e da fé; principalmente porque a iniquidade agora se espalhou de tal forma em muitas regiões, atingindo o sacerdote e o povo, ou melhor, a pestilência dessas seitas rasteja no contágio dos pastores.

Portanto, desculpe a demora desse homem de Deus em consideração à tamanha necessidade e lentidão da reconciliação anunciada para si. Ainda que a presença dele junto a vós não fosse injustamente reconhecida, sua ausência é cumprida graciosamente por todos os que temem a Deus. Chegará para vós, sendo propício a Deus, na oportunidade adequada, e os ventos trarão as mandrágoras do campo deste mundo, as quais espalham agora o odor nas nossas portas, e exalarão para vós a mesma suavidade do aroma de Raquel.

Entretanto, persevere como tudo começou perfeitamente, com os anciãos da cidade do Senhor exterminando os pecadores de Amalek e os jebusitas, para que quando chegar para vós e bater à porta ela seja aberta e ele adentre em seu grande júbilo do Senhor.

ANEXO XVII: Cânone 27 do Concílio de Latrão III em 1179 (Traduzido de MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (tomo XXII). Veneza: Zatta, 1778, col. 231-233).

Como disse o beato Leão, embora a disciplina eclesiástica se contente com o julgamento espiritual e não inflija punições sangrentas, ela é contudo auxiliada pelas ordenanças dos príncipes católicos, pois os homens muitas vezes buscam um remédio salutar para suas almas somente quando temem que algumas severas punições corporais sejam impostas sobre eles.

Portanto, já que na Gasconha, no Albigeois, em Toulouse e arredores, e em outros lugares, a perversidade dos hereges chamados por alguns de cátaros, patarenos e publicanos, atingiu tamanha proporção que eles praticam sua perversidade não mais em segredo como alguns fazem, mas pregam seu erro publicamente e assim desencaminham os simples e os fracos, decretamos que eles e todos que os defendem e recebem estão anatematizados, e sob a pena de anátema nós proibimos todos a lhes darem abrigo ou recebê-los em sua terra ou fazer

negócios com eles. Se alguém falhar nisso e morrer nesse pecado, nem sob um pretexto de privilégios garantidos a si por nós nem por qualquer outro subterfúgio devem ser feitas ofertas a ele nem ele deverá receber funeral cristão.

Em relação aos brabanções, aragoneses, bascos, navarros e outros que praticam tamanha crueldade contra os cristãos e não respeitam nem igrejas nem monastérios, não poupam nem viúvas nem órfãos, idade ou sexo, e como os pagãos destroem e devastam tudo, nós decretamos da mesma forma que quem empregar ou patrocinar algum desses nas regiões nas quais eles operam ferozmente deve ser publicamente denunciado nas igrejas aos domingos e festas solenes e deve ser visto como sujeito à mesma punição dos hereges mencionados; eles também não devem ser restaurados à comunhão da Igreja até que tenham abjurado dessa sociedade pestilenta e dessa heresia. Aqueles que estiverem ligados a eles por qualquer acordo estão doravante livres de qualquer obrigação de fidelidade, deferência e todo serviço enquanto eles permanecerem na iniquidade. Nós ordenamos que esses e todos fiéis, em remissão dos seus pecados, se oponham vigorosamente a essas pestes e defendam com armas o povo cristão.

As suas posses devem ser confiscadas e os príncipes estarão permitidos a reduzir à servidão os homens desse tipo. Aqueles que morrerem com verdadeiro arrependimento em conflito com esses hereges devem indubitavelmente receber a remissão de seus pecados e o fruto da recompensa eterna. Confiando na misericórdia de Deus e na autoridade dos apóstolos Pedro e Paulo, nós também garantimos aos fiéis que pegarem em armas contra eles uma remissão penitencial de dois anos, com o conselho dos bispos ou outros prelados para conquistá-los; se eles estiverem envolvidos nisso por um período mais longo, nós os deixamos à discrição dos bispos, aos quais o cuidado desse assunto foi designado, para garantir uma remissão posterior de acordo com a natureza do trabalho realizado.

Aqueles que se recusarem a obedecer à admoestação dos bispos nesse assunto devem ser proibidos de receber o corpo e sangue do Senhor. Nesse meio tempo, nós colocamos sob a proteção da Igreja, como o fazemos aos cruzados do Sepulcro do Senhor, aqueles que com o ardor da fé assumem essa missão de conquistá-los, e nós decretamos que eles permaneçam seguros de quaisquer perturbações em suas posses e suas pessoas. Caso alguém os moleste, deve ser excomungado pelo bispo da localidade e essa sentença deve ser observada por todos até que as coisas tomadas sejam devolvidas e uma satisfação adequada seja feita pela perda incorrida. Os bispos e presbíteros que não resistirem vigorosamente aos

mencionados males devem ser depostos de seu ofício até que tenham obtido a misericórdia da Sé Apostólica.

ANEXO XVIII: Carta do papa Celestino III ao conde de Toulouse Raimundo VI em 1196 (Traduzida de DEVIC, C.; VAISSETE, J. *Histoire générale de Languedoc (Vol. VIII)*. Toulouse: Privat, 1879, p. 436-438.

Celestino, bispo, servo dos servos de Deus, ao seu amado filho, o nobre conde de Toulouse, saudações e a bênção apostólica. Recordando a memória honrosa do teu pai, que outrora executava o dever de amor sincero para a caridade como nós, ainda que sejamos indignos, fomos estabelecidos pela vontade divina na Sé Apostólica. Do antigo amor de forma alguma esquecido, dispusemos transferir as insígnias à tua pessoa, a não ser que suas ações retardem o nosso propósito (...) Ouvimos, de fato, e não foi pouca a dor que percebemos nos ouvintes, que nas igrejas e locais religiosos da piedade divina nenhuma justiça é tida nem considerada respeitada. Hostilmente destruístes por tua impulsiva vontade a igreja de Espeiran e edifícios que nesse lugar eram todos do mesmo modo pertencentes à Igreja, nos quais nosso filho amado, o abade de Saint-Gilles, estabelece ter pago mais de sessenta mil soldos, e a igreja de Sieure, e também as colheitas de Caissargues e Estagel, e a igreja de Saint-Génies, com todos os bens que também violentamente espoliastes. Também na Casa de Saint-Amans, destituída de todos os bens, um certo moinho e as colheitas dessa mesma casa ocupastes violentamente e em tua alma presumistes ilicitamente deter a ruína.

Nem nestes teu furor foi desviado, mas para que tua maligna perversidade fosse mais notada, desonrastes o monastério de Saint-Gilles, o qual para nós não é compartilhado com ninguém, presumindo construir temerariamente algum castelo dele mesmo em alódio. Além de outras injúrias, no qual certamente se excedestes, até para o próprio convento, contrariamente ao teu juramento, assim como teu selo aparece claramente protegido no instrumento, impõe que sejam declarados o abade e assembleia desse mesmo lugar em litígio, e do mesmo modo danoso se reclamarão sustentar o preconceito.

Pois então nesse modo abraçamos aquele monastério, para que do mesmo prejuízo para nós oferecido, nos submetamos fortemente da tua nobreza, ordenamos pelos escritos apostólicos e interditamos tua província sob pena de anátema, até que o castelo em questão repare sem demora as injúrias e danos ao dito monastério e que imponha satisfatoriamente de modo que não permaneça assunto a lamentar pelo abade e pelo convento, preservando intacto

o mesmo monastério em tudo com razão. Além disso, renovo nossos veneráveis irmãos, arcebispos de de Béziers, Narbonne, Arles e Aix, e os sufragantes da província, precipitando nossa autoridade para todos teus carregadores e fautores, cessando toda contradição, demora e apelação. Ao vínculo da excomunhão seja juntada a interdição subjacente de toda a tua terra, e que estas sentenças sejam publicadas individualmente aos domingos e dias de festa, acendendo velas e tocando os sinos. Façam isso, renovando solenemente essa ordem em todas as igrejas das suas dioceses e em todas as outras regiões as quais venha a ter contato, até que nessas tenha estado presente, e que as autoridades competentes proíbam a celebração de ofícios divinos enquanto a satisfação não tiver sido adquirida sobre estas premissas, sabendo por certo que se na iniciada malícia persistir, pelo nosso juramento de fidelidade, o qual é seguido estritamente por ti, desligamos todos os teus homens.

ANEXO XIX: Carta do papa Inocêncio III ao arcebispo de Auch em 1198 (Traduzida de INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber I*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 214). Paris: 1890, col. 71).

A pequena barca de São Pedro é atingida por várias tempestades e arremessada ao mar, mas o que mais nos faz lamentar é que surgem agora contra a fé ortodoxa, de maneira mais desenfreada e com mais resultados injuriosos do que nunca, ministros do erro diabólico assim como o beatíssimo Apóstolo Paulo, doutor dos gentios, exprimiu em condenação na sua epístola. Eles atraem as almas dos mais simples e as arruinam, e depois as arrastam para a ruína da danação.

Com suas superstições e invenções falsas eles estão pervertendo o significado das Escrituras Sagradas e tentando destruir a unidade da Igreja Católica. Desde que soubemos de ti e de outros que esse erro pestilencial está crescendo na Gasconha e nos territórios vizinhos, nós desejamos que você e seus colegas bispos resistam a ele com todo o seu poder, pois teme-se que se espalhe e por meio do seu contágio as mentes dos fiéis sejam corrompidas. Então, por meio desse presente escrito apostólico nós damos a você um comando estrito para que você, por quaisquer meios que possuir, destrua todas essas heresias e expulse de sua província todos aqueles poluídos com ela. Você deve exercer o rigor do poder eclesiástico contra eles e todos aqueles que com eles fizeram comércio ou desfrutaram de uma familiaridade suspeita. Eles podem não recorrer dos seus julgamentos e, se for necessário, os reprima pela força do gládio material através dos príncipes e dos povos.

ANEXO XX: Carta do papa Inocêncio III ao arcebispo de Aix-en-Provence e seus sufragantes em 1198 (Traduzida de INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber I*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina (Tomo 214)*. Paris: 1890, col. 81-83).

Já que o Senhor Jesus Cristo escolheu uma noiva para si – a Igreja, assembleia das nações – que não tem mancha ou ruga, e a qual na unidade da fé é devotada a Ele como sua cabeça, nós nos deslumbramos imensamente e lamentamos que alguns homens, tentando rasgar essa túnica sem costura, formam para si igrejas separadas, ou então sinagogas de Satã, corrompendo a doutrina evangélica, apostólica e profética e, em defesa de seu erro, pervertendo-a para a ruína de sua própria salvação (...) Dentre alguns deles, em vossa província, existem os que são chamados de valdenses, cátaros e patarinos, além de outros dos quais não importa o nome. Descobrimos que eles se disseminaram fortemente nesse lugar, e envolveram na armadilha do seu erro inúmeros povos e os corromperam com o fermento da falsidade.

Desde então, para capturar essas pequenas raposas que destróem o vinhedo do Senhor dos Exércitos – embora elas tenham diferentes formas suas caudas estão unidas umas às outras pois se juntam em uma só por causa de sua vaidade – e para que o cajado de Moisés possa consumir as fantasias dos homens maus, nós designamos que nosso querido filho, Irmão Rainier, homem de vida íntegra e de práticas honoráveis, poderoso com o dom divino em obra e palavra, e com ele nosso querido filho Irmão Guy, homem temente a Deus e devotado às obras de caridade, devem ir a esses lugares.

Nós ordenamos e estritamente vos exortamos na fraternidade, por meio dessas cartas apostólicas, que ao recebê-los cordialmente e os tratando com afeição, vocês possam oferecer a eles assistência contra os hereges, para que por esses homens eles possam ser reconduzidos ao Senhor e abandonar o erro de suas práticas. E se por algum acaso eles não conseguirem converter alguns deles, que esses sejam excluídos dos seus territórios para que não arrastem para baixo o elemento que é puro.

Que a palavra de sua pregação seja recebida com alegria e que possa gerar fruto na estação apropriada, para que vocês possam finalmente expulsar de suas terras esses ministros de Satã. Nós vos exortamos nesses assuntos com o mesmo rigor, para que vocês possam humildemente aceitar e cumprir estritamente tudo que o irmão Rainier decretar contra

os hereges e seus apoiadores e defensores. Pois pela autoridade do Senhor nós garantiremos que essas coisas as quais ele decretou serão observadas inviolavelmente como o julgamento que ele pronunciou contra os obstinados.

Para esse propósito, sugerimos que trate estas coisas com severidade, e recebas humildemente e guardes inviolavelmente tudo que o mesmo irmão Rainier estabelecer contra os hereges, fautores e os seus defensores. Nós, portanto, faremos com que tanto as coisas que ele determinar contra esses hereges quanto a sentença a qual ele apresentar em contumácia sejam inviolavelmente observadas, em nome do Senhor. Ordenamos contra eles os nobres príncipes, condes e outros barões e magnatas constituídos na vossa província e aplicamos a remissão dos pecados. Que eles sejam recebidos bondosamente e devotadamente para que possam de tal maneira auxiliar fortemente e poderosamente contra os hereges e para o castigo dos malfeitores. Que sejam demonstrados e que possam exercer elogiosamente o verdadeiro louvor dos bondosos e o poder a eles entregue.

Se os hereges se recusarem a se arrepender do seu relembrado erro, como foram ligados à excomunhão pela sentença do mencionado irmão Rainier, que eles tenham os seus bens confiscados e sejam expulsos de sua terra. E se presumirem atrasar o interdito lançado por ele na terra deles, que essa repressão seja mais gravemente observada como é apropriado aos príncipes cristãos. Inspirados pela Arca da Aliança que foi na frente de Josué e do povo clamante e, com o toque das trombetas, fez ruir a muralha de Jericó, estabeleça-se o anátema perpétuo dos hereges, assim como Acã, filho de Carmi, foi apedrejado por ter roubado a barra de ouro encontrada na cidade.

Mas nós concedemos ao irmão Rainier a livre faculdade para que, tendo removido o direito de apelação, possa compelir os hereges nesse assunto por meio de uma sentença de excomunhão e de um interdito sobre a terra. Pois, já que estamos estritamente exortando para que esses homens sejam compelidos a obedecer a essa matéria, nós desejamos que eles em algum grau tenham um tempo difícil. De fato, nós pretendemos fazer um severo julgamento para nenhum outro propósito além do extermínio desses hereges, que aspiram roubar de nós não somente a substância temporal, mas também a vida espiritual. Pois aquele que tira a fé rouba a vida: pois o homem justo vive pela fé.

Além disso, escrevemos a todas as pessoas de sua província que, já que eles foram requeridos a fazer isso pelos mesmos irmãos Rainier e Guy, que possam se preparar contra os hereges da maneira que esses irmãos ordenaram. Para aqueles que ajudam esses homens fielmente e devotadamente para a preservação da fé cristã em um momento de tamanha crise

que ameaça a Igreja, nós garantimos a mesma indulgência dos pecados que a recebida por aqueles que fazem a peregrinação para as igrejas de São Pedro e São Tiago.

Em nossas instruções nós também definitivamente garantimos ao irmão Rainier que ele não deve adiar solenemente a pronúncia de uma sentença de excomunhão contra todos que, depois de terem sido excomungados por ele, tenham providenciado um refúgio para os hereges e ousado participar em seus negócios, tratativas e casamentos ou criá-los em sua perversidade; e da mesma forma que ele decreta que eles se submetam exatamente às mesmas penas que as dos hereges. Pela autoridade do Senhor nós garantiremos que a mesma sentença seja observada até uma satisfação conveniente.

ANEXO XXI: Carta do papa Inocêncio III ao conde de Toulouse Raimundo VI em 1198 (Traduzida de INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber I.* In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina (Tomo 214)*. Paris: 1890, col. 374-375.

Como outrora o alvorecer do Alto te considerou, aquela luz digna, a qual ilumina o homem vindo neste mundo, terá esclarecido as trevas da tua mente para que seja reconciliado com a unidade eclesiástica da qual foras separado por causa dos teus múltiplos excessos. Devias ressurgir mais forte e compensar satisfatoriamente a abundância dos delitos do passado, para que o novo anúncio do valor pessoal apague a antiga perversidade e o título da virtude abolisse a infâmia e o sinal dos vícios. (...) Certamente, se nem o temor do Senhor, nem da religião da fé cristã, nem do bem comum do povo cristão, estimula teu zelo, contudo, a memória da egrégia recordação de Afonso, outrora teu avô, poderia te levar ao subsídio da terra oriental naquelas regiões. Deste exemplo, prepararias perpetuamente para ti os títulos do louvor e exalarias o anúncio da antiga virtude para a destruição dos pagãos, para que, portanto, diante da divina graça obtenhas o perdão dos teus pecados e a guarda da proteção apostólica, na qual condescendemos para as despesas para as partidas e o crescimento da eterna coroa. O que sobre isso garantimos, pelo Senhor sejas merecido.

Rogamos pela tua nobreza, e recomendamos e exortamos no Senhor, e aplicamos a remissão dos pecados até que assumas o sinal da cruz viva e satisfaças os crimes os quais até aqui cometestes, até as regiões de além-mar, onde defendas a corda da herança de Cristo assim como as leis do povo cristão e impugnes a barbárie dos pagãos. Cremos, portanto, que se na divina misericórdia esperamos, o que escolhemos, o percurso da peregrinação terá sido tomado na humildade do coração e do corpo. Este que aos pios favorece nos propósitos,

dirigirá teus passos e louvará para ti a vitória sobre o inimigo da cruz, como outrora teu avô misericordiosamente concedeste. Mas se por conta própria não puderes atravessar, para que alguém ao menos obtenha o benefício da remissão apostólica, perto do que tanto é apropriado ao príncipe, encaminhes uma certa quantidade de guerreiros ao além-mar, para assim, ainda que por outros, faças o que tu não poderás cumprir.

ANEXO XXII: Juramento de coroação do rei de Aragão Pedro II em Roma no ano de 1204 (Traduzido de INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber VII*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina (Tomo 215)*. Paris: 1891, col. 550-552).

Eu, Pedro, rei de Aragão, declaro e prometo que serei sempre fiel e me submeterei ao meu senhor papa Inocência, aos seus sucessores e à Igreja romana; que guardarei fielmente meu reino nessa obediência, defendendo a fé católica e perseguindo a perversão herética. Eu serei o guardião da liberdade e da imunidade das igrejas e defenderei os seus direitos. Com a ajuda de Deus e por seus Santos Evangelhos, eu cuidarei a servir a justiça e a paz em toda a terra submetida ao meu poder (...) Acreditarei com meu coração e confesso com a minha boca que o pontífice romano, que é o sucessor e o vigário do beato Pedro, pelo qual os reis reinam e os príncipes governam, que domina no reino dos homens, desejará conceder isso.

Eu, Pedro pela graça de Deus, rei de Aragão, conde de Barcelona e senhor de Montpellier, muito desejoso a partir de Deus de ter a proteção do beato Pedro e da Sé apostólica, ofereço meu reino a ti, reverendíssimo Pai e senhor sumo pontífice Inocência com a tua sacrossanta sé apostólica romana. Ofereço aquilo a ti e a teus sucessores perpetuamente. Em consideração ao divino amor e para a cura da minha alma e dos meus progenitores estabeleço um censo para que sejam concedidos à Sé apostólica anualmente duzentos e cinquenta masmodinas da câmara real. Que eu e meus sucessores sejamos fiéis e especialmente submetidos à Sé apostólica.

Decido também que isto seja mantido como lei perpétua, pois espero firmemente e confio que tu e teus sucessores defenderão a mim e meus sucessores e também o reino mencionado com a autoridade apostólica. Sobretudo, com muita afeição e devoção para com a Sé apostólica que, como se tivesse sido feito pelas mãos do beato Pedro, solenemente me coroou como rei. Para que esta concessão real também seja inviolavelmente firmada, com o conselho dos nobres da minha cúria, na presença do venerável padre o arcebispo de Arles e do

meu tio Sancho e meus barões Hugo de Baucio e Arnaldo de Fotian, impus o meu selo para que isso seja fortalecido.

ANEXO XXIII: Carta do papa Inocêncio III ao rei da França Filipe Augusto em 1204 (Traduzida de INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber VII*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 215). Paris: 1891, p. 361-362).

Para a proteção da sua esposa, isto é, a Igreja universal, o Senhor instituiu a dignidade pontifical e a real. Uma educa os filhos, a outra batalha contra os inimigos; uma molda as vidas de seus súditos com a palavra e o exemplo, a outra freia as mandíbulas do mal com a rédea e o cabresto para que não perturbem a paz da Igreja; uma ama seus inimigos e ora em prol daqueles que a perseguem, a outra brande o gládio material para a punição dos malfetores e a exaltação do bem, que protege o repouso eclesiástico com armas. É então útil que a autoridade espiritual e o poder secular, participando da razão de suas respectivas criações, estejam juntas para a defesa da Igreja, com uma apoiando a outra para que o braço secular compila aqueles que a disciplina eclesiástica não pode resgatar do mal e para que a punição espiritual persiga aqueles que, confiantes em sua própria ferocidade, não temem o gládio material. Por conseguinte, para que você não pareça portar o gládio sem motivo, é necessário que, recorrendo às armas e ao escudo, você se erga poderosamente para apoiar Aquele da qual a túnica – nós dizemos isso com pesar – sofre de um rasgo no reino dos francos, cuja vinha foi destruída pelas pequenas raposas e cujas ovelhas foram expostas ao ataque dos lobos. Pois os lobos gananciosos sob a aparência de ovelhas, que se apoderam das ovelhas e as dispersam, entraram nesse mesmo reino. E como eles não temem a disciplina eclesiástica, estando estabelecido que estão separados da Igreja, eles investem ainda mais vergonhosamente contra o redil de Cristo. Eles fazem isso até finalmente encontrarem alguém que ofereça resistência no mundo temporal e que faça valer a causa de Deus contra eles com a espada.

Assim, nós advertimos a sua Serena Majestade e vos exortamos no Senhor, e vos ordenamos para a remissão dos vossos pecados, que, seja por você, se possível, ou pelo nosso querido filho em Cristo, Luís, seu filho, ou por outro homem prudente, você poderosamente faça oposição à perversidade deles e demonstre abertamente o quanto você preza pela unidade da Igreja e, usando o poder celeste que lhe foi concedido, force os condes e barões a confiscar os bens deles e condenar suas pessoas.

Mas para que uma pena equivalente possa reprimir aqueles que praticam e aqueles que consentem – já que não faltam armações em sociedades secretas como bloquear a resistência a uma flagrante vilania – se algum dos condes, barões ou cidadãos não estiver disposto a expulsá-los do seu território, ou for suspeito de acolhê-los, ou ousar encorajá-los, você deve confiscar seus bens e não tardar em anexar todo o seu território ao domínio do rei. Assim, que sua grandeza real também auxilie nossos caros filhos o abade cisterciense e Pedro e Raul, monges de Fontfroide, legados da Sé Apostólica, os quais destinamos especialmente para isso, para que o gládio material possa ser sancionado a suprir os defeitos do gládio espiritual. E para que você, além da glória temporal que você alcançará por um trabalho tão pio e elogiável, também possa obter o perdão dos pecados, o que nós garantimos como uma indulgência para aqueles que atravessam o mar para prestar auxílio na Terra Santa.

ANEXO XXIV: Carta de Inocêncio III aos bispos franceses em 1204 (Traduzida de INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber VII*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina (Tomo 215)*. Paris: 1891, col. 325-329).

Logo, que ninguém suponha que desejamos diminuir ou abalar a jurisdição e o poder do rei, assim como ele não deveria impedir ou restringir nossa jurisdição e poder. Por que razão quereríamos usurpar ou reduzir a própria jurisdição alheia? (...) E que o rei da Inglaterra, assim como estabelece, seja suficientemente preparado para anunciar que o rei dos francos peca nisto, sendo que o próprio procedeu ao redor daquele com correção segundo a regra evangélica. Finalmente, como de nenhum modo se beneficiou da Igreja, perguntamos de que modo nós, que somos chamados em ordem para o governo da Igreja universal superiora, podemos atender o mandado divino para que não procedamos segundo a ideia do mesmo rei, a não ser que porventura ele exiba ao contrário uma razão adequada para nós ou nosso representante?

Não pretendemos portanto julgar assuntos de autoridade que cabem a ele próprio apreciar, salvo se algum direito adquirido por um privilégio especial ou algum costume contrário seja suprimido, mas decidir no que é relativo ao pecado, julgamento que sem dúvida pertence a nós. Assim, podemos e devemos exercer a censura contra qualquer um (...) Portanto, ninguém que esteja com a mente sã ignora que cabe ao nosso ofício censurar o pecado mortal dos cristãos em toda parte e reprimir com a severidade eclesiástica quem tenha desprezado nossa correção (...) Além disso, depois de sanções legítimas, cada um estabeleceu

o direito em relação ao outro, para que ele valha de maneira contrária ao outro. O sábio deve testemunhar para a obediência da lei, a qual tu mesmo te submetestes. E o mesmo rei dos francos, em oposição ao de ilustre memória Ricardo, outrora rei dos ingleses, se encontrava em uma condição inferior na guerra travada, ainda que estivéssemos declarados na paz intacta do mesmo rei. Dizemos isto não para a confusão dele mas sim para a nossa justificação; e para o usufruto do nosso benefício, como é que ele permitiu quando foi a seu favor mas não permitirá quando for a favor do outro?

Acaso deveria existir entre nós peso e peso, medida e medida, dos quais porventura sejam abomináveis para Deus? Por último, esses reis formaram pactos de paz e firmaram juramentos de ambos os lados. Contudo, os pactos não foram conservados de tal forma até o término prefixado. Acaso não poderíamos reconhecer na religião do juramento que sem dúvida é conveniente ao julgamento da Igreja que os pactos da paz interrompida sejam restaurados?

ANEXO XXV: Carta de Inocêncio III ao rei da França Filipe Augusto em 1205 (Traduzida de INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber VII. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). Patrologia Latina (Tomo 215). Paris: 1891, col. 527-528).*

Nós então, compadecidos igualmente com afeição paterna e desejosos que passem das trevas à luz, de acordo com nosso ofício convocamos os estimados filhos, o abade cisterciense Arnaldo Amauri e os monges Pedro de Castelnau e Raul de Fonfroide, legados da Sé Apostólica, e os nomeamos para que com a palavra do Senhor, urgentemente e oportunamente solicitassem, discutissem, suplicassem e reclamassem da mesma forma com toda a paciência e doutrina.

Na verdade, como os ditos legados nos expuseram por meio de suas cartas, eles de maneira nenhuma recebem a sã doutrina, mas, por seus desejos acumulados demonstram orelhas coçantes e se afastam da escuta da verdade proferida pelos mestres. Os delirantes, tão livremente, não temem cortar-lhes a orelha direita no rebanho de Cristo com o gládio que Pedro por si próprio opera nem ceifar aqueles que estão fora do rebanho constituído do Senhor.

Então, esses que rasgam a veste sem costura de Jesus Cristo são piores que os guardas de Pilatos, que por muito menos tentaram rasgar a mesma túnica, e têm ouvidos fechados como as áspides. Prudentemente, não escute os seus encantamentos e prepare, por

meio do poder do gládio secular, que é carregado pelos reis e príncipes para o castigo dos malfetores, o seu desembainhar para vingar a injúria ao Salvador. Equipe o gládio do Senhor sobre a coxa, da mesma forma que Josias destruiu rapidamente o altar construído iniquamente por Jeroboão e cortou o bosque plantado contra a proibição de Deus.

Portanto, que o gládio que Deus te entregou, no qual está todo o poder, não seja portado sem causa; mas a cabeça de um paciente em sofrimento te demonstra que é necessário que empunhes a arma e o escudo. Escolherás com gládios a causa de Deus entre aqueles que, possuindo caudas conectadas da pequena raposa, queimarão as colheitas no reino dos francos, enquanto combatem como um filho contra a mãe.

Alertamos portanto tua serenidade régia e exortamos no Senhor, para a remissão dos teus pecados, visto que se for possível, por ti mesmo ou pelo nosso caríssimo filho em Cristo, Luís, teu filho, ou ainda por outros homens idôneos, insurja-se fortemente contra as bestas apresentadas. Do mesmo modo que a filha do rei se apresenta de diversas maneiras envolvida à direita do esposo, tu, como filho Católico, abraça com braços de sinceridade e pela exibição da obra manifesta, faça banir tanto condes quanto barões e que tenham seus bens confiscados, constringendo-os com o poder a ti celestialmente entregue.

Visto que também a ação que os contamina se iguala ao erro com o qual não se opõe, que seja confirmado para que igual pena seja infligida aos cometedores e consentidores. Da mesma forma, se alguém dentre os condes, barões ou cidadãos se recusar a expulsar de sua terra os perversos do correto dogma ou presumir acolhê-los ou protegê-los, que seus bens sejam confiscados e toda a sua terra seja anexada ao domínio real. Não se preocupe.

E para que o defeito do gládio espiritual possa receber um suplemento pelo gládio material, deixe que sua sublimidade real demonstre poderosamente auxílio e favor para os legados mencionados acima, para que além de ganhar a glória e a honra dentre os homens por um trabalho tão louvável, você possa merecer a obtenção do perdão dos pecados que nós ofereceremos para ser concedido para todos que levarem ajuda à Terra Santa.

ANEXO XXVI: Carta do papa Inocêncio III ao rei de Aragão Pedro II em 1206 (Traduzida de INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber IX*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina (Tomo 215)*. Paris: 1891, col. 915-916).

Já que, de acordo com o Evangelho, “o trabalhador é digno de sua contratação”, e em outro lugar é dito, “não se deve amordaçar a boca do boi que debulha”, é certamente ainda

mais apropriado que uma recompensa digna deve ser dada para aqueles que, zelosos para a divina lei, trabalham para destruir as pequenas raposas que estão arruinando o vinhedo do Senhor, ou seja, aqueles que buscam perverter a fé cristã. A sua recompensa deverá ser ainda maior, pois se essas raposas forem mortas o vinhedo será capaz de produzir ainda mais frutos em obras de piedade. Conduzidos por tais considerações, nós concedemos a você por esse presente escrito, em seu próprio favorecimento, que tu possas reter livremente os bens móveis de todos os hereges se com o zelo da fé ortodoxa os exterminares com teus exércitos. Da mesma forma, que tu possas reter os bens imóveis deles sem prejuízo do direito alheio por meio da destruição promovida pelos teus próprios exércitos.

ANEXO XXVII: Carta dos legados papais Pedro de Castelnau e Raul de Fontfroide ao rei de Aragão Pedro II em 1206 ((Traduzida de INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber IX*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 215). Paris: 1891, col. 916).

Nosso caríssimo filho em Cristo, o ilustre rei Pedro de Aragão, nos mostrou que é posto e firmado que existem hereges no castelo de Lescure, que sabidamente pertence à igreja romana. É mais oportuno que se reprima os hereges desse lugar ao invés de outro lugar visto que o próprio rei, enquanto zelador da lei divina, falou humildemente para nós que cuidaria da guerra contra os mencionados hereges. Que a abundância do mesmo castelo seja fornecida para ele, em se cumprindo o louvável propósito.

Portanto, nós estamos confiantes na intenção pia do mesmo rei e ordenamos, junto com o vosso discernimento e pelos escritos apostólicos, visto que o rei sairia fortalecido, que ele vença e extirpe os ditos hereges daquela região. Caso a necessidade exija, que se faça ser designado o castelo a ele; contudo, que de modo algum esse castelo seja subtraído do domínio da Sé Apostólica. Se ele não puder pertencer a nenhum destes dois, que pertença a um dos vossos.

ANEXO XXVIII: Carta do papa Inocêncio III ao conde de Toulouse Raimundo VI em 1207 (Traduzida de de INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber X.* In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina (Tomo 215)*. Paris: 1891, col. 1166-1168).

Se nós pudéssemos perfurar a parede do teu coração com o profeta, adentraríamos ali e mostraríamos para ti as péssimas abominações que por si próprio fizestes (...) Atentes, ó miserável, e temas enquanto exerces a destruição bélica tramada ao próximo e favoreces a peste herética em injúria para Deus, por causa das tuas duas prevaricações e ofensas ainda poderá cair sobre ti o castigo. (...) Enquanto nosso caríssimo filho em Cristo, o ilustre rei de Aragão, e quase todos os senhores vizinhos, pela exortação dos legados da Sé Apostólica, juraram conjuntamente a paz, somente tu a rejeitaste e buscaste teu lucro na guerra, como um corvo que se alimenta dos cadáveres. Não te envergonhas de não manter os numerosos juramentos nos quais prometestes expulsar todos os hereges fixados em teu domínio; não te envergonhas de ser leniente em relação ao bispo e aos mosteiros na província de Arles, pois interrompestes por meio de pilhagem o tempo santo e os iminentes dias de festa e apreendestes o direito dele; jurastes por esse direito que não consideraria nem o tempo santo nem os dias de domingo e não cessarias o ataque aos lugares sagrados e pessoas eclesíasticas.

Observastes desse modo teu juramento, que é o mais dito perjúrio, e fizeras diligentemente outras coisas ao invés da causa honesta. Ó ímpio, cruel, e detestável tirano, não és tão perturbado por manifestar a depravação herética para aquele que te culpou a respeito da defesa dos hereges, e responder que descobririas o tal heresiarca, que é sem dúvida o bispo dos hereges, que atestas que a fé deles é mais valiosa que a dos católicos? E ainda, cercas o castelo dos frades do mosteiro de Candeil, que haviam te pedido pela segurança dos seus vinhedos. Respondestes, marcado pela perfídia, e de maneira repulsiva destruístes aqueles vinhedos, ao passo que os hereges foram mantidos sem prejuízo.

Sabemos que tu cometestes muitos outros pecados contra Deus. Mas ainda, especialmente para ti, mesmo que lamentos, sofremos, pois veementemente és tido como suspeito de heresia por favorecer os hereges. Te interrogamos portanto: qual é essa loucura que te tomou, para que obedechas a sentenças frívolas e desse modo alimentes os sectários do caminho? Serás mais sábio que todos aqueles que seguem a unidade eclesíastica? Portanto, por causa disso, e também porque tens amigavelmente contigo mercenários aragoneses, com os quais devastas a terra; violastes os dias de quaresma e de festas nos quais se deveria alegrar na segurança da paz; recusas exhibir a justiça da paz que teus adversários haviam jurado;

empregas judeus em ofícios públicos em afronta à fé cristã; pilhastes o monastério de Saint-Gilles e outras igrejas e posses eclesiásticas; encastelastes igrejas, das quais não temes fazer a guerra; recentemente aumentastes os pedágios; removestes nosso venerável irmão, o bispo de Carpentrans, da sua própria sede.

Os ditos legados promulgaram sentenças da tua excomunhão e do interdito na tua terra. Nós as ratificamos, e segundo a disposição dos mesmos, ordenamos, conforme a condigna satisfação, que isso seja inviolavelmente observado. Embora tenhas reconhecido ter transgredido gravemente contra Deus e a Igreja universal, somos tidos a anular o atalho da retidão. Exortamos atentamente e alertamos a tua nobreza, e ordenamos e suplicamos antecipadamente a ti, pelos escritos apostólicos e baseados no divino julgamento, até que empenhes rapidamente a condigna satisfação sobre essas questões para obter a absolvição e o benefício merecido.

Além disso, com tanta injúria à Igreja universal, e a Deus, não somos capazes de deixar isso impune. Confiscaremos de ti a terra que tens reconhecidamente da Igreja romana. E se nem assim o vexame te der a inteligência, ordenamos aos príncipes das regiões vizinhas para que, como contra um inimigo de Cristo, se levantem contra o perseguidor da Igreja, retendo para si quaisquer de tuas terras que possam ocupar, para que o teu domínio não seja mais manchado com a depravação herética. Nem para todos eles será evitado o furor do Senhor; mas a mão dele até aqui estendida te forçará, e mostrará para ti quão difícil será escapar em face da sua ira, que gravemente provocastes.

ANEXO XXIX: Carta do papa Inocêncio III ao rei Filipe Augusto da França em 1207 (Traduzida de INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber X.* In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina (Tomo 215)*. Paris: 1891, col. 1246-1247).

A persistente sedução da depravação herética, que cresce vigorosamente na região de Toulouse, não cessa de produzir rebentos monstruosos. Eles por sua vez canalizam a corrupção de sua própria loucura em direção a outras pessoas. Então revive a sucessão detestável dos amaldiçoados, que se glorificam nas invenções de sua própria vaidade e desprezam os dogmas da verdadeira fé. E – já que o abismo chama pelo abismo e a noite mostra seu conhecimento à noite – quanto mais eles escutam a verdade pregada a eles, mais eles se consideram como únicos em suas falsas declarações, empilhando mais livremente uma falsa fabricação de suas mentiras para outros (...) É também permitido corrigir esse péssimo

povo de homens passantes em teu reino, que se reúnem com falsidade para a subversão da fé cristã e também é permitido que tenhamos dado muitas vezes e por muitos a obra e as imagens reduzidas a nada de sua variada astúcia. Contudo, eles com um rejeitado pensamento não atendem as razões expostas, nem são aterrorizados por ameaças, nem são atraídos por lisonjeios.

Assim, já que as feridas que não respondem ao tratamento com cataplasma devem ser cortadas com uma faca, e já que aqueles que desprezam a correção eclesiástica devem ser coagidos pelo poder secular, nós decidimos pedir a sua ajuda, ó caríssimo filho, para que a injúria feita contra Jesus Cristo seja punida e para a captura das pequenas raposas que não cessam de destruir a vinha do Senhor dos Exércitos dentre os simples de espírito. Nos advertimos instantaneamente a sua Majestade Serena, te exortamos no Senhor e te ordenamos, para a remissão dos teus pecados, a cingir virilmente e poderosamente seu cinto para extirpar esses brotos tão corrompidos que, com profundas raízes, geram uma videira selvagem e não uvas, e para eliminar essa podridão a fim que a pureza de tua fé, que você guarda no espírito enquanto um príncipe católico, possa ser demonstrada nos feitos por meio de valorosas ações, e que os adeptos da heresia traidora, apagados pelo seu poder, sejam levados ao conhecimento da verdade, ao menos pelas desgraças da guerra.

Pois, considerando que o Senhor teu Deus em sua Bondade te protegeu das perturbações ocorridas em seu reino e lhe garantiu um resultado glorioso, colocando sua terra em uma tranquilidade repousante, da mesma maneira é conveniente aos seus Inimigos e os inimigos da sua Igreja te confrontar mais robustamente. De fato, para que você possa realizar essas coisas de maneira mais segura, nós recebemos tua terra, teu povo e teus bens sob a nossa proteção e do abençoado Pedro. E se alguém, o que não acreditamos, de maneira ignóbil presumir a perturbar você ou algum dos seus, nós cuidaremos em vingar por meio da censura canônica tal injúria, a qual estimamos ter sido principalmente infligida na Sé Apostólica.

Além disso nós desejamos que todos os bens desses hereges se tornem propriedade pública, para você ou para alguém que trabalha para você, ou para alguém que está empregando a ajuda necessária. Para os homens da sua terra, que devem ter pego em armas contra os pérfidos a fim de subjugá-los, deixe que essa remissão dos pecados seja efetiva, a qual proclamamos que seria dada como garantia para aqueles que trabalharem para o auxílio da Terra Santa, cuja necessidade desejamos que você e eles se conscientizem, para que não aconteça que a ajuda nesse assunto seja impedida.

ANEXO XXX: Carta do papa Inocêncio III ao rei Filipe Augusto da França em 1208 (Traduzida de INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber X.* In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina (Tomo 215)*. Paris: 1891, col. 1358-1359).

Se tua Serenidade Real considera o conjunto dos príncipes do mundo, tu te encontrarás particularmente exaltado entre todos por Deus que, por sua graça e pelos méritos que tu e teus ancestrais ganharam aos seus olhos, ousou engrandecer teu nome de múltiplas formas, aumentando para ti a graça no presente e preparando a glória no futuro. Por essa razão, antes de tudo, ao confessar a Santa Igreja católica e apostólica, tu sempre odiou e repeliu as doutrinas da depravação herética.

Logo, soldado de Cristo, o príncipe mais cristão, que a lamentação da Santa Igreja universal mova o teu mais religioso peito e te inflame para vingar a tão grande injúria com o pio zelo de Deus. Escutes a voz do sangue do justo que clama a ti e tomes o escudo da fé para a proteção da Igreja contra o inimigo tirano; como até aqui combatestes louvavelmente somente em favor do mundo, combatas agora honoravelmente por Cristo, que é atacado gravemente pelos piores servos.

Receba com urgência a justiça a ser feita e não afastes os ouvidos da queixa da Igreja direcionada a ti. É propício na verdade a ti mas também pode ser inevitável tamanha ofensa dos perversos, feita para quem te criou. Queira agora se comportar com humildade. Por isso, queridíssimo filho, una o gládio que você recebeu para o castigo dos malfeitores e para a glória dos bons com o nosso gládio, de forma que possamos punir esses malfeitores, tão ímpios e desumanos. Em nome de Moisés e Pedro, pais evidentes de ambos os Testamentos, sele essa unidade da realeza e do sacerdócio. A realeza sacerdotal anunciou com o outro e o sacerdócio real chamou o restante; Jesus Cristo, rei dos reis e Senhor dos dominadores, quis isso segundo a ordem de Melquisedeque, marcado como sacerdote e rei e brotado da raiz, certamente com o sacerdotal junto ao real. E se lê que o príncipe dos apóstolos respondeu que o gládio material e o espiritual devem se ajudar mutuamente, um pelo outro.

Que sejam declaradas que após a morte do predito justo, a Igreja naqueles lugares se encontra ausente do consolador e a fé desapareceu estabelecida em tristeza e aflição, e a paz morreu, tendo-se declarado que a peste herética e a raiva do inimigo foram fortalecidas. A não ser que ela seja poderosamente socorrida da nova tempestade, o navio naufragado da Igreja poderá ser visto perfeitamente nesse mesmo lugar. Avisamos a piedade da mansidão real e exortamos com propensão e atenção, e aplicamos confiantes em um momento de tanta

necessidade em virtude de Cristo e concedemos a remissão dos pecados até que não coloques em segundo plano o confronto desses tantos males.

Atentarás de tal forma que seja dever do rei promover a questão da paz no seu reino, como o sapientíssimo rei Salomão, na figura do rei eterno, foi chamado de pacificador. Que tu queiras pacificar aquelas pessoas naquele que é o Deus da paz e do amor, e em qualquer modo que Deus te revelar, dedique-se contudo a abolir a perfídia herética, atacando-lhes com mão forte e braço estendido, pois esses sectários são mais destemidos e piores que os sarracenos.

Também o dito conde, que firmara uma aliança com ela, não considera sua própria morte; se por acaso um vexame conceda a ele a inteligência, cuja a qual está cheia de uma aparência vergonhosa, e ele comece a perguntar o nome de Deus, satisfazendo a nós e a Igreja, ou melhor a Deus, não cesses de insistir e conduzir com peso sobre ele a opressão real. Que o mesmo se aplique aos seus fautores, expulsando-os das fortalezas do Senhor e os removendo das terras deles. Quando você tiver expulsado os hereges, estabeleça ali habitantes católicos que, segundo o ensinamento da vossa fé ortodoxa e sob vosso bem-aventurado domínio, possam servir a Deus na justiça e na santidade.

ANEXO XXXI: Bula de proclamação da Cruzada Albigense pelo papa Inocêncio III em 1208. (Traduzida de PEDRO DE VAUX-DE-CERNAY. *Histoire Albigeoise*. Traduzido por Pascal Guébin e Henri Maisonneuve. Paris: Vrin, 1951, p. 25-32).

Inocêncio, bispo, servo dos servos de Deus aos nossos filhos bem amados, os nobres homens, condes e barões e a todos os habitantes das províncias de Narbonne, Embrun, Aix e Vienne, a saudação e a bênção apostólica.

Nós acabamos de saber um acontecimento cruel que vai colocar de luto toda a Igreja : o irmão Pedro de Castelnau, de santa memória, monge e padre, que dentre os homens virtuosos se fazia distinguir por sua conduta, seu saber e sua boa reputação, tinha sido enviado por nós com alguns outros ao Midi da França para pregar ali a paz e consolidar a fé. Na tarefa que lhe foi confiada, ele teve sucesso de uma maneira digna de elogios, e ele não parava de ter sucesso. Na verdade, foi na escola de Cristo que ele aprendeu tudo aquilo que pregava: ele era capaz de exortar o fiel segundo a santa doutrina e de refutar os contraditores. Ele estava sempre pronto a chamar à razão a qualquer um que o interrogasse pois era um homem de fé católica, de ciência jurídica e de palavra eloquente.

Mas o Diabo suscitou contra ele seu ministro, o conde de Toulouse. Esse, por causa de grandes e numerosos excessos que havia cometido contra Deus e contra a Igreja, foi em várias vezes acometido pela censura eclesiástica e em várias vezes se fez absolver depois de um simulacro de arrependimento, sendo um homem cheio de uma flexibilidade astuciosa e de uma elusiva inconstância. Como ele era incapaz de conter o ódio que nutria contra o irmão Pedro do qual a boca não guardava aprisionada a palavra de Deus para exercer a vingança sobre as nações e infligir os castigos sobre os povos, levado além disso por uma raiva tão viva que ele mereceria ser mais fortemente reprimido por seus crimes, ele convocou em Saint-Gilles o dito irmão Pedro e seu colega, legados da Sé Apostólica, prometendo dar uma inteira satisfação sobre todos os pontos que estavam colocados contra ele. Os legados, tendo chegado nessa cidade, encontraram o conde de Toulouse que se portou frente a eles ora de uma maneira dócil e sincera, prometendo executar as ordens que lhe haviam sido impostas por seu próprio bem, ora traiçoeiro e obstinado em sua recusa de se submeter.

No momento que os legados decidiram se retirar, ele os ameaçou publicamente de morte: ele declarou que a partida deles, que era feita por terra ou pela água, seria por ele cuidadosamente vigiada, e passando das palavras aos atos, preparou uma cilada e enviou seus cúmplices em direção a eles. Surdo às preces do abade de Saint-Gilles e às solicitações dos cônsules e burgueses que tentavam em vão acalmar o seu furor, ele os viu com um olhar maligno conduzir os legados, a despeito dele, com uma escolta armada até a borda do rio Ródano. Quando caiu a noite, os legados pararam para descansar sem perceber que os asseclas do conde estavam ao seu lado e, como o que será relatado a seguir demonstrará, desejavam derramar o seu sangue. No dia seguinte, quando o sol nasceu e a missa foi celebrada como de costume, os virtuosos cavaleiros de Cristo se dispuseram a atravessar o rio quando um dos ditos asseclas de Satanás, brandindo a sua lança, feriu por trás as costas do legado Pedro, o qual apoiado fortemente no Cristo como uma rocha inquebrantável, não esperava uma tal traição. Ele olhou piamente seu ímpio agressor e, seguindo o exemplo de seu Mestre Jesus Cristo e do bem-aventurado Estêvão, disse: “Que Deus te perdoe assim como eu te perdoei”.

Ele repetiu várias vezes essas palavras pias e resignadas, então a esperança do céu o fez esquecer a dor do ferimento que havia lhe trespassado. Ele continuou, ao passo que se aproximava o momento de sua preciosa morte, a regulamentar com seus companheiros as medidas destinadas a promover a paz e a fé. Após diversas vezes, ele acabou por adormecer alegremente no Senhor.

A paz e a fé ! São as mais nobres causas para se sofrer o martírio: foram por elas que o irmão Pedro derramou seu sangue. Também deslumbrantes milagres já haveriam glorificado a sua morte, nós estamos convencidos, sem a presença desses incrédulos, parecidos com aqueles descritos no Evangelho: “Jesus não fez muitos milagres naquele lugar por causa da incredulidade deles”. Ainda que o milagre das línguas tenha sido destinado aos incrédulos e não aos crentes, no momento em que nosso Salvador apareceu diante de Herodes (que pelo testemunho de São Lucas demonstrou uma grande alegria ao vê-lo já que esperava que ele realizasse algum prodígio), ele não quis nem fazer um milagre nem responder aquele que o interrogava, sabendo que no caso do prodígio Herodes visava a satisfazer não a necessidade da crença, mas a busca de sua vaidade.

Então, se essa geração depravada e perversa não era digna de receber tão depressa, como possivelmente ela desejava, desse homem que ela fez de seu mártir o sinal de sua espera, imagine a nossa, nós que consideramos útil que um só morra para impedir o perecimento de tudo, ela cujo contágio da heresia havia contaminado e que poderia estar restabelecida de seu erro, mais pelo chamado do sangue do que pelo discurso de sua vítima. Tal é o antigo artifício de Jesus Cristo, o maravilhoso estratagema empregado por nosso Salvador: quando achamos que ele foi vencido na pessoa de seus enviados, é então que ele investe sobre eles sua mais forte vitória, e em virtude desse mesmo poder pelo qual ao morrer ele venceu a morte, ele leva a vitória na pessoa de seus servos sobre aqueles que acreditavam levá-la contra eles. Se o grão de trigo que cai no sulco não morre, ele permanece sozinho. Mas se ao contrário ele morre, ele gera muito fruto. Da morte desse grão tão fecundo, nós temos a firme esperança de ver sair uma rica colheita para a Igreja de Cristo, pois esse seria obstinadamente cruel e cruelmente obstinado e cuja alma não seria trespassada por um tal gládio.

O sangue da vítima terá, nós não duvidamos, uma eficácia tamanha que a obra da santa pregação que ele havia inaugurado no Midi da França, e pela qual ele desceu na corrupção, recebeu de Deus o desenvolvimento desejado. É por isso que estimamos que devemos advertir e exortar com cuidado nossos veneráveis irmãos os arcebispos de Narbonne, Arles, Ambrun, Aix e Vienne assim como seus sufragantes, e nós os ordenamos firmemente que pelo Espírito Santo e em virtude da obediência que nos devem façam regar e germinar por suas pregações a palavra de paz e de fé semeada pelo defunto. Que eles trabalhem com um zelo infatigável para combater a depravação herética e fortificar a fé católica, a desenraizar os vícios e a plantar as virtudes. Que em nome de Deus o Pai Todo Poderoso e do Filho e do

Espírito Santo, pela autoridade dos Santos Apóstolos Pedro e Paulo e pela nossa, eles declarem em todas as dioceses excomungado e anatematizado o o assassino do servo de Deus e todos aqueles que aconselharam, favoreceram ou ajudaram seu crime. Que eles possam ir em pessoa lançar o interdito sobre todos os lugares onde se refugiam os culpados. Que essa condenação seja solenemente renovada aos domingos e dias de festa ao som dos sinos e à luz de velas, até que o assassino e seus cúmplices se apresentem à Sé Apostólica e mereçam por uma satisfação conveniente a obtenção da absolvição.

Por outro lado, que os ditos arcebispos e bispos garantam a indulgência acordada por Deus e seu Vicário para a remissão dos pecados de todos aqueles que estão animados pelo zelo da fé católica para vingar o sangue do justo que faz subir da terra ao céu um chamado incessante, até que o Deus das vinganças desça do céu sobre a terra para a confusão dos corruptores e dos corrompidos. Que garantam então a todos aqueles que pegarão valorosamente em armas contra esses pestilentos, inimigos da verdadeira fé e da paz, e que uma tal empreitada seja suficiente para satisfazer as faltas, aquelas pelo menos cuja real contribuição do coração e uma sincera confissão pela boca serão oferecidas ao Deus da Verdade. Esses pestilentos, de fato, não se contentam mais em visar a destruição dos nossos bens, eles procuram conspirar pela perdição de nossas pessoas: eles não somente afiam suas línguas, para arruinar as almas, mas também estendem suas mãos em direção aos corpos; eles pervertem as almas e destroem os corpos.

Quanto ao conde de Toulouse, já afligido pelo anátema por causa das faltas graves e numerosas a ponto de serem longas demais para enumerar, sua responsabilidade no assassinato do santo homem é inferida a partir de indícios claros: não somente ele o ameaçou publicamente de morte e preparou contra ele uma cilada, mas também, como se diz, recebeu em sua intimidade o assassino e entregou a ele uma forte recompensa, sem falar de outras presunções que nos apareceram claramente. Que ele seja então declarado anatematizado de maneira pública por esse novo motivo igualmente pelos ditos arcebispos e bispos. E, como segundo os cânones dos santos padres, não se deve mais guardar a fidelidade para alguém que não guardou a fidelidade a Deus e que está isolado da comunhão dos fiéis como um homem a ser mais evitado que frequentado. Que todos aqueles que estejam ligados ao dito conde por um juramento de fidelidade, associação ou aliança sejam declarados por nossa autoridade apostólica desligados desse juramento. Que seja permitido a todo católico, sob a reserva dos direitos do senhor principal, não somente combater o conde em pessoa, mas também ocupar e conservar os seus bens, a fim que a sabedoria de um novo possessor purgue essa terra da

heresia, terra que foi vergonhosamente manchada até aqui por causa do erro do conde: convém, de fato, que todas as mãos se levantam contra aquele cuja mão se levantou contra todos, e se esse tormento não dê a ele a inteligência, nós teremos o cuidado de alargar ainda mais nossas mãos sobre ele.

Contudo, se ele se engajar a dar satisfação, será indubitavelmente conveniente que ele forneça em primeiro lugar as medidas seguintes de seu arrependimento: que ele consagre todas as suas forças para expulsar os hereges e que ele se apresse a aderir a uma paz universal, especialmente pelo fato de que sua culpabilidade foi estabelecida sobre esses dois pontos que a censura eclesiástica pronunciou contra ele. Entretanto, se o Senhor quiser ter em conta todas as suas iniquidades, ele não poderá dar nenhuma satisfação suficiente, não somente por ele mesmo, mas também pelo conjunto de outras pessoas que ele arrastou nessa peça de danação.

Segundo a palavra de verdade, não é preciso temer aqueles que matam o corpo, mas aqueles que podem enviar o corpo e a alma ao inferno. Também nós colocamos nossa confiança e esperança naquele que ressuscitou no terceiro dia para libertar os fiéis do medo da morte, para que a morte do dito servo de Deus, longe de assustar nosso venerável irmão o bispo de Couserans ou nosso amado filho, o abade de Cister, legados da Sé Apostólica, e os outros fiéis católicos. Ao contrário, insuflam o seu ardor: que eles sigam o exemplo daquele que teve a alegria de ganhar a vida eterna pelo preço de uma morte temporal. Que eles não temam expor à necessidade, em um tão glorioso combate, a sua vida pelo Cristo. É por isso que estimamos dever aconselhar e comandar aos ditos arcebispos e bispos, corroborando nossos pedidos por nossas ordens e nossas ordens por nossos pedidos, de ter escrupulosamente em conta as opiniões e mandamentos salutareis de nossos legados e de colaborar com eles como valorosos irmãos de armas em tudo que eles ordenarem. Saibam que nós ordenamos que se respeite e execute inviolavelmente toda a sentença que nossos legados pronunciarem contra os rebeldes ou mesmo contra os indolentes.

Avante, cavaleiros de Cristo! Avante, corajosos recrutas do exército cristão! Que o grito universal de dor da santa Igreja vos provoque! Que um zelo piedoso vos inflame para vingar uma tão grave ofensa feita contra vosso Deus! Lembrem-se que vosso Criador não tinha nenhuma necessidade de vocês quando vos criou. Mas, ainda que ele possa se utilizar de vossa ajuda, entretanto, como se vossa ajuda o permitisse agir com mais eficácia, como se vossa falta enfraquecesse o seu Poder-Total, ele vos dá hoje a oportunidade de o servir de uma maneira que seja digna dele. Desde o assassinato desse justo, a Igreja desse país permanece sem um consolador, estabelecida na tristeza e nas lágrimas. É dito que a fé partiu, a paz está

morta, a peste herética e a raiva guerreira adquiriram novas forças: a barca da Igreja estará exposta a um naufrágio total se nessa tempestade inaudita nós não levarmos um poderoso auxílio. É por isso que vos suplicamos que escutem bem nossas advertências, nós vos exortamos com benevolência, nós vos ordenamos com confiança em nome de Cristo, diante de um tal perigo nós vos prometemos a remissão de vossos pecados para que sem atraso vocês levem o remédio a tão grandes perigos.

Esforcem-vos em pacificar essas populações em nome do Deus da paz e do amor. Apliquem-vos a destruir a heresia por todos os meios que Deus vos inspirar. Com mais segurança ainda que contra os sarracenos, pois eles são mais perigosos. Combatam os hereges com mão poderosa e braço estendido. Para aquele que pertence ao conde de Toulouse, que parece ter feito um pacto com a morte e não imagina a sua própria, se por acaso o tormento dê a ele a inteligência e se sua face coberta de ignomínia comece a pedir o nome de Deus, continue a fazer pesar sobre ele a ameaça até que eles nos dê satisfação, a nós, à Igreja e a Deus. Expulse ele e seus cúmplices das tendas do Senhor. Despoje-lhe de suas terras para que os habitantes católicos substituam os hereges eliminados e, conforme a disciplina da fé ortodoxa que é a vossa, cumpra na presença de Deus em santidade e na justiça.

ANEXO XXXII: Carta de resposta do rei da França Filipe Augusto, em 1208, à bula de cruzada do papa Inocêncio III (Traduzida de DEVIC, C.; VAISSETE, J. *Histoire générale de Languedoc* (Vol. VIII). Toulouse: Privat, 1879, p. 558-559).

Em relação ao que foi enviado a respeito da morte de Pedro de Castelnau, morte da qual é responsável o conde de Saint-Gilles, saiba que sentimos muito o seu falecimento; era um homem de bem e estava engajado em uma ação salutar. Se você tem razões para se queixar do conde, nós também as temos, e são muitas. Durante a guerra que travamos contra o rei Ricardo da Inglaterra, ele tomou partido contra nós ao desposar a irmã desse rei. Apesar disso, nosso pai, de pia memória, e nós mesmos, fizemos grandes sacrifícios para defender o pai do conde, ele mesmo e sua terra. E quando estávamos engajados contra o rei João, que havia nos atacado, nos encontramos homens do conde que defendiam a Falaise contra nós.

Saiba bem que em todas as guerras que travamos nós não recebemos nenhuma ajuda dele ou dos seus, mesmo com ele possuindo de nós uma das maiores baronias do reino. Em relação ao seu pedido para que nós forneçamos tal ajuda, da forma que consideramos apropriada nessa questão, você deve saber que quando sua carta chegou a nós, nós estávamos

com o nosso exército a caminho do enfrentamento com o exército do rei da Inglaterra, que havia quebrado nossa trégua e não estava preparado a dar nenhuma compensação a nós ou aos nossos vassalos. Os bispos discutiram esse assunto conosco, e respondemos a eles que nós vos enviaremos ajuda voluntariamente, em homens e dinheiro, se os clérigos e os barões fornecerem a participação financeira que nós estimarmos suficiente, e se nós obtivermos uma trégua que possa garantir a segurança da nossa terra.

Quanto ao fato que você entregou a terra do conde para aqueles que quiserem se apropriar dela, nós escutamos de homens eminentes e instruídos que você não tem o direito de agir dessa forma, até porque você ainda não o condenou como herege. Mesmo se ele for condenado, você deve nos advertir e pedir que entreguemos a terra dele, pois é de nós que ele a possui como feudo. No entanto, nós não fomos informados que você o condenou. Não dizemos isso para livrá-lo; nós estamos mais dispostos a acusá-lo, se Deus nos proporcionar a ocasião.

ANEXO XXXIII: Carta do papa Inocêncio III ao rei da França Filipe Augusto em 1209 (Traduzida de INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber XI. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). Patrologia Latina (Tomo 215). Paris: 1891, col. 1545).*

A fé religiosa e a religião da fé, as quais foram lançadas sobre ti de geração em geração por teus pais cristianíssimos, estabelecem em ti o príncipe cristianíssimo e nos leva para a questão da Igreja de Deus. Sendo vantajoso, que empreendamos da tua mais corajosa providência.

Logo, que sejas precavido para considerar a respeito daqueles que inflamei pelo zelo da fé ortodoxa e se preparam para expurgar os hereges provinciais. Que sejas estimado um homem principal de cujo conselho todos unanimemente prosperam. Rogamos aplicados a vossa serenidade régia e advertimos, para a remissão dos teus pecados, até que de acordo com a conveniência convoques eles ou alguns ligados a eles. Não coloques em segundo plano encarregar pela autoridade régia algum homem corajoso, precavido e fiel a eles, que conduza com tua bandeira o combate do Senhor e os combatentes sob o auxílio divino: a providência da pia obra terá sido satisfeita contanto que prudentemente e alegremente você tiver reunido todos para o combate da santa batalha e tiver aprovado que se guerreie a guerra do Senhor por meio da força de todos, e providencias para ser o participante da recompensa deles e de tal maneira você tiver demonstrado ser o assistente do conflito deles.

Antes de tudo e sobre todos estejas atenciosamente prevenido para que sirvam em tamanho serviço de Deus e a concórdia da unidade e a unidade da concórdia, e não permitas nenhuma discórdia entre eles e que não se reproduza nenhuma rivalidade, causadas pela astúcia de Satanás, que prejudica as obras de paz. Assim, terá procedido valorosamente e prudentemente nesta questão, com teu auxílio e conselho, para que possam realizar felizmente e salutarmente aquilo.

Certamente, se isso tivesse ocorrido de outro modo no qual a causa da Igreja pudesse progredir e não fosse abandonada, o auxílio divino teria evitado que a peste herética donde pudera ser abolida fosse implantada de maneira pior.

ANEXO XXXIV: Juramentos de Saint-Gilles realizados em 1209 pelo conde de Toulouse Raimundo VI (Traduzidos de INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber XII*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 216). Paris: 1891, col. 89-95).

Eu, Raimundo, pela graça de Deus duque de Narbonne, conde de Toulouse, marquês da Provença, submeto meu corpo e sete castelos (Oppède, Montferrand, Beaumes, Mornas, Roquemaure, Fourques e Largentière), pela misericórdia de Deus e do livre poder da Igreja romana, do senhor papa, e do vosso legado da Sé Apostólica, senhor Milon, satisfazendo e precavido para vós sobre aquelas acusações pelas quais estou excomungado. Agora confesso possuir os ditos castelos em nome da Igreja romana, e indicarei pessoalmente a ela mesma com rapidez quem desejarde dentre os homens desses castelos, enquanto estiverem sob o poder da Igreja romana, e indicarei os guardas dos castelos, que seguirão vossas ordens.

Farei exhibir os juramentos de segurança, não obstante a fidelidade com a qual estejam ligados. Além disso, que os recordados castelos sejam guardados em minhas despesas (...) Na verdade, sou dito ter recusado a jurar a paz jurada pelos outros, assim como sou dito não ter mantido os juramentos feitos sobre a expulsão dos hereges e seus adeptos, assim como sou dito sempre ter favorecido e ajudado esses hereges, do mesmo modo sendo suspeito na fé. Também sou dito ter empregado mercenários e ter violado os dias das festas da quaresma e dos tempos nos quais em segurança deveriam se alegrar, assim como sou dito ter recusado exhibir a justiça, diferentemente dos meus adversários que juraram a paz.

Também sou acusado de ter empregado judeus em cargos públicos, e de deter injustamente o monastério de Saint-Gilles e outras posses eclesiásticas e igrejas, e de encastelar e deter igrejas encasteladas, assim como coletar indevidos pedágios e salvo-condutos. Fui acusado de despojar o bispo de Carpentras de sua própria sede, e de ser suspeito do assassinato de Pedro de Castelnau, em santa memória, principalmente tendo recebido seu assassino com grande familiaridade. Sou dito ter prendido o bispo de Vaison e seus clérigos e ter destruído seu palácio episcopal e a casa dos cônegos, tomando com violência o castelo de Vaison, assim como sou declarado ter capturado violentamente pessoas religiosas e ter cometido muitas rapinagens (...) Se, no entanto, eu não cumprir em perpétua e boa fé os mencionados itens e outras coisas prescritas para mim, concederei os sete castelos mencionados para que caiam sob o controle da Igreja Romana, e também que seja plenamente revertido para a Igreja romana o direito que tenho sobre o condado de Melgueil.

Quero também sujeitar a minha pessoa, sob pena de excomunhão e interdito eclesiástico à minha terra, e que meus conjuradores, tanto os cônsules quanto outros sucessores deles, sejam desligados da minha absoluta fidelidade, dever e o serviço prestado para mim, e que jurem fidelidade em favor da Igreja romana pelas justiça e feudos que tenho nas vilas, cidades e castelos nos quais pertencem; façam e vigiem para que sejam vinculados do mesmo modo. Da mesma maneira, mantereí nesse mesmo juramento a segurança das estradas públicas (...) Para a purificação da minha alma e dos meus progenitores, concedo a plena liberdade e a imunidade, segundo os estatutos canônicos, para todas as igrejas e casas religiosas das províncias de Vienne, Arles, Narbonne, Auch, Bordeaux e Bourges. De tal modo que nunca requisitarei para eles albergagens, taxas sobre alimentos, talhas ou quaisquer outras cobranças, por mim ou por outros. Reprimirei fielmente os requirentes e postulantes em meu poder que não cumprirem esta ordem.

Também de modo algum espoliarei os defuntos, bispos e outros administradores dessas igrejas e casas, nem por mim nem por outro. Nem de qualquer forma tomarei em custódia suas administrações por circunstância de algum costume ou alguma outra coisa, e que sejam todas preservadas aos sucessores dos falecidos sem nenhum prejuízo. De nenhuma maneira, por mim ou qualquer pessoa, tomarei parte da eleição de um bispo ou de outro representante da Igreja, nem cometerei alguma violência e nem oferecerei dificuldade para a eleição; que ela seja canônica e livremente proclamada. Caso eu injustamente detenha alguma das antigas propriedades e direitos das igrejas, que eu restitua para elas em pleno direito.

Prometo além disso, assim como é próprio a um príncipe católico, que protegerei e defenderei todos os direitos das igrejas e casas religiosas, e todos os homens nas mencionadas províncias. Se alguém, no entanto, vir a desobedecer essa imunidade e liberdade por mim concedidas para as igrejas e casas religiosas, por meu próprio poder eu virilmente reprimirei (...) Juro pessoalmente sobre os santos evangelhos de Deus, com a mão tocada, que quando os príncipes cruzados se aproximarem das minhas terras, me submeterei em tudo aos seus comandos, de tal maneira a garantir a sua segurança e executar tudo o que for ordenado a mim, para a utilidades deles e de todo o exército.

ANEXO XXXV: Carta do papa Inocêncio III ao conde de Toulouse Raimundo VI em 1209 (Traduzida de INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber XII*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina (Tomo 216)*. Paris: 1891, col. 100-101.

Regozijamos no Senhor e na potência da mesma virtude, ainda que se tenha permitido há pouco tempo contra ti muitas sugestões para denegrir a tua reputação, de várias maneiras. Tu porém, para que essa seja inteiramente purgada, expusestes nos territórios tudo para os nossos, aplicando as precauções exigidas pelo amado filho, nosso notário mestre Milo, legado da sé apostólica. Ainda que para muitos tu tenhas estado em escândalo, por múltiplos fatos, desejamos que a mão do Senhor seja vista admiravelmente em operação ao redor de ti. Portanto, certamente acreditamos nisto para ti, não só espiritualmente para a salvação, mas também temporalmente para que seja repleto de benefícios e para que sem demora, entre os fiéis, frutifiques e abundes na paz católica, na qual até agora dispersavas entre os pérfidos e desperdiçavas na destruição bélica. Conduzimos e recordamos tua nobreza em questão, ordenando a ti, pelas escrituras apostólicas, que te dediques a cumprir o que nós estabelecemos. Para ti desejamos no Senhor comodidade e honra, e que devam acolher corretamente a graça e o favor ao cumprimento para ti, certamente dependendo de que recusamos para ti a acusação injusta.

ANEXO XXXVI: Carta do papa Inocêncio III ao rei de Aragão Pedro II em 1209 (Traduzida de INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber XII*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina (Tomo 216)*. Paris: 1891, col. 154).

É permitido em qualquer lugar que a obra da piedade seja promovida e que a altura real a deva prontamente constituir, para que a magnificência real seja transplantada a ela. Que pelas forças e pelos súditos da tua potência exerças também a censura da piíssima lei sagrada, até o futuro. Também deste modo, com piedade, não se retire diante do perigoso ataque dos pagãos, pois tu terás menos trabalho para exterminar os ditos pestilentos. Considerando ainda que ambos são inimigos, tanto por causa desse cuidarias para aliviar para ti um lado quanto poderias firmar contra os outros as máquinas de guerra; além disso, avançando contra ele para a tua fortitude, logo terás vizinhos católicos no lugar dos vizinhos hereges, dos quais a obediência na paz e na guerra poderá ser mais agradável para ti.

ANEXO XXXVII: Carta do papa Inocêncio III ao conde de Toulouse Raimundo VI em 1210 (traduzida de INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber XII*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina (Tomo 216)*. Paris: 1891, col. 173-174.

Em referência aos artigos dos mandados enviados para ti, pela boa memória do mestre Milo, nosso notário, então legado da Sé Apostólica, despontou em dúvida dos feitos de alguns e tua devoção demandou para nós que sejam declarados hereges manifestos. Respondendo a respeito daqueles que, neste caso, foram considerados como hereges manifestos que pregam publicamente contra a fé católica, ou professam ou defendem o erro, ou os que foram condenados em favor aos prelados, ou os confessos, ou os que foram declaradamente condenados pelos prelados por causa da depravação herética: que se confisque os bens deles e sejam punidos com sanções legítimas. Desde então, o legado mencionado proibiu para ti o estabelecimento de pedágios, salvo-condutos e impostos sobre o sal. Com a autoridade do presente, proibimos a criação de pedágios, salvo-condutos e impostos sobre o sal, com exceção daqueles estabelecidos pelos reis e imperadores antes do Concílio de Latrão ou por antigos costumes de tempos imemoriais. Em seguida, pelos mesmos mandados que recebestes, para que, baseado em suas reclamações, sustentadas a justiça do outro legado ou do juiz ordinário ou ainda do delegado de arbítrio.

Recomendamos ser isto de tal maneira inteligível, para que pertença ao foro eclesiástico toda causa relativa a essas pessoas e assuntos, e sobre o capítulo-geral, o qual teve a paz mantida e decretada pelo já dito legado, estabelecida pela autoridade apostólica. Do mesmo modo desejamos que seja mantido em juízo eclesiástico nos casos das viúvas, crianças, órfãos e miseráveis. Desejamos também que de jeito nenhum expulsem igrejas, administrações e hospedagens religiosas, assim como estabelecido nos mandados por ti recebidos, os quais por generosidade própria consentistes. Do mesmo modo, conferimos ao arbítrio dos bispos diocesanos demolir a conservar as igrejas encasteladas, se para si próprios as quais tenham comandado e mantido, e ordenamos aos barões, cavaleiros e outros que tais igrejas encasteladas tenham censura semelhante à aplicada. Anteriormente, ordenamos por outras cartas pelos nossos legados, e depois que de maneira geral executasses o que foi expresso nessas cartas, observando a paz e que fosse acolhida obrigatoriamente e perpetuamente seguida. Ordenamos que vós recebais propriamente a fiança de justo modo, levando em consideração o vosso estatuto.

ANEXO XXXVIII: Carta do papa Inocêncio III ao rei Filipe Augusto em 1211 (Traduzida de INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber XIV*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 216). Paris: 1891, col. 524-525).

Que seja reconhecido pela prudência real que o conde de Toulouse se aproximou recentemente da nossa presença, esforçando-se para se justificar de diversas maneiras sobre o tema da depravação herética. Donde nós reescrevemos conforme a petição do nosso próprio legado para que, com a denúncia solenemente feita, seu acusador legítimo estaria evidente abaixo de certo limite contra ele e que teria declarado a purgação canônica com o concílio congregado; ela recebida, não seria permitido que ele fosse deste modo afastado por causa do crime, da maneira que a severidade eclesiástica puniria o herege.

Sabemos também que a purgação não foi oferecida a ele: mas ignoramos se mantém os hereges consigo, ainda que tenha anunciado universalmente ter se relacionado com eles naquela região. Por causa disso ele perdeu quase toda a sua terra; nós designamos nosso legado para guardar diligentemente a mesma terra pertencente aos quais estão em questão. Portanto, em relação à tua petição, destinamos por meio do nosso legado cartas apostólicas sobre essa questão, as quais cremos ter expedido para a sua honra e conveniência.

A respeito do tópico relativo aos nossos veneráveis irmãos os arcebispos de Auxerre e Orléans, que tua prudência real não relaxes, antes do julgamento da cúria, a pena a qual impusestes aos mesmos bispos. Da mesma forma, nós não revogaremos a sentença do edito proferida pelos mesmos bispos em tua terra, salva a justiça, sem o reconhecimento judicial. Mas como rogamos recentemente, deste modo rogamos também agora para que o negócio se resolva amigavelmente, adiando o juízo de ambos os lados porque com certeza assim é vantajoso. Contudo, escrevemos a respeito disso ao nosso venerável irmão o arcebispo de Sens, segundo a forma que consideramos oportuna.

ANEXO XXXIX: Carta do papa Inocêncio III aos legados Arnaldo, Hugo e Thédise em 1213 (Traduzida de INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber XV*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina (Tomo 216)*. Paris: 1891, col. 739-740).

Embora seja necessário cortar a carne pútrida para que o contágio da corrupção não se espalhe para as partes sadias, a mão do cirurgião deve ser aplicada com cautela para que as partes corrompidas sejam removidas com o cuidado suficiente e para garantir que as partes sadias não sejam prejudicadas pela falta de cuidado. Nós recebemos notícias, por cartas e embaixadores, de Pedro, ilustre rei de Aragão e nosso caríssimo filho em Cristo. Eles se referiram ao período em que os cruzados invadiram o território do Visconde de Béziers, após a emissão do mandado da Sé Apostólica contra os hereges no Sul. O visconde apelou por ajuda ao rei, pois ele era seu senhor superior, mas o rei não o ajudou e negou a ele o remédio do conselho; e para assegurar que o propósito da Igreja não fosse atrapalhado, ele decidiu recusar ajuda a alguns católicos, ao invés de aparentar estar ajudando hereges que estavam misturados com eles. Como resultado, o Visconde perdeu seu território e no final foi abominavelmente morto.

Contudo, você, irmão Arcebispo, e Simão de Montfort, lançaram os cruzados sobre os domínios do conde de Toulouse, não se contentando em ocupar somente o país onde havia hereges; vocês também colocaram suas mãos ávidas em terras onde nenhuma suspeita de heresia foi jamais levantada. E não é de forma alguma crível que os habitantes desse país sejam hereges, tendo em vista que você exigiu deles juramentos de fidelidade e que você os permitiu morar naquela localidade. Os mensageiros do rei acrescentaram que vocês usurparam as posses de outros indiscriminadamente, injustamente e sem cuidado, a ponto de somente o castelo de Montauban e a cidade de Toulouse permanecerem nas mãos do conde.

Dentre os lugares os quais o rei atesta que ele outrora ocupou, ele menciona especialmente os territórios que Ricardo da Inglaterra, de ilustre memória, deu ao conde como dote por sua irmã; e também os territórios dos condes de Foix, de Comminges e de Gastão de Béarn. O rei se queixa particularmente do fato de que vocês, irmão arcebispo e Simão de Montfort, tendo em vista que os três barões citados são vassalos do rei, exigiram que os homens das terras que vocês conquistaram prestassem juramentos de fidelidade a outrem. O rei acrescenta que no retorno de sua guerra vitoriosa contra os sarracenos, o conde de Toulouse veio lhe ver e expôs as injustiça cometidas contra ele pelos cruzados; que ele atribui aos seus pecados o fato de que a Igreja se recusa a receber sua satisfação; que ele está pronto a cumprir tudo o que for possível a partir do que ordenarmos; e que enfim para não mais suportar sozinho o opróbrio de uma tal confusão, ele confia ao rei os seus domínios, o seu filho e sua esposa, que é a irmã do rei, para que ele os defenda ou os abandone, segundo o que melhor julgar.

Fazendo valer que a justiça deve atingir somente os culpados e que o castigo não deve ultrapassar a falta, o rei nos suplica humildemente que reservemos o condado de Toulouse para o filho do conde, o qual jamais caiu no erro herético e, com a graça de Deus, não cairá jamais. O rei pede também a permissão para que tome sob sua guarda tanto o filho do conde quanto o próprio condado pelo tempo que nós desejarmos. Para o primeiro, ele promete instruí-lo cuidadosamente na fé e dar a ele a melhor educação. Ele promete também se esforçar para purgar completamente os domínios aragoneses da sujeira herética e lhes fazer retornar plenamente ao culto da fé ortodoxa. Para a observação de tudo isso, ele ofereceria todas as garantias que a Santa Sé exigir. O rei acrescenta que o conde de Toulouse está pronto, por causa de suas faltas cometidas, a fazer a penitência que desejamos lhe impor, seja no além-mar ou na Espanha, no fronte contra a raça pérfida dos sarracenos.

Esta questão é difícil. Mas, graças a Deus, ela desfrutou de um certo sucesso. Para não destruir de maneira ligeira aquilo que foi obtido com tanto esforço, é necessário proceder com muita prudência e uma reflexão madura. É por isso que ordenamos que vocês convoquem, em um lugar cômodo e seguro, um concílio de arcebispos, bispos, abades, barões, côsules, reitores e outras pessoas prudentes cuja presença vos pareça útil e necessária. Sem ódio, sem temor, sem benevolência e sem nenhuma consideração de ninguém, vocês exporão a eles as demandas e desejos do rei. Vocês nos comunicarão fielmente o teor das deliberações comuns e os pontos de vista de todos ou de parte da assembleia, para que, após exame de nosso próprio ponto de vista, tomemos com a ajuda de

Deus as decisões que julgarmos corretas. Pois é urgente que, de uma forma ou de outra, essa terra tenha um governante adequado.

ANEXO XL: Carta do papa Inocêncio III ao conde Simão de Montfort em 1213 (Traduzida de INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber XV. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). Patrologia Latina (Tomo 216). Paris: 1891, col. 741-743).*

Os embaixadores do nosso muito caro filho em Cristo, Pedro, ilustre rei de Aragão, nos informaram que, direcionando aos católicos as armas exclusivamente destinadas à luta contra os hereges, e utilizando o exército dos cruzados para derramar o sangue do justo e lesar os inocentes, você se apropriou, em detrimento do rei, das terras de seus vassalos o conde de Foix, o conde de Comminges e Gastão de Béarn. Contudo, não existem hereges nessas terras e seus habitantes jamais despertaram alguma desconfiança em matéria de heresia. Os enviados do rei fizeram saber também que ao exigir dos homens dessas terras juramentos de fidelidade, e ao tolerar que eles ali permanecessem, você implicitamente reconheceu que eles eram católicos, tendo em vista que você não deseja se passar por um protetor de hereges. Mas você protege bem de qualquer maneira os hereges, ao que parece, já que você admite que eles ocupam legitimamente suas terras.

Os embaixadores então colocaram a reclamação específica que quando o rei estava envolvido no serviço de Jesus Cristo contra os sarracenos, expondo a si e o seu povo ao risco do derramamento de seus sangues por causa da sua reverência à fé cristã, você se apropriou das posses dos vassalos dele, considerando ser mais fácil subjugar-los pois a habilidade do rei em protegê-los estava restrita devido ao fato que ele empregou seus recursos para ajudar os cristãos contra a raça infiel dos sarracenos. Esse mesmo rei planeja se armar novamente contra os sarracenos e estaria mais apto, sob a condução de Deus, de combatê-los se ele desfrutasse de uma paz estável com seus concorrentes. Ele também demanda que a Sé Apostólica promova a restituição dos domínios de seus vassalos. Como não queremos lesá-lo em seus direitos nem prejudicar seu projeto, por mandado apostólico convidamos a vossa nobreza a restituir a ele e seus vassalos as terras em questão, a fim que você não passe a impressão, ao possuí-las ilegalmente, de ter agido em seu próprio interesse pessoal e não o interesse geral da fé católica.

ANEXO XLI: Carta do papa Inocêncio III ao conde Simão de Montfort em 1213 (Traduzida de INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber XV. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). Patrologia Latina (Tomo 216). Paris: 1891, col 743-744).*

Já que, nas instâncias da Sé Apostólica, nosso muito caro irmão em Cristo, Pedro, ilustre rei de Aragão, te concedeu em feudo a cidade de Carcassonne, que o visconde de Béziers a possuía em nome dele, ele estipula que você deva cumprir para ele os serviços que o dito visconde prestava ao rei por costume ou obrigação, a ele e a seus predecessores. Certamente, não era de nossa intenção que uma tal concessão de feudo lese no que quer que seja o rei em seus direitos. Da mesma forma, você não deve te subtrair às obrigações do feudo que você adquiriu: elas não mudam quando o dono muda; o senhorio permanece com suas obrigações. Nós te convidamos pelo mandamento apostólico a não se recusar a servir ao rei da mesma forma que o antigo visconde o fazia ao seu respeito. Mesmo que nós te amemos em Deus, não queremos nem devemos te favorecer a ponto de parecer desfavorecer o rei em seus próprios direitos.

ANEXO XLII: Carta do papa Inocêncio III ao legado Arnaldo Amaury em 1213 (Traduzida de INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber XV. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). Patrologia Latina (Tomo 216). Paris: 1891, col. 744-745).*

Como no sul da França foram capturadas as pequenas raposas que destruíam a vinha do Senhor dos Exércitos, a qual havia sido infectada pelo vírus da malignidade herética e oprimida pelas devastações da guerra, a questão da fé prosperou suficientemente, pela graça de Deus. Um perigo mais urgente se apresenta hoje e é em direção a ele que o povo cristão deve direcionar seus golpes. Nós soubemos de fato que o rei dos sarracenos se arma por todos os lados. Ele atacará os fiéis do Cristo até com mais raiva que os cristãos – mais ainda o próprio Cristo que guiou suas mãos – quando esses lhe proporcionaram uma grave derrota. Ademais, a Terra Santa, essa herança do Senhor que precisa tanto de socorro, reclama e espera a ajuda unânime do povo cristão. Muito frequentemente, as forças unidas são vitoriosas onde, dispersas, elas teriam sido derrotadas. Enquanto menos nos ocuparmos de outras questões, mais estaremos capaz de encarar eficazmente o geral e especial combate dos cristãos contra a perfídia da gente sarracena. Nós te engajamos, caro irmão, pelos escritos apostólicos a se acertar com nosso muito caro filho em Cristo, Pedro, ilustre rei de Aragão, e

do mesmo modo com os condes, barões e outras pessoas prudentes que você considerar bom de se associar, sobre as convenções de paz ou de trégua estabelecidas com cuidado e discernimento. Se aplique com zelo a assegurar, por meio de tais tratados, uma paz sólida e durável em toda a Provença. Pare de mobilizar o povo cristão e de os fatigar com as indulgências acordadas pela Sé Apostólica para a luta contra os hereges, a não ser que você receba uma ordem expressa sobre esse assunto.

ANEXO XLIII: Juramento do conde de Toulouse Raimundo VI ao rei de Aragão Pedro II em 1213 (Traduzido de INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber XVI*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 216). Paris: 1891, col. 845-846).

Ao santíssimo pai e senhor Inocêncio, sumo pontífice pela graça de Deus, Raimundo e o arcebispo de Tarragona, juntamente com os bispos e abades que com eles estiveram presentes, vos servimos com devoção e a mais alta sujeição e dívida. Que a vossa santidade saiba que o senhor rei de Aragão esteve em Toulouse com os condes de Toulouse, Foix, Comminges e Gastão de Béarn, munido do vosso beneplácito e mandato livremente e absolutamente recebidos, e os exibiu diante dos homens fielmente satisfeitos e por motivo de segurança e abundante cautela isso foi redigido por escrito por esses mesmos:

Eu, Raimundo, pela graça de Deus conde de Toulouse, duque de Narbonne e marquês da Provença, e eu, Raimundo, filho do conde, de nossa livre vontade e não estando coagidos nem pela força nem por ardil, entregamos em vossa mão e poder, senhor Pedro, pela graça de Deus rei de Aragão e conde de Barcelona, e aos seus representantes ou mandatários eventuais, nossas próprias pessoas, assim como o bairro e o burgo de Toulouse e a cidade de Montauban, com todos os nossos pertences, territórios e dependências, e qualquer outra terra que nos pertença de fato e de direito, com os cavaleiros e homens, individualmente e coletivamente, que ali residem ou residirão; enfim, com todos os direitos e interesses que em todo lugar nos pertencem ou devem nos pertencer.

Nós entregamos em vosso poder e autoridade toda essa terra e aquela que, com a ajuda de Deus, nós conseguirmos recuperar. Nós transferimos a você e a vossos representantes a posse corporal de tudo e de todos os direitos e interesses, com plena jurisdição e autoridade, para que você tenha os meios de nos coagir a nos conformar e

satisfazer todas as ordens e decretos do senhor papa se, por acaso, Deus queira que não, nós nos recusemos a cumpri-las.

Nós vos prometemos de boa fé executar lealmente tanto o que estará no nosso poder, aquilo que o senhor papa nos ordenar ou aquilo que você nos ordenar em seu nome. Eu cuidarei que se respeite de boa fé e sem malícia, as cláusulas acima. Nós não as violaremos, por nós mesmos ou por terceiros, nem conspiraremos de alguma forma nesse sentido. Tudo isso nós juramos por Deus e sobre os sacrossantos evangelhos. Nós pedimos também ao Capítulo e à Comuna de Toulouse, bairro e burgo, de vos prestar fidelidade e realizar o juramento de cumprimento das cláusulas citadas.

ANEXO XLIV: Carta dos legados no Languedoc ao papa Inocêncio III em 1213 (Traduzida de INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber XVI*. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia Latina* (Tomo 216). Paris: 1891, col. 836-839).

Semeada nos tempos antigos, a peste herética havia prosperado bastante nesse país onde o culto divino tinha caído em opróbrio e escárnio, e que ora os hereges ora os mercenários se enfureciam contra o clero e os bens da Igreja; príncipes e pessoas, entregues a um sentido reprovável, haviam desviado do caminho reto da fé.

Mas eis que graças à vossa solicitude e vigilância, a misericórdia do Alto nos visitou. Graças aos santos exércitos de cruzados que você muito sabiamente enviou para varrer essa peste imunda, graças ao seu chefe, o muito cristão conde de Montfort, intrépido atleta de Cristo, invencível guerreiro dos combates do Senhor, a Igreja que despencava tão lamentavelmente começou a erguer sua cabeça. Os obstáculos e erros de todo tipo estão em sua maior parte destruídos, e essa terra essencialmente manchada pelos partidários dos falsos dogmas se reacostuma ao culto divino de uma maneira digna de elogios. No entanto, os focos dessa peste permanecem: a cidade de Toulouse, com algumas outras localidades onde, como o lixo que se joga em uma sentina, se concentram as sequelas da heresia. Seu príncipe, o conde de Toulouse, que desde muito tempo, como já vos disseram várias vezes, é protetor e defensor dos hereges, combate a Igreja com as forças que lhe restam e ergue contra os fiéis, o tanto quanto pode, os inimigos da fé (...) Desiludido pela confiança que ele havia colocado em Oto e no rei da Inglaterra, ele imaginou uma abominável iniquidade, detestável para as orelhas católicas: ele enviou mensageiros ao rei de Marrocos para implorar sua ajuda, não somente

nas suas regiões mas também em vista da destruição de toda a Cristandade. A justiça divina interrompeu ainda assim sua empreitada.

Ele expulsou o bispo de Agen de sua própria sede e espoliou todos os seus bens. Ele atacou o abade de Moissac e manteve cativo por um ano o abade de Montauban. Ele contratou mercenários que juntamente com seus cúmplices atacaram inumeráveis peregrinos, clérigos e laicos. Esses ou morreram como mártires ou foram tomados cativos por um bom tempo. Ele não desviou sua fúria contra todos esses, estendendo sua mão contra eles. Deste modo, ele fazia isso todos os dias cada vez pior, praticando todos os males possíveis junto com seu filho e seus cúmplices os condes de Foix, de Comminges e Gastão de Béarn, homens celeradíssimos e perversos que trabalham contra a Igreja de Deus.

Além disso, por meio do castigo divino e da censura eclesiástica, eles tiveram sua terra quase toda invadida pelo recordado atleta da fé, o cristianíssimo conde de Montfort, e pela hoste de Deus e da Igreja por meio da santa e justa batalha. Eles persistem em sua malícia até aqui, desprezando o poderoso exército de Deus, humilhando-se.

Eles recorreram recentemente ao rei de Aragão, pelo qual eles planejam sem dúvida abusar de vossa clemência e ultrajar a Igreja. De fato, eles o fizeram vir pessoalmente à Toulouse a fim de marcar uma reunião conosco, que estávamos em uma assembleia em Lavaur sob ordens do legado e vossos delegados. O que ele propôs e o que julgamos correto de respondê-lo, você tomará conhecimento plenamente através das cópias que nós vos enviaremos. (...) Enfim, para a salvação de nossas almas e para a salvaguarda das igrejas que nos foram confiadas, nós imploramos instantemente à vossa misericórdia, nós adjucaremos pelas entranhas da misericórdia de Deus, de bem querer terminar com um fim mais feliz ainda a obra de libertação e de paz, obra vital que você já, por uma grande parte, bem conduziu. Que isso esteja ao alcance com manifesta justiça e potência, sendo dignamente realizado e finalizado da maneira mais feliz.

É necessário usar o machado para cortar a raiz da árvore envenenada e a abater a fim que nunca mais a afete. Tenha de fato por certo que se a terra retirada tão legitimamente dos ditos tiranos, e ao preço de uma tão grande efusão de sangue cristão, for a eles restituída, a eles ou seus herdeiros, além de ser um escândalo para os fiéis que fizeram avançar essa empreitada, seria não somente um novo erro, pior que o primeiro, mas a ameaça da ruína que pesaria sobre a Igreja e o clero seria por ali mesmo imensa.

ANEXO XLV: Carta do papa Inocência III ao rei Pedro II de Aragão em 1213
(Traduzida de INOCÊNCIO III. *Regestorum Sive Epistolarum. Liber XVI. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). Patrologia Latina (Tomo 216). Paris: 1891, col. 849-851).*

Que aquele que em cuja mão estão os corações de todos os reis te inspire a ser humildemente persuadido e prudentemente direcionado por nossas acusações que colocamos com afeição paterna, pois pelo mandado apostólico devemos suplicar, arguir e afrontar. Que Ele te faça também obedecer às nossas advertências e aos nossos conselhos salutareis, a fim que aceitando com piedade nossa correção apostólica, você dê a prova da sinceridade de suas intenções sobre os próprios pontos nos quais não paira nenhuma dúvida sobre a falência de suas ações. É de notoriedade quase universal, e sua Serenidade não pode, cremos nós, nem ignorar nem coloca-la em dúvida, que dentre todos os príncipes cristãos, é você que nós tivemos a tarefa de honrar de maneira especial, e não foi pouco o que isso contribuiu para aumentar teu poderio e renome. Seria agradável a Deus que sua sabedoria e piedade crescessem na mesma proporção! O que teria sido útil para nós e ainda melhor para você. Ao contrário, faltou a você providência para consigo, e você falhou na deferência que você nos deve.

Os habitantes de Toulouse estão separados do corpo da Igreja pela excomunhão; a sua cidade está posta em interdito, pois vários dentre eles são hereges manifestos, muitos são crentes, fautores, receptores e protetores desses (...) praticando a impiedade sob uma aparência de piedade para o escândalo do povo cristão e em detrimento de tua reputação, você os tomou sob tua proteção, eles e seus cúmplices, apesar da interdição que nosso legado te havia formalmente endereçado em nome de Deus e em nosso nome, não sem incorrer na infâmia de uma grave desonra, e a ameaça de uma suspeição ainda maior (...) Sem dúvida, se eles desejarem regressar à unidade da Igreja, como foi dito por teus mensageiros publicamente diante de nós, enviaremos cartas com mandados ao nosso venerável irmão Foulque, bispo de Toulouse, homem de vida e opinião íntegras, fato testemunhado tanto por aqueles que estão dentro quanto por aqueles que estão fora, para que ele junte consigo dois homens prudentes e honestos e reconcilie na unidade da Igreja aqueles que quiserem regressar de coração puro e boa consciência e fé, com a precaução recebida e por ele considerada suficiente.

Aqueles que sem dúvida persistirem nas trevas de seu erro e forem considerados pelo bispo como decaídos pela depravação herética, ordenamos que sejam imediatamente

exterminados na dita cidade e que tenham todos os seus bens confiscados, e que de modo algum sejam recebidos na mesma, a não ser que os homens adoradores da fé ortodoxa, inspirados pela ação divina, demonstrem por meio de obras o seu valor. Assim, a própria cidade poderá ser reconciliada e purificada da mesma forma, sob a proteção da Sé Apostólica, desde que a fé católica não seja perturbada pelo conde de Toulouse ou por outros, mas sim que eles a nutram e defendam.

Além disso, nos surpreendemos que tu tomastes para si a terra dos nobres homens, os condes de Foix e Comminges, e Gastão de Béarn, a ser restituída. Por meio dos teus mensageiros fizestes com que a verdade fosse suprimida e a mentira exposta em um mandado separado por causa de muitos e grandes escândalos deles. Como eles favorecem os hereges e os defendem de maneira manifesta, ordenamos que sejam envolvidos pelo vínculo da excomunhão. Verdadeiramente, para que o mandado sobre os quais não seja encoberto, revogamos aquilo para que esse seja inteiramente introduzido.

Se verdadeiramente eles desejarem se reconciliar com a unidade eclesiástica assim como dizem, daremos cartas ao nosso legado da Sé Apostólica, nosso venerável irmão arcebispo de Narbonne, contendo mandados para que o recebam não somente com a precaução juramentada, tendo em vista a quebra dos seus juramentos, mas com outra que ele tiver preparado, dedicando-se ao benefício da absolvição deles. E para que sejam felizmente enviados adiante como provas da verdadeira devoção, faremos destinar para nosso cardeal-legado, homem honesto, providente e constante, tua justa petição para aquelas terras: que não se incline para a esquerda ou direita, mas sempre caminhe pela via do rei; que os feitos justos sejam aprovados e confirmados; que os erros sejam corrigidos e remediados; que se faça o complemento da justiça tanto para os nobres mencionados anteriormente quanto para outros que estão lamentantes.

Entretanto, desejamos e ordenamos que se firme e se mantenha uma trégua entre ti e tua terra e o dito conde de Montfort, com exceção dos hereges. Que não seja feita nenhuma sociedade com eles, assim como Cristo nada partilha com Belial, ou o fiel com o infiel. Para haver trégua nada convém aos professores da fé ortodoxa senão a paz. Mandamos também ao dito conde que te exiba respeitosamente a terra que ele tem de ti.

Mas nós não queremos esconder de vossa Excelência que se os toulousanos e os nobres mencionados ainda pensarem em persistir no erro, por meio da renovação de indulgências nós convocaremos cruzados e outras pessoas fiéis para se animar e para que, se erguendo para extirpar tal peste e confiando no auxílio divino, possam ir adiante em nome do

Senhor dos Exércitos contra ele e quaisquer outros recebedores ou defensores, nocivos como os próprios hereges. Por maior que seja a nossa afeição por tua pessoa, nos será impossível te poupar à custa do negócio da fé cristã. Portanto o perigo para ti é iminente, assim como para Deus e para a Igreja, sobretudo na causa da fé, se tu te opuseres e impedires a consumação da santa obra. Que não somente os velhos mas também os novos exemplos possam te ensinar.

ANEXO XLVI: Intervenção do rei Pedro II de Aragão diante dos legados papais e prelados no Concílio de Lavaur em 1213 (Traduzida de PEDRO DE VAUX-DE-CERNAY. *Histoire Albigeoise*. Traduzido por Pascal Guébin e Henri Maisonneuve. Paris: Vrin, 1951, p. 146-147).

Como nossa muita santa madre Igreja não possui somente a severidade do chicote que castiga, mas também a doçura do seio maternal, como é ensinado, Pedro, filho devoto da Igreja, pela misericórdia divina rei de Aragão, pede humildemente à vossa santidade e vos roga prontamente em favor do conde de Toulouse, que deseja retonar ao seio da nossa santa madre Igreja, para que seja acordado a ele com clemência e misericórdia a restituição de suas posses e outros bens que ele perdeu. Por causa dos excessos que ele cometeu, ele se compromete a dar pessoalmente a satisfação que a Igreja julgar adequada e reparar os danos e injúrias causados a diversas igrejas e a diversos prelados segundo o que a clemência de nossa santa madre Igreja decidir lhe impor. Se por acaso a Igreja recusar a atender o pedido do rei acerca do conde, o rei renovará seu pedido e prece para o filho do conde; em relação ao pai, ele concederá contudo satisfação pessoal por seus excessos ao partir com seus cavaleiros ao socorro da cristandade, seja no fronte sarraceno, seja em país de ultramar, segundo o que a Igreja considerar melhor. Contudo, que o menino permaneça em sua terra, fielmente protegido e guardado com cuidado para a honra de Deus e da Igreja até que ele demonstre sinais concretos de bom comportamento.

Já que é dito que o conde de Comminges, que nunca foi um herege e que nunca acolheu mas sim combateu os hereges, perdeu sua terra por haver concedido ajuda ao seu suserano e primo, o conde de Toulouse, o rei intercede em seu favor e demanda, já que ele é seu vassalo, que se restitua a terra dele: ele dará satisfação segundo a vontade da Igreja caso se prove que ele tenha cometido alguma ilegalidade.

Da mesma forma sobre o conde de Foix, que não é e nunca foi herege, o dito rei pede por ele que é seu vassalo e primo muito amado, a quem ele não pode sem vergonha

recusar o apoio ao seu direito para que se restabeleça em seus bens pela graça e consideração ao rei: ele dará todavia satisfação segundo a vontade da Igreja acerca dos pontos nos quais a clemência de nossa madre Igreja estimar que ele cometeu algum malfeito.

Em relação a Gastão, seu vassalo, o rei pede e roga afetosamente que se devolva a ele sua terra e feudos de seus vassalos, na medida em que ele esteja pronto a se ater ao direito e a dar satisfação segundo a vontade da Igreja diante de juízes insuspeitos, se vós não puderdes escutar nem julgar vós mesmos a sua causa.

Em relação a tudo que foi dito anteriormente, o rei prefere invocar mais a misericórdia que o julgamento. Ele envia à vossa clemência seus bispos, clérigos e barões: ele aceitará tudo o que for decidido entre vós e eles sobre as questões anteriores: ele vos suplica para que bem queirais testemunhar a eles uma compreensão diligente da situação para que ele possa ter a ajuda dos ditos senhores e do conde de Montfort na Cruzada da Espanha para a honra de Deus e o mais alto bem da Santa Igreja.

ANEXO XLVII: Resposta dos prelados ao rei Pedro II de Aragão no Concílio de Lavaur em 1213 (Traduzida de PEDRO DE VAUX-DE-CERNAY. *Histoire Albigeoise*. Traduzido por Pascal Guébin e Henri Maisonneuve. Paris: Vrin, 1951, p. 147-150).

Ao ilustre e bem-amado em Cristo Pedro, pela graça de Deus rei de Aragão e conde de Barcelona, o concílio de Lauvaur o saúda e deseja um sincero amor no Senhor. Nós tomamos conhecimento dos pedidos e preces que vossa serenidade real nos endereçou em favor do conde de Toulouse (e seu filho), dos condes de Foix e Comminges e do nobre senhor Gastão de Béarn. Nessas cartas, dentre outras coisas você disse que é o filho devotado da Igreja. Nós também endereçamos por múltiplas ações de graças ao nosso Senhor Jesus Cristo e à vossa grandeza real. Por causa desse amor mútuo que nossa santa madre Igreja vos confere, pelo nosso conhecimento, e que vós demonstraís a ela, em consideração à vossa excelência real nós admitimos afetosamente vossas preces sobre todos os pontos nos quais nos será possível de resolver segundo Deus.

Em relação às vossas preces e demandas em favor do conde de Toulouse e seu filho, eis o que estimamos dever responder à vossa serenidade real. Por uma autoridade superior, estamos desligados da causa do conde e da do seu filho, que depende da causa do pai, pois o conde de Toulouse conseguiu com o senhor papa para que seu assunto fosse confiado ao nosso venerável irmão o bispo de Riez e ao mestre Thédise em condições

determinadas. Vós recordais as imensas e repetidas graças que o senhor papa fez ao dito conde a respeito de seus inúmeros excessos, e também a graça que sobre vossa intercessão e vossas preces o venerável padre o arcebispo de Narbonne, então abade de Cister, concedeu ao dito conde em Narbonne e Montpellier há dois anos se nossas lembranças estão corretas. O legado queria deixar ao conde de maneira inteira e sem prejuízo todos os seus domínios e propriedades (assim como os direitos de albergagem, busca e cavalgada) nas localidades heréticas que se encontravam em seu feudo. Quanto às outras localidades heréticas que não se encontravam em seu feudo (o conde as estimava no número de quinhentas, pelo menos), o legado queria que um quarto ou mesmo um terço fosse confiscado em prol do conde. O conde recusou esse grande favor que lhe fizeram o senhor papa, seu legado e a Igreja de Deus; ele violou todos os juramentos que havia prestado diante dos legados; ele acumulou iniquidade sobre iniquidade, crimes sobre crimes, malfeitos sobre malfeitos; ele se aliou aos hereges, mercenários e outros pestilentos para prejudicar ainda mais gravemente e causar ainda mais danos à Igreja de Deus, à cristandade, à fé, à paz, de modo que se tornou indigno de toda a graça e de todo benfeito.

Em relação aos seus pedidos e preces referentes ao conde de Comminges, nós julgamos bem responder dessa forma: sabemos de fonte segura que ele cometeu numerosos excessos, violou seu juramento, firmou aliança com os hereges e seus fautores, atacou a Igreja com a cumplicidade desses pestilentos como se tivesse alguma injúria pessoal a vingar, e em seguida ele foi expressamente convidado a parar com esse caminho, fazer um retorno sobre si mesmo e se reconciliar com a unidade católica; entretanto, esse conde conservou e ainda conserva sua maldade: ele está afetado pela excomunhão e pelo anátema. Foi ele, o conde de Comminges, que arrastou o conde de Toulouse para a guerra, como se diz que ele tem o hábito de afirmar; ele carrega então a responsabilidade da continuação das hostilidades e de numerosos males que se acometeram sobre a Igreja. Além disso, se ele se mostrar digno de merecer o benfeito da absolvição, a Igreja não recusará de lhe garantir o direito caso ele se queixe de alguém, mas somente depois que ele tiver sido absolvido e tiver o poder de estar na justiça.

Em relação ao conde de Foix, vossa grandeza real formulou demandas e preces as quais respondemos assim: foi provado que durante muito tempo esse conde foi um acolhedor de hereges e ainda hoje ele é seu defensor e recebedor, pois ele não tem nenhuma dúvida que os crentes dos hereges não sejam eles mesmos hereges. Esse conde cometeu numerosos e muitos graves excessos: ele pilhou e demoliu as igrejas, apesar dos juramentos que ele prestou

em pessoa e as obrigações assumidas de pessoas e de bens; ele colocou a mão sobre os clérigos e os lançou na prisão (por esses motivos e muitos outros ele foi acometido pelo gládio da excomunhão e do anátema). Mesmo após a graça que o legado sobre vossa intervenção e segundo vossas preces tinha sido outrora acordada ao dito conde, ele massacrou cruelmente os cruzados, clérigos e laicos, que marchavam na simplicidade e pobreza de seu coração contra os hereges de Lavaur. Isso que era essa graça, na qual estava a importância, vossa grandeza real deve se lembrar, cremos nós, pois foi por vossa iniciativa e conforme vossas preces que o legado ofereceu um acordo ao conde e se provou que esse acordo não foi aceito pelo conde. Até existe uma vossa carta endereçada ao conde de Montfort, selada com vosso selo real e contendo o assunto dessa graça na passagem seguinte: : “Nós nos comprometemos convosco de tal forma que caso o dito conde recuse se submeter a essa ordenança e que em seguida vós não escutardes as preces que nós faríamos para ele, nós não guardaremos nenhum ressentimento”. Além disso, se ele agir de maneira a merecer o benfeito da absolvição e que em seguida, quando tiver obtido a graça da absolvição ele venha a se lamentar, a Igreja não o recusará a justiça.

Em relação a Gastão de Béarn, vós demandastes instantaneamente que ele recupere seus domínios e os feudos dos seus vassallos; sobre isso nós vos respondemos da seguinte forma: Para não dizer nada sobre, quanto ao presente, sobre as numerosas outras acusações ou antes inumeráveis que pesam contra ele, ele fez aliança com os hereges, seus receptores e defensores contra a Igreja e os cruzados; é um perseguidor perigoso e notório das igrejas e do clero. Durante o cerco de Castelnaudary, ele levou reforços aos condes de Toulouse e de Foix contra aqueles que sob a ordem do senhor papa combatiam os hereges e seus fautores; ele acolheu o assassino do irmão legado Pedro de Castelnau, de santa memória; ele por muito tempo empregou mercenários e ainda o faz; no ano anterior, ele fez os mercenários entrarem na catedral de Oloron. Esses cortaram a corda onde pendia a píxide e a fizeram cair sobre o lugar onde (coisa horrível de se dizer) o corpo de Nosso Senhor estava espalhado. Um dos mercenários, para debochar do clero, revestiu-se dos ornamentos pontificais para simular o papel do pontífice cantando a missa. Pretende-se mesmo que ele fez um sermão na própria igreja e recebeu as oferendas dos outros mercenários. Ele violou seus juramentos. Ele colocou brutalmente a mão sobre os clérigos. Por esses motivos e por outras razões que nós passamos atualmente sob silêncio, o dito Gastão foi acometido da excomunhão e do anátema. Não obstante, se ele der satisfação à Igreja como se deve para obter o benfeito

da absolvição, somente quando ele tiver sido absolvido, caso ele venha se queixar de alguém, se receberá suas justas queixas.

Se isso acontecer de outra forma, muito ilustre príncipe, não será conveniente que vossa majestade real interceda em favor dos excomungados mencionados. Quanto a nós, não ousaríamos conceder a respeito de tais personagens e fatos uma resposta diferente. Nós advertimos vossa serenidade real no Senhor e vos convidamos a relembrar a honra recebida pela Sé Apostólica e aquela feita atualmente ao seu cunhado, o ilustre rei da Sicília, sobre a promessa que fizestes ao Senhor Papa na ocasião da coroação e os mandamentos da Sé Apostólica. Nós rogamos a Deus que ele vos conserve ainda por muito tempo para a sua honra e a da santa Igreja Romana. Se nossa resposta não satisfizer vossa majestade real, nós teremos cuidado em relação à vossa reverência e vossa graça para informar o Santo Pontífice.

ANEXO XLVIII: Submissão do conde de Toulouse Raimundo VI ao legado Pedro Benevento em 1214 (Traduzida de CATEL, Guillaume. *Histoire des comtes de Toulouse*. Toulouse : Pierre Bosc, 1623, p. 300-301).

Eu Raimundo, pela graça de Deus duque de Narbonne, conde de Toulouse, marquês da Provença me ofereço ao Senhor Deus e à Santa Igreja Romana e em vosso senhor Pedro de Deus, pela sua providência cardeal-diácono e legado da Sé Apostólica, e entrego meu corpo para que fielmente cumpra e observe, conforme a minha possibilidade, todos os mandados que o senhor papa e a misericórdia da vossa santidade enviar para mim. E trabalharei eficientemente para que meu filho Raimundo, com toda a sua terra que tem e possui, venha para vossas mãos, e entregue seu corpo para vós e a dita terra ou qualquer coisa daquela terra que vos aprouver por esta causa, para que observe fielmente, segundo seu poder, as ordens do senhor papa e as vossas (...) Assim, evidentemente, se vós me ordenardes, eu abandonarei a terra que eu tenho e irei junto ao rei da Inglaterra, ou outro local que vós julgardes para que eu possa viver melhor, até que eu possa visitar a Sé Apostólica para pedir misericórdia e graça.

Estou pronto para vos conceder, a vós ou vossos representantes, toda a terra que tenho, e que toda a terra seja entregue à misericórdia e ao poder absoluto do Soberano Pontífice e da Igreja romana e de vós; se aqueles que têm para mim ou de mim alguma parte da terra não estejam de acordo com isto, eu os urgirei segundo a vossa ordem e o meu poder. Além disso, ofereço a vós o corpo do meu filho e toda a terra que ele tem ou que outro tenha

por ele ou para ele, para que o corpo e a terra sejam colocados sob a misericórdia e a ordem do senhor papa e de vós; e atuarei para que o mesmo filho meu, e aquele dos quais ele tem o conselho e o auxílio, sejam guiados para que ofereçam, prometam e observem isto.

ANEXO XLIX: Cânone 3 do Concílio de Latrão IV em 1215 (Traduzido de MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (tomo XXII). Veneza: Zatta, 1778, col. 986-990).

Nós excomungamos e anatematizamos cada heresia que se subleva contra a sagrada, ortodoxa e católica fé que explicamos acima. Condenamos todos os hereges sob quaisquer nomes que eles possam ser conhecidos, pois enquanto têm diferentes rostos eles contudo estão ligados por suas caudas, já que em todos eles a vaidade é uma característica comum. Após serem condenados e entregues às autoridades seculares dos seus bailios, que sejam abandonados para serem punidos com a justiça adequada. Caso sejam clérigos, que sejam rebaixados de suas ordens.

Em relação à propriedade do condenado, caso sejam laicos, que seja confiscada. Se forem clérigos, que seja aplicada às igrejas das quais esses receberam rendas. Mas aqueles que são somente suspeitos, tendo considerado apropriadamente a natureza da suspeição e o caráter da pessoa, a não ser que provem sua inocência por uma defesa adequada, que sejam anatematizados e evitados por todos até que forneçam a satisfação apropriada. Mas, se eles estiverem sob a excomunhão por um ano, que sejam condenados como hereges.

As autoridades seculares, não importando o ofício tido, devem ser admoestadas e induzidas e se necessário compelidas pela censura eclesiástica, caso desejem permanecer como estimadas e pertencentes ao conjunto dos fiéis. Para a defesa da fé, elas devem publicamente prestar um juramento de que se empenharão de boa fé e no melhor de sua habilidade para exterminar dos territórios sujeitos à sua jurisdição todos os hereges selecionados pela Igreja, para que quando alguém tiver assumido a autoridade, seja espiritual ou temporal, que ele seja ligado a confirmar esse decreto por juramento.

Mas se um governante temporal, após ter sido requisitado e admoestado pela Igreja, ser negligente na limpeza da impureza herética em seu território, que seja excomungado pelo bispo metropolitano e os outros bispos da província. Se ele se recusar a dar satisfações dentro de um ano, que o assunto seja reconhecido pelo supremo pontífice, para que esse possa declarar que os vassalos de tal senhor estão livres de qualquer laço e oferecer o

território para ser governado por católicos leigos, os quais o extermínio de hereges possa ser feito sem obstáculo e preservado na pureza da fé; o direito, contudo, do governante é ser respeitado enquanto não oferecer obstáculo nessa matéria e permita liberdade de ação.

A mesma lei deve ser cumprida em relação aqueles que não têm governantes (ou seja, são independentes). Católicos que se equiparam com a cruz para o extermínio dos hereges devem desfrutar de indulgências e privilégios garantidos para aqueles que partem em defesa da Terra Santa.

Decretamos que aqueles que derem crédito aos ensinamentos dos hereges, e também aqueles que os recebem, defendem e patrocinam, serão excomungados; declaramos firmemente que se algum desses, após ser tomado pela excomunhão, deliberadamente não oferecer a satisfação no prazo de um ano, que incorra sobre ele o estigma legal da infâmia e que ele não seja empregado em cargos públicos ou deliberações, e que não tome parte na eleição de outros para esses cargos ou use seu direito de testemunhar em uma corte de lei. Que ele também não tenha o livre exercício de fazer um testamento e seja cassado seu direito de herança. Que ninguém se apresse a prestar contas a ele de nenhuma forma, mas que ele se apresse a prestar contas aos outros. Caso ele seja um juiz, que as suas decisões não tenham valor e que nenhuma causa seja trazida à sua atenção. Caso ele seja um advogado, que nenhuma assistência seja procurada. Caso seja um notário, que os instrumentos operados por ele sejam considerados inúteis – com o autor sendo condenado, que desfrute do mesmo destino. Nós ordenamos que o mesmo seja observado em todos os casos parecidos. Contudo, caso ele seja um clérigo, que seja deposto de todo ofício ou benefício, pois quanto maior a falta mais grave deve ser a punição dada.

Se alguém se recusar a evitar esses homens após terem sido ostracizados pela Igreja, que sejam excomungados até que entreguem uma satisfação adequada. Clérigos não deverão fornecer os sacramentos da Igreja a esses pestilentos, nem deverão conceder um enterro cristão ou receber suas oferendas; caso contrário, eles deverão ser retirados de seu ofício, ao qual não deverão retornar sem um indulto especial da Sé Apostólica. Da mesma forma, todos os cônegos regulares sobre os quais essa punição pode ser imposta devem ter os privilégios revogados naquela diocese na qual presume-se terem cometido tais excessos.

Mas já que alguns, sob “a aparência de piedade, mas negando o poder vinculado”, como diz o Apóstolo, reivindicam para si a autoridade de pregar, como o mesmo Apóstolo diz “Como eles pregam se não foram enviados?”, todos aqueles que foram proibidos ou não foram enviados que, sem a autoridade da Sé Apostólica ou do bispo católico local, presumem

usurpar o ofício da pregação publicamente ou privadamente, devem ser excomungados e a não ser que ofereçam reparação o mais rápido possível, devem ser novamente acometidos por uma punição adequada.

Além disso, todo arcebispo ou bispo deve, por si próprio ou por seu arcediogo ou por outras pessoas apropriadas, pelo menos uma ou duas vezes ao ano, fazer visitas em locais nos quais se acredita existirem hereges, e ali compelir três ou mais homens de boa reputação ou, caso se considere conveniente, a vizinhança inteira, a jurar que caso alguém conheça o paradeiro de algum herege ou de alguém realizando reuniões secretas, ou algo que difere da maneira comum dos fiéis e sua moral, reportará ao bispo. O bispo deverá então convocar diante de si os acusados, e se eles não se purgarem do assunto do qual são acusados, ou após a rejeição de seu erro retornarem à velha perfídia, devem ser canonicamente punidos. Se algum deles, por meio de uma obstinação prejudicial, se recusar a fazer o juramento, deverá por esse motivo ser considerado um herege.

Nós desejamos, e em virtude da estrita obediência estritamente ordenamos, que para cumprir essas determinações eficientemente os bispos devem exercer em suas dioceses uma vigilância escrupulosa, se quiserem escapar da punição canônica. Se por meio de uma evidência suficiente suspeite-se que um bispo tenha sido negligente ou descuidado em purificar sua diocese do fermento da maldade herética, ele deve ser deposto do ofício episcopal e substituído por outro que queira e vá confundir a depravidade herética.

ANEXO L: Decisão final do Concílio de Latrão IV acerca da disputa sobre o senhorio do condado de Toulouse em 1215 (Traduzida de MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (tomo XXII). Veneza: Zatta, 1778, p. 1069-1070; DEVIC, C.; VAISSETE, J. *Histoire générale de Languedoc* (Vol. VIII). Toulouse: Privat, 1879, p. 681).

A Igreja trabalhou ao máximo, por meio de pregadores e cruzados, para o extermínio dos hereges e mercenários da província de Narbonne e suas regiões vizinhas, fato reconhecido por todas as regiões. Essas, pela graça de Deus e nossa solicitude, muito se beneficiaram com esse extermínio, estando a terra agora salutarmente governada na paz fraterna e na fé católica. Sem dúvida, a muda de uma plantação precisa ser irrigada. Do mesmo modo, julgamos decidir após consultar o sagrado concílio: que Raimundo, conde de Toulouse, reconhecidamente culpado por esses dois casos, denunciado por ser incapaz de

governar sua terra na fé há tempos, seja expulso perpetuamente de sua terra, e que faça penitência para os seus pecados em outra região. Que receba para o seu sustento quatrocentas marcas anuais da terra da Provença enquanto obedecer humildemente esta decisão.

Que sua esposa, irmã do outrora rei de Aragão, a qual por testemunho louvável de todos é tida como uma mulher honesta e católica, possua com segurança e integralmente as terras pertencentes por seu dote, desde que faça ser mantido o mandado da Igreja e que não perturbe o negócio da paz e da fé, recebendo assim a recompensa conveniente segundo o arbítrio da Santa Sé. Sem dúvida, que toda a terra que os cruzados obtiveram contra os hereges e seus crentes, protetores e receptores, incluindo Montauban e Toulouse, a cidade mais corrompida pela mancha herética, seja concedida (salvo, por todas as coisas de direito dos homens, mulheres e igrejas católicas) ao conde de Montfort, homem íntegro e católico, que mais do que ninguém trabalhou nesse negócio, e que a tenha pelos mesmos pelos quais de direito é tida. E que o resto da terra que não foi conquistada pelos cruzados seja guardado, por mandado da Igreja, por homens idôneos que preservem e defendam o negócio da paz e da fé, para que o único filho adolescente do dito conde de Toulouse possa, quando atingir a idade legal, se mostrar dedicação e fizer por merecer, receber uma parte ou toda a terra, o que for o mais conveniente.

ANEXO LI: Carta do papa Honório III ao rei Jaime I de Aragão em 1217 (Traduzida de BOUQUET, Martin (Ed.). *Recueil des historiens des gaules et de la France (Tomo 19)*. Paris : Victor Palmé, 1880, p. 641-642).

Esperamos que os conselhos depravados não seduzam a tua adolescência nem provoquem algo a ser feito em relação a alguém pelo qual possas ser visto como ingrato e esquecido dos benefícios e da graça dedicada a ti pela sé apostólica. Tu consideras destruídos os inimigos saídos daqueles exércitos e do mesmo modo consideras a tua terra restituída para ti! Na verdade, a sé apostólica começou a demonstrar dessa forma o afeto para a sua predileção como um menino, para que possas obter justamente a devoção como um adulto; além disso, não deverias liderar o outro, tendo em visto que é sabido que teu reino pertence à igreja romana.

Ouvimos também e atentos não fomos capazes de não nos admirarmos que os cidadãos toulousanos, apesar de tantas pessoas e coisas despendidas naquela região para a questão da paz e da fé, tentam promover a subversão. Assim, devotes conselho e auxílio ao

legado da sé apostólica, em cujos olhos estes atacam. De fato, é mais verdadeiro para nós mesmos, dos quais nesse lugar ele nos representa, que tu não te deslumbres para te colocar juntamente com eles.

Visto que tanto pretendemos fazer isso para a tua honra e exaltação quanto desejamos que nada faça arrefecer nossa graça para ti, pedimos a tua serenidade e exortamos atenciosamente, pelos escritos apostólicos e da forma que podemos. Mandamos rigorosamente que não te dediques, por ti ou pelos teus, aos mesmos toulousanos contra a questão da paz e da fé, visto que tens como querida a graça divina e apostólica, e te recordes das cartas as quais recentemente direcionamos para ti e os barões do teu reino sobre essa mesma questão. Não te oponhas também ao próprio legado, direcionado por nós para aquela região para prover auxílio e conselho, mas convoques todos os teus que são ditos terem integrado a cidade e não permitas que o restante chegue perto dela. Não combatas ou molestes, por ti ou por teus, a outra terra da qual naquelas partes é tida em nome da igreja romana e para cuja proteção enviamos o predito legado: aspiremos calorosamente que as preces e nosso preceito sejam de tal forma obedecidos e que em ti a devoção esperada e devida seja reconhecida para a tua honra e vantagem. Deste modo, caso tu nos desafies e a igreja romana, seremos forçados a reprimir o teu reino por meio de pessoas estranhas.

ANEXO LII: Carta do papa Honório III ao procurador Sancho de Aragão em 1217 (Traduzida de BOUQUET, Martin (Ed.). *Recueil des historiens des gaules et de la France* (Tomo 19). Paris : Victor Palmé, 1880, p. 641-642).

Não poderias cultivar melhor a honra e a posição do nosso caríssimo filho em Cristo o ilustre rei de Aragão, se tu se dedicasses para guardar para ele a graça e o favor da Sé Apostólica. Se ele se arruinar por teu feito ou conselho, talvez notaria tardiamente o quanto o desejo de guardá-los seria bom para si e finalmente não atrairia para ti uma culpa injusta.

Com efeito, ouvimos e ouvintes não fomos capazes de não nos espantarmos que o próprio rei empenha contigo e com seus outros fiéis auxílio e conselho para os cidadãos toulousanos. Assim, ele tenta subverter a questão da fé e da paz naquela região, apesar de tantas pessoas e coisas dispendidas ali. Ele também imprudentemente não respeita e se opõe a nós e ao legado da Sé Apostólica, cuja pessoa e sorte são reconhecidos. Certamente, não cuides nem utilmente para si se aconselhes com aqueles que persuadem, sustentam e

permitem que se oponhas de certo modo à igreja romana, da qual quantas coisas trouxestes para si. Se quiseses prestar atenção aos teus bens, não ignores a prudência.

Advertimos portanto a tua nobreza e rogamos e exortamos atenciosamente para ti pelos escritos apostólicos, da maneira que pudermos, e mandamos com rigor até que, atendida a graça feita para ti pela Sé Apostólica, e também as obrigações da igreja romana mostradas pelo nosso venerável irmão Pedro, bispo de Sabina, cardeal-diácono de Santa Maria em Aquile, legado da Sé Apostólica, assim como está contido abertamente em tuas cartas as quais guardamos junto à Sé Apóstolica, não empenhes por ti ou por teus auxílio ou favor aos ditos cidadãos na predita malícia, nem o permitas por meio de outros nobres do reino. Pois, se acaso isso tornar a acontecer, a igreja romana, da qual não poderia ocultar a sua injúria a Deus, poderá agravar de tal maneira a mão contra seu reino que tal castigo servirá como exemplo para os outros.

ANEXO LIII: Carta do papa Honório III ao rei da França Filipe Augusto em 1218 (Traduzida de HONÓRIO III. *Epistolae (Liber II)*. In: HOROY, César (Ed.). *Bibliotheca Patristica Medii Aevi (Tomo 2)*. Paris: Imprimerie de la Bibliothèque ecclésiastique, 1879, p. 575-576).

Recomendamos eles a ti com confiança e boa vontade, com os quais a obediência a Deus é devotada e a honra da alteza régia é promovida. Certamente cremos que já tenha alcançado os ouvidos de tua Alteza que os cidadãos toulosanos, de passado esquecido e futuro imprevidente, que participam da questão da fé e da paz com algumas pessoas, administrada no interior da Provença pelos esforços e gastos de tantas pessoas e coisas, estão urdindo a subversão contra o dileto filho, o nobre Simão, conde de Montfort, teu vassalo. Ele é recebido com o sentimento de rebelião e com os calcanhares erguidos, e de tal maneira eles se empenham em exterminar não importa quem for do povo dos francos em suas fronteiras (que absurdo!). Eles espalharam a injúria não somente a Deus e a Sé Apostólica, mas também a ti, tendo em vista que o dito conde recebeu a maior parte daquela terra como teu feudo. Por tuas forças e dos teus homens seja feito especialmente o extermínio da depravação herética e a restauração da fé cristã nesse lugar.

Nós pedimos a vossa Excelência e vos exortamos no Senhor, para o perdão dos vossos pecados, que por meio dos homens do seu reino que não estão marcados com a cruz para o auxílio da Terra Santa, você permita que a ajuda seja levada vigorosamente e

rapidamente ao mencionado conde; e para que por meio da potência da tua magnificência a insolência dos mencionados cidadãos seja reprimida, assim como dos outros que foram descobertos conspirando contra Deus e tua honra. Da mesma forma, que o conde possa conservar, para a tua honra e a glória do teu reino, com o teu fortificado auxílio, a mesma terra na unidade da paz e da fé. Além disso, desejamos que os cruzados partam em iminente viagem para as regiões ultramarinas em socorro da Terra Santa e que de modo algum aquela questão seja impedida.

ANEXO LIV: Carta do papa Honório III ao rei da França Filipe Augusto em 1218 (Traduzida de HONÓRIO III. *Epistolae (Liber III)*. In: HOROY, César (Ed.). *Bibliotheca Patristica Medii Aevi (Tomo 3)*. Paris: Imprimerie de la Bibliothèque ecclésiastique, 1879, p. 14-15).

De modo nenhum duvidamos ter chegado aos ouvidos régios há algum tempo que, assim como o abismo permitido por Deus segundo muitos de seus julgamentos no qual prevaleceram a impiedade sobre a piedade e as trevas sobre a luz, o intrépido atleta de Cristo, aquela torre de fortitude, aquela trincheira da fé cristã, certamente o ínclito conde de Montfort, desaba com as conspirações dos toulousanos ímpios.

Na ruína do conde estão expostos os chifres destruídos deles e dos seus cúmplices que desejam suprimir da região a descendência do recordado conde e todos os franceses ali estabelecidos (que absurdo!). Convocais por toda a parte para que os homens se preparem. A partir daí, sem dúvida nenhuma o perigo é visto fortemente como iminente aos franceses caso o socorro não venha com pressa. Se o favorecedor dos ímpios prevalecesse contra eles (que absurdo!), a fé e a paz estariam de maneira geral em naufrágio naquelas terras e o reino da França sofreria não somente um dano irreparável, mas também a vergonha de ter fugido para sempre. Com a ajuda do dito conde que tem de ti a maior parte daquela terra como feudo, de maneira especial promova o extermínio da depravação herética e a restauração da fé cristã por meio de suas forças e do teu reino.

Nós portanto, fortalecidos pelos remédios mais valorosos que afastam os maus, renovamos as indulgências para os fiéis deste mesmo reino que partam para o socorro do dileto filho, o nobre Amauri, primogênito do dito conde, e os outros que com ele combatem em defesa da fé cristã: especificamente, encorajamos nosso caríssimo filho em Cristo Luís, teu primogênito, para que se prepare fortemente e corajosamente para a ajuda deles e a defesa

da fé cristã, assim como aqueles que consigo irão. Concedemos essa indulgência que foi concedida para aqueles que partiram ao auxílio da Terra Santa, consistindo no completo perdão dos pecados daqueles que se demonstrarem verdadeiramente contritos e que se confessaram.

Certamente, pelo fato de isso depender especificamente do teu comando, rogamos a tua Serenidade, advertimos e exortamos no Senhor, para a honra e glória do teu reino, para a própria reverência a Jesus Cristo, pelo zelo da fé cristã e para o remédio dos teus pecados, pois somos todos pecadores e necessitamos da misericórdia de Deus. Dedique-se e te apresses a enviar teu primogênito dignamente para aquela terra, ou além disso o que a prudência da tua Alteza considerar mais vantajoso. Com efeito, ajudes a questão lembrada, a qual retorna sem dúvida ao antigo caos, para que seja sustentada especialmente pelo poder divino e pelo teu poder. Nós também, confiantes pela misericórdia de Deus e dos beatos Pedro e Paulo, concedemos a ti mesmo a indulgência caso teu dito primogênito parta para ali dignamente com seu séquito ou socorras a dita questão de outra forma que for conveniente à tua grandeza.

ANEXO LV: Carta do papa Honório III ao rei da França Filipe Augusto em 1222 (Traduzida de HONÓRIO III. *Epistolae (Liber VI)*. In: HOROY, César (Ed.). *Bibliotheca Patristica Medii Aevi (Tomo 4)*. Paris: Imprimerie de la Bibliothèque ecclésiastique, 1880, p. 144-146).

Reconheceste, ó filho caríssimo, o quanto a Santa Igreja, que expulsa os nossos pecados, foi gravemente abalada nesses tempos. Isso ocorreu principalmente ao redor da região albigense que se situa nos limites do teu reino, na qual os hereges claramente atacam a Igreja de Deus e abertamente pregam contra a nossa fé, guardando as doutrinas da infidelidade. Os bispos deles provocam contra os nossos a desgraça de toda a santa Igreja. No entanto, cremos ter chegado a ti que a Igreja romana em muito trabalhou para extirpar do teu reino aquela peste, não somente pela censura eclesiástica, mas também pelo auxílio temporal por meio de pessoas e coisas enquanto pôde, investindo para a tua reputação e a de praticamente todos.

Também debes saber, ó filho caríssimo, que o poder secular deve reprimir os rebeldes com o gládio material, pois o gládio espiritual não é capaz de coibir a sua malícia, e também que os príncipes devem purgar os homens maus de suas terras. Além disso, que aqueles que tiverem sido negligentes possam ser compelidos pela santa Igreja.

Portanto, nós escrevemos aos outros príncipes para que purguem os hereges de suas terras. Para que aquela peste que habitualmente está fortalecida no teu reino e congrega aqueles que são vistos como inimigos da fé não prevaleça (como lamentavelmente nos referimos), e que os infiéis não triunfem sobre os fiéis, é apropriado à tua excelência exercer a força para a tua honra e a salvação da tua alma e, como requerido, expugnar tanto fortemente quanto rapidamente os ditos hereges do teu reino juntamente com os fautores deles. Não adies por mais tempo isso sob custo que a fé nesse lugar morra inteiramente e que aquele resto da terra possuída pelos católicos seja perdido e, o que é terrível, que aquela peste se difunda também para as regiões mais próximas de ti.

Não ignoramos a tua discrição em relação ao perigo iminente que afeta todo teu reino e a Igreja de Deus. Não é por causa da tua ausência em relação a nós que devemos te incentivar a expulsar os hereges, algo que é frequentemente lento para nós. Pensamos que a subversão da fé deve ser levada em consideração e rogamos atenciosamente a tua excelência e exortamos no Senhor com a maior afeição, munidos do conselho dos nossos irmãos comuns, para que tu anexes ao teu domínio toda a terra que o conde de Montfort tinha de você como feudo nessa região, para a remissão dos teus pecados.

O mesmo conde não consegue defender suficientemente essa terra. Assim, ele agora a oferece a ti por meio de legados solenes e dignos pela fé, os bispos de Nîmes e Béziers, e por cartas do mesmo conde que vimos depois de produzidas e recentemente tomamos conhecimento. Anexes também aquilo que ele já lhe ofereceu, para que em seguida você e teus herdeiros a possuam livremente de maneira perpétua.

E para o restabelecimento da dita questão, assim como é apropriado à magnificência régia, te prepares conosco rapidamente e brevemente, de tal modo que não afaste de maneira alguma da tua autoridade ou da dos teus filhos o domínio daquela terra. Saiba também que excomungamos recentemente Raimundo, filho do outrora conde de Toulouse, juntamente com seus fautores. Eles obstinadamente perseveraram em sua malícia, mesmo depois de bondosamente admoestados para a sua própria correção.

Para a verdadeira promoção desta questão, terás adquirido de tal maneira a vigésima parte ao longo disto. Concedidas as indulgências para aqueles que assumirem a cruz contra os albigenses, fica estabelecido que para a proteção e defesa da tua terra, caso alguém queira se insurgir contra ti (que absurdo!), daremos com boa fé o conselho possível e devotaremos nosso auxílio enquanto tu te dedicares a esta questão de Jesus Cristo.

ANEXO LVI : Carta do rei da França Luís VIII ao papa Honório III em 1224 (Traduzida de DEVIC, C.; VAISSETE, J. *Histoire générale de Languedoc* (Vol. VIII). Toulouse: Privat, 1879, p. 792-794).

Primeiramente, o senhor rei requisita que ele e todos aqueles que forem com ele para o Albigeois tenham a mesma indulgência e remissão dos pecados que os cruzados de além-mar. Ele requisita que os arcebispos de Bourges, Reims e Sens tenham poder total para excomungar as pessoas e interditar as terras de todos aqueles que perturbarem a paz do reino da França ou agitarem o reino; e que o mesmo aconteça para aqueles que fizerem isso às pessoas ou terras daqueles que acompanharem o rei. Isto se aplicaria tanto para aqueles vindos do reino da França quanto os de fora do reino, e também para aqueles no reino da França que guerreiam entre si, a não ser que garantam a paz ou uma trégua ao comando do senhor rei. O senhor rei requisita, caso alguém se comprometa a ir com ele para as terras albigenses ou a lá permanecer, que os mesmos arcebispos tenham o poder de coagi-los pela excomunhão e interdito para que cumpram o que prometeram fazer.

Ele requisita que eles tenham o poder de excomungar as pessoas e interditar as terras dos barões da França e de seus outros homens que não forem pessoalmente com ele ao Albigeois; ou, caso eles não possam ir pessoalmente, que aconteça o mesmo com aqueles que não pagarem um subsídio apropriado para vencer os inimigos da fé e do reino no Albigeois. Isto é justificado especialmente porque estão vinculados ao senhor rei por homenagem e juramento para defender o reino da subversão, e nada subverte mais o reino que ter inimigos da fé em seus domínios. E que todas as sentenças mencionadas acima não possam ser revogadas a não ser que se ofereça primeiro uma satisfação competente.

Em relação à trégua que o senhor papa e o senhor rei de Jerusalém e o rei da Inglaterra pediram para ser prolongada, o senhor rei deseja e pede que seja prolongada por dez anos, a começar por esse ano no Pentecostes, e que seja entre ele e seus herdeiros de um lado e o rei da Inglaterra e seus herdeiros do outro. E que os dois lados confirmem isso com um juramento com efeito para que o senhor rei e seus herdeiros e aliados permaneçam na mesma tenência e senhorio nos quais estão agora e estavam à época da outra trégua. E ele deseja muito ter a prolongação dessa trégua pois ele não sabe por quanto tempo a questão albigense irá durar, e nessa empreitada ele irá investir muitos homens e dinheiro advindos de si e do reino.

Ele demanda ter as cartas do senhor papa instituindo patentemente que ambos os Raimundos, pai e filho, e seus herdeiros sejam para sempre privados do condado de Toulouse por sentença judicial e tudo que pertence à essa terra, e de toda terra que os ditos Raimundo pai e filho tinham como feudos do senhor rei da França; e os viscondados inteiros de Béziers e Carcassone com tudo pertencente a eles no reino do senhor rei. E que todos os que lutem abertamente ao lado deles ou por eles sejam despossuídos da mesma forma; e similarmente todos aqueles que se opõem ou irão se opor a essa empreitada. E que a declaração dessa sentença judicial seja feita pelos arcebispos mencionados. E o senhor rei pede que todas as terras mencionadas sejam confirmadas para sempre para ele e seus herdeiros, e para aqueles que ele as entregar caso seja esse seu desejo, que o direito de homenagem seja reservado para ele e seus herdeiros como senhor principal.

Ele requisita que o arcebispo de Bourges seja enviado a ele como legado. Dentre outras coisas, que o arcebispo tenha o poder de reconciliar todos aqueles que derem satisfações à Igreja. E que a sua legação inclua todos os arcebispos e bispos da terra que está contrária à fé católica nessas regiões, e que inclua também aqueles das terras adjacentes que possam ajudar ou prejudicar essa empreitada. E que ele tenha a mesma legação que teve o legado Conrado, bispo do Porto. E que aconteça uma pregação por todo o reino para obter assistência para a terra albigense.

Que tudo que foi dito seja garantido sem possibilidade de apelação. O senhor rei demanda que, já que as despesas são imensas e inestimáveis, a Igreja romana conceda a ele 60 mil pesos parisienses anualmente durante dez anos, no que será usado para benefício da terra. Ele pede que o senhor papa interfira para que o imperador concorde para que suas terras próximas ao Albigeois não prejudiquem nem impeçam o rei de maneira alguma nessa empreitada, e caso isso se realize, o imperador deve concordar que o rei ataque essas terras assim como as outras, preservando os direitos do imperador.

Se todos os pedidos mencionados acima forem concedidos ao senhor rei, integralmente garantidos e confirmados, o senhor rei irá pessoalmente ao Albigeois e trabalhará de boa fé nessa questão. E quando ele tiver ido pessoalmente à região e tiver trabalhado de boa fé, ele e seus herdeiros não devem, daquele tempo em diante, serem requeridos pela cúria romana sob qualquer pretexto, seja por retardar o retorno daquela terra ou lá permanecer, ou lá retornar novamente, a não ser que ele queira.

Para que esses pedidos sejam feitos e defendidos na cúria romana, o senhor rei envia seus amados e fiéis súditos, o arcebispo de Bourges e os bispos de Langres e Chartres.

E caso esses pedidos não sejam garantidos como resultado das negociações feitas por esses delegados, doravante o senhor rei não estará compelido a ir ao Albigeois, a não ser que queira.

ANEXO LVII: Carta do papa Honório III ao rei Luís VIII em 1224 (Traduzida de BOUQUET, Martin (Ed.). *Recueil des historiens des gaules et de la France* (Tomo 19). Paris : Victor Palmé, 1880, p. 750-751).

Honório, bispo, servo dos servos de Deus, ao seu mais amado filho em Cristo, Luís, ilustre rei dos franceses, saudações e a bênção apostólica. (...) Portanto, estamos despachando o dito legado (Conrado do Porto) para você com pressa, e em nome do sangue derramado por Jesus Cristo, o qual se entregou à morte na Cruz em seu favor, nós pedimos, recomendamos e imploramos a devoção de sua serena alteza que por admoestações reais e ameaças você se esforce a induzir o nobre Raimundo, filho do antigo conde Raimundo de Toulouse, a fazer uma paz verdadeira e fiel com Deus e a Igreja. Acredita-se ser certo que Raimundo teme tanto o poder de sua grandeza que, se ele soubesse que você pretende sinceramente usar todas as suas forças contra ele, ele não ousaria aguardar muito por elas mas, de acordo com suas vontades, obedeceria as ordens da Igreja, como ele está oferecendo fazer, espero, por verdadeira devoção.

Assim, tente o seu melhor para induzir ele por advertências reais e ameaças para que ele faça uma verdadeira paz com Deus e a Igreja. Nossas condições são: que a terra seja purgada de hereges; que ele faça reparações apropriadas às igrejas e clérigos pelos danos e injúrias que foram infligidos sobre eles até agora; que seja provida a liberdade eclesiástica no futuro; e que no tratado de paz seja feito todo o possível para preservar a honra do nosso amado filho, o nobre Amaury, conde de Toulouse, que como seu pai, de memória saudosa, pôs-se em risco em serviço de Deus e da Sé Apostólica, o qual não podemos abandonar em nenhuma hipótese. Escreva rapidamente de volta a nós o que você planeja fazer a respeito disso.

Não mencionaremos o quanto menos esse plano custará em despesas materiais, mas se fizer o que pedimos, você será a causa da salvação de muitas almas e corpos. E ao remover o impedimento da discórdia civil, o que pode fortemente impedir a empreitada na Terra Santa, você proverá como se fosse um subsídio de valor inestimável para aquela terra. Além do mais, você não conseguirá maior glória se fizer o dito nobre conde retornar ao

caminho do qual ele se desviou e à obediência à Sé Apostólica, somente pelo poder do terror que você causa e sem o barulho da batalha nem derramamento de sangue.

Logo, nós imploramos à sua serena alteza com inúmeras preces que você receba nosso legado com a devoção tal qual se nós estivéssemos presentes. Assim, você deve prestar atenção ao que ele diz – ou realmente o que dizemos através dele – sobre o que foi dito acima, no que trará para você um aumento da glória nessa vida e na próxima. E também ponha uma confiança completa no que o mesmo legado disser para você sobre nós no que diz respeito à renovação da trégua entre você e o ilustre rei da Inglaterra.

ANEXO LVIII: Carta do rei Luís VIII ao legado papal Conrado de Porto em 1224 (Traduzida de DEVIC, C.; VAISSETE, J. *Histoire générale de Languedoc (Vol. VIII)*. Toulouse: Privat, 1879, p. 794-796).

Que seja conhecido que nosso caríssimo senhor e pai Filipe, de pia memória, antigo rei da França, não adentrou inicialmente o negócio albigense e nunca quis suportar o seu fardo. Mesmo assim, ele muito investiu nessa questão e muitos cavaleiros do reino da França ali morreram e lá gastaram seu tempo. E nós trabalhamos em prol dessa empreitada novamente em pessoa, de maneira fiel. (...) Nós respondemos ao senhor cardeal do Porto, contudo, que como o senhor papa se recusou agora a atender às nossas razoáveis demandas relativas à essa questão, nós estamos agora livres do fardo desse negócio, e declaramos isso publicamente na presença de todos os prelados e barões da França.

No que tange à paz na qual o senhor papa gostaria que nós induzíssemos o conde Raimundo por admoestações e ameaças, nós respondemos ao senhor cardeal do Porto que não era nosso problema o exame dos artigos de fé nem a negociação de um acordo relativo ao negócio da fé. Já que o exame da fé é prerrogativa da Igreja romana, nós desejamos sinceramente que se alcance um acordo adequado com o dito Raimundo, desde que nossos direitos e nossos feudos não sejam de maneira alguma reduzidos, e que nenhuma nova ou inusitada obrigação seja imposta a eles.

Finalmente, nós respondemos ao mesmo senhor cardeal de Porto que no futuro ele não deveria trazer mais de Roma uma única palavra sobre o negócio albigense, do qual lavamos nossas mãos.

ANEXO LIX: Juramento prestado pelo conde de Toulouse Raimundo VII e outros barões occitanos no Concílio de Montpellier em 1224 (Traduzido de MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (tomo XXII). Veneza: Zatta, 1778, col. 1205-1210).

Nós, Raimundo, pela graça de Deus duque de Narbonne, conde de Toulouse, marquês da Provença, desejando fazer a paz com a santa Igreja de Roma com o maior ardor, para a honra de Deus e da sua Igreja romana, e de nosso muito santo pai em Jesus Cristo, o soberano pontífice Honório, oferecemos com coração piedoso e com verdadeira devoção, em nosso nome e dos nossos vassallos e aliados, a vós, senhor Arnaldo, arcebispo de Narbonne, e por vós a santa Igreja de Roma e ao senhor papa, tudo aquilo que em uma outra reunião havíamos oferecido a vós e por vós à santa Igreja romana, a saber que:

Nós observaremos e faremos observar igualmente e fielmente na nossa terra a fé católica, como prega e ensina a santa Igreja de Deus. Além disso, nós purgaremos fielmente de nossa terra as pessoas julgadas heréticas pela Igreja, confiscando seus bens e infligindo sobre elas punições corporais.

Nós observaremos e rigorosamente faremos observar uma paz plena e inteira em nosso país, expulsando os mercenários das nossas fronteiras. Nós restituiremos plenamente todos os direitos às igrejas e pessoas eclesiásticas; nós conservaremos e faremos conservar inteiramente, em seguida e para sempre, as liberdades das igrejas e dos outros lugares de religião.

Além disso, pelas perdas e injúrias sofridas pelas igrejas e pessoas eclesiásticas, e por causa do respeito e da honra devidos à Igreja romana e ao senhor papa, ele possa estar repleto para a honra do conde de Montfort, nós daremos à Igreja dois mil marcos de prata, pagos em termos convenientes, à condição de que o senhor papa nos absolva das pretensões do dito conde de Montfort sobre as nossas terras e as dos nossos aliados, e ele nos restituirá os atos obtidos, como é dito, nesse tema pelo dito conde de Montfort ou seu pai, do soberano pontífice e do senhor rei da França, ou de seu pai.

Mas, como nem na primeira nem na segunda reunião ninguém com quem nós pudéssemos deliberar esteve junto ao conde de Montfort, para que discutíssemos a respeito do tratado que nosso santo padre Honório nos ordenou concluir, nós não podemos no momento responder inteiramente a esse respeito. Nós enviamos agora ao senhor papa uma solene embaixada com a qual ele possa tratar plenamente tanto sobre a dita paz quanto sobre

qualquer outra coisa que tenha relação com a nossa reconciliação e, por meio da graça divina, conduzir tudo a um fim conveniente. Nós prometemos com deferência ratificar para sempre e observar inviolavelmente aquilo que pela ordem e vontade do senhor papa for regulamentado ou feito a nosso respeito com esses mensageiros.

Crendo ter em grande parte realizado para com as igrejas e os eclesiásticos a restituição prometida na outra reunião, no entanto nós prometemos especialmente agora devolver por inteiro, segundo o julgamento do senhor papa ou do senhor Arnaldo, arcebispo de Narbonne ou de qualquer bispo de sua diocese, tudo aquilo que falta restituir às igrejas e aos eclesiásticos. Quanto à restituição dos feudos dos toulousanos e de seus bens, nós faremos tudo o que o senhor papa desejar que façamos.

Enfim, se o que nós oferecermos ao senhor papa não lhe parecer suficiente, e como reinar é obedecer à santa Igreja, nós obedeceremos humildemente e devotadamente em tudo e por tudo, segundo nosso poder, à misericórdia e às ordens do senhor papa, sem no entanto prestar contas à dominação do nosso sereníssimo rei da França e do senhor imperador. Nós daremos as garantias convenientes ao julgamento do senhor papa, para a realização de todas as coisas.

ANEXO LX: Relato sobre o Concílio de Bourges em 1225 presente nos Anais de Dunstable (Traduzido de KAY, Richard. *The Council of Bourges, 1225. A documentary history*. Aldershot: Ashgate, 2002, p. 290-295).

Com as negociações encerradas, o legado resolveu concentrar seus esforços na questão albigense. Um concílio foi celebrado em Bourges, na qual ele alertou o conde de Toulouse a retornar à fé católica juntamente com seu povo, e que deveria restituir a Amauri de Montfort a terra albigense, garantida a ele pela Igreja romana e usurpada dele sem o devido processo legal. O conde replicou: “Nós cremos na fé católica. Se algum herege for encontrado em nossa terra, nós desejaremos a sua destruição, mas de uma maneira que o justo não seja condenado no lugar do ímpio. Contudo, eu não darei a minha herança a outra pessoa. Eu a perdi no campo de batalha, e quando isso se provou temporário, eu a retomei de maneira justa. Além do mais, em prol da paz eu pagarei a ele três mil marcos”. Logo, tendo a paz como pretexto, o legado gastou mais um dia discutindo essas questões com as partes envolvidas. Enquanto isso, sob conselho do legado, o rei concedeu dinheiro a Amauri por meio da compra de todos os seus direitos e escrituras na terra albigense. Após isso, o legado pregou uma

guerra santa contra os albigenses como se fossem hereges, e só Deus sabe se ele estava movido pelo espírito de piedade ou avareza. Comovidos pela presença do rei e pela pregação do legado, cerca de cem mil homens da Coroa francesa partiram para a região, carregando consigo tesouros e várias máquinas de guerra.

ANEXO LXI: Relato sobre o Concílio de Bourges em 1225 presente na Crônica de São Martinho de Tours (Traduzido de KAY, Richard. *The Council of Bourges, 1225. A documentary history*. Aldershot: Ashgate, 2002, p. 294-305).

O legado, movido pela fé do rei e pela piedade dos barões, designou homens aptos a pregar pelas províncias do reino. Para aqueles que tomaram a Cruz contra os hereges albigenses foi prometida a remissão de todos os pecados, estando eles e seus bens sob a proteção da Igreja, e estando absolvidos e dispensados de qualquer juramento, com exceção do juramento de peregrinação à Jerusalém.

Com a concordância de alguns bispos, o legado, com grande piedade, adicionou esse favor ao rei: em presença de todos, prometeu ao rei o envio anual, por cinco anos, de cem mil libras provenientes de um décimo da renda dos clérigos; e se isso não atingir essa soma, a diferença seria quitada pelos tesouros da Santa Igreja. Ele também excomungou todos aqueles que ousassem invadir as terras do rei enquanto esse estivesse na área de Toulouse, e também quem se opusesse ao rei nessa questão ou o impedisse de alguma forma.

ANEXO LXII: Promessas do legado Romain de Saint-Ange ao rei da França Luís VIII no Concílio de Paris em 1226 (Traduzidas de DEVIC, C.; VAISSETE, J. *Histoire générale de Languedoc (Vol. VIII)*. Toulouse: Privat, 1879, p. 817-818).

Que seja sabido por todos que quando nosso senhor Luís, o ilustre rei da França, para a honra de Deus e da fé cristã tomou para si a questão da Cruz contra os albigenses e hereges para dizimar a perversidade herética, nós tomamos esse rei sob a proteção da Igreja, assim como sua família e seu reino, e todos aqueles que o acompanharem e participarem desse negócio, enquanto estiverem no serviço de Jesus Cristo.

Pela autoridade de Deus Todo-Poderoso e dos benditos apóstolos Pedro e Paulo, e também pela minha própria autoridade, concedemos a eles a indulgência que os cruzados de Jerusalém possuem, assim como previsto no Concílio de Latrão. Nós excomungamos, e

proclamamos estar excomungado Raimundo, filho antigo conde Raimundo de Toulouse, seus apoiadores e cúmplices, e todos aqueles que lhe prestarem ajuda ou conselho contra a Igreja e a fé cristã, e contra o rei da França, que as está defendendo.

Nós também excomungamos todos aqueles que fazem guerra ou invadem o reino da França, sejam provenientes de dentro ou de fora do reino. Nós decretamos que eles não sejam de forma alguma absolvidos dessa sentença de excomunhão até que ofereçam uma satisfação adequada ao senhor rei e seus aliados pelos danos e injúrias, e até esses guerreiros e invasores de fora do reino o abandonarem.

Nós também excomungamos todos aqueles provenientes do reino da França que guerreiam entre si, a não ser que firmem a paz ou uma trégua pelas ordens do senhor rei. Como essa é uma questão enorme e requer grandes despesas, nós havíamos prometido e prometemos entregar ao senhor rei um décimo de todas as rendas eclesiásticas de nossa legação por um período de cinco anos, caso essa questão perdure por muito tempo, após as despesas agrícolas e de viticultura terem sido deduzidas.

Estão isentos de pagar esse décimo: os Hospitalários, Templários, Cistercienses, Premonstratenses, prelados e clérigos de sua casa que participam pessoalmente desse negócio, e outros clérigos que o legado e o senhor rei considerarem adequados a participar dessa empreitada.

O pagamento do décimo será feito em duas partes por ano, uma na Festa de Todos os Santos e a outra na Páscoa. O primeiro pagamento deverá ser feito na próxima Festa de Todos os Santos. O senhor rei poderá coletar e gastar o dinheiro proveniente dessas rendas o quanto quiser, enquanto participar desta questão de boa fé, seja pessoalmente ou por seus delegados, assim como necessitar o mencionado negócio.

ANEXO LXIII: Cláusulas do Tratado de Paris em 1229 (Traduzidas de DEVIC, C.; VAISSETE, J. *Histoire générale de Languedoc* (Vol. VI). Toulouse: Privat, 1879, p. 632-637).

Raimundo VII promete:

1) Ser fiel e obediente ao rei e à Igreja, permanecendo ligado a eles até a morte; combater os hereges e seus crentes, fautores e receptores, nas terras possuídas e a serem possuídas por ele e pelos seus, sem poupar os seus próximos, seus vassalos, parentes e amigos; purgar inteiramente o país da heresia e auxiliar a purgar a terra que pertencerá ao rei.

2) Fazer pronta justiça sobre os hereges manifestos e promover a sua procura exata, e também seus fautores, por seus bailios, seguindo as ordens do legado e para facilitar essa busca, devendo pagar durante dois anos dois marcos de prata e em seguida um marco a cada um que capturar um herege condenado como culpado pelo bispo diocesano ou aqueles que terão o poder de julgá-los. Quanto aqueles que não são hereges manifestos ou seus fautores, promete seguir as ordens da Igreja e do legado.

3) Guardar a paz em todos seus domínios, perseguir e punir os mercenários; proteger as igrejas e os eclesiásticos; mantê-los em seus direitos, imunidades e privilégios; respeitar por seus súditos o poder das chaves; guardar as sentenças de excomunhão; evitar os excomungados da forma prevista nos cânones; pressionar aqueles que estão excomungados há um ano à retornar à Igreja por meio do confisco de seus bens até que ofereçam uma satisfação adequada; observar todas essas coisas por seus bailios; punir esses oficiais caso se mostrem negligentes; não empregar nesses cargos alguém que não seja católico; excluir dos cargos públicos os judeus e aqueles marcados pela heresia.

4) Restituir presentemente os bens e direitos das igrejas e dos eclesiásticos. Aqueles que possuíam isso antes da chegada dos cruzados, da qual se parece que tenham sido despojados, e também os outros, devem reclamar no direito, seja diante dos ordinários, ou do legado, seus delegados ou aqueles da Santa Sé.

5) Pagar ou fazer pagar os dízimos a partir de agora; não permitir que cavaleiros e outros laicos se apoderem deles; concedê-los às igrejas e colocar nas mãos de pessoas honestas a quantia de dez mil marcos de prata para reparar os males causados às igrejas e aos eclesiásticos, quantia que deverá ser distribuída proporcionalmente pelas pessoas designadas pelo legado.

6) Pagar à abadia de Cister dois mil marcos de prata, que serão empregados com objetivo fundiário para servir aos abades e frades durante o capítulo-geral; pagar quinhentos marcos à abadia de Claraval, mil marcos à de Grandselve, trezentos à de Belleperche e a mesma soma à de Candeil, tanto pelos edifícios quanto pela reparação dos danos causados por ele, tudo isso para a salvação de sua alma. Além disso, pagar seis mil marcos de prata a serem utilizados nas fortificações e na manutenção do castelo *Narbonnais* de Toulouse e outros lugares a serem entregues ao rei, sendo que o rei os guardará durante dez anos para a sua segurança e a da Igreja. Enfim, pagar esses vinte mil marcos de prata em um período de quatro anos, cinco mil marcos por ano.

7) Pagar outros quatro mil marcos de prata para manter, durante dez anos, quatro mestres em teologia, dois em direito canônico, seis mestres de artes e dois regentes de gramática, que ministrarão essas ciências em Toulouse.

8) Tomar a cruz pelas mãos do legado assim que ele lhe prover a absolvição; servir em seguida para o além-mar durante cinco anos consecutivos contra os sarracenos para a expiação dos seus pecados. Essa peregrinação deverá ser cumprida no intervalo da passagem que deve ser feita a partir do próximo mês de agosto até o mês de agosto do ano seguinte.

9) Tratar como amigos e não perturbar seus súditos que se declararam para a Igreja, o rei, os condes de Montfort e seus aliados, desde que que não fossem hereges; sob a condição que a Igreja e o rei tratarão da mesma forma aqueles que se declararam contra eles, com exceção daqueles que não consentirem com este pacto.

10) Com o rei prestando atenção à sua humilhação, o conde Raimundo em seguida, esperando perseverar constantemente na devoção para com a Igreja e na fidelidade ao rei, querendo lhe dar graça, prometeu dar em casamento, com a despesa da Igreja, sua filha a um dos irmãos do rei, preservando para o conde toda a diocese de Toulouse com a exceção da terra do marechal de Lévis, que esse deverá ter como feudo do rei. Depois da morte do conde, Toulouse e sua diocese pertencerão ao irmão do rei que desposar a filha do conde, e pertencerão aos filhos deles. Caso esse casamento não gere filhos ou se a filha do conde morrer sem filhos, Toulouse e a diocese pertencerão ao rei e seus sucessores. Outros filhos herdeiros do conde devem ser excluídos desse acordo, de forma que somente os filhos do irmão do rei e da filha do conde terão o direito.

11) O rei deixará ao conde o Agenois, o Rouergue, a parte do Albigeois abaixo do Tarn, ao lado de Gaillac, até o meio do rio, e o Quercy, exceto a cidade de Cahors, os feudos e outros domínios que Filipe, avô do rei, possuía nessa região à época de sua morte. Se o conde morrer sem filhos nascidos de um casamento legítimo, toda a região passará para a sua filha, que desposará algum dos irmãos do rei, e aos herdeiros deles. No entanto, o conde exercerá sua autoridade de pleno direito como um verdadeiro senhor, salvo as condições mencionadas, tanto sobre a cidade quanto sobre a diocese de Toulouse, além das outras terras as quais foram aqui mencionadas. Após a morte do conde, que se façam doações piedosas, segundo os usos e costumes dos outros barões da França. O rei deixará ao conde todas essas coisas, salvo o direito das igrejas e dos eclesiásticos.

12) Deixar Verfeil e a vila de Las Bordes com suas dependências para o bispo de Toulouse e ao filho de Odon de Lyliers, conforme dom feito pelo rei Luís, de boa memória, pai do rei, fato feito também pelo conde de Montfort. Todavia, sob a condição de que o bispo de Toulouse entregue os deveres pelos quais estava comprometido com o conde de Montfort e todos aqueles pelos quais estava comprometido com o falecido rei. Todos os outros dons feitos sejam pelo rei ou pelo falecido rei (seu pai), seja pelos condes de Montfort, serão nulos e não terão nenhum efeito na região que restar ao conde de Toulouse.

13) Fazer homenagem lígia e prestar juramento de fidelidade ao rei, segundo o costume dos barões do reino da França, para toda a região confiada ao conde. Ceder precisamente ao rei e seus herdeiros, de maneira perpétua, todas as outras terras e domínios possuídas junto ao rio Ródano, no reino da França, com todos os direitos tidos. Quanto às terras e domínios possuídos do outro lado desse rio, no Império, com todos os direitos que lhe podem pertencer, o conde os cedeu precisamente e absolutamente de maneira perpétua à Igreja romana pelas mãos do legado.

14) Todos os habitantes dessa terra que foram expulsos pela Igreja, pelo rei ou pelos condes de Montfort, ou que se retiraram por conta própria, serão restabelecidos em seus bens; a não ser que sejam hereges condenados pela Igreja, tendo como exceção os bens que lhes podem ter sido dados pelo rei, pelo falecido rei (seu pai) e pelos condes de Montfort. Se algum daqueles que permanecerão em sua terra, em especial o conde de Foix e outros, não quiserem se submeter às ordens da Igreja e do rei, o conde de Toulouse promete lhes fazer uma guerra contínua, sem firmar com eles paz ou trégua, a não ser com o consentimento da Igreja e do rei: os domínios que ele capturar o pertencerão até ter destruído todas as fortalezas, a não ser que o próprio rei deseje guardá-los durante dez anos, para a sua segurança e da Igreja. Após a aquisição, o rei governará esses domínios durante esse tempo, podendo usufruir de suas rendas.

15) Destruir inteiramente a muralha da cidade de Toulouse e encher os fossos, seguindo as ordens e a vontade do legado.

16) Destruir da mesma forma a muralha de trinta cidades ou castelos: Fanjeaux, Castelnaudary, Becède, Avignonet, Puylaurens, Saint-Paul e Lavaur no Toulousain; Rabastens, Gaillac, Montaigu e Puycelsi no Albigeois; Verdun e Castelsarrasin no Toulousain; Moissac, Montauban e Montcuq no Quercy; Agen e Condom no Agenois; Saverdun e Auterive no Toulousain; Casseneuve, Pujol e Auvillar no Agenois; Peyrusse no Rouergue; Laurac no Toulousain e mais cinco outros, segundo a vontade do legado: as

muralhas e fortificações desses lugares não poderão ser reconstruídas sem a permissão do rei. O conde não poderá construir outras fortalezas, mas poderá erguer novas cidades sem fortificação em seus domínios. Se algum desses lugares nos quais se deve destruir a muralha pertencer aos vassalos do conde, e caso eles se oponham à demolição, o conde lhes declarará guerra e não firmará com eles nem paz nem trégua sem o consentimento da Igreja e do rei, até que essas muralhas estejam completamente destruídas e seus fossos preenchidos.

17) Jurar ao legado e ao rei observar de boa fé todas essas coisas e fazê-las serem observadas por meus vassalos e súditos; o conde obrigará os habitantes de Toulouse e todos aqueles de seus territórios designados a jurar o cumprimento dessas cláusulas com muito cuidado, acrescentando ao juramento que eles trabalharão eficazmente para que eu também os guarde, de forma que se eu burlar todos ou algum desses artigos, eles também serão desligados do juramento de fidelidade que têm junto ao conde; que o conde os desvincule desde já da fidelidade e homenagem devidas e de qualquer outra obrigação, e que eles adiram à Igreja e ao rei. Se o conde não se corrigir em um período de quarenta dias, desde que tenha sido advertido, e se ele se recusar a aceitar o julgamento da Igreja nos assuntos que lhe dizem respeito e o do rei nos assuntos que lhe dizem respeito, toda a região confiada ao conde deverá ser cedida em favor do rei e o conde retornará ao mesmo estado de excomunhão e submetido a tudo que havia sido instituído contra ele e contra seu pai no concílio geral de Latrão e depois.

18) Os súditos e vassalos do conde acrescentarão ainda em seus juramentos que eles auxiliarão a Igreja contra os hereges, seus crentes fautores e recebedores, e contra todos os opositores da Igreja na questão da heresia e no desprezo à excomunhão na região confiada ao conde; eles servirão ao rei contra todos os seus inimigos e não cessarão de fazer guerra contra os hereges até que eles estejam submetidos à Igreja e ao rei.

19) Esses juramentos devem ser renovados de cinco em cinco anos segundo a ordem do rei.

20) Para a execução desses artigos, o conde colocará nas mãos do rei o Castelo Narbonnais, e ele o guardará durante dez anos e poderá fortificá-lo caso julgue necessário. O conde entregará também os castelos de Castelnaudary, Lavaur, Montcuq, Penne d'Agenois, Cordes, Peyrusse, Verdun e Villemur: ele os guardará durante dez anos e o conde pagará anualmente mil e quinhentos *livres tournois* para sua guarda, durante os cinco primeiros anos, independentemente dos seis mil marcos mencionados anteriormente. Nos cinco anos seguintes, o rei fará que essas localidades se sustentem por si próprias, se ele ainda quiser

possuí-las durante esse período. O rei poderá destruir as fortificações de quatro desses castelos, se ele e a Igreja quiserem: Castelnaudary, Lavaur, Villemur e Verdun. Isso será feito sem prejuízo da quantia marcada para a guarda. As rendas e tudo aquilo referente aos domínios desses castelos pertencerão ao conde, e o rei conservará as fortalezas às suas custas juntamente com o castelo de Cordes. O conde designará bailios que não sejam considerados suspeitos pela Igreja e pelo rei para fazer justiça e administrar os proveitos dessas rendas. Após dez anos, o rei devolverá as fortalezas desses castelos e o de Cordes, com as condições mencionadas, caso o conde tenha cumprido as obrigações devidas à Igreja e ao rei. O conde entregará ao rei o castelo de Penne d'Albigeois até primeiro de agosto, para que ele o guarde durante dez anos juntamente com os outros. Caso o conde não possa entregá-lo nesse período, ele deverá fazer guerra aos habitantes da localidade até que os tenha submetido, sem que isso atrase a partida do conde ao além-mar. Caso o conde não consiga realizar isso em um ano, ele doará a localidade aos templários e hospitalários, ou enfim a outros religiosos. Caso ele não encontre nenhum religioso que queira aceitá-lo como doação, ele deverá ser completamente destruído.

21) O rei desobriga os habitantes de Toulouse e da região de todos os compromissos previamente acordados com ele, com o antigo rei, seu pai, com os condes de Montfort ou com outros, incluindo as penas e infrações as quais se submeteram para que jamais retornassem à obediência do conde de Toulouse e seu falecido pai. O rei os desvincula, no que lhe cabe, do juramento que eles haviam prestado a ele.

Enfim, o conde de Toulouse declarou em um ato separado que Thibaud, conde palatino de Champagne e de Brie, seu muito amado primo que participou como mediador, ordenou que vinte cidadãos de Toulouse, com o consentimento das partes, permanecerão sob custódia junto ao rei até que sejam demolidos quinhentas medidas de muralha em Toulouse e que seja preenchida a mesma quantidade no que se refere aos fossos da cidade, em um lugar que agrade ao legado e indicado pelo rei. Esses reféns fizeram então um juramento no qual prometem destruir o restante das muralhas após a sua soltura.

ANEXO LXIV: Cânones do concílio de Toulouse em 1229 (Traduzidos de MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (tomo XXII). Veneza: Zatta, 1779, col. 194-198).

Cânone 1: Em cada paróquia urbana ou rural, os arcebispos e bispos farão prestar juramentos a um padre e a dois ou três laicos de boa reputação (ou mais se necessário) em prol de procurar os hereges que ali habitam. Eles o farão com zelo, fidelidade e assiduidade, revistando cada casa e cada subterrâneo suspeitos. Do mesmo modo em relação aos alpendres, sótãos e todos os esconderijos possíveis, que eles destruirão. Assim que tiverem descoberto os hereges, quer se trate de adeptos, propagandistas ou pessoas lhes oferecendo asilo e proteção, depois de ter tomado as precauções necessárias para que eles não escapem, eles farão tudo para denunciá-los com pressa ao arcebispo, ao bispo, aos senhores do local ou aos seus bailios para que esses inflijam a eles o castigo merecido.

Cânone 2: Os abades que gozam de isenção o farão da mesma forma sobre suas terras que não estão submetidas à jurisdição diocesana.

Cânone 3: Os senhores da região farão igualmente procurar os hereges nas vilas, casas e florestas ; eles promoverão também a destruição de alpendres, construções anexas e todos os refúgios subterrâneos.

Cânone 4: Qualquer um que conscientemente deixar que um herege habite em suas terras, por causa de dinheiro ou outro motivo, e que reconhecer os fatos ou ser convencido, perderá para sempre os seus bens e será entregue ao seu senhor que fará com ele o que for de direito.

Cânone 5: Se a cumplicidade não for certa, mas se for provado que alguém por negligência permitiu que hereges frequentassem suas terras ou foi acusado desse fato, que sofra as penas previstas.

Cânone 6: A casa na qual tiver sido descoberto um herege será destruída; o terreno no qual ela foi construída será confiscado.

Cânone 7: O bailio que, residindo em uma localidade onde se suspeita existir a presença de hereges, se interessar ou se empenhar pouco em sua procura, terá os seus bens confiscados. Além disso, ele não poderá mais ser bailio, nem ali nem em outro lugar.

Cânone 8: Para evitar que os inocentes sejam punidos no lugar dos culpados ou que alguns por meio da calúnia sejam acusados da infame heresia, ninguém será condenado

como herege ou fiel da heresia sem ter sido julgado como tal pelo bispo do local ou outro eclesiástico autorizado a fazê-lo.

Cânone 9: Todos poderão procurar e prender os hereges nas terras de outrem: os bailios locais deverão se prontificar e colaborar com essa busca. Assim, o bailio real poderá investigar as terras do conde de Toulouse ou de outros senhores, reciprocamente.

Cânone 10: Se os hereges arrependidos recusarem espontaneamente a heresia para retornar à fé católica depois de ter reconhecido seu erro, eles não poderão mais permanecer em sua residência se tal local for suspeito de abrigar hereges. Como sinal de abandono do seu antigo erro, eles portarão duas cruzes bastante visíveis e de cor distinta das suas roupas, uma do lado direito e outro do lado esquerdo. O porte dessas cruzes não será o suficiente para o perdão: a obtenção de cartas de reconciliação do bispo, concedidas perante testemunhas, permanece indispensável. Esses hereges arrependidos serão também excluídos de cargos públicos e acometidos de incapacidade jurídica enquanto o papa ou seu legado não lhes tiver restituído todos os seus direitos, medindo a penitência devida.

Cânone 11: Os hereges que, por medo da morte ou outra razão, mas de maneira não espontânea, retornarem à unidade da fé católica serão presos pelo bispo para pagarem penitência, e se tomará cuidado para que eles não possam contaminar ninguém. Aqueles que recolherem seus bens deverão prover às suas necessidades segundo as diretivas do bispo; caso não tenham nada, o bispo lhes proverá.

Cânone 12: Todos os homens e mulheres – homens a partir dos catorze anos e mulheres a partir dos doze anos – devem abjurar de qualquer heresia, por qualquer nome pelo qual ela for chamada, que se levanta contra a sagrada Igreja católica romana e a fé ortodoxa. Eles também devem jurar observar a fé católica que a Igreja romana mantém e prega, e perseguir hereges com todas as suas forças, devendo ser rigorosos em expô-los. Além disso, os nomes de todos os homens e mulheres de todas as paróquias devem ser escritos e todos eles devem fazer o mencionado juramento na presença do bispo ou de um homem digno que tiver sido chamado para fazer isso. Caso alguém se ausente ou não preste o juramento em um período de quinze dias a partir do seu retorno – a inspeção dos nomes pode esclarecer isso – deve ser considerado como suspeito de heresia. Esse tipo de juramento deve ser renovado a cada dois anos.

Cânone 13: Todos os fiéis de ambos os sexos após terem atingido a maioridade devem confessar seus pecados três vezes ao ano ao seu próprio padre ou outro padre com o consentimento e mandado do seu próprio padre. Eles devem cumprir a penitência imposta de

maneira humilde e com todas as suas forças. Eles devem receber o sacramento da eucaristia com toda a reverência três vezes ao ano – no Natal, Páscoa e Pentecostes – de maneira que a confissão preceda a comunhão, e eles devem fazer isso a não ser que pensem que sob alguma base razoável e com o conselho do seu próprio padre eles devam se abster de participar por um tempo. Além disso, os padres devem cuidar por meio da inspeção dos nomes, como explicado acima, para assegurar que ninguém esteja secretamente se abstendo da comunhão. Qualquer um que se abster da comunhão, exceto aconselhado pelo padre, deve ser considerado como suspeito de heresia.

Cânone 14: Não será permitido que laicos possuam livros do Antigo e Novo Testamentos, exceto talvez o Saltério ou Breviário para o divino ofício, ou as Horas da Santa Maria – alguém pode desejar ter esses livros por devoção. Mas nós proibimos estritamente que eles tenham os mencionados livros em tradução vernacular.

Cânone 15: Nós também decretamos que qualquer pessoa difamada por heresia ou conhecida por ser suspeita não poderá no futuro exercer o ofício de doutor. Quando uma pessoa doente tiver recebido a sagrada comunhão das mãos de seu padre, deve-se ter um cuidado atencioso sobre ela até o dia da sua morte ou recuperação, a fim de que um herege ou suspeito de heresia não ganhe acesso a esse doente. Nós compreendemos que por meio do acesso de tais pessoas, coisas terríveis e vis aconteceram.

Cânone 17: Nós também proibimos que prelados, barões, cavaleiros ou quaisquer senhores de terras que confiem *bailiages* ou posições administrativas em suas terras a hereges e seus crentes. Nem ninguém deverá ousar ter ou abrigar hereges ou até aqueles difamados de heresia ou aqueles que são suspeitos de heresia em sua casa ou conselho.