

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

CÁSSIA LUANA DE FREITAS MOREIRA

**“QUE OLHASSEM PARA O DEMÔNIO QUE AS HAVIA POSSUÍDO NA FORMA
DE UM GATO”: O DISCURSO DA IGREJA
PAPAL PARA A ERRADICAÇÃO DO CATARISMO NO LANGUEDOC DO SÉC.
XIII**

SÃO LUÍS

2024

CÁSSIA LUANA DE FREITAS MOREIRA

**“QUE OLHASSEM PARA O DEMÔNIO QUE AS HAVIA POSSUÍDO NA FORMA
DE UM GATO”: O DISCURSO DA IGREJA
PAPAL PARA A ERRADICAÇÃO DO CATARISMO NO Languedoc do Séc.
XIII**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação
em História do Centro de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Maranhão, como requisito básico
para obtenção do título de Mestre em História e Conexões
Atlânticas.

Orientadora:

Profa. Dra. Adriana Maria De Souza Zierer

São Luís

2024

CÁSSIA LUANA DE FREITAS MOREIRA

**“QUE OLHASSEM PARA O DEMÔNIO QUE AS HAVIA POSSUÍDO NA FORMA
DE UM GATO”: O DISCURSO DA IGREJA
PAPAL PARA A ERRADICAÇÃO DO CATARISMO NO LANGUEDOC DO SÉC.
XIII**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação
em História do Centro de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Maranhão, como requisito básico
para obtenção do título de Mestre em História.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Adriana Maria de Souza Zierer (Orientadora)

Prof. Dr. Marcus Vinícius de Abreu Baccega (membro interno)

Profa. Dra. Solange Pereira Oliveira (membro externo)

Prof. Dr. Thiago de Azevedo Porto (membro externo)

Prof. Dra. Maria Izabel Oliveira (membro interno – suplente)

São Luís

2024

*Para minha Mãe, Nicole Freitas, a grande inspiradora da minha vida e dos
meus sonhos (in memoriam).*

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente a DEUS, que me inspirou e me dotou de sabedoria e fortaleza para trilhar meus objetivos, mesmo depois dos desafios aparentemente intransponíveis. Agradeço, imensamente, a minha mãe, que sonhou comigo essa realização (e muitas outras), mas que tristemente não estará presente para celebrar, mas tudo será sempre sobre e para Ela.

Outra pessoa que não poderia deixar de citar e demonstrar meu carinho e gratidão, é ao marido, Carlos Gabriel, que tornou tudo possível, e alegrou os piores dias, e também, meus irmãos Carlos Augusto e Carlos Luan, por todo apoio. Aos meus amigos e amigos: Camila Portela, Camila Gonçalves, Ellen Cirilo, Keila Oliveira, Samylla Pereira, e finalmente, Robert Pinho, meu companheiro de café.

Gostaria, por fim, de agradecer minha orientadora Adriana Zierer, a quem eu admiro profundamente como pessoa e como profissional, aos amigos do grupo de pesquisa Brathair Medieval. E ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão, à coordenação e a todos os professores que fizeram parte dessa etapa importante.

*Escreverei com sangue com tinta sangue
Do coração
(Canção de Gilliard)*

RESUMO:

Essa pesquisa objetiva analisar a performance de forças e interesses que culminaram na formação discursiva do imaginário Cátaro, no sul da França, entre os anos de 1209 a 1235, período em que se deu a Cruzada Albigense, e outros processos de intervenção da Igreja Papal na região, como a inquisição pastoral. Haja vista o contexto instável em que se deu tal formação, caracterizado por conflagrações políticas entre os agentes do Papado, a monarquia francesa e as forças locais da região do Languedoc, a metodologia utilizada pautou-se na análise do discurso foucaultiano, destacando a contribuição de Foucault (1970) no que diz respeito à articulação dentro da análise do discurso entre o saber e poder, somando a percepção do autor em como o discurso é capaz de provocar resultados não necessariamente repressivos, mas sim constituidores e/ou criadores da verdade. Esta pesquisa aponta que o condado de Toulouse foi marcado por conflitos internos e externos, que foram intensificados após a enorme adesão daquela região, incluindo da nobreza, à heresia cátara, conflito este que alcançou seu nível mais alto na cruzada realizada para erradicar a heresia. O fim do conflito armado se deu graças à assinatura do Tratado de Paris de 1229, com 22 cláusulas que condicionam a capitulação daquele conflito. Busca-se constatar, utilizando a perspectiva de Valentin Volóchinov (2018), especialmente de signo ideológico, em que o autor conjectura que o receptor compreende os mesmos da forma com que seu contexto histórico individual possibilita, estes signos endossados para caracterizar os dissidentes religiosos naquele contexto é fruto de uma ação coordenada pelo papado no Languedoc para combater a heresia, visto que há evidências que, mesmo após o término da cruzada, ainda existiam casos de heresia naquela região.

Palavras-Chaves: Heresia cátara; Igreja Romana; Discurso; Representação.

ABSTRACT:

This research aims to analyze the performance of forces and interests that culminated in the discursive formation of the Cathar imaginary in southern France between 1209 and 1235, a period in which the Albigensian Crusade and other processes of intervention by the Papal Church in the region, such as the pastoral inquisition, took place. Given the unstable context in which such formation took place, characterized by political conflicts between agents of the Papacy, the French monarchy and local forces in the Languedoc region, the methodology used was based on the analysis of Foucault's discourse, highlighting Foucault's (1970) contribution regarding the articulation within discourse analysis between knowledge and

power, adding the author's perception of how discourse is capable of causing results that are not necessarily repressive, but rather constitutive and/or truth-creating. This research indicates that the county of Toulouse was marked by internal and external conflicts, which were intensified after the enormous support of that region, including the nobility, to the Cathar heresy, a conflict that reached its highest level in the crusade carried out to eradicate the heresy. The end of the armed conflict came about thanks to the signing of the Treaty of Paris in 1229, with 22 clauses that condition the capitulation of that conflict. The aim is to verify, using the perspective of Valentin Voloshinov (2018), especially that of ideological sign, where the author conjectures that the recipient understands them in the way that their individual historical context allows, these signs endorsed to characterize the religious dissidents in that context, are the result of a coordinated action by the papacy in Languedoc to combat heresy, since there is evidence that even after the end of the crusade there were still cases of heresy in that region.

Keywords: Cathar Heresy; Roman Church; Discourse; Representation.

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

de Freitas Moreira, Cássia Luana.

"Que olhassem para o Demônio que as havia possuído na forma de um gato": O discurso da Igreja Papal para a erradicação do catarismo no Languedoc do séc. XIII / Cássia Luana de Freitas Moreira. - 2024.

144 f.

Orientador(a): Adriana Maria de Souza Zierer.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em História/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís - ma, 2024.

1. Heresia Cátara. 2. Igreja Romana. 3. Discurso. 4. Representação. I. de Souza Zierer, Adriana Maria. II. Título.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	12
Capítulo I - A Conjuntura Político-social da região do Languedoc no Século XIII	26
1. A Região do Languedoc: Condado de Toulouse.....	26
1.1 As relações político-organizacionais do condado de Toulouse no século XIII.....	32
1.2 A Cruzada Albigense: luta armada no solo cristão.....	40
1.3 Considerações parciais	49
Capítulo II – Os aspectos discursivos do catarismo segundo a libellos “Liber de duobus principiis”	51
2. Bases para a compreensão da genealogia do dualismo cátaro:	51
2.1 A questão do livre-arbítrio angélico	57
2.2 “Tudo que se atribui a Deus é o próprio Deus”	60
2.3 A questão da onipotência de Deus a partir da LDP	64
2.4 Antagonismo entre os “dissidentes” o caso dos Garatenses.....	68
2.5 As perseguições na perspectiva dos cátaros	72
2.6 Considerações parciais:	77
Capítulo III - A representação do catarismo construída no século XII e durante a cruzada Albigense:.....	79
3. Os pensamentos historiográficos sobre os sacramentos e a doutrina Cátera	79
3.1 “A mais ímpia das heresias, bem-treinada em mentir por palavras e atos, será manifesta para todo o mundo?”: Práticas discursivas anteriores a Cruzada Albigense.....	87
3.2 Uma análise sobre as relações de poder em Toulouse.....	96
3.3 Estratégias para repressão do catarismo a partir dos decretos conciliares de Toulouse. 103	
3.4 Considerações Parciais:	106
Capítulo IV- A reação institucional discursiva da Igreja Romana frente ao Fortalecimento dos ideais cátaros no Languedoc do Século XIII	108
4. A construção discursiva da Igreja Romana	108
4.1 “Maravilhavam-se todos diante de tão precoce e nunca visto ápice de perfeição religiosa”: A construção da Santidade de Domingos Gusmão.....	116
4.2 A santidade de Domingos e a certeza da sua salvação	125
4.3 Considerações parciais	134
Considerações finais	136
Referências Bibliográficas.....	139

Índice de tabelas e imagens

Capítulo I

Figura 1 – Mapa do condado Toulouse antes da Cruzada Albigense.

Capítulo II

Tabela 1– Signo utilizado para identificar os católicos.

Tabela 2– Caracterização dos seus adversários

Tabela 3– Fatores que expressam a luta entre narrativas

Capítulo IV

Figura 2 – Coroa da vida prometida aos vencedores

Tabela 4 – Todas as vezes que o termo Heresia aparece ao longo do Texto

Tabela 5 – Caracterização

Tabela 6 – Difamatório

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa surge de interesses anteriores, desde a graduação, no qual participei de um grupo de pesquisa intitulado “Igreja, Cidade e Santidade: as instituições de Toulouse na canonização de Domingos” dentro deste, desenvolvi o tema da minha monografia “A Formação da Universidade de Toulouse (Séc. XIII): As Relações de poder entre o Papado e as forças locais Occitanas”, que objetivava entender as relações existentes entre a atuação do papado naquela região, quando fundou a universidade de Toulouse em 1229, e a luta contra a heresia cátara.

Ainda dentro dessa perspectiva, entendendo a universidade em questão como parte de uma política anti-herética endossada severamente pelo Papa e por seus agentes naquela região, sobrou o questionamento de quais seriam outras formas e faces dessa política na região, nesse sentido, sabendo que a pregação principalmente dominicana foi utilizada em larga escala, antes, durante e depois da cruzada, adentrei nas perspectivas discursivas dessa política que visava extinguir o catarismo.

Isto posto, o objeto de análise e/ou questão dessa dissertação, é entender a construção, através do discurso, de um imaginário negativo criado para desqualificar, caracterizar e diminuir os dissidentes religiosos da região do Languedoc. Uma vez que o corpus documental abundante que se tem desse período, trata-se de fontes oficiais que partem da Igreja de Roma, é possível analisar quais são as narrativas e os signos utilizados nestes documentos, que dizem respeito a esse momento em especial da História do Languedoc.

Remontando assim, as formações discursivas presentes nas fontes textuais, esclarecendo a dinâmica de forças e de interesses que proporcionaram a construção das representações e dos discursos associados aos cátaros, levando em consideração a conjuntura de enfrentamentos e de disputas religiosas vivenciadas no sul da França no século XIII, no Condado de Toulouse.

As fontes da presente pesquisa, trata-se de fontes medievais editadas, em sua maioria adquiridas no âmbito do projeto supracitado. A fonte primária, trata-se do manuscrito, intitulado de *Liber de duobus principiis*, que teria sido escrito por um cátaro. É a fonte mais cara a essa pesquisa, dado que é a única fonte deste trabalho que não é externa aos cátaros nesta a autoridade se dedica a explicar alguns preceitos cátaros, entre esses, especialmente o princípio dualista, que está na base de suas crenças, juntamente com dois princípios da criação do mundo.

A referida fonte, conta com três versões principais, sendo a primeira disponibilizada pelo Dominicano Antoine Dondaine, em 1939, em francês, em seguida, René Nell, publicou em 1959, também em francês, por fim Christine Thouzellie, traduziu para o francês em 1973. Cada uma dessas versões traz consigo particularidades, a primeira conta com outra fonte, mas de “hereges” latinos, a versão de René Nell, encontra-se junto com outros documentos também de origem dualista. Por fim, a versão de 1973, traz o texto tanto em latim quanto em francês, e conta com uma introdução, esta é a que será utilizada nesta pesquisa. (Silva, 2013, p. 12).

Outra fonte notável, são as atas de canonização de Domingos Gusmão, realizadas em Toulouse, pois em seus testemunhos, acabam por mencionar tanto os cátaros, quanto características de Domingos que rivalizam com as críticas dos cátaros perante a igreja. Outro diferencial é que por se tratar de leigos (não eram apenas leigos que testemunhavam) é possível compreender como esses discursos estão sendo assimilados e refratados pelos tolosanos.

Além dessas, outras fontes oficiais do processo de Canonização de Domingos Gusmão foram analisadas, como a “Fons Sapientiae”, publicada em 03 de julho de 1234, o Papa Gregório IX discorre e outorga a santidade de Domingos Gusmão, tornando pública a decisão. Neste documento, o Papa faz menções ao perfil de santidade de Domingos, de fustigador de hereges.

Ainda, o sermão de Bernardo de Claraval, monge cisterciense, importante membro de participação notável na reforma da ordem tendo sido abade de Claraval, também incluído no rol de santos da igreja católica, é importante nesse cenário uma vez que versou sobre a heresia cátara, antes mesmo da ordem dominicana, além disso, os cistercienses foram os primeiros a serem mandados pela igreja papal, para pregar no sul da França, o Languedoc.

Além das fontes pontifícias destacam-se outras, a Crônica (*Orígenes de la Orden de Predicadores*) escrita por Jordão da Saxônia, primeiro sucessor de São Domingos como mestre geral da Ordem dominicana, e que se propôs a narrar a história da ordem desde sua origem, retrata o surgimento e consolidação da ordem Dominicana criada por Domingos Gusmão, naquele contexto de pregação contra os cátaros; não só faz menções sobre a atuação dominicana naquela região, quanto revela trechos de pregações e narrativas destes em contato com os heterodoxos, além de fazer menções a estes repletas de intencionalidades. (Porto, 2020)

Jordão nasceu em Dassel, conheceu a ordem dominicana através da pregação do próprio

São Domingo Gusmão, na Universidade de Paris na qual Jordão era estudante. Jordão entrou para Ordem e celeremente destacou-se como líder. Nos primeiros anos dentro da Ordem, o Frade tornou-se Prior da Lombardia, região imprescindível para a instituição e de maior importância, seu cargo sendo menor apenas que o mestre Geral da Ordem: São Domingos Gusmão. Entretanto com a morte deste, Jordão então foi eleito como o Mestre Geral sucedendo São Domingos. (Porto, 2020, p. 15-17)

Esta fonte viabiliza essa pesquisa por fazer ponderações sobre a atuação dominicana na pregação contra a heresia no Languedoc (século XIII), e faz também citações sobre a cruzada desbravada naquela região, bem como a dispersão, por Domingos, dos frades pregadores em direção a outras cidades. Portanto permite pensar sobre o cotidiano dos dominicanos naquela região e sua relação com o combate às heresias.

Além desta, outra fonte imprescindível para o desenrolar dessa pesquisa são cartas enviadas pelo Conde de Toulouse, que permitem observar as articulações do Conde com os poderes locais e com o próprio Papa. Nessas correspondências é possível observar que o conde, mesmo pouco antes do fim da cruzada, continuava a aumentar sua rede de aliados seja através de negociações com cavaleiros, seja com contratos feudais, e ainda mais notável a carta enviada ao papado, a fins de restaurar a paz com a Igreja.

O conde de Toulouse Raimundo VII é filho de Raimundo VI, a cruzada foi iniciada quando Raimundo VI estava no poder, no entanto, com seu óbito em 1222, Raimundo VII assumiu o condado, obtendo algumas vitórias importantes sobre o exército cruzado. Entretanto, foi o conde que manifestou interesse em se reconciliar com a Igreja romana, e o fez através de uma carta endereçada a Gregório IX, ao mesmo tempo em que seguia com as articulações com aliados em Toulouse a fim de se fortalecer.

Essas cartas de Raimundo VII, conde de Toulouse, assessoram na compreensão das relações de poder existentes no âmago daquele acordo de paz, propicia uma visão que está além dos documentos papais, permitindo assim ampliar a visão acerca desse fenômeno. No mais, correspondências enviadas pelo Conde de Toulouse, que permitem observar as articulações dele com os poderes locais e com o próprio Papa; Cartas papais, enviadas pelo Papa Gregório IX endereçadas ao Conde Raimundo VII, ao Rei da França e ao Bispo de Toulouse, são importantes para a pesquisa para compreender o cenário político antes e depois da cruzada.

Outras cartas emitidas por Gregório IX com destinatário ao Rei da França em 1233, direcionando-o a ter com Raimundo VII e o exortar sobre suas obrigações quanto ao combate à heresia, além de uma correspondência ao próprio Raimundo VII o atualizando das novas legislações da tomada anti-herética para a região do condado de Toulouse.

Grégorio IX, assumiu seu pontificado em 1227, tinha uma relação familiar com Inocêncio III do qual era sobrinho. O pontificado de Gregório muito frequentemente é lembrado por sua característica de combate à Heresia, sendo por vezes associado à criação do Tribunal da Santa Inquisição. Quando ele assumiu seu pontificado a Cruzada Albigense já estava no fim, no entanto sua presença fez-se sentir tanto na assinatura do acordo de paz, quanto posteriormente à cruzada, em suas cartas ao conde de Toulouse, mantendo-o pressionado para cumprir com os termos acordados no Tratado de Paris. Seu pontificado acabou em 1241 com sua morte.

Honório III, seu pontificado foi de 1216 a 1227, nascido em Roma como nome de Cencio, seu pontificado é reconhecido por sua aproximação com a Ordem dos Frades Pregadores, por organizar como seriam as eleições papais e também a quinta cruzada. Justamente a aproximação com os dominicanos é que será explorada nessa pesquisa, por criar um perfil identitário para os frades pregadores, que os liga às universidades.

Outra fonte da pesquisa, é um documento oficial, trata-se do Tratado de Paris, que foi assinado em 12 de abril de 1229, entre o Papa Gregório IX (importante ressaltar o apoio e regência do Rei da França) e o Conde de Toulouse Raimundo VII, em virtude da capitulação da Cruzada Albigense, um conflito armado endossado pelos legados papais com o intuito de erradicar a heresia Cátara que tivera grande adesão no sul francês. A cruzada durou cerca de 20 anos, tendo início por volta de 1209 e terminou em 1229, com a celebração deste acordo de paz, também chamado de Tratado de Meaux.

O tratado de Meaux está estruturado em 22 cláusulas, que consistiam em sanções legais contra o Conde Raimundo VII. Essas sanções em sua maioria dizem respeito ao trato e o extermínio da Heresia na região sendo, portanto, um importante documento para compreender a formação discursiva em volta da política anti-herética institucional da Igreja Papal, e quais passos foram dados nesse sentido após o fim da Cruzada.

Outra fonte notável são os cânones dos diversos concílios que versaram sobre a questão da heresia, especialmente o concílio realizado em Toulouse em 1229, onde foram decididas

quais seriam as ações endossadas na erradicação do Catarismo no sul da França. Há consenso na historiografia que este concílio abriu margem para a posterior criação da Inquisição, ocorrida em 1231 naquela região. Importante ressaltar que se faz sentir a participação monárquica nas decisões conciliares, que apontam a articulação entre os poderes eclesiásticos e os poderes temporais nesse caso.

O concílio está estruturado em 17 cânones, focado especificamente no combate e repressão da Heresia Cátara. Estavam presentes agentes da monarquia francesa, presidido por Romain de Saint-Ange que era um legado papal e sancionado pelo então papa Gregório IX. Trata-se de um documento eclesiástico oficial, do qual saem decretos conciliares a serem atendidos pelo corpo eclesiástico da Igreja Católica, não apenas os de Toulouse.

Os cânones desse concílio auxiliaram a compreender as dinâmicas de forças e interesses por partes dos agentes externos de Toulouse, e também a clara articulação entre os agentes papais e o rei francês Luís IX. Além de permitir fazer indagações, a partir das proibições, sobre o posicionamento e atitude dos poderes internos (tanto os poderes citadinos quanto o próprio conde de Toulouse e a aristocracia local). Permite ainda ponderações sobre a ineficácia da Cruzada Albigense no trato de exterminar as heresias no Languedoc.

Por fim, os referenciais teóricos-metodológicos principais utilizados pautam-se na análise do discurso foucaultiana, destacando a contribuição de Foucault (2011), no que diz respeito à articulação no discurso entre saber e poder. Para o autor, o discurso está imerso em relações de poder e saber, que se implicam mutuamente e que põem em funcionamento enunciados, portanto, faz-se necessário compreendê-lo na originalidade de suas conjunções, entendendo o quadro que contextualiza as “condições de sua existência”, levando em consideração as relações existentes entre enunciados e o discurso analisado (Foucault, 2010).

Ainda, compreender o discurso dentro de sua “Formação Discursiva”, neste ponto se cruzam, neste estudo, a compreensão de Foucault e de Bakhtin, ou o que, no Brasil, convencionou-se a chamar de Círculo de Bakhtin. Entendendo que, para Foucault, a formação discursiva se expressa quando um composto de similaridades é percebido, que o inclui em uma rede de relações históricas, de práticas concretas, que estão vivas no discurso.

Articulando com Bakhtin, dois conceitos utilizados pelo autor em questão convergem com o pensamento de Foucault, primeiramente o conceito de Enunciado (como conexão imprescindível da comunicação) entendido por Bakhtin no livro *Os Gêneros do Discurso*,

principalmente a relação que autor estabelece entre o enunciado e a palavra. Para o autor o indivíduo se expressa através de enunciados, e estes dão significação às palavras, haja vista que no ato de enunciar, utilizamos assuntos e palavras que já existem. (Bakhtin, 2016, p. 53-56).

Segundamente, o conceito de Signo Ideológico, concebido por Volóchinov, especialmente a articulação entre o Signo Ideológico e a palavra. Os Signos dão significação aos fenômenos, enquanto o autor confere neutralidade às palavras. Dessa forma, existe ainda a associação dos signos com a Ideologia: “Onde há signo há também ideologia. Tudo o que é ideológico possui significação sgnica”. (Volóchinov, 2018, p. 93)

Roger Chartier (1991) igualmente contribui para esta pesquisa, à medida que dialoga com o pensamento de Foucault e com o Círculo de Bakhtin, no que diz respeito ao conceito de representação. Desta feita, Chartier compreende que a representação é criada dentro da sociedade, pensada e propositalmente produzida, revestida de procedimentos e táticas por parte de sujeitos que estão no topo das relações de poder, ou seja, é uma construção manifestada e também reconhecida através dos Signos (Chartier, 1991, p. 186).

Para finalizar, a análise das fontes que são caras à pesquisa, no sentido em que estão inseridas na documentação oficial da igreja de Roma, possibilita assim, entender a concatenação dos discursos e simbologias utilizados naquele contexto para se referir aos cátaros. Logo, buscamos compreender a forma como esses discursos foram assimilados naquele contexto. Por essa razão, utilizamos aquilo que Bakhtin entende por enunciado, e a posição ativa/responsiva do ouvinte. (Bakhtin, 2016, p. 24-25).

REVISÃO BIOGRÁFICA:

Teses e dissertações:

Rita Helena Dethloff, defendeu a dissertação intitulada: “Os cátaros No Languedoc (Séculos XI-XIII): Um Percorso Historiográfico”, ano de 2015, que se dedica a compreender o trajeto construído pela historiografia a respeito dos cátaros ao longo dos séculos, delimitando seu recorte temporal dos séculos XIX ao XXI, objetivando assim, entender a história dos cátaros e o caminho que levou à sua construção.

Continuando com trabalhos de dissertação, Patrícia Antunes Serieiro Silva, escreveu tanto a sua dissertação quanto à sua tese sobre os cátaros, sendo o título do primeiro “Perspectivas de um Dualismo Racional: as implicações do método escolástico no Liber de

duobus principiis” em 2013, textos importantes, especialmente porque sua dissertação é uma das poucas, no Brasil, a trabalhar com a fonte primária desta pesquisa, LDP.

A mesma autora também trabalhou com cátaros em seu doutorado e defendeu a tese sob o título “Polêmica anti-herética e repressão: perseguição e vindicta contra os hereges na Summa Adversus Catharos et Valdenses de Frei Moneta de Cremona, OP.”, defendida em 2019, a tese trabalha com tratados de refutação das heresias, e como esses auxiliaram nas penalizações capitais às heresias, escritas por Frei Moneta de Cremona.

A tese do Dr. Philipe Rosa De Lima “Poderes eclesiásticos e seculares na repressão ao Catarismo no Languedoc (1145-1229)”, apresentada em 2019, se dedica a compreensão das relações de poder em escala local e/ou regional no Languedoc, frente à atuação da Igreja Católica, os cátaros e a tentativa de sua contenção aparecem como pano de fundo que convergem esses poderes.

Phillipe Lima também escreveu sua dissertação a respeito do Languedoc “*Negotium fidei et pacis no Languedoc: A Igreja e as relações de poder na Cruzada Albigense (1209-1229)*” em 2015, mestrado em História se dedica a compreender mais exclusivamente as mobilizações e relações de poder regidas pela Igreja Católica na região, e como esta mobilizou tais relações para exterminar a atuação da heresia cátara que tem a Cruzada Albigense como seu ponto máximo.

Artigos, capítulos e livros:

Igor S. Teixeira “A Pesquisa em História Medieval: Relatos Hagiográficos e Processos de Canonização”, artigo publicado em 2009, busca compreender o processo de canonização de Tomás de Aquino, enquanto endossa que essa compreensão só pode ser feita através da análise articulada dos processos de inquisição e os relatos hagiográficos. Visto isso, o autor se utiliza de anotações de Bernado Gui sobre os processos inquisitoriais realizados no Languedoc, o que significa que o autor adentra o processo de repressão dos cátaros mesmo após o fim da cruzada.

A Dama e o Amor: Cortesia e Heresia na Poética Medieval, de Benjamin Rodrigues Ferreira Filho e Shirlene Rohr de Souza, em 2016, dedica-se à compreensão de um termo em particular que se tornou conhecido em diversas partes da Europa, e muito utilizada pelos trovadores: Dona, ao passo que argumenta que este signo fora utilizado pelos cátaros como uma

forma de resistência, uma forma oculta de pregar os preceitos cátaros e sua reconhecida harmonia social o “amor”.

Lucio Grinover, doutor em arquitetura e urbanismo apresentou o artigo “A hospitalidade templária e cátara” para a ANPTUR (Seminário da Associação Brasileira de Pesquisa e Pós-Graduação em Turismo) em 2007, o objetivo do artigo é entender a hospitalidade e suas diversas ramificações a partir desses dois grupos no que tange os cátaros, essa hospitalidade inicia no “amor”, na vida comunitária, após as diversas investidas da Igreja Papal, essa característica fora alterada para o que o autor chama de “hospitalidade do medo”.

O artigo “Bona Dona Ou Mala Dona? as controvérsias das mulheres Cátaras”, publicado por Adrienne Peixoto Cardoso em 2021, o artigo se enquadra na história das mulheres, a autora tem como principal questão, a relação dúbia do catarismo quanto às mulheres, uma vez que as mulheres conseguiam ascender até o ponto máximo na hierarquia, no caso os perfeitos, mas ao mesmo tempo eram tidas como inferiores, principalmente por conta da sexualidade, visto que os cátaros tinham aversão total ao sexo, ainda que no casamento a autora relega esse espaço inferior às mulheres por conta também de um dos mitos de origens cátaras que a historiografia perpetua, a de que Satanás (em formato de serpente) e Eva teriam tido uma relação sexual, no qual gerou Caim.

Patrícia Antunes Serieiro Silva no artigo “O veneno do erro...”. A penitência dos cátaros, segundo o inquisidor Rainiero Sacconi, publicado em 2012, tem por finalidade analisar um famoso texto que visava o combate à heresia “Summa de catharis et pauperibus de Lugduno”, escrito por um frade Dominicano Rainiero Sacconi, mais especificamente, qual a visão do frade no que diz respeito ao arrependimento e/ou contrição dos dissidentes cátaros, entendendo também as alegorias utilizada para constrangê-los.

A mesma autora, apresentou em 2014 na ANPUH o texto “A exegese bíblica dos “cátaros” lombardos”, que objetiva entender os mecanismos e/ou dispositivos dos quais os cátaros se utilizavam para a compreensão da Bíblia e o faz através da análise da fonte *Liber de duobus principiis (LDP)* em suas conclusões descobriu a influência da exegese escolástica contemporânea ao texto, argumentando que o dualismo utilizado na fonte não se afastou totalmente da tradição cristã.

Ainda da autora Patrícia Silva, o artigo publicado em 2021 “A vindicta contra os hereges nas obras dos frades dominicanos Moneta e Rolando de Cremona (sec. XIII)”, objetiva

compreender a pena capital para os “hereges” a partir dos escritos de dois frades dominicanos, que segunda a autora, fazem parte da primeira geração de dominicanos, buscando mostrar a colaboração entre os poderes religiosos e seculares na eliminação da heresia.

Maria Henriqueta Fonseca, 1954 publicou “O catarismo e a Cruzada contra os Albigenses” um clássico brasileiro ao falar-se de catarismo, busca uma compreensão geral da adesão às diversas heresias fomentadas por questões econômicas, como por exemplo, a abertura do comércio entre Oriente e o Ocidente, trazendo influxos de ideais e novas formações religiosas, em um Ocidente que está enfraquecido quanto à religião interiorizada e que se entrega aos luxos de uma economia em alta, ao passo que busca compreender também os motivos para além de religiosos que levaram a cruzada albigense. Além de se dedicar a compreender em que os cátaros acreditavam, seus ritos e mitologias.

“Entre cátaros e inquisidores: documentação e redes de conformação e informação” de Geni Chaves Fernandes e Claudia Bucceroni Guerra Correio de 2013, buscam entender o que chamam de “cátaros tardios”, que são os remanescentes que atravessam para a primeira metade do século XIV, através das atas inquisitoriais. Busca entender o eficiente método da inquisição de propagar, tanto nos registros documentais quanto na narrativa, uma divisão clara e antagônica entre aqueles que são cristãos e os que são hereges.

Thiago de Azevedo Porto publicou em 2023, um artigo intitulado “Os dominicanos em Toulouse no início do século XIII: Os cátaros e as resistências locais em uma análise do discurso”, que objetiva entender os processos presentes nas relações de poder que permeiam o contato entre os frades dominicanos e os adeptos do catarismo na região do Languedoc, e em como tudo isso contribuiu para a criação do perfil de santidade atribuído a Domingos Gusmão.

O icônico livro da Maria Nazareth Alvim de Barros “Deus reconhecerá os seus a História Secreta dos cátaros” foi escrito em 2007. Busca a compreensão do que foi o fenômeno cátaro, suas origens e principalmente, o entendimento da Cruzada Albigense às consequências práticas e políticas que a cruzada contra os Albigenses instaurou, a Inquisição, a conquista da região pela monarquia francesa são exemplos. O texto também oferece uma cronologia dos acontecimentos que facilita as compreensões dos discursos.

HERESIAS ENTRE OS SÉCULOS XI E XV uma revisitação das fontes e da discussão historiográfica – notas de leitura de José D’Assunção Barros, 2007, busca compreender e estabelecer um rol das heresias nos séculos supracitados. No tocante aos cátaros, o autor

argumenta que os motivos para que os cátaros foram perseguidos de forma tão extremas, por se estabelecerem e contestarem sacramentos importantes para a Igreja Católica, no período de consolidação da Reforma Gregoriana. Entre outras contribuições, o autor interessa à medida que faz uma discussão sobre a própria concepção do que é heresia, ainda, levanta fontes precisas sobre as heresias sobre que estuda, e os cátaros estão entre essas.

Magda Rita Ribeiro de Almeida Duarte, em 2017, publicou um artigo intitulado “Inocêncio III (1216-2016): Oitocentos anos na História e reflexões sobre a Cruzada Albigense, neste artigo, a autora se debruça sobre o pontificado do Papa Inocêncio III, bem como as narrativas que dele se criaram ao longo dos anos na Historiografia. Para tanto, a autora se concentra na Cruzada Albigense, para compreender a atuação de seu poder que ultrapassa as fronteiras de Roma e atua na região do Languedoc, e em seu até então Conde Raimundo VI.

“Catarismo e memória occitana: uma discussão conceitual”, artigo publicado em 2019, escrito por Philipe Rosa de Lima, neste artigo, o autor trabalha com o aspecto conceitual construído para o catarismo, mais especificamente sobre a sua coerção, no século XIX até a data em que o artigo fora escrito, entendendo que essa criação tem como pano de fundo o catarismo medieval, e é responsável pela criação identitária na própria região do Languedoc.

O que se tem produzido fora do Brasil?

Medieval Heresy Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation, de Malcolm Lambert, 2002, busca a compreensão da movimentação popular que nasce a partir da consolidação da reforma papal, entendendo o Catarismo como uma das principais heresias a partir desse ponto o autor entende a referida heresia como parte da ação individual, mas também coletiva de um povo diretamente afetado por mudanças eclesiásticas e busca nos movimentos religiosos reformulações políticas e sociais. O autor também se dedica a descrever o pensamento e a conduta cátara, e como isso os diferencia do catolicismo.

Hereges de Deus A cruzada dos cátaros e Albigenses, escrito por Aubrey Burl em 2003, o autor busca a compreensão dos horrores vivenciados durante a cruzada albigense e o faz através da análise dos registros das cidades diretamente afetadas com a Cruzada como Béziers, Lavaur, e Toulouse, enquanto conjectura sobre os aspectos factuais do conflito armado, e faz conjecturas sobre as mudanças do *modus operandi* para o combate a heresia, como a inquisição.

Malcolm Barber em 2000, publicou um livro chamado *The Cathars Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*. Neste livro o autor oferece um panorama político e social sobre a região do Languedoc, antes e depois da cruzada bem como do restante da corte francesa, além de levar à compreensão da crença Cátara, como a negação de um único Deus, responsável pela criação do plano material e espiritual, do bem e do mal.

La Religion Des Cathares Le Catharisme, de Jean Duvernoy, publicado em 1986, é parte de um esforço maior por parte do autor, para compreender o catarismo quanto religião, para isso, o autor faz um panorama geral das crenças cátaras, como sua relação com o Antigo Testamento, sua mitologia e escritos polêmicos, bem como explica o dualismo, o que consiste na humanidade para o catarismo. Outra obra importante do mesmo autor é *Le registre d'Inquisition* de Jacques Fournier, Privât, collection Bibliothèque Méridionale, Toulouse, 1965.

David Agustí, publicou em 2006, o livro intitulado: *Los cátaros el desafío de los humildes*, neste, o autor traz em sua escrita o contexto político-organizacional da região do Languedoc e da Europa como um todo, não só, mas também, explana todas as mudanças que estavam acontecendo no seio da cristandade desde Carlos Magno, ainda, analisa o catarismo em suas diversas faces, desde sua relação com o território em que nasce e se fortalece às outras nuanças como os trovadores e o amor cortês.

Les cathares, la mort et l'immortalité, de 2004, escrito por Anne Brenon, busca a compreensão do que os cátaros entendiam e/ou como lidavam com a morte, neste sentido, a autora entende que para os cátaros, a morte pode ser relativizada, uma vez que suas concepções sobre o corpo como um aprisionamento, como tudo que é material, a morte, seria apenas terrena, e servia para a libertação do corpo terreno e um passo para a eternidade da alma.

Jean-Stéphane Biget, escreveu o livro “*Les Cathares*” que busca a ampla compreensão do catarismo como um fenômeno religioso, mas seus incentivos, sua procedência que gera a enorme adesão a estes no sul francês neste mesmo livro, o autor também se incube de entender o cenário da sua atuação, oferecendo uma visão importante sobre a Cruzada Albigense e a inquisição pastoral que foi instaurada após o fim do conflito armado na região.

Jean-Louis Biget, no capítulo intitulado “Albigenses: Observações sobre uma denominação”, no livro organizado por Monique Zerner, “*Inventar a Heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*” de 2009, busca compreender as diversas questões que envolvem a construção e a perpetuação do termo “albigenses” para se referir aos dissidentes

heréticos no Languedoc o autor entende que nomear algo é parte importante, naquele contexto, do processo de caracterizar e exterminar, pois contribui para reduzir todo o fenômeno.

Thouzellier Christine no artigo “L’inquisitio et saint Dominique” de 1968, dedica-se a compreender as possíveis relações entre São Domingos e a Inquisição, ressaltando que esse personagem é atrelado a essa Inquisição, apenas pelo fato de tal associação ter sido reivindicada e endossada pelos próprios frades dominicanos, e utiliza para tal assertiva Bernard Gui. Sem, no entanto, desconsiderar todo o caminho legislativo medieval, que diz respeito ao julgamento/condenação dos hereges.

“*Les papes, les dominicains et la Faculté de Théologie de Toulouse aux XIII e et XIVe siècles*” de Étienne Delaruelle de 1953, faz uma associação entre São Domingos e a própria característica da ordem dominicana, a pregação através da argumentação e até de escritos, para a conversão dos hereges, com a utilização da Universidade de Toulouse, principalmente a faculdade de Teologia para o combate à heresia.

Seguindo o mesmo estilo, anos depois, mais precisamente em 1992, Henri Gilles, corrobora com o pensamento de Delaruelle, no seu texto “Université de Toulouse e enseignement du Droit”, ao endossar a ideia da utilização das universidades para o *L’effacement* das heresias, ainda que com ressalvas no que diz respeito à limitação de quem acessaria a universidade, entretanto, sua análise se dedica mais especificamente na faculdade de Direito.

No primeiro capítulo, optamos por uma contextualização histórica, buscando retratar ao leitor as condições e mudanças que permitiram não só o surgimento, como também a grandiosa adesão à heresia, no condado de Toulouse, também conhecido como Languedoc. Transformações que vão desde um movimento de retorno aos preceitos evangélicos, a uma reforma completa na estrutura da Igreja romana, que é conhecida como Reforma Gregoriana.

Além do Renascimento do século XII, que entre outras mudanças está o das novas perspectivas escolares, o nascimento das universidades, a perda da influência dos monastérios tanto no âmbito do ensino quanto no religioso (pois novos horizontes no que diz respeito à santidade são revelados), atrelados à pobreza, vida comunitária, às ordens mendicantes, mudanças nas representações do Diabo, da vida após a morte, e até mesmo na percepção do que deve ser ensinando aos fiéis.

Mudanças mais estruturais também serão abordadas, como o ressurgimento das

cidades, inovações agrícolas, maior concentração de pessoas, ideais nas cidades, os burgos, o desenvolvimento de consulados citadinos, relações conflituosas entre esses novos atores sociais advindos da economia das cidades e os mais tradicionais. E também como todas essas mudanças se manifestam dentro do próprio condado de Toulouse.

As relações de poder, os conflitos externos e internos, não só em relação ao Papado e à monarquia francesa, mas também à monarquia de Aragão, conflitos familiares que acabaram por definir o curso da Cruzada, tanto por inicialmente haver um apoio à cruzada por parte dos próprios tolosanos, quanto pelos territórios que foram inicialmente atacados, e não ter iniciado pela capital (Macedo, 2000).

Em seguida o capítulo aborda a cruzada albigense, mesclando aspectos factuais do conflito com análises historiográficas, procurando assim, apresentar a cruzada de uma forma narrativa, em uma descrição dos episódios marcantes para aproximar o leitor do conteúdo de forma menos maçante, ao mesmo tempo em que introduz o aspecto historiográfico sobre as significações, alianças e consequências para os poderes tolosanos diretamente envolvidos.

No segundo capítulo, buscamos dar maior ênfase à fonte *Liber de Duobus Principiis* (LDP), que teria sido inscrita por um representante do catarismo, buscando compreender como os cátaros se percebem dentro dos processos históricos a que estavam inseridos, quais suas crenças, pensamentos e mais importante, quais discursos estavam criando, tentando remontar a formação discursiva. Observando como a narrativa é composta, como se referem a seus adversários, quais influências podem ser percebidas na escrita, dando espaço para serem ativos na história do movimento emblemático que foi o catarismo.

No terceiro capítulo, laçamos luzes na documentação oficial da Igreja Papal, especialmente nos concílios e documentos produzidos antes da Cruzada Albigense, buscando compreender a linha histórica, como se formou e evoluiu os discursos e a repressão às heresias, e, por conseguinte, o catarismo. Dando ênfases a documentos que versem sobre os cátaros, e trazendo o que é o catarismo que foi contruído por esses documentos, em contraponto à *Liber de Duobus Principiis* (LDP).

Para finalizar, um apanhado geral de como a historiografia retrata as crenças e preceitos do catarismo, entendendo que por vezes, a historiografia acabou por perpetuar muitas das projeções sobre os cátaros que os Católicos fizeram e perpetuaram em seus documentos, que acabaram por se tornar fontes utilizadas para a compreensão desses indivíduos e de suas crenças, mas que é válido para a compreensão do fenômeno.

No quarto capítulo, procuramos fazer a análise dos aspectos discursivos, a como os autores escolhem o arranjo da argumentação, a linguagem utilizada, como se concatenam as

noções, a menção às figuras de poder. A compreensão dos signos, e de sua criação e perpetuação; as conjunturas e contradições que se formam chegando ao fim da cruzada. (Silva, 2015).

E no que diz respeito de forma mais específica às partes finais do capítulo, ao analisar a Crônica do Jordão da Saxônia, buscamos dar enfoque a narrativa, como ele a construiu, a posição em que se colocava o narrador, como se configuravam os personagens, quais às virtudes eram maximizadas, quais eram diminuídas e depreciadas, como ele se portava, o processo de construção do texto (Silva, 2015).

Capítulo I - A Conjuntura Político-social da região do Languedoc no Século XIII

1. A Região do Languedoc: Condado de Toulouse

É necessária uma breve compreensão do espaço a que esta pesquisa está delimitada, a cidade e o condado de Toulouse (localizados no sul da França), suas especificidades políticas, culturais e sociais, para depois explicar também quais os possíveis motivos que levaram essa tão abrangente adesão à heresia no Languedoc e os posicionamentos das forças locais, incluindo o próprio conde da região, em relação ao rei francês e à Igreja Romana. Explorar as dinâmicas de força e de relações de poder vivenciadas no Languedoc do século XIII, como parte do contexto histórico no qual emergiram as representações e os discursos que depreciavam os cátaros, suas crenças e suas práticas.

Com intuito de entender a conjuntura política e as condições que tornaram possível essa hegemonia cátara no sul francês, entendendo a Idade Média a partir das suas multiplicidades e a heresia, como uma tradução de todas as mudanças e especificidades do seu tempo. As heresias surgem em uma profusão de acontecimentos que tornaram as condições auspiciosas para sua formação e consolidação.

Ao contrário da visão reducionista que se tem sobre o período que compreende a Idade Média, esta é caracterizada por diversas transformações. No tocante a isso, é considerável salientar as mudanças trazidas principalmente pelo Renascimento do século XII, uma vez que foi muito importante para a compreensão do surgimento dos movimentos heréticos, pois em seu seio trazia transformações tanto no âmbito escolar (Verger o considera como um levante escolar) quanto no social e econômico, visto que houve: inovações agrícolas, aumento da densidade populacional e do êxodo rural, emersão do comércio. Além da reforma da Igreja, tradicionalmente conhecida como Reforma Gregoriana (ou eclesiástica), iniciada desde o século XI (Verger, 2002, p. 574).

Recuando a contextualização para o momento da reestruturação e consolidação da cidade de Toulouse, fenômeno que ocorreu em toda a Europa: o reflorescimento urbano. Tal evento tem seu desenrolar ao longo do século XII, paralelamente ao catolicismo que estava, segundo Le Goff, em seu zênite. A França era a principal força motriz da tendência urbana, apesar de a mesma não ser uma exclusividade francesa. (Le Goff, 1992, p. 1-5).

No interior dessas cidades medievais havia uma ebulição econômica, intelectual e até mesmo social, evidenciada no aumento da densidade populacional, no aparecimento de uma acentuada diversificação dos atores sociais, num ambiente mais cosmopolita, bem como na

dimensão das organizações corporativas como ponto de apoio entre os pares.

O caráter religioso é um ponto focal das mudanças trazidas pelas cidades, a mentalidade religiosa da época foi fortemente marcada pela espiritualidade evangélica, caracterizada por grande movimentação laica no campo religioso, originando muitas formas de vida e comunidades tidas, pela Igreja, como heréticas (Vauchez, 1995, p. 142).

Neste sentido, Vauchez adentra uma questão importante para a compreensão do surgimento e fortalecimento da heresia cátara, que é essa ressurgência aos modelos do cristianismo primitivo e apostólico, dos martírios, a que o autor chama de “*Ecclesiae primitivae forma*” (Vauchez, 1995, p. 71), atrelada a uma vida santa e em comunidade, não mais no claustro, ideia fortemente endossada pela Papa Gregório VII:

Aqueles que queriam seguir o Evangelho ao pé da letra tinham que ir mais longe, isto é, viver como "pobres de Cristo", limitando-se ao mínimo indispensável, e às vezes até menos. Etienne de Muret desejava que os grāmontanos tivessem posses bem reduzidas, para que fossem obrigados a esmolar, fora da comunidade, para conseguir uma parte da sua subsistência; Se nem todos os adeptos da *vita vere apostolica* foram tão longe, a austeridade e à pobreza material foram, entretanto, as maiores preocupações dos grupos que perseguiram esse ideal. (Vauchez, 1995, p.74)

Posto isso, as ordens mendicantes surgem nessa miríade de acontecimentos, sob a égide da Igreja, ou seja, são ordens institucionalizadas e segundo a historiografia, bastante visadas pelo papado, em vista da política de combate às heresias, e ainda, a principal característica dessas novas ordens religiosas era a vivência da pobreza, questão em alta nos novos ares religiosos citadinos (Baschet, 2006, p. 207-212).

Entre as ordens mendicantes se destacam os franciscanos e os dominicanos, sendo fundados respectivamente por São Francisco de Assis e São Domingos Gusmão. Os segundos são mais caros a pesquisas dada a sua atuação no combate a heresia cátara, entretanto um adendo é importante na vida de Francisco, que apesar de ter nascido rico, larga tudo para viver a pobreza, e o que traduz esse ato de Francisco é uma frase que serviu de força motriz a esse novo modelo de santidade e de espiritualidade evangélica e/ou apostólica e interiorizada, “Seguir nu, ao Cristo nu” (Bachest, 2006, p. 207)

É evidente que assim um novo modelo de santidade foi instaurado, antes, desde o século VIII, era direcionada aos monges que abdicavam totalmente do mundo afins de viverem somente para Deus, em um claustro. Essas ordens mendicantes propunham uma vida no seio citadino, traduzindo as novas necessidades da realidade espiritual que foi introduzida pelas cidades medievais (Vauchez, 1995, p. 142 e Baschet, 2006, p. 207-212).

Dentro dessas novas mudanças trazidas pelas novas formas de santidade e religiosidade, o discurso da Igreja Papal se altera também na pessoa do Diabo, Adriana Zierer (2016), ao versar sobre a figura do diabo no medievo, analisa como a imagem do mesmo altera-se ao longo do tempo, sendo na liturgia, nas representações, nas imagens, adquirindo características animalescas, antropomorfas, passa a ser visto como o causador de todo o mal, perdição e até das intemperes humanas como más colheitas. Argumenta ainda, que essa representação do Demônio, se intensifica a partir do fortalecimento da Igreja, principalmente conhecida como reforma gregoriana ou papal.

Antes, o Diabo que era tido como derrotado pelos bons cristãos, passa a ser fortalecido como o grande inimigo da Igreja. A mesma época, o discurso sobre o livre arbítrio também é intensificado, como forma de individualmente vencer os pecados, consequentemente o diabo, a salvação individual, entretanto, a Igreja guiaria a forma correta de exercer essa liberdade, pois: “O Diabo age com a permissão de Deus, castigando aqueles que usaram o seu livre arbítrio para o mal, assim como o próprio Lúcifer e os anjos caídos” (Zierer, 2016, p. 28)

Para tanto, a Igreja se utilizou extensivamente, da figura do diabo, mas também da vida pós-morte, para incutir nas pessoas a necessidade da salvação. Estando intimamente ligados, não apenas a imagem do Diabo se modificou e se intensificou, juntamente a ele, há também um aumento nas narrativas sobre o inferno, utilizando-se de signos pejorativos para caracterizá-lo, sendo entre eles: dor, sofrimento, caos, escuridão, fogo. (Zierer, 2022)

Tudo isso, para as pessoas desejarem se afastar de tal lugar, e somando-se a isso, às pregações, também foi um dos pontos fortalecidos pela reforma papal, convidavam à conversão, trazendo a ideia do pecado original, a tendência humana para pecar, a salvação de Jesus e a importância dos sacramentos, para alcançar o céu, “Local de harmonia, musicalidade, bom odor, flores e frutos abundantes” (Zierer, 2022, p. 24).

Esta nova importância atribuída ao diabo, o materializando como O Inimigo, ao mesmo tempo em que é subjugado por Deus, também é uma forma de replicar o preceito cátaro dualista, por mostrar tanto que Deus o criou quanto ainda tem poder sobre ele. A figura demoníaca assim, assessora a atuação instrucional romana, confirmando sua diligência.

Ao passo que a discussão sobre os limites da fé e de uma teologia da crença na Idade Média está em voga, acaba por esbarrar em estratégias de se “fazer crer” que façam luzes importantes para a compreensão dos aspectos discursivos das pregações contra a heresia no

contexto aqui delimitado, sobre o caso dos cátaros em particular, a medida que buscavam maneiras de salvar os leigos da Pregação cátara, ou mesmo da conversão dos já adéptos. (Schmitt, 2014)

Havia divisões valorativas do crer e/ou da fé, do “verdadeiro”, em contrapartida às outras conformações de crença ao que Schmitt chama de “*Infidelitas*”. É preciso deixar claro que “o prefixo *in* não significa ausência de fé, mas adesão a outro sistema de crenças religiosas (por isso os Muçulmanos eram designados como “infiéis”)” (Schmitt, 2014, p. 97), pois não havia essa dicotomia entre crença e descrença, mas sim outros sistemas de crenças não tidos como verdadeiros, a descrença só é admissível a partir do século XVI, portanto esse *In* marca desvios.

Para esses “desvios”, duas principais ações eram endossadas, primeiramente, cabe ressaltar que eram classificados em grupos diferentes, primeiro as outras crenças, e segundo, desvios dentro da própria cristandade, a formas de repressão frequente para os primeiros, eram as santas Missões ou até mesmo a cruzada, e para os segundos, pregação catequética e mais severamente, a Inquisição (Schmitt, 2014).

Paralelo a isso, havia uma inquietação sobre a salvação das almas e de qual seria o “mínimo de fé”, e discussões sobre o que seria esse mínimo, mas era fato que esse mínimo seria de responsabilidade da Igreja tanto de estabelecer quanto de difundir. Neste período, o Credo seria esse indispensável conhecimento. Pois havia um conflito de interesses entre ensinar e o excesso de conhecimento (Schmitt, 2014).

Nos séculos XII e XIII há a intensificação da obrigatoriedade do ensino do Credo, mais especificamente na região do Languedoc, muitos estatutos foram enviados para aquela região. Isso se dá por conta da luta contra heresia intensa como já estabelecido por essa dissertação. Alguns pontos do Credo vão ao encontro direto do que acreditavam os cátaros, visto que admitiam dois princípios do universo.

Considerando que o “mínimo de fé” fora implantado pela Igreja Papal aos leigos com um objetivo claro de afastá-los da heresia e do paganismo (superstições) a mesma época e consolidou o ensino das preces às crianças a partir dos 7 anos de idade, o que na luta contra a heresia cátara seria muito útil, visto que desde a infância (esse conceito ainda não estava estabelecido na época) eram blindadas sobre quais coisas crer e quais não crer. Por fim, as preces eram utilizadas contra “sobretudo, a heresia, uma vez que todos os sínodos meridionais reunidos para lutar contra os cátaros encorajaram ao mesmo tempo os curas a ensinar o Credo

aos féis” (Schmitt, 2014, p. 111)

Ainda, as cidades medievais muito frequentemente são caracterizadas pelos seus grandes muros, por isso Le Goff argumenta que, “não obstante, a muralha foi o elemento mais importante da realidade física e simbólica das cidades medievais” (Le Goff, 1992, p. 14-15). Ou seja, as muralhas que circundam essas cidades têm uma acepção, para além do seu carácter militar e material, o autor completa que os muros são “o elemento essencial para a tomada de consciência urbana na Idade Média” (Le Goff, 1992, p. 15).

Utilizando o modelo de cidades da França, eram habituais três recorrências de disposição. Sendo a primeira, comunidades que se reestruturam a partir das ruínas de cidades da época do Império Romano. Segundo, outro modelo de surgimento urbano, são cidades que nascem a partir de uma fortaleza que exercia influência e que gerava atração para muitas pessoas. Terceiro, os centros urbanos chamados de “*Bastides*” tem um carácter mais corrente, com um desenvolvimento natural (Le Goff, 1992, p. 30-32).

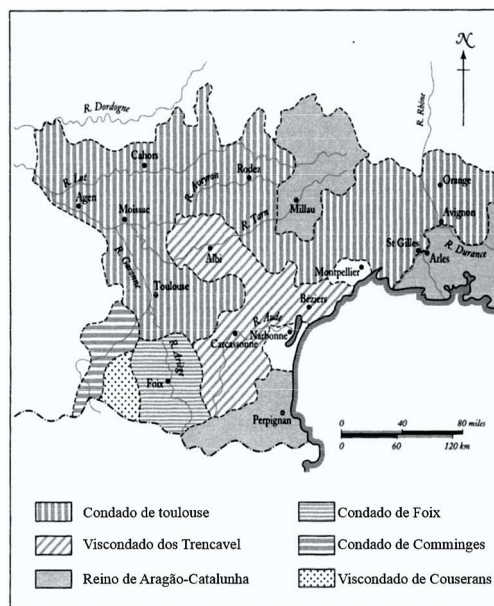
É nesse primeiro modelo de disposição de comunidade urbanas, em que a cidade de Toulouse se encontra situada. A composição da cidade de Toulouse, aponta, desde a primeira metade do século XII, uma proeminente aspiração pela autodeterminação, em outras palavras, pela liberdade, isso se expressava na forma de organização política da cidade (Wolf, 1974, p. 119-121)

A compreensão desse carácter independente das forças locais tolosanas é essencial para a avaliação da situação política do Condado no século XIII. Cabe analisar que a busca pela autonomia não se dava apenas no campo político, mas também na esfera individual:

Em Toulouse, em 1147, o conde Alfonse Jourdain renuncia, entre outras taxas, à *queste*, "sinal odioso de servidão". Em Béziers, em 1194, o visconde Roger concede a todo imigrante residente na cidade plena liberdade em relação a ele como a todos os outros senhores, a libertação de qualquer servidão, o que já ocorria com os demais habitantes (Le Goff, 1992, p. 81)

Nota-se que essa é uma característica que não se resume apenas à cidade de Toulouse, mas toda a região occitana da França, também conhecido como Languedoc. Para ambientar onde e como está disposta a região do Languedoc, segue um mapa:

Figura 1- “Mapa do condado de Toulouse antes da cruzada albigense”



BARBER, Malcolm. The Cathars. Dualists heretics in Languedoc in the High Middle Ages. Londres e Nova York: Routledge, 2014, p. 261. (tradução nossa)

A partir do mapa, é possível visualizar duas importantes características, primeiro, a proximidade da Família Trencavel, família importante na região sendo eles viscondes, que tinham um acentuado conflito com os Condes Raimundinos. Em seguida, a própria propriedade do Rei de Aragão, que frequentemente buscava anexar terras tolosanas ao seu poderio.

O ponto alto do conflito entre essas duas famílias deu-se quando os Trencavel, associaram-se ao rei de Aragão, que reconhecidamente intencionava dilatar sua dominação política para a região do Languedoc, tornando-a assim, parte do Reino de Aragão. Tal fato tomou proporções maiores por causa de uma denúncia por parte dos Raimundinos à igreja, sobre a acusação de heresia na família Trencavel. (Lima, 2019, p. 167-168).

Tal conflito acalmou por conta da cruzada, pois aliaram-se para combater o exército estrangeiro, e ainda, posteriormente o Próprio Conde Raimundo VI, aliara-se com Pedro II, rei de Aragão em prol de apoio na guerra que se estendia, pode-se considerar que durante um período na cruzada, Toulouse se emancipou do Reino da França e pertenceu a Aragão, o que explica a forte participação do rei francês na cruzada, tendo ele mesmo liderado a mesma após a morte de Simão de Montfort.

A cidade de Toulouse é organizada até 1189, por um Conselho, que abriga 6 capitulares, 4 juízes e 2 advogados, que agiam segundo a anuência do conde. A partir desse ano, o consulado reivindica autonomia frente ao Conde, e a partir de então se organizam em 24 cônsules (capitulares) eleitos. Esse sistema de cônsules está dividido em três poderes:

executivos, consultivos e uma assembleia. Nota-se, portanto o caráter democrático dessa cidade (Macedo, 2000, p. 113-115).

Entretanto, é imprescindível destacar que a autoridade do Conde não foi totalmente diluída, e continuava a agir e regulamentar tanto geograficamente, quanto as corporações de serviços diversos, inclusive constituindo novas cidades, o que comprova seu poderio. Claro está, que há pelo menos um incipiente convívio simétrico e condescendente entre essas forças políticas que atuavam na cidade de Toulouse.

Durante o período demarcado nessa pesquisa de 1209 a 1229, envolvidos nesse conflito, houve três Papas, sendo eles: Inocêncio III, Honório III e Gregório IX respectivamente; havia ainda três reis franceses, sendo o primeiro Felipe II (1180-1223), seguido por Luís VIII (1223-1226) e por último Luís IX (1226-1270). Ainda durante o conflito, quem ocupava o condado de Toulouse, inicialmente era Raimundo VI, sendo sucedido por seu filho Raimundo VII; por fim, mais diretamente envolvido na Cruzada, como seu líder, Simão de Monfort, seguido por seu filho Amauri de Monfort.

1.1 As relações político-organizacionais do condado de Toulouse no século XIII.

Características singulares na política e na sociedade do Condado de Toulouse, mais especificamente na Cidade de Toulouse, grifam aspectos importantes para a compreensão da resistência dos tolosanos frente à cruzada, e às outras iniciativas papais para aquela região, por exemplo, o embargo sofrido pela Universidade de Toulouse que fora criada como parte obrigatória no Tratado de Paris de 1229, e as dificuldades dos Dominicanos frente aos locais. (Wolff, 1974). Para a melhor compreensão de quais são essas características segue-se.

O ponto nodal e diferencial no contexto político de Toulouse é a relação entre as autoridades da cidade e o Conde de Toulouse, pois eram próximos e tinham uma relação pacífica e recíproca de apoio (como brevemente esboçado anteriormente), ou seja, eram uma frente unida (o que explica também a resistência consistente durante a Cruzada); Este fato lança bases para a compreensão do porquê da adesão à, assim conhecida, Heresia Cátara também nas cidades, visto que eram próximas à realeza occitana (adeptos da heresia). Outro ponto diferencial da heresia Cátara é que esta foi uma heresia que atingiu e foi aderida pela nobreza (Porto, 2019, p. 61).

É destacável que o condado de Toulouse era a região mais autônoma da França, como foi exposto anteriormente essa característica é notada de forma expressiva no modo como se deu e consolidou o consulado na cidade. É possível afirmar que os sulistas não se viam como

franceses, tanto que possuíam uma cultura e uma língua própria, a língua de occi claro está que as forças occitanas não queriam se submeter ao rei da França (Porto, 2019, 61).

Portanto, havia uma relação singular entre os poderes citadinos, aristocracia e o conde local, se comparado ao resto da Europa. Não obstante, o processo de formação do consulado tolosano desembocou em um autogoverno desanexado, de muitas maneiras, do poder do conde, todavia, é errôneo pensar que esses poderes eram completamente dissociados, sendo mesmo aliados de muitas maneiras, como pode ser visto na fala de Porto sobre moedas emitidas neste contexto “no verso a inscrição RAMON COMES, marca daquela família, e no reverso a inscrição TOLOSA CIVI, reconhecendo a formação do governo citadino” (Porto, 2019, p. 61).

Essa aproximação entre essas duas forças políticas em Toulouse se consolidou, principalmente, pela ameaça externa (Igreja Romana e Monarquia Francesa) visto que as autoridades das cidades tencionavam manter sua autodeterminação. Por outro lado, o conde buscava dilatar sua rede de aliados para fazer frente a cruzada (Porto, 2019, p. 63; Lima, 2019, p. 162).

“Certamente, Raimundo VII só pôde sentir-se profundamente unido à cidade que o apoiara até o fim, e salvou sua dinastia. Ele devia lhes provar, por isso defendeu os cônsules contra a Inquisição. Mas sua situação ficou bem diminuída pelo Tratado de Paris” (Wolf, 1974, p. 167). A fala elucidativa de Phillipe Wolff reforça que a Cruzada fortaleceu os laços entre os cônsules da cidade de Toulouse com o Conde. Além de lançar bases para entender a postura ambígua do próprio conde em relação à política externa, principalmente anti-herética, mesmo depois da assinatura voluntária do Tratado de Paris (1229).

Para melhor situar o leitor de como se estruturava a relação entre os poderes aristocráticos locais no Languedoc, faz-se necessário entender como se davam as relações feudais entre os mesmos. Para tanto, a tese do professor Philipe Lima (2019) servirá de base para a devida compreensão da estruturação dos poderes sulistas, o que este, prefere chamar de Direito Feudal que consiste em um “conjunto de características legais observadas nos compromissos aristocráticos realizados no Languedoc” (Lima, 2019, p. 156).

Surge a necessidade de compreender 4 termos que são parte característica do direito feudal occitano (conceito utilizado na tese de doutorado do Professor Phillipe Lima): feudo, juramento, vassalagem e homenagem. Primeiramente, o Feudo consiste não apenas no seu significado de comarca, mas também de jurisdição além de outros conceitos abarcados por ele. Este compromisso com o feudo se dava quando um senhor ganhava terras, em recompensa

com caráter belicoso, monetário, no entanto, essa não era a regra absoluta para a região, essa relação podia ter apenas características no que diz respeito ao trabalho e jurisdição (Lima, 2019, p. 157-161).

Seguindo a ordem na qual as características foram sumariadas, o juramento era, antes de tudo, um pacto, a palavra, entre a elite. Distinguem-se três tipos de juramento que se manifestavam de acordo com o que estava sendo jurado. O primeiro é o juramento por fidelidade, que se expressava quando uma propriedade era dada em troca de uma máxima, de uma autenticidade (Lima, 2019, p. 157).

Outro tipo de Juramento é o que compete a segurança, ou seja, uma aliança militar e ao mesmo tempo um acordo de paz. Por fim, O juramento “Misto”, como o nome sugere, é a simbiose entre o juramento de fidelidade e o militar, nesse sentido, no juramento misto é uma permuta entre uma propriedade em troca de auxílio bélico pessoal. Esses juramentos não eram feitos de forma indiscriminada e estavam sujeitos ao grau de influência e riqueza entre as partes (Lima, 2019, p. 158).

Sendo o primeiro, juramento de fidelidade, reservado no mais das vezes para a elite mais abastada, e o segundo aos pequenos e médios proprietários, há nesses juramentos significações que transcendiam o seu aspecto político/militar, que adentravam a conotação do sagrado. Essa característica do Direito Feudal do condado de Toulouse, se mostrará imprescindível à coerência política e militar interna por ocasião da Cruzada (Lima, 2019, p. 158-159).

A terceira característica é a Vassalagem, como todas as outras características, é díspar neste sentido, a vassalagem expõe-se de forma multifacetada, seja por paz interna, com pactos, fornecendo favores em troca de propriedades. Ainda essas relações vassálicas não são interinas à medida que não são hereditárias. Nesse tipo de relação há uma aproximação vassálica entre os poderes seculares e religiosos (Lima, 2019, p. 159).

Finalmente, a Homenagem, das quatro características citadas, é a que a mais foi condensada em Toulouse, sendo a característica que tinha maior ocorrência em tempos de conflito armado. Conclui-se então que a Homenagem era utilizada para garantir a fidelidade e instaurar a estabilidade interna, visto que o procedimento é feito em virtude de uma capitulação entre partes conflitantes (Lima, 2019, p. 160).

Essas características devem ser compreendidas em conjunto, no entanto, se expressavam de forma individual e independente, pois apesar de em alguns casos se manifestarem de forma síncrona, uma não era pré-requisito da outra. Essas características

darão base para a compreensão das articulações políticas realizadas tanto interna, quanto externamente pelos exércitos Cruzados encabeçados pelo Papado e o rei francês. Faz-se necessário, ainda, destacar que o contato com a política externa trazida pelos Cruzados do Norte, teve peso ao modificar os trâmites do direito feudal pelo processo de assimilação, conforme explicaremos adiante (Lima, 2019, 161).

O poder político na região do Languedoc era descentralizado, baseado no direito feudal, haviam associações fluídas entre pequenos proprietários e grandes senhores. As relações na sociedade do Languedoc tinham um caráter único e fluído, contendo um traço muito independente, aliando-se de acordo com os seus interesses, legitimando-se no conflito para não serem controlados por ninguém. (Lima, 2019)

Apesar dessa heterogeneidade, existiam grandes famílias que detinham o poder político, duas destacáveis: Os Raimundinos (que eram condes) e os Trencavel (viscondes), sem perder de vista, entretanto, os poderes citadinos. Além do ponto de vista da política externa que disputavam poder na região: o Rei da França, Rei de Aragão e a Igreja Romana. Cabe destacar que essas associações entre a elite e os pequenos proprietários criava um cenário particular, cujo poder político não era específico, dito de outra forma, não era canalizado por uma família ou elite específica (Macedo, 2000, p. 113-115).

A articulação entre esses poderes diversos associados no Languedoc, ao direito feudal occitano, favoreceu a uma postulada volubilidade e em contrapartida, uma tentativa de garantir a fidelidade entre esses atores. No que diz respeito a sucessão, era comum em regiões como no Midi, que a herança fosse direcionada equitativamente entre os herdeiros diretos, contudo, em Toulouse, a sucessão caminhou para os princípios de primogenitura para garantir a coesão e centralidade política (Lima, 2019, p. 165).

Tendo em vista o exposto logo acima, existia na região diversos conflitos internos: “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” (Lima, 2019, p. 166). Sumariamente, houve conflitos entre Toulouse e Barcelona e conflitos internos entre famílias influentes no Albi.

Para além de confrontos familiares, existia na cidade de Toulouse oposição entre os poderes em ascensão, vindos exclusivamente da cidade (diretamente envolvidos com as atividades econômicas citadinas), com os poderes mais tradicionais relacionados ao campo. Pois os governos citadinos exigiam direitos políticos e econômicos que afetavam diretamente

os proprietários de terra, como a revogação de tributos feudais. Conflito que aumentava, já que os aristocratas, por vezes, contraíram dívidas com os mercadores (Macedo, 2000, p. 116-121).

Alargando mais o cenário de conflitos existentes no condado de Toulouse, depreende-se a família dos viscondes Trencavel, que após sucessivos embates com o conde de Toulouse, associaram-se ao rei de Aragão. O conde chegou a denunciar à Igreja o envolvimento da família Trencavel com os cátaros, tanto que seu território fora um dos primeiros a serem dominados pelos Cruzados; Sendo assim, o conflito interno tomava grandes proporções na política albigense (Lima, 2019, p. 167-168).

Destaca-se que Raimundo VI instaurou um período de paz interna, por meio de casamentos, negociações e alianças, tanto internamente com os poderes locais, nominalmente com os Trencavel (apesar de a paz não se limitar a essa família), quanto externamente por apaziguar o conflito com o rei aragonês (Pedro II). Essa paz abriu margem para reconstrução e o restabelecimento de laços, avolumando os domínios do Conde de Toulouse. Claro está que esta aproximação com Aragão instabilizaria ainda mais a relação com o Rei da França (Macedo, 2000, p. 146-151).

Isto posto, é necessário adentrar o conflito mais importante para essa pesquisa, que é entre os Condes de Toulouse (Raimundinos) e o Papado, por intermédio dos representantes da Igreja Romana. Um exemplo que evidencia esse conflito é a competição por Saint-Gilles, que resultou em agregações, roubos e excomunhão do então conde. Um acontecimento que dá imagem e representatividade a esse conflito é quando Raimundo V queima a cúria diocesana e se apropria das propriedades dependentes do Bispo que foi desalojado pelo mesmo (Lima, 2019, p. 173.)

É interessante afirmar, no entanto, que a relação conflituosa do conde não se limitava ao Papa, mas também ao rei da França, visto que o condado de Toulouse resistia à ideia de pertencer a França, pois o Condado como se evidenciará, era uma região com uma pretensa “liberdade”. Tais fatos levaram o Papa e o Rei francês a se vincularem para desarticular as forças políticas e religiosas do Languedoc (Wolff, 1974, p. 119).

Essa vinculação de forças fica evidente no Tratado de Paris, logo em sua primeira clausula, diz:

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. (Tratado de Paris, cláusula 1).

Nessa disposição, pode-se perceber que as sanções referentes ao tratado não dizem respeito apenas ao Papa e a Igreja Romana, mas também ao próprio Rei da França. Dado o discutido sobre as posturas ambíguas endossadas pelo Conde Raimundo VI, a cláusula deixa claro ao Raimundo VII que essas promessas são vitalícias, não permitindo que sejam desfeitas, e o incumbindo de erradicar a heresia mesmo, ou até principalmente, se o herege em questão fizesse parte de suas relações diretas.

A menção às pessoas próximas ao Conde é notável, ainda mais levando em consideração que o Papa já havia mandado uma carta a Luís IX (rei da França) versando sobre esse assunto, como se verá a seguir. Claro está que a relação do Conde com a heresia estava sendo investigada pelo Papa e por Luís IX, relação essa que não passou despercebida quando os termos do Tratado foram assinados.

Porém, essa postura emancipacionista em relação ao poder eclesiástico no Languedoc e as pilhagens dos domínios da Igreja, não se resumiu apenas ao condado, os poderes locais desde a elite aos menos abastados endossaram essas práticas e a esse conflito, que terá como principal consequência tanto a filiação com a Heresia Cátara por parte da nobreza e aristocracia, quanto a Cruzada encabeçada pelo Papa e o Rei da França (Lima, 2019, 173-174).

O conde Raimundo VI iniciou um período de paz interna, no entanto, o conflito externo entre ele e o Papa Inocêncio III (inicialmente com o Papa Celestino III) continuava acirrado, pois Raimundo VI se apropriou de terras pertencentes à Igreja, acometeu clérigos e se associou à heresia, quebrando assim juramentos de fidelidade e de paz. Por isso foi excomungado. Fator que poderia ocasionar a desautorização do poder do conde e a revogação do seu título. (Lima, 2019, p. 172; 182).

Raimundo VI, que fora o principal rosto desse conflito com a Igreja, no entanto, Raimundo VII, seu filho, foi quem recebeu as sanções para instaurar a paz. A fala anterior de Lima sobre os bens da Igreja estarem sendo apropriados pelos poderes temporais, se destaca na cláusula 4 do Tratado de Paris:

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. (Tratado de Paris, Cláusula 4)

Além deste parágrafo que faz menção direta a como o conflito entre Raimundo VI e a Igreja foi levado às últimas consequências. O parágrafo terceiro cita como se portar diante um excomungado, fato este que também faz referência a essas ações que culminaram no conflito armado nomeadamente a Cruzada, visto que o Conde fora excomungado, e mesmo assim, continuou com a servidão e apoio no Languedoc.

É importante ressaltar que o conde de Toulouse Raimundo IV havia sido aliado da Igreja Romana, tanto que teve participação importante na Primeira Cruzada. Entretanto Raimundo VI pendeu para o afastamento e o conflito com a Igreja, chegando a tomar terras que pertenciam à mesma. O confronto se intensificou, devido à grande adesão à heresia cátara no condado de Toulouse, tendo se disseminado até mesmo na alta nobreza. Segundo Philipe Lima (2019, p. 172- 176), Raimundo VI era direta e indiretamente ligado à Heresia Cátara.

Em consonância com o conflito entre o Papa e os poderes locais dessa região, que se intensificou a partir da Reforma Gregoriana, abalaram-se as estruturas de benefícios mútuos já consolidados entre as forças locais e o Bispo diocesano, visto que a reforma endossava o discurso da separação da Igreja e os poderes temporais (Lima, 2019, p. 166; 169-172).

Faz-se necessário uma chave explicativa sobre a Reforma que a Igreja vinha instituindo desde o pontificado de Nicolau I, em meados do século IX: A Reforma Eclesiástica. A principal premissa dessa reforma era a separação entre os poderes religiosos e os temporais, em outras palavras, buscava-se a liberdade da Igreja em relação aos poderes seculares. Entretanto, se acionados, por necessidades da Igreja, os poderes temporais seriam compelidos a responder. Sendo essa uma questão levantada pelos legados papais, apesar dessa separação não ter sido teorizada apenas por religiosos, mas também por intelectuais laicos, com a diferença teórica de atribuir maior poder aos monarcas (Lima, 2019, p. 27-29).

Contudo, essa premissa levantaria outras questões práticas como “o controle da *auctoritas* e também de práticas temporais relativas ao funcionamento da Igreja (como dízimos e outros rendimentos) foram objeto de disputa entre os poderes eclesiásticos e seculares” (Lima, 2019, p. 28). Este ponto é importante para entender como essa reforma se expressava na região do Languedoc.

Apesar de essa ser a característica mais veiculada da reforma, a mesma também buscava uma maior sacralidade no interior da Igreja, como, por exemplo, a concentração do comando nas mãos do Bispo de Roma (Papa), o celibato obrigatório (oposição ao nicolaísmo), a condenação da venda de indulgências e dos objetos sacros (simonia), reivindicando o

ressarcimento das posses das igrejas que estavam sob tutela de laicos. Dava maior evidência sacra ao sacerdócio, retirava a participação laica da liturgia da missa, além disso valorizava a três elementos-chaves: Pregação, Confissão e Comunhão. Segundo Baschet, evidenciava um esforço de reencontro à gênese da Igreja, ou seja, como no tempo dos Apóstolos o que traduz todo um pensamento dessa época. (Baschet, 2006, 217-220).

Outro ponto expressivo dessa separação foi o Conclave, restrito somente a cardeais, impedindo assim a influência dos poderes laicos na escolha do Papa o mesmo processo aconteceu com a participação na sagração e escolha dos Bispos. Outro elemento notável é o poder do Papa, a partir da reforma, de destituir o imperador. Por fim, é importante para esta pesquisa destacar que alguns religiosos não concordaram com a reforma, por questões de condescendência com os poderes temporais locais, onde era estabelecida uma rede lucrativa de serviços e proteção (Baschet, 2006, p. 193-194).

Entendendo no que consistia a Reforma Eclesiástica à nível geral, é imperioso entender como esta era aplicada e quais eram as consequências da mesma para a já instável relação política entre a Igreja e o poder secular no Languedoc. Esse fator que age como catalisador, isto é, aguça a instabilidade na relação entre os poderes, pois as mudanças endossadas pela Reforma Papal desestabilizavam processos e relações historicamente definidas, como será deslindado a seguir.

Pois, a separação entre o poder secular e religioso, pauta da reforma eclesiástica, como vimos, interferia no sistema de angariamento de lucros do dízimo pela elite (que em troca fornecia anteparo ao Bispo). Outra pauta que abalou da mesma forma os lucros temporais foi o enfrentamento à simonia, além de: “Os direitos e terras de origem eclesiástica dominados pela aristocracia secular passaram a ser considerados como abusivos e abertos à sanção da Igreja” (Lima, 2019, p. 172) e conferir também em (Macedo, 2000, p. 118-119)

Além disso, a discussão dos reformistas sobre os papéis desempenhados por esses dois poderes alimentou discursos e decisões incisivas por parte do Papa no Languedoc, levando, à excomunhão do Conde Raimundo VI e seus ataques subsequentes à Igreja, a qual visava deslegitimar seu poder enquanto conde.

A postura do Papa Inocêncio III, que era um incentivador da política reformista e possivelmente o apogeu da Reforma Eclesial se deu durante seu pontificado, foi imperiosa para o conflito político chegar a vias armadas, visto que:

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 pontificado. 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. (Lima, 2019, p. 187).

Portanto, o combate à Heresia era uma característica marcante do seu pontificado (e mobilizaria os setores laicos para a sua erradicação), o que agravou o conflito já existente com Raimundo VI, visto que o mesmo é acusado de envolver-se direta e indiretamente com a heresia cátara, como pode ser percebido na carta de Gregório IX (Papa durante o desfecho da Cruzada) ao rei da França tratando sobre Raimundo VII (filho de Raimundo VI):

“Rei Francês pergunta e insiste até que ponto [Raimundo], conde de Toulouse, junta-se com pessoas suspeitas de heresia que buscam sua estreita associação e familiaridade” (Auvray, p. 662, reg. 1165). Isso permite a conclusão de que àquela família estava sob diretas suspeitas de estar associada com a heresia albigense para averiguar a procedência das desconfianças, o Papa se articula com o Rei da França (seu aliado).

1.2 A Cruzada Albigense: luta armada no solo cristão.

A cidade de Toulouse foi cenário de conflitos muito complexos na primeira metade do século XIII, sendo local de difusão e enraizamento da heresia cátara, onde também houve a fundação da ordem dominicana e da intensa intervenção papal, como parte da política anti-herética direcionada para aquela cidade. Inicialmente, quem pregava contra a heresia em Toulouse eram os cistercienses, no entanto, não obtiveram muito êxito por não praticarem a pobreza, como os cátaros faziam, portanto, os cistercienses não estavam em posição de ganhar conversos, por se portarem justamente como era maior alvo de crítica: com o luxo.

Supostamente pela ineficácia dos cistercienses, a ação evangelizadora deles foi substituída, justamente com a chegada do bispo Diego e de Domingos de Gusmão em territórios do Sul da França (inicialmente com o intuito de arranjar um casamento), e concordando com a necessidade da missão, se juntaram aos monges cistercienses e passaram a pregar contra os “hereges”. O bispo, que tem um estimado papel na fundação da ordem dominicana, segunda a crônica de Jordão da Saxônia, chegou a prever, em uma narração profética, que o conflito armado seria inevitável:

O bispo Diogo, ainda em vida, predissera que esta repressão do braço secular havia de vir, numa espécie de imprecação do espírito profético. De fato, certa vez, quando refutava pública e evidentemente, na presença de muitos nobres, o erro da rebeldia dos hereges e eles, zombando, defendiam os seus subversores com razões sacrílegas, cheio de indignação, estendeu o braço para o céu e exclamou: “Senhor, estende a tua mão e fere-os” (Jó 2,5). Os que ouviram essa exclamação, reconheceram mais tarde que foi proferida num elã profético do Espírito, quando aconteceu esta grande provação (Jordão da Saxônia, 1947, p. 176)

As visões através dos sonhos (revelações) se popularizaram na Idade Média, assumindo formas metafóricas e/ou simbólicas e até místicas, eram interpretados como uma mensagem divina. Como pode ser observado: “os textos medievais deram continuidade à interpretação dos sonhos e das visões como uma manifestação divina, um diálogo com Deus em que a Verdade e a Sabedoria são reveladas” (Rocha, 2018, p.60).

Ao lado dos sonhos, acreditava-se também em “experiencias visionárias” como algo ainda mais sublime, quem está experienciando é levado em seus sentidos a ciência, ou seja, o conhecimento. Tanto os sonhos quanto a experiência visionária discutidos por Rocha, são retratadas na crônica do Beato Jordão da Saxônia, intitulada “*Libellus de Principiis Ordinis Predicatorum*”.

Primeiramente, em um contexto marcado pela cruzada Albigense, a atuação dominicana paralela a ação dos Cruzados se mostrou um desafio, e nisso, se destaca a importância da decisão de Domingos em dispersar os frades:

No ano de 1217, revoltaram-se os Tolosanos contra o Conde de Monfort, o que supomos que de algum modo o homem de Deus, Domingos, previa. Numa visão, apareceu-lhe uma árvore muito frondosa, agradável pela beleza, em cujos ramos um grande número de pássaros habitava. A árvore foi abatida e fugiram os pássaros que nela pousavam. Compreendeu assim este homem, cheio do Espírito de Deus, que estava próximo o fim do Conde de Monfort, grande e magnífico príncipe, protetor das pessoas humildes. (Jordão da Saxônia, 1947, p. 181-182)

Pode ser verificada nessa passagem a importância do sonho dado à Domingos para a segurança e perpetuação da ordem, na construção discursiva desta crônica escrita pelo sucessor

do santo como Mestre Geral da ordem. Levando em conta a importância dos sonhos à época, nesse enunciado, vê-se muito claramente a intervenção divina cuidando da ordem, consagrando assim não só a importância da ordem para o plano divino, mas também a santidade de seu fundador. Essa atuação direta de Deus na ordem aparece em diversos momentos da crônica, de diferentes formas. (Rocha, 2018)

Algum tempo depois de se assentarem em Toulouse, o bispo Diego retorna a Osma para visitar sua diocese e recolher rendas para a manutenção da missão de pregação, e acaba morrendo (Jordão De Saxônia, 1947, p. 172-173). Chegada a notícia de sua morte, Domingos decide permanecer na luta contra os hereges, no entanto, a partir das fontes analisadas, como a Crônica intitulada “Origines de la Orden de Predicadores”, escrita por Jordão da Saxônia (mestre geral da ordem dominicana, que sucedeu a São Domingos nessa função), percebe-se uma mudança no discurso do combate às heresias naquela região.

Nesse prisma, a Cruzada passa a ser pregada para pôr fim à Heresia Cátara e restabelecer a paz, como se pode ver na Crônica de Jordão da Saxônia, Mestre Geral da Ordem Dominicana, importantes aliados da política anti-herética papal.

Depois da morte do Bispo de Osma começou-se a pregar na França a Cruzada contra os albigenses, pois indignado o Papa Inocêncio ao ver que a indomável rebeldia dos hereges não se dobrava ao suave impulso da verdade e não era quebrantada pela espada espiritual que é a palavra de Deus, decretou que fossem desafiados com a força da espada material. (Jordão da Saxônia, 1947, p. 176).

Iniciada a Cruzada Albigense, os legados papais e outro personagem importante, Simão de Montfort, principal encarregado da Cruzada, tinham intenções claras de angariar terras (o que levou muitos a aderirem à Cruzada). Montfort, por meio da guerra, dominou o Viscondado, que antes pertencia aos Trencavel (o que denota a imensidão do conflito, visto que era uma das famílias mais notáveis de Toulouse) e outras terras pertencente ao Conde.

Os legados papais almejavam depor Raimundo VI em nome de Montfort e os demais Cruzados, apesar de o Papa, em contrapartida, tentar uma reconciliação com o Conde, percebe-se, portanto, uma desavença entre o Papa e seus Legados. A atitude do Papa pode ser entendida ao recordar-se de como o direito feudal occitano se fundamentava, e dada a reconhecida aversão aos estrangeiros, o Papa poderia estar tentando usar o conde para chegar até a elite tolosana (Lima, 2019, p. 198 e Porto, 2019, 64).

Essa articulação em prol da Cruzada, pode ser vista no discurso defendido por Jordão

da Saxônia em sua crônica sobre a ordem dominicana: “O conde de Montfort, que professava especial devoção com aquiescência de sua família, lhe deu para ele e para seus sucessores e ajudantes no ofício da pregação, a fazenda de Casseneuil” (Jordão da Saxônia, 1947, p. 179).

Percebe-se, nesse sentindo, a predileção dos dominicanos pelas palavras do seu então mestre geral, ao conde de Montfort. Para isso é indispensável pontuar o perfil que Jordão traça para o líder dos Cruzados, como um homem devoto e caridoso, fazendo frente ao conde excomungado, Raimundo VI, e que alija os bens da Igreja. Destaca-se ainda, a palavra conde para se referir a Montfort, pois, como se mostrará a seguir, ele não era bem-quisto entre os habitantes quando alcançou essa posição.

Além dessa passagem, outra mostra de maneira mais clara o posicionamento dominicano favorável a Montfort, no trecho em que Jordão narra um sonho profético de Domingos: uma árvore bonita e muito grande acomodava vários pássaros, e então a árvore quebra e os pássaros voam, levando Domingos a interpretar que a bela árvore era Montfort e que ele iria morrer, por isso dispersou então os frades dominicanos para outras cidades universitárias (Jordão da Saxônia, 1947, p. 179)

Raimundo VI, por outro lado, em vista de garantir suas posses:

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 Aragão. Posteriormente, Raimundo VI continuaria a tentar salvar seus domínios através da garantia aos direitos de seu primogênito (Lima, 2019 p, 198).

Para além da clara intenção de Raimundo VI de afirmar seu patrimônio, outro ponto fundamental é a aliança política, ao menos inicial, com o rei de Aragão. Em contrapartida, percebe-se uma associação da Igreja Romana com o Rei Capetíngio (França), a complexidade das relações políticas e dos ataques sofridos de ambos os lados, ficam evidentes no tratado que põe fim a cruzada:

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 (Tratado de Paris, clausula 6).

Além de demonstrar as dimensões que o conflito armado tomou, essa cláusula esclarece a posição central do rei francês no rumo deste conflito, além de pontuar os prejuízos do conde com a assinatura do Tratado.

Diante do exposto, outro fato que se destaca aos olhos é a postura do conde, visto que o mesmo foi quem buscou o fim do conflito e a consequente negociação com a Igreja. No entanto, meses antes dessa decisão, o conde “Raimundo VII, pela graça de Deus conde de Toulouse, recebeu a homenagem e o juramento de fidelidade de trinta e quatro cavaleiros [...] Eles se engajam a lhe fornecer guerra e auxílio à sua demanda” [p. 392, doc. 549, 08 de junho de 1228]

Ao que tudo indica, o conde de Toulouse preparava-se para o prolongamento da guerra, já que recebe homenagem, ainda, de mais 8 senhores. Diante desta postura ambígua, uma hipótese explicativa é: a decisão do conde fora de acabar com o conflito que já lhe custava muito, entretanto, sem intenções de desfazer sua aliança com seus conterrâneos. Visto que, pode-se perceber tanto nas fontes quanto na historiografia que o conde os resguardou frente à Inquisição e tratou com desinteresse suas obrigações postas pelo Tratado de Paris de 1229.

A Cruzada, segundo alguns historiadores, iniciou-se em 1209 e foi um conflito, no qual houve intensa articulações dos poderes locais. Raimundo VI inaugurava uma relativa paz interna, o que dava aos sulistas condições mais propícias para suportar durante tanto tempo o exército estrangeiro (além das prestações de juramento e homenagem). Cabe aqui ressaltar que não foi apenas o norte da França que endossou a Cruzada, mas também regiões que atualmente nomeiam-se como Bélgica, Alemanha e Inglaterra, dentre outras (Macedo, 2000, p. 65).

Raimundo VI, firmou um pacto com o Papa, antes que a guerra começasse, por volta de 1203. Este fato é importante para a compreensão do porquê de a rota do exército cruzado não ter sido iniciada na capital do condado, mas sim em Carcassonne, terras que pertenciam ao visconde Trencavel. Não apenas isso, mas também o peso da instabilidade política em Toulouse, que despontava para uma guerra, se mostrava aparente para os poderes locais, que iniciam uma movimentação política para salvaguardar sua autonomia (Macedo, 2000, 111-112).

Apesar da união dos poderes locais em Toulouse frente aos Cruzados estar consagrada pela historiografia, tanto Le Goff (1992), quanto José Rivair de Macedo (2000), apresentam dados de que havia uma dicotomia entre os poderes locais expressos nas designações de “Confraria Branca” e “Confraria Negra”. Tais associações se originaram em

questões primordialmente econômicas e políticas, crescentes com a elevação social de grupos diretamente ligados à cidade tendo o fenômeno religioso como agravante, uma vez que esse dá base ideológica para o conflito, e ainda, o apoio do Bispo local.

A Confraria Branca (lembrando uma característica fundamental da Idade Média, as corporações) era composta pelos adeptos da ortodoxia católica, isto é a elite agrária e pela Igreja Romana corporificada na pessoa do Bispo Fulque. Este era o Bispo de Toulouse, reformista, indicado e diretamente relacionado ao Papa, com fins de levar a cabo reformas sacras na região e no clero. Por outro lado, a Confraria Negra, criada *a posteriori*, era composta por adeptos da heterodoxia cátara, pelos burgueses (comerciantes, artesãos, que retiram sua renda da cidade), liderados pelo conde de Toulouse (Raimundo VI). (Le Goff, 1992, p. 96-97).

As ações da Confraria Branca eram paralelas à dos Cruzados (seus apoiadores), combatiam especialmente a usura (pois essa prática levava os membros da elite e até do clero a se endividarem) a qual foi associada com a heresia. O notável dessa confraria consiste em localizar-se na cidade, portanto, dividiria as forças locais ao mesmo tempo em que favorecia os Cruzados (Macedo, 2000, p. 120).

Para fazer frente a essa confraria, os burgueses se organizaram na já mencionada Confraria Negra. Fazendo com que o conflito armado chegasse a Toulouse, criando uma divisão de forças. Uma das primeiras investidas dos Cruzados foi a Lavaur (depois do ataque às cidades de Béziers e Carcassonne), a participação da Confraria Branca foi imprescindível para a vitória, pois engrossaram as tropas cruzadas já instaladas no cerco. Já a Confraria Negra limitou suas ações a boicotes (Macedo, 2000, p. 121).

A punição dos defensores da fortaleza deve ter mostrado aos tolosanos que a união era necessária: aproximadamente quatrocentos moradores, considerados hereges, foram queimados em uma grande fogueira erguida perto das muralhas. Geralda, a senhora do lugar, foi lançada num poço e cobertas de pedras. (MACEDO, 2000, p. 128)

Para além da liderança da confraria branca, o Bispo Fulque se destaca na atuação contra a heresia, seja através de pregações, como auxiliando os colaboradores da Igreja Papal, também era um importante aliado da atuação dominicana no local, a quem Jordão dedica uma parte de sua crônica:

Foi quando o bispo de Tolosa, de feliz memória, chamado Fulco, que ternamente amava ao querido de Deus e dos homens (Ecl. 45,1), Frei Domingos, vendo a piedade de seus irmãos, como também a graça e o fervor da pregação, exultando com o alvorecer dessa nova luz, com o unânime consentimento do seu Cabido, entregou-lhe a sexta parte de todos os dízimos da sua Diocese, a fim de que com esta renda pudessem conseguir o necessário para o próprio sustento e para os livros. (Jordão da Saxônia, 1947, p. 180)

Além disso, o Bispo auxiliou no reconhecimento da ordem pelo Papa, já que acompanhou Domingos até o IV concílio de Latrão, Inocêncio III, confirmou não só a legitimidade da ordem, quanto confirmou a posse dos bens que haviam sido doadas aos frades, pelo bispo, e por Simão de Montfort, pretense Bispo de Toulouse, durante o primeiro momento da cruzada.

Macedo argumenta que a ação diplomática de Raimundo VI, aliada ao trato dos Cruzados às pessoas de Lavaur, intensificou a animosidade entre as duas confrarias. É notável destacar que Raimundo tinha encontrado o Papa e participado de um concílio em vista da manutenção da paz. No entanto, as exigências vitais para a paz não foram aceitas, acabando assim com a imunidade de Toulouse na cruzada e a conquista de Lavaur é um exemplo claro disso. Isto posto, os membros das duas confrarias se uniram para defender a cidade (foram excomungados), enquanto Fulque foi proscrito da cidade, o Conde deportou o bispo enquanto a confraria dele estava em Lavaur. (Macedo, 2000, p. 130-131)

A conquista de Béziers pelos Cruzados foi facilitada, pois os governantes de Béziers confiaram em suas muralhas e prepararam-se para um cerco, entretanto, o exército cruzado conseguiu, com facilidade, prostrar os muros e dominar a cidade. Sabendo disso os governantes de Carcassonne potencializaram as fortificações de modo que atrasassem a investida dos Cruzados, que tiveram que utilizar de maquinário para destruir a muralha e dominar as terras dos Trencavel (Viscondes) (Le Goff, 1992, p. 119-120).

Após a cruzada se direcionar especificamente a Toulouse, o fizeram depois de conquistar as cercanias. Houve uma aproximação direta do Conde Raimundo VI, com Pedro II, rei de Aragão, chamado de “O Católico”, por seu desempenho durante a Cruzada rumo ao Oriente. Tal associação se deu graças à mediação de Bernardo IV (que tinha relações vassálicas com ambos, daí explica-se o interesse), e foi concretizada com o casamento entre o conde de Toulouse e a Irmã de Pedro II (Lima, 2019, p. 182).

É notável destacar que a acepção da cruzada se torna para além do combate a heresia,

prova disso é a apologia que fundamenta a conquista de Toulouse, que é a de seguir alguém (o conde) que foi excomungado. Noção que explicita o interesse dos legados papais e Simão de Monfort, e os demais Cruzados, que veem a guerra como provento assentado (Porto, 2019, p. 62-63).

Outro acontecimento imprescindível para a compreensão do desenrolar da cruzada, e especialmente para traçar um caminho para a resistência das forças locais em contrapartida aos Cruzados, foi a conquista do viscondado. Antes pertencentes à família Trencavel, já mencionada como peça importante e fundamental da organização albigense; haja vista que a partir desse episódio houve uma coalizão entre a nobreza (antigos vassalos) em prol da defesa na cidade de Toulouse (Macedo, 2000, p. 128-129).

No ano de 1221, houve uma investida por parte dos Cruzados a Toulouse, que foi preterida, todavia, os tolosanos organizaram um contra-ataque e Castelnau-dary (onde se encontrava Montfort e seu exército), que foi derrotado, mas lançou base para rebelião de propriedades que estavam sob espólio do exército Cruzados (Macedo, 2000, p. 143-145).

Nesse ponto, o condado de Toulouse já pertencia a Aragão, por meio de uma aliança juramentada com o conde de Toulouse, essa aliança se deu também no campo militar, que lhes valeu a vitória sobre Pujol, em seguida a ideia endossada pelas forças locais e Pedro II, era Muret. Entretanto, sofreram uma perda vergonhosa, atribuída à desorganização e má estratégia militar, na pior das hipóteses, os Cruzados eram cerca de 2 mil, e o exército do Sul eram de 40 mil, e a consequência mais importante dessa batalha, foi a morte de Pedro II, claro está que à frente unida entre Toulouse e Aragão morreu junto ao rei. (Macedo, 2000).

No IV Concílio de Latrão as terras do condado foram doadas como espólios a Simão de Montfort, e Raimundo VII (herdeiro de Raimundo VI, que foi proscrito) recebeu algumas terras. Visto isso, Montfort passa a ser o novo conde, e se instala na cidade de Toulouse, onde tomou medidas drásticas, como derrubar as muralhas e as fortificações da cidade. Cabe aqui um parêntese, sobre o que foi tratado no primeiro tópico, quando se fala da importância cultural e simbólica dos muros para as cidades medievais (Le Goff, 1992, p. 23).

Em 1216, quando outras regiões sobre o domínio do Conde Montfort faziam motim, os Raimundos (VI e VII) se articularam com os cidadãos para retomar a cidade, o líder cruzado por sua vez reagiu:

Seus guerreiros iniciaram uma pilhagem sistemática; reféns foram recrutados compulsoriamente entre os notáveis da comunidade. A população se revoltou e a luta ganhou as ruas. [...] Os Tolosanos construíram barricadas nas frentes das casas. Homens do povo, burgueses e cavaleiros

tomaram parte do combate. Conseguiram depois de algum tempo forçar a retirada dos guerreiros, mas certas casas foram incendiadas. (Macedo, 2000, p. 153)

Montfort ainda tomou outras medidas para manter Toulouse, como o desarmamento da população e o fim do consulado. No entanto, durante viagens administrativas do líder cruzado, através de um ataque articulado de dois lados liderados um por cada Raimundo, a saber Raimundo VI e VII, a cidade de Toulouse voltou para a dinastia Raimundina em 1217, como explica Jordão da Saxônia “No ano de 1217, revoltaram-se os Tolosanos contra o Conde de Monfort” (Jordão da Saxônia, 1947, p. 181).

O exército albigense fazia frente ao legado papal e aos Cruzados, tendo muitos sucessos, como a morte de Simão de Montfort, em 1217. Seu filho, Amauri de Montfort assume as lutas e reivindica seus direitos junto ao papado, com apoio dos legados papais. Em 1222 morre Raimundo VI, mas seu filho Raimundo VII continuou o conflito de seu pai, dessa vez contra o filho de Simão de Montfort, Amauri de Montfort; a cruzada perduraria até 1229, quando Raimundo VII negocia com o Papa, agora Gregório IX.

A postura de Raimundo VII e dos poderes locais e seus intuitos com o estabelecimento da paz serão exploradas no capítulo posterior. É notável ainda destacar que, a partir de 1226, a Cruzada não só será endossada como liderada pelo próprio rei da França, Luís VII, como também este foi imprescindível para o término da cruzada, e mesmo posteriormente, como será tratado mais para frente, sobre correspondências do Papa ao rei da França, para aconselhar Raimundo VII. (Porto, 2019, p. 64).

Philippe Wolff (1974) alega não ter sido da Igreja a iniciativa de paz e destaca a importância do referido monarca francês nessa reconciliação, pois não era interessante para a monarquia manter-se constantemente em guerra com os sulistas. A Igreja não acabou com o conflito, tanto que há o Tratado de Paris em 1229, o concílio em Toulouse em 1229, a inquisição Pastoral e a inquisição Papal (Wolff, 1974, 122-136).

José Rivair Macedo corrobora com Wolff, pois chama atenção para o fato de que o Concílio realizado em Toulouse em 1229 lança a base para o estabelecimento de inquisições, para identificar e punir envolvidos com a Heresia Cátara, destacando ainda as várias pessoas que foram apontadas como heréticas, demonstrando como a Igreja vai alargando seu controle e zona de influência pelo Languedoc, e como a Cruzada não foi totalmente efetiva no que diz respeito a erradicar a heresia daquela região (Macedo, 1996 p. 15).

Destarte, para se restabelecer a “paz”, o conde de Toulouse Raimundo VII precisou se submeter à Igreja, renovando juramentos, obrigando-se a casar sua filha única com Afonso

de Poitiers – o que José Rivair de Macedo pontua como “via política para a anexação” (Macedo, 1996 p. 15) –, e assinar o tratado de Paris de 1229; visto que o tratado conta com 22 cláusulas de concessões e repressões ao conde.

Essa política de anexação, fora endossada principalmente pelo rei francês, para garantir sua autoridade régia no condado de Toulouse. Isso explicaria o porquê do interesse dos Capetos ser menor no início da Cruzada, em contrapartida a Luís VIII ter se posicionado na vanguarda da Cruzada, quando o conflito estava próximo do seu desfecho. O autor destaca ainda que os dois agentes externos (Rei e Igreja) intensificaram seu poder de maneira geral. (Macedo, 1996)

É consenso na historiografia que a heresia cátara não foi totalmente reprimida pela Cruzada, e as fontes indicam que ainda havia movimentação de heresias e de repressão às mesmas através da Inquisição que foi instalada depois da Cruzada. É possível afirmar, entretanto, que a ação coordenada do Papado e da Coroa francesa para reprimir a heresia e intervir politicamente naquela região não fora malograda, pois como afirma Philippe Wolff: “Toulouse se tornou uma cidade perfeitamente ortodoxa, e um centro administrativo da monarquia à qual ela vai dar provas convincentes de sua lealdade” (Wolff, 1974, p. 119).

1.3 Considerações parciais

A cidade de Toulouse ressurgiu junto de um movimento recorrente em toda a Europa, no entanto, as particularidades desta cidade se revela logo em seu retorno. Fica muito claro que desde o princípio as organizações políticas de Toulouse se diferem das que ocorreram no restante da Europa, o que pode ser exemplificado pela forma como os grupos citadinos se relacionavam com o conde de Toulouse.

Outro destaque ímpar em Toulouse é como se dá a formação e organização do consulado, onde se destaca uma característica, que posteriormente será muito importante para entender as decisões políticas da cidade de Toulouse, quando a mesma é dominada pelo líder da cruzada Simão de Montfort, que é a autonomia e liberdade até mesmo diante dos condes Raimundinos, ainda que estabeleçam uma relação compraz.

O direito feudal occitano é um importante elo para a compreensão da teia política da França setentrional. Quanto à organização política interna de Toulouse, pode-se afirmar que se encontrava hostis, tanto no que diz respeito aos viscondes Trencavel, quanto a fluidez dos

pequenos aristocratas, conflitos entre famílias importantes. Cenário esse que agravava as relações exteriores com o reino de Aragão, que possuía terras na região.

Ainda mais efervescente que a política interna, encontrava-se a situação do Raimundo VI (então conde) com o Papado, a partir de comportamentos agressivos com membros e terras pertencentes a Igreja romana. Fez com que Raimundo VI, interpretando as abrangências futuras deste conflito, iniciou uma política apaziguadora, no que toca às relações interiores.

Um agravante para essa hostilidade foram as medidas reformistas endossadas por Inocêncio III, comutações essas que entram no contexto da Reforma Gregoriana, pois irá levar a acabar relações comensais antigas, agravando a insatisfação interna com a Igreja Católica.

A cruzada estava munida por motivações que suplantavam a religiosidade e entravam na esfera do material de ambos os lados conflitantes. As relações entre o consulado e o conde e a política apaziguadora de Raimundo VI, e o direito Feudal do Languedoc, podem ser sentidas na formação de um braço conciso frente aos Cruzados. Outro fator retornável é o fato de Raimundo VI ter se coligado com Pedro II, rei de Aragão.

Um exemplo dessa formação resistente adotada pelos toulousanos, como já citado brevemente anteriormente, é quando Simão de Montfort torna-se o novo conde e domina a Cidade de Toulouse, os cidadãos, possivelmente liderados pelo consulado motivado pelo desejo de liberdade, organizam uma insurreição que permite a volta de Raimundo VI ao condado.

Outro grupo imerso nessa miríade conflituosa de acontecimentos são os cátaros, que a adesão e audácia, chamou atenção da Igreja católica, que levou às últimas consequências para atacá-los. Nota-se que as doutrinas e sacramentos cátaros não eram apenas diferentes, como também críticas aos sacramentos católicos. Além de estarem inseridos de forma direta nos centros de poder do condado.

Este capítulo se conecta ao objetivo central dessa dissertação, por contextualizar e esclarecer a postura e o cenário local, das pessoas e do contexto onde a Universidade tolosana estava inserida, e assim, compreender as relações de poder que culminaram na sua criação e manutenção, além de esclarecer os objetivos e aspirações que acompanhavam esta instituição.

Capítulo II – Os aspectos discursivos do catarismo segundo o libellos “*Liber de duobus principiis*”

2. Bases para a compreensão da genealogia do dualismo cátaro:

A versão do documento conhecido por *Liber de Duobus Principiis*, traduzido pela autora Christine Thouzellier, publicado em 1973, presente no Livro “*Livre des deux principes*”, conta com uma introdução extensa que auxilia na compreensão da fonte e demonstra um esforço de pesquisa impressionante, é o principal motivo de esta versão ter sido escolhida para compor este trabalho. É também a versão bilingue da fonte, podendo ser lida tanto em francês quanto em latim.

O *LDP* é um manuscrito de origem cátara, sendo um dos poucos documentos deixados por essa corrente herética emblemática, como atesta René Nelli (1963). O documento se encontra atualmente em Florença na Biblioteca Nacional o título que acompanha a fonte fora dado provavelmente por um dos frades dominicanos (após ser apreendido pela inquisição), pois no documento não há título, apenas uma anotação nas margens da primeira folha que o identifica como *Liber de duobus principiis* (Thouzellier, 1973).

A estrutura original do documento é um compilado de 6 livros pequenos que mantêm a ordem em que foram encontrados. Não há como dizer a datação correta/exata, entretanto, as possíveis datas variam entre 1254 e 1280, apesar de técnicas atuais de leitura de criptograma (havia frases escritas em códigos provavelmente para esquivar-se dos inquisidores) possam sugerir que o *Liber* é anterior a 1254.

Segundo Christine Thouzellier, o *LDP* é na verdade, uma síntese do *Liber* escrita por João de Lugio, que fora analisada pelo inquisidor Raynier Sacconi (inquisidor que outrora era cátaro, mas foi convertido), entretanto essa obra jamais fora encontrada. Não se sabe ao certo quem escreveu esse *Liber*, a autora conjectura que pode ser um primeiro esboço do próprio João de Lugio, mas a certeza é de que se trata de um documento produzido em sua escola. (Thouzellier, 1973)

A. Borst e Christine Thouzellier fazem conjecturas sobre a ordem em que fora escrito os compêndios, e suas teorias são discordantes sobre o primeiro livro, à medida que A. Borst, pela escrita inferior apresentada neste livro em relação aos outros, organiza sua escrita não como a primeira, mas a terceira. Sobre o primeiro livro a autora endossa uma crítica pesada:

O descaso com o estilo e os erros gramaticais, apontados pelo crítico, dizem respeito principalmente ao livro 1. O cátaros mistura ali, de fato, os artigos, os pronomes, os advérbios e, para respeitar a sintaxe, confunde os verbos, a disposição das frases dificilmente destaca suas ideias principais, muitas vezes relegadas a orações subordinadas; concede autoridade à primeira pessoa do verbo e até mesmo ao ego persuasivo que ele considera suficientemente convincente para demolir teorias opostas, satisfeitas com superlativos denegridores, o discurso não vai mais longe, a menos que deixe de “o impossível” é aquele que evita dar uma explicação justificada. Esta escrita pesada, repleta de repetições, revela uma mente medíocre, confusa, mas convencida de sua verdade e cheios de zelo para defendê-la e impô-la. (Thouzellier, 1973, p. 39-40)

A autora conclui que não há interferência de compreensão no que diz respeito a ordem em que se encontram atualmente os livros que compõe o *LDP*, e responde a A. Borst, que o fato do primeiro livro ser “inferior” pode apenas sugerir que sua escrita evoluiu à medida em que avançava nos livros, não sendo suficiente para propor uma reorganização da fonte.

A fonte é dividida por tópicos, dentro destes, existem os subtópicos. O autor começa a narrativa, alegando que o impedimento para “Conhecer a verdade” (*LDP*, 1973, p. 161) sobre quem eram é o motivo principal para sua escrita, mas também, nas palavras do autor “para deleite de minha mente” (*LDP*, 1973, p. 161), ou seja, o intuito da escrita, segundo ele, é fazer-se conhecer e pontua que o fará tendo como ponto de partida alguns testemunhos, a Bíblia e sua própria argumentação, em seguida invoca a santíssima Trindade, com o intuito de dar mérito de verdadeiro às suas palavras.

O primeiro argumento e/ou ponto de esclarecimento exposto é o que ele chama de “Dois princípios”. Neste momento, o autor argumenta em uma clara menção a crença católica a quem ele chama de ignorantes, que caso acreditem que exista apenas um princípio, ou seja, atrelar a criação do mundo a uma única deidade, esta teria que admitir que esse único princípio seria bom ou mau, mas nunca os dois ao mesmo tempo,

E para reforçar essa assertiva, ele se utiliza do Evangelho de Mateus, onde Jesus fala “Uma árvore má produz frutos maus” (*LDP*, 1973, p. 163) e ainda, o livro de Tiago: “Será que uma fonte flui através da mesma abertura de água que é ao mesmo tempo doce e salgada?” (*LDP*, 1973, p. 165). Pode-se perceber que ao lado de todas as afirmações sobre a sua fé, há diversas citações bíblicas, para garantir a legitimidade de suas crenças.

Esta passagem por si, já relativiza uma tradição historiográfica, como Ribeiro Júnior (1989) que reforça a ideia de que os cátaros só acreditavam/utilizavam o Evangelho de João, uma vez que cita dois livros do novo testamento, incluindo um Evangelho. Não só, mas também

utiliza a Bíblia, ou “sagrada escritura” como é sempre chamada pelo autor, como argumentação, durante toda a narrativa do Velho ao Novo Testamento.

É importante mencionar que o catarismo é diverso, e existem uma multiplicidade de crenças que foram homogeneizadas sobre o signo de catarismo e/ou albigenses, entretanto, quando esta pesquisa se refere a “cátaros” está englobando a espinha dorsal que converge diversas religiosidades da região, como a adesão ao dualismo. Esse entendimento de diversidade religiosa devia existir mesmo entre eles, já que foi questionada pelo autor da fonte, ao mesmo tempo em que há uma tentativa de unificação através do mesmo.

O autor, neste ponto, se refere diretamente à seres “adversários”, ou seja, aos católicos e ironiza a assertiva dos “adversários” em dizer que Deus “É bom, santo, justo, sábio e reto, que também é chamado de pura bondade e que está acima de todo o louvor” (LDP, 1973, p.165) e ao mesmo tempo acreditam em único princípio que necessariamente liga a criação do mal a Deus. E ainda argumenta que se “esforçam” para comprovar utilizando textos da Bíblia. Este é um padrão que ocorre em todo o desenrolar do texto, a saber, pontua no que os católicos acreditam para então negar e/ou criticar.

Argumenta que seus “adversários” acreditam que Deus sabe e conhece todas as coisas em todos os tempos, futuros ou passados, em seguida, elenca as citações bíblicas usadas, por eles, para corroborar essa premissa. É importante notar que as pregações católicas são conhecidas por eles. Assim como toda a base da argumentação, o que faz questionar sobre a eficiência dessas missões de pregação largamente utilizada pela Igreja Papal, uma vez que não é apenas a falta de exemplo (argumento utilizado para explicar o insucesso dos cistercienses) que faz os cátaros refratarem o catolicismo, mas suas crenças e doutrinas, acima de tudo.

Após reiterar que acredita na bondade de Deus, sob o subtítulo, “Primeira proposta contra os adversários” (LDP, 1973, P 169). O autor declara-se totalmente contrário à premissa de que existe “um único princípio fundamental” (LDP, 1973, p. 169). Seu argumento é: se Deus que é bom (elenca todos os adjetivos supracitados, utilizados normalmente pelos cátaros para se referir a Deus durante todo o documento), e segundo o que os “adversários acreditam” sabe de todas as coisas, criou os Anjos exatamente como desejava, sem interferência externa, e sabendo do futuro deles (anjos) e de sua consequente queda e mesmo assim os criou da mesma forma Ele, então os teria feito incapazes de serem bons.

São, portanto, obrigados a admitir, segundo a sua opinião, segundo um raciocínio muito coerente, que Deus, desde o início, conscientemente e com pleno conhecimento, criou os seus anjos e os fez de tal imperfeição que eles

não puderam de forma alguma evitar a mal. E então este Deus, de quem foi dito anteriormente que ele é bom, santo e justo, sábio e reto, aquele que é acima de todo o elogio, como foi mostrado acima, seria inteiramente a causa e o princípio de todo mal, que deve ser negado da maneira mais clara. É por isso que devemos reconhecer que existem dois princípios, um do bem, outro do mal, que é a origem e a causa da imperfeição dos anjos e também de todo o mal. (LDP, 1973, p. 173-175)

Seguindo, o autor apresenta a resposta que um católico daria a assertiva acima, que consiste em: Apesar de Deus conhecer o fim dos seus anjos, não foi sua ciência/conhecimento que os fez demônios, mas sim, a escolha, o livre arbítrio, que os fez rebelar-se e se colocarem em perdição, o orgulho. Em seguida o autor declara “Aqui está o que precisa ser dito para refutar esse exemplo tão falso” (LDP, 1973, p. 177).

Nota-se que em algumas passagens a narrativa faz parecer que se trata de um manual de debater contra os católicos. O que pode ser enquadrado dentro da tradição medieval universitária, que remonta aos séculos XII e XIII, como por exemplo, Bernoldo de Constança, canonistas que usavam a regra de “*pró, contra e solutio*” e que mais tarde fora aperfeiçoada pelos teólogos universitários, se tornando assim “*questio, propositio-responsio, reprobatio*” (pergunta, proposição-resposta e refutação) (Thouzellier, 1973, p.41-46).

Durante todo o documento, esse esquema é utilizado, a saber, expõe a ideologia do adversário, logo após faz a refutação, em seguida explana a contra-resposta do adversário, sobre a própria assertiva, seguida da resposta final. Essa é uma tática utilizada no meio acadêmico contemporâneo ao autor do documento, que gerou diversas polêmicas, o próprio fato de utilizá-la já se desponta como polemista. Esse esquema será percebido na leitura dessa dissertação.

No subtítulo “Refutação do exemplo dado acima”, ele argumenta que a ideia apresentada anteriormente sugere que Deus — o autor, neste ponto, insere o pronome possessivo "seu" entre colchetes antes da palavra "Deus", resultando em [seu] Deus —, deixando claro que, para ele, não se tratavam do mesmo Deus. O autor contrapõe a proposta dos católicos, que sugere que Deus não dotou os anjos das virtudes necessárias para serem bons, e que fez isso de forma consciente, já que ele pode todas as coisas e os criou sozinho. Percebe-se que o autor desenvolve uma refutação com base em um raciocínio lógico, mantendo essa abordagem ao longo de toda a obra.

E a consequência disso é que a perdição dos Anjos não seria culpa dos próprios, mas sim de quem os fez e os condicionou, por sua própria natureza. Outro argumento católico, citado por ele, nessa temática é, se Deus tivesse feito os Anjos para serem “perfeitos” e obedientes não

haveria mérito em seu serviço, por isso, os criou com capacidade de escolha, livre arbítrio, e escolher servi-lo era, portanto, por mérito. Para refutar tal argumentação, o escritor reiterou.

“só aconteceria se ele se dividisse contra si mesmo, prejudicando a si mesmo e aos seus, ou seja, fazendo por si mesmo, sem obstáculo de ninguém, o que seria então para o futuro contrário a ele e ao seu povo e que o tornaria triste, abatido e angustiado. O Senhor que, segundo eles. Criei o homem e a mulher e todos os outros animais, diz em Gênesis: E tocado pela tristeza nas profundezas do meu coração <e> acrescenta que destruirei o homem, a quem criei, da face da terra, do homem aos animais, de répteis até aves aéreas; pois me arrependo de tê-los feito. Isto o verdadeiro Deus não teria feito por si mesmo, de forma alguma, se houvesse apenas um princípio principal, santo e perfeito. Certamente, a autoridade acima mencionada poderia ser entendida assim. Há outro princípio <o do mal, que entristeceu meu coração, porque agiu contra minhas criaturas, de modo que devo exterminá-las da face da terra por causa de suas criaturas” (LDP, 1973, p. 189)

Prosseguindo com a estrutura já estabelecida anteriormente, outro tópico é utilizado para refutar o que fora dito anteriormente pelo oponente. Neste ele argumenta que o sistema de recompensa que dá base para o livre arbítrio sugere que falta algo a Deus e que o serviço a ele é uma forma de lhes dar o que está faltando/privando, ou seja, que a vontade de Deus não está plenamente realizada, se acreditar em um único princípio de tudo

Argumentação utilizada não é apenas embasada nas escrituras, mas também em uma leitura lógica e exegética dela, por esta razão, o documento tem sido colocado dentro do movimento escolástico, alguns autores utilizam o termo “escolástica do catarismo” (Paolini, 2001, p. 203), por se enquadrar na metodologia escolástica largamente utilizada no meio universitário nos séculos XII e XIII, obviamente, dentro do pensamento institucional da Igreja de Roma.

Patrícia Antunes Serieiro Silva escreveu sua dissertação em 2013, tendo como principal objetivo entender a racionalidade da argumentação no documento e as indicações que fazem o *LDP* ser considerado influenciado pelo método escolástico, e para tanto a autora define este método como um conjunto de regras que almejavam a coadunação entre a fé dogmática e a razão nos pensamentos da filosofia grega, especialmente com Platão e Aristóteles.

A autora conclui que essa influência pode ser percebida a partir da escrita do *LDP* “na tendência à exegese literal, na preocupação com o sentido exato dos termos contidos nos livros santos, no emprego de técnicas dialéticas e no recurso à ratio, por meio da argumentação lógica e do recurso à filosofia clássica” (Silva, 2013, p. 102-103).

Posto tudo isso, o autor explica a sua crença, neste caso, sobre como se deu o princípio do mal. Pois, em suas palavras, a crença em um único princípio leva logicamente a “pensamentos sacrílegos” sobre Deus. Então, para eles, existem dois princípios e o princípio do mal é o primeiro a ser explicado, segundo acreditam, o mal em sua origem atua contra Deus e o faz trabalhar com suas criaturas para alcançar o que deseja.

E se utiliza de oito citações bíblicas para corroborar com a tese, estando elas, respectivamente em: 3 em Isaías, 1 em Malaquias, Salmos, Coríntios, Jó e Ezequiel. O mesmo acontece em todas as propostas, o autor faz uma afirmação sobre a própria fé, e em seguida elenca diversas citações bíblicas para comprovação, que está bem enquadrado na tradição medieval à época, tanto incentivada pelas universidades, quanto pelo próprio ambiente de contestação religiosa que leva à assiduidade na leitura da Bíblia, e, neste caso, um terceiro fator, essa exegese bíblica é uma característica identitária do catarismo. (Touzellier, 1973, p. 33-45)

É interessante pensar que todo um imaginário estava sendo criado por parte da igreja Papal, acerca da criatura do diabo, onde este sempre aparece subjugado a Deus e como castigado no inferno, como foi discutido no primeiro capítulo e como observa Adriana Zierer (2016). Ao contrário do que os cátaros pensam sobre o Deus do Mal, uma vez que atribuiu a ele toda a angústia e necessidades de Deus.

Outro ponto é imprescindível de ser destacado, na maioria das vezes em que o autor se refere ao Deus em que ele/autor acredita, sempre se refere ao “verdadeiro Deus”, evidenciando assim, a luta discursiva que se instaurou no Languedoc, em prol da hegemonia religiosa é endossada por ambas as partes, mostrando assim a validade da disputa pela dominação religiosa sobre determinado território.

Constatando os cátaros também como criadores de representação, imaginários e de saber. Portanto, estavam inseridos na produção da verdade, articulando saber e poder como parte de suas estratégias políticas, considerando sua atuação junto à nobreza (Foucault, 2011). Entender os cátaros dentro das relações de poder occitanas quebra com a ideia da caracterização dos conflitos apenas em dois personagens (O Papa Gregório IX e o Conde Raimundo VII), além de admitir/entender os micropoderes que estavam igualmente ativos nas decisões e posições endossadas no sul da França do século XIII. (Foucault, 1989)

Para o autor, uma vida vivida à serviço de Deus só é possível graças à agressão vinda através do mal, que feriu a Deus, e que agora usa seus servos para realizarem sua vontade, e vai

além, segundo ele, o próprio Jesus Cristo salvou o mundo pela vontade de Deus e apenas por ela, e que ele próprio não teria liberdade para não o fazer, numerando citações bíblicas como:

Pois ele diz de si mesmo: nada posso fazer por mim mesmo. » E novamente, mas o Pai que habita em mim, trabalha sozinho. > E por isso dizemos que servimos a Deus quando realizamos a sua vontade com a sua ajuda, não certamente que possamos fazer por livre arbítrio algo de bom do qual ele não seria a causa e o princípio. (LDP, 1973, P.195)

Por causa da forma que os cátaros pensavam/acreditavam na criação do mundo, com dois princípios e como o Deus bom e o Deus do mal se relacionam, e o serviço necessário, por conseguinte, esses não acreditavam no livre arbítrio, pois, segundo o LDP, crer no livre arbítrio significa dizer que as virtudes de nossas ações dependem do bem que há na humanidade, e que Deus deveria ser grato por nossa boa ação. Para eles, entretanto, só existe o bem ou mesmo a possibilidade de bondade por causa de Deus, sua existência depende exclusivamente de Deus.

A questão da existência do livre-arbítrio o faz voltar à questão inicial, sobre a impossibilidade de Deus ter criado os anjos capazes de escolher e/ou fazer o bem e o mal simultaneamente, uma vez que os católicos pareciam argumentar que a origem do mal não era Deus, mas sim que utilizando do seu livre arbítrio os Anjos pecaram através de sua própria escolha. E reitera questionando a sabedoria de quem acredita na premissa supracitada, afirmando que é impossível que haja um poder que conceda a capacidade de fazer o bem e o mal ao mesmo tempo.

2.1 A questão do livre-arbítrio angélico

Para provar a inexistência do livre arbítrio para a humanidade, eles adentram, necessariamente, a questão dos anjos, vê-se muito claramente que a fonte não tem o único objetivo de expor as crenças cátaras, mas de refutar (e ensinar) as crenças católicas, uma vez que toda a argumentação se baseia em uma desconstrução do que é pregado por estes, portanto, cada crença exposta por ele é uma resposta dada àqueles.

Neste prisma, retornando à crença de um único princípio, e o questionamento de onde o mal tinha nascido neste único princípio bom, e em resposta ao pensamento de que o livre arbítrio angélico seria sua causa, o autor questiona.

E, sobretudo, seria surpreendente se os anjos bons pudessem ter odiado a bondade semelhante à deles e que existe desde toda a eternidade, bem como a

sua causa, e pudessem ter amado a malícia, que não existia, o que é muito contrário à bondade e isto sem causa, se a causa do mal não existisse, como dizem os ignorantes. (LDP, 1973, p. 207)

Seria improvável que eles odiassem, gratuitamente, seus semelhantes, portanto, mesmo se pudessem fazer o bem e o mal, de onde surgiria o impulso para o mal? Qual a causa para odiarem seus semelhantes? Para odiarem o bem e voltarem-se para o mal, que ainda não existia. Pois “Tudo o que passa do poder ao efeito precisa de uma causa que o leve ao efeito” (LDP, 1973, p. 207). Uma vez que tudo tende a permanecer igual a menos que algo novo perturbe a normalidade.

Portanto, seria impossíveis anjos aderirem ao mal, mesmo com o livre arbítrio, ainda argumenta ser um sacrilégio acreditar que Deus teria dado o livre arbítrio, mesmo se soubesse que futuramente essa disposição seria a causa da corrupção do céu. Por isso, ele é categórico ao afirmar, em um subtópico de 4 páginas, nomeado de “livre arbítrio que os anjos não tinham”; que os anjos e a humanidade não tinham livre arbítrio.

Para explicar o porquê de os anjos não possuírem Livre Arbítrio, ele inicia com uma situação hipotética, onde os homens conjecturam sobre a morte de Pedro, como estes não conhecem o futuro só podem especular sobre quando acontecerá, hoje? Amanhã? Entretanto, se considerar que esses homens tenham a completa capacidade de saber o futuro, saberiam com certeza o dia da morte de Pedro, portanto, poderiam exclamar que morrerá hoje.

Essa relação que acreditam existir entre Deus e o Livre Arbítrio, pois Deus sabe com certeza todas as coisas do futuro, e por conseguinte saberia que ao dar o livre arbítrio para os anjos, esses o deserariam e se Ele os fizesse mesmo assim, seria a causa do mal, em razão de que o que não aconteceu era impossível de acontecer, pois Deus já sabia. O pensamento também sugere que o mal surgiu como uma necessidade do próprio Deus.

Enquanto os cátaros fazem conjecturas sobre o Livre Arbítrio angélico, todo um sistema de representação é criado pela Igreja Católica, para fortalecer, no imaginário popular, a devoção aos anjos. A crença e teorização sobre os anjos se intensifica graças aos monastérios, pois os monges, abdicavam do mundo vivendo de forma ascética, muitas vezes em clausura, visando abandonar toda forma de tentação e do pecado, levando assim vidas de oração e penitência, buscando viver aos moldes angélicos. Por isso eles aspiravam ser similares e/ou próximos a bondade angélica.

Segundo Patrícia Souza e Solange Oliveira (2024) os anjos representam o auxílio constante de Deus, mais fortes às vicissitudes da humanidade e às artimanhas malignas, “A palavra “anjo”, do grego *angelos* e do latim *angelus*, se refere ao ser celestial que adora a Deus no espaço celeste e que auxilia o trabalho divino na terra. O anjo é o mensageiro por excelência da ordem suprema, além de ser o ministro ordinário da Providência” (Souza e Oliveira, 2024, p. 01). Os anjos estão mais próximos da essência e pureza de Deus, rompe o véu e atua nos dois planos, no céu e na terra, sendo essencial para a salvação humana, por cumprir o papel de guia e protetor, atuando como a mão de Deus na terra, sempre presente.

As mudanças advindas desde os anos mil, especialmente no âmbito religioso, como discutido no primeiro capítulo, trouxeram mudanças significativas também para o que se concebe como angeologia, entre estas, a representação do anjo da guarda. O que se faz sentir justamente pela intensificação do discurso da salvação individual, visto isso, o anjo da guarda atua como esse guardião e conselheiro particular.

Essa veneração ao anjo da guarda se consolidou no século XIII, importante notar que é paralelo à atuação cátara em seu auge, juntamente com a “definição do Livre-Arbítrio angélico no IV Concílio de Latrão (1215)” (Souza e Oliveira, 2024, p. 05). Ou seja, ao passo que o autor do *LDP* baseia toda a sua argumentação sobre a negação do Livre-Arbítrio a necessidade de, por isso, declarar que existem dois princípios, a partir da queda dos anjos, e como estes não podiam ter liberdade para fazer o bem e o mal.

A Igreja Católica mobiliza um sistema de representações desses seres celestiais e os incutiu no imaginário da época os anjos eram frequentemente representados adorando a Deus, assim ajudam os homens a lembrarem a magnitude de Deus. Nota-se que esse debate permanece em voga mesmo após o IV Concílio de Latrão, visto que este fora realizado em 1215, e a *LDP*, em sua estimativa mais baixa fora escrita em 1250.

Neste ponto da argumentação, o autor traz para a narrativa as concepções de um testemunho a quem chama de “mestre Guilherme”, reforçando que o acha sábio e concorda com ele na maioria das vezes. O Mestre afirma que: Deus não fez os homens perfeitos, porque não conseguia/podia fazê-los perfeitos como ele próprio. “A causa é que Deus não poderia e não pode de forma alguma tornar ninguém semelhante e igual a Ele. E embora o próprio Deus seja chamado por muitos de Todo-Poderoso, ele absolutamente não pode fazer isso.” (LDP, 1973, p.219)

Portanto, uma vez que eram inferiores a Deus, ambicionavam as capacidades grandiosas de Deus e por isso pecaram. Entretanto, o autor também, opõe-se a essa assertiva, alegando que se isso fosse fato, não caberia castigo aos anjos, pois não poderiam fazer diferente, já que foram limitados por sua própria criação e seria impossível não desejar ser igual a Deus. Ainda mais se levar em consideração que os primeiros anjos não tinham o exemplo da punição como os que viriam depois.

2.2 “Tudo que se atribui a Deus é o próprio Deus”

A partir desse ponto, o foco da análise irá concentrar-se unicamente no que o autor disserta sobre os costumes e crenças dos cátaros. Dado que, neste ponto, o enfoque da narrativa é esse, sobre a opinião dos católicos a respeito do que fora dito, o autor descarta “os nossos adversários não tenham nenhum argumento plausível” (LDP, 1973, p. 229). Em seguida, pontua dezenas de textos bíblicos que os católicos utilizam para comprovar que o mundo tem apenas um criador, ainda reforça que são atacados pelos católicos por não haver evidência bíblica que endosse a crença nos dois princípios.

Para responder às numerosas citações bíblicas que creditam a Deus unicamente a criação e manutenção de tudo ele ensina:

Agora, pensei em fornecer uma solução para essas objeções, de acordo com o meu plano, com a ajuda de Jesus Cristo. Mas antes de tudo, no que diz respeito à criação e à fabricação (factura) segundo a qual o Senhor nosso Deus é nomeado criador e autor de tudo, pelos testemunhos divinos destaque o motivo mais verdadeiro; em segundo lugar, mostre o que significa a expressão *omnia* e outros sinais universais nas Escrituras divinas. Na verdade, através das Escrituras, percebo “criar” ou “fazer” em três sentidos (modos semânticos). Digo de fato criar ou fazer, quando o Senhor verdadeiro Deus acrescenta algo às essências daqueles que foram muito bons [...] Em alguns casos, dizemos criar ou fazer quando o próprio Deus acrescenta algo às essências daqueles que foram tornados maus, ordenando-os a boas obras. Digo também criar ou fazer quando o próprio Deus permite que algo seja totalmente mau. (LDP, 1973, p. 239-241)

Mais uma vez assumindo o caráter de manual/roteiro o escritor ensina a combater os argumentos bíblicos usados pelos católicos que mostram que Deus é o criador de tudo, recorrendo ao sentido semântico das palavras totalizantes utilizadas, como por exemplo a *omnia* que significa “tudo”, também oferecendo três saídas que dão significados diferentes para o verbo “criar”.

O autor se dedica, então, a explicar sobre a criação, a qual ele sempre chama de *factura*. Primeiro, fala que o “Deus verdadeiro” criou Jesus, utilizando citações bíblicas de: Colossenses, Efésios, Isaías, Atos dos Apóstolos e Hebreus. Em seguida, o mesmo Deus criou os espíritos bons e os Anjos bons, como está escrito em Hebreus e Isaías. Entendendo que para eles o verbo “criar” não significa fazer surgir algo do nada, mas sim, dotar de essência boa. Pois Deus teria feito a *factura* partindo da “matéria invisível” (LDP, 1973, p. 249) citando o livro de sabedoria para tanto.

Portanto, a explicação para “o erro de interpretação” que os católicos cometeram ao ler a Bíblia, segundo eles, reside no fato do entendimento igualmente errado, do que a palavra “criar” significa, a saber, para os católicos, significaria criar tudo a partir do nada. enquanto para eles, seria adotar/adicionar essência/espírito a algo pré-existente. “Diz-se que os bons foram criados ou feitos pelo Senhor Deus verdadeiro, isto é, constituídos por ele para a salvação dos pecadores” (LDP. 1973, p.249).

Essa argumentação com base no significado da palavra “criar”, expressa mais uma vez as influências do método escolástico, em sua primeira fase, a da linguagem, a busca por entender a exatidão do sentido das palavras para construir o pensamento, portanto, ele argumenta que ao compreender mal o significado da palavra, eles cometem um erro fundamental, além disso ele argumenta na perspectiva dos “argumentos contrários” (Franco Júnior, 2004, p. 118)

Outro ponto importante da argumentação é que através desse pensamento e das citações bíblicas numerosamente utilizadas, tudo o que Deus tocou, criou/*factura* é bom e eterno, o que mais uma vez vai ao encontro do pensamento católico de que tudo, um dia, iria acabar, ou seja, eram contrários à tradição escatológica, visto que tudo o que Deus tocou é imutável e eterno.

No que se refere aos textos bíblicos que ressaltam a existência de apenas um senhor (Deus), ele explica alegando que, de fato, um único Deus é responsável por tudo que é bom, luz, citando textos da sagrada escritura que fazem menção à antiga vida nas trevas e que se fez luz, a partir de Jesus Cristo. Percebe-se que *factura* do Deus bom só se dá através da vinda e missão de Jesus.

Mas, segundo eles, houve aqueles que foram feitos (*factura*) maus. E que Deus consente que algo seja mau, e que prospere para que no fim ele prevaleça e desonre seu adversário, triunfando. A condescendência de Deus com a existência do mal, existe também para abranger os pecadores. “e assim pode-se dizer que ele foi criado por Deus no sentido de:

ter recebido o atributo de príncipe do povo não em termos absolutos, mas de forma indireta e acidental”. (LDP, 1973, p. 265)

Neste sentido, é dado ao diabo, por permissão divina e por causa do pecado, atormentar e até perseguir os pecadores e os justos. Todo esse discurso parece estar direcionado ao momento em que eles próprios se encontram, no qual o poder do mal de reinar sobre os justos, lê-se o poder da igreja Papal é uma concessão para tentar os justos no fim, esta seria envergonhada quando o triunfo da luz de Deus for percebido/concluído.

Comparando esta permissão de ação do mal sobre o bem ao que Jesus passou no deserto por quarenta dias, antes disso, a aclamação, ou mesmo no sofrimento de Jó. Nesse sentido, para eles, é terminantemente proibido que se acredite que, de alguma forma, Deus criou (no sentido literal da palavra) o mal, só podendo o mal ser ligado a ele no sentido relativo, para a devida compreensão dos textos bíblicos.

Ao fim do que pretendia dizer por criação ou *factura*, não deixa claro o mito de origem do universo ou da criação da humanidade. A historiografia tem algumas versões sobre essa mitologia, um exemplo desta é que Satanás, em formato de cobra, e Eva teriam tido relações sexuais, e daí a humanidade surgiria, no pecado (Ribeiro Júnior, 1989). Entretanto, o texto se concentra nos aspectos conceituais e sintáticos do termo “criar” e adentra na refutação de algumas interpretações dos textos bíblicos, usado contra eles pelos católicos.

O autor dá prosseguimento discutindo sobre o que seriam os “sinais dos universais” a partir de três termos: *omnia*, *universa* e *cuncta* (tudo, universal, total). Pois esses termos celebram a universalidade/totalidade, e isso teria sido utilizado pelos católicos em suas pregações para ratificar que tudo fora criado por um único Deus. Porém, ele acredita que elementos substanciais devam ser levados em conta, exemplo: quanto à natureza, boa ou má, a finitude ou eternidade.

Aqui cabe um parêntese para analisar a forma como se construiu o discurso, antes de iniciar o argumento. “Com a ajuda do verdadeiro Pai, decidi refutar a sua opinião, graças a testemunhos divinos apoiados em argumentos irrefutáveis” (LDP, 1973, p. 273). Ao iniciar o discurso, o Liberato faz um esforço para demonstrar no que se baseia a sua autoridade para enunciar sobre o tema que pretende, ao que Bakhtin (2010) nomeia de “discurso de autoridade”, que na intenção de persuasão se vale de signos incontestáveis, como a ajuda de Deus, para compor o enunciado.

Retornando a argumentação sobre os três termos supracitados, ele afirma que estes não podem ser interpretados no sentido literal, posto que estes termos não dão conta de englobar todas as essências da criação, como, por exemplo, os acidentes. E argumenta que os católicos os utilizam como uma forma simplista de provar os próprios argumentos, e ao fazer isso colocam lado a lado coisas naturalmente impossíveis de conviver, como o bem e o mal.

A interpretação “verdadeira” desses “sinais universais” deste momento por diante “sinais”, é que eles têm suas especificidades e foram utilizados na Bíblia para categorizar coisas específicas, como as coisas boas, coisas transitórias e o mal. E para comprovar essa afirmação, enumera passagens bíblicas que utilizam o signo de totalidade ou se referem às coisas boas e eternas, mas também passagens que usam o mesmo signo para designar coisas más e transitórias.

Logo, o mesmo signo que Diz que Deus criou TODAS as coisas, também é utilizado para dizer que “tudo é vaidade” ou mesmo que se deve odiar TODAS as coisas do mundo, neste espírito, a mera presença de palavras totalizantes não serve como comprovação incontestável de algo. Por isso, segundo a lógica, a separação “correta” que se deve fazer é do que é bom e do que é mal, segundo os cátaros. (LDP, 1973, p. 277-285)

Ao fazer conjecturas sobre a misericórdia divina, o autor assinala algumas máximas do pensamento cátaro. Segundo acreditavam, todos estavam presos pelos pecados e subjugados, e Deus agindo em sua misericórdia dá vida e liberdade, novamente, através de Jesus Cristo e através do Espírito Santo. Portanto, um dos sinais também é a certeza da restauração dada à humanidade por Deus através da sua misericórdia.

Segue-se, portanto, que existe outro princípio, o do mal, que é a origem e causa de toda iniquidade, impureza e infidelidade, e até mesmo de todas as trevas; caso contrário, o próprio Deus verdadeiro, que é fidelíssimo, justiça suprema, pureza límpida, seria inteiramente a causa e o princípio de todo mal, e todos os opostos e contrários emanariam inteiramente do próprio Senhor, o que ele é muito vaidoso e estúpido de pensar. (LDP, 1973, p. 297)

Nota-se que, apesar de a todo momento afirmar que existe outra origem para o mal, este não se aprofunda em como se deu tal criação e quem o criou, na historiografia, existe a afirmação que eles acreditavam em um Deus mau, que teria aprisionado na matéria, as obras de Deus bom (espirituais) e o mundo, assim como tudo que é matéria (incluindo o corpo), seria

produto de ação de Deus mau. O que será abordado mais profundamente posteriormente. (Falbel, 1976)

Seguindo com a estrutura que se assemelha ao manual de pregação e/ou debate, o autor organiza um tópico para ensinar como instruir os mais pobres e “menos cultos” (LDP, 1973, p. 299). Sobre a criação do mundo, seguido de diversas citações bíblicas que definem o que se refere ao dizer “criação do mundo, da Terra e do mar”, que pode significar os feitos de Deus ou até o corpo celeste, como o céu que de fato é a morada de Deus. Ou seja, a Bíblia pode se referir a coisas que o “verdadeiro Deus” criou, mas não está se referindo, necessariamente, a esse mundo visível.

Isto posto, o autor define que Deus “é o criador e autor desta criação, mas não dos elementos fracos e indefesos deste mundo” (LDP, 1973, p. 303). Essas coisas perecíveis não são criação do “verdadeiro Deus”, assim como a morte. Seria essa a base para o dualismo que costuma, pela historiografia, definir o movimento cátaro e seus adeptos? O dualismo que se esboça ao longa do *LDP*, pontua tanto a dualidade entre o bem e o mal, quanto da matéria/imaterial.

2.3 A questão da onipotência de Deus a partir do LDP

Embora a onipotência de Deus seja um fato dado para o catolicismo, essa regra não se aplica ao catarismo como um todo, uma vez que o autor do *LDP* argumenta que por mais que na Bíblia dá-se a entender que Deus é onipotente, estes não deveriam ser interpretados como “ele pode fazer tudo”; pois existem males que Ele não pode fazer. É importante ressaltar mais uma vez que à esse “Deus” ele sempre se reporta a um “Deus verdadeiro” por estar se referindo ao Deus em que acreditam, segundo a lógica dos dois princípios e o mesmo sistema é utilizado nessa dissertação para diferenciar o “Deus” dos cátaros.

Utilizando a carta do apóstolo Paulo aos hebreus para demonstrar que há ressalvas na onipotência divina. Pois Paulo escreve: “É impossível que Deus minta” (LDP, 1973, p. 305), igualmente acreditam que há outros limites para o que Deus pode fazer, como, por exemplo: Mentir, se autodestruir, ser injusto, criar o mal etc. Então, para eles, a onipotência existe, mas com a máxima de que ele pode fazer tudo, mas tudo o que é bom e santo, pois “tudo o que atribuímos a Deus é precisamente o próprio Deus”. (LDP, 1973, p.307)

Seguindo rol das impossibilidades de Deus, o autor discrimina que, para além dos já citados, seria impossível que o “verdadeiro Deus” criasse outro Deus, pois ele é único e eterno, e não fora criado por ninguém, não tem princípio ou fim, em razão disso, qualquer criatura que

viesse a criar teria um criador, um início e, portanto, já não seria eterno, que por definição não tem início ou fim.

Outro ponto é, ele não é todo poderoso em matéria do mal, visto que existe outro poder absoluto na maldade, ou seja, que é capaz de criar o mal e as trevas, como já discutido, o “verdadeiro Deus” só seria onipotente em matéria do bem, no mal, existe outro Deus onipotente. Seguido de diversas passagens bíblicas que caracterizam Lúcifer/Satanás como o soberano do mal. Em particular o livro do apocalipse nas citações que falam sobre o Dragão.

Adriana Zierer, ao falar sobre as múltiplas representações de Satanás através de iluminuras medievais, argumenta que frequentemente, o diabo é representado como Dragão “Também nos Diálogos de Gregório Magno (século VI), o dragão é uma imagem do diabo que vem deglutir a alma do pecador”, (Zierer, 2016, p. 19) os cátaros também interpretavam todas as menções à Dragão na Bíblia como sendo a representação do Deus mau, percebe-se que a construção sobre o diabo adentrou do discurso cátaro ou o contrário.

Por toda a sua força, conduta e as diversas citações bíblicas que atribuem ao Diabo a causa de todo o mal, blasfêmia contra os santos e contra o próprio Deus ele reitera: “É por isso que, aos olhos dos sábios, é considerado completamente impossível que este ser poderoso e seu poder venham, no sentido absoluto e direto da palavra, do Senhor verdadeiro Deus” p.313. Entretanto, pontua utilizando as palavras de Davi, que o diabo será destruído pelo verdadeiro Deus.

Um ponto central neste tópico é a citação a Maria “bem-aventurada virgem Maria no Evangelho segundo Lucas” (LDP, 1973, p. 315), também acreditavam que ela era mãe de Jesus, “E Simeão os abençoou e disse a Maria, sua mãe: Isto foi estabelecido para a ruína e recuperação de muitos em Israel e como sinal de contradição e uma espada atravessará sua alma” (LDP, 1973, p. 419), outras três citações são utilizadas sobre a maternidade de Maria, apesar de não haver uma discussão direta do que eles acreditavam ser a natureza de Jesus.

A curta menção a essa figura emblemática se dá de forma muito respeitosa, uma hipótese pode ser destacada, levando em consideração que a devoção e produção dominicana à virgem é um ponto central de sua identidade enquanto ordem, e na produção historiográfica consultada, nada fora dito sobre como os cátaros viam ou relacionavam com a atuação de Nossa Senhora no plano da salvação de Jesus reconhecida por eles. Será esse um ponto em comum entre as partes conflitantes?

Retornando à figura do Diabo, uma vez constatado que é previsto na Bíblia a derrota de Satanás e que muitos foram convertidos, portanto, tirados das trevas, o autor argumenta que, se todo o poder que Satanás tem foi dado por Deus, não havia sentido derrotar o Satanás, muito menos retirar, através da conversão, pessoas de seu poderio, pois derrotá-lo, seria o mesmo que derrotar a si próprio, ou seja, ao próprio poder e retirar das trevas (mãos de Satanás) almas seria o mesmo que tirar das próprias mãos e assim “caso contrário, o próprio poder divino apareceria inteiramente, segundo os sábios, para destruir e lutar contra si mesmo”. (LDP, 1973, p. 321)

Portanto, a luta diária para a salvação só faz sentido se considerar que o verdadeiro Deus está lutando contra o mal, não contra si mesmo. Para tanto, o autor se dedica a dar “provas físicas” na Bíblia que existe outro Deus, o do mal, que também se personifica em muitos outros deuses “estrangeiros”. (LDP, 1973, p. 323) Como quando Isaías diz “permanecem ignorantes que erguem o estandarte de seu ídolo e invocam um deus que não salva”. (LDP, 1973, p. 323)

Todas as citações utilizadas para a comprovação, citam os deuses em que os povos acreditavam, mas que não eram o Deus de Abraão, esses deuses são considerados como frutos do deus criador do mal. Ao mesmo tempo em que resgatam citações sobre a antiguidade de Satanás e como a morte o escapa, explicando que por isso ele seria eterno, o que significa que não fora criado, pois o eterno não tem princípio nem fim.

O texto corrobora com o que a historiografia estabelece, acreditavam em dois deuses, um responsável pela criação de tudo que é bom e outro responsável por (criar) tudo o que é mal. E completa com a máxima.

É por isso que devemos saber que ninguém pode demonstrar a existência de um deus ou criador maligno, a não ser pelas suas más obras e pelas suas palavras inconsistentes. Mas digo que este criador que criou e fez as coisas visíveis deste mundo não é o verdadeiro. Quero provar, a partir de suas más obras e palavras inconsistentes, se é verdade que as obras e palavras contidas nas Escrituras Antigas foram feitas de forma visível e material por ele no tempo neste mundo (LDP, 1973, p. 335)

Ou seja, acreditavam que Deus, que criou o mundo que se conhece e pode-se ver, fora o Deus mau, pois através dele percebe-se o nascimento/criação da morte, infidelidade (a Deus e ao matrimônio), furtos, fornicação, pactos e juramentos, obras que revelam a maldade por trás da criação, portanto, não vem do verdadeiro Deus. E provar essas obras más seria, para ele, o mesmo que comprovar a existência de uma divindade má.

Ao falar do mal, da criação do Deus do mal, ele se prende a um tema em específico, sexo, mas especificamente na fornicação/adultério. Em seguida, pontua sobre muitas citações

bíblicas que fazem proibições explícitas quanto à sexualidade, por exemplo, não manter relações com a sogra, e depois mostra passagem onde castigos de cunho sexual são outorgados por Deus, como a Davi e Absalão, que seduziu as concubinas do próprio pai. Concluiu que crer que essas obras não podem ser atribuídas a um só Deus. Pois ele não poderia em um momento proibir certas práticas sexuais ao mesmo tempo em que castiga utilizando a sexualidade.

Outras ações também são atreladas ao Deus mau, como furto e homicídio. A violência, segundo ele, foi o meio utilizado para estimular o roubo, como quando os israelitas se valeram de empréstimos para afanar bens valiosos do Egito, como ouro e tecidos a mando de Deus, através de Moisés. Assim como as instruções de guerra para com os cidadãos a permissão para os espólios e para assassinar quem preferir guerra à paz.

Essas são algumas das passagens bíblicas que selecionaram para falar de roubo, homicídio, violência, respectivamente:

“os animais de carga e o resto que há na cidade, todos os despojos, vocês dividirão pelo exército e se alimentarão dos despojos dos seus inimigos, que o Senhor, seu Deus, lhes deu Assim você fará com todas as outras cidades que estão muito longe de você e não estão entre as cidades das quais você receberá posse. Agora, destas cidades que vos são dadas, não deixareis que sobreviva nenhum habitante, mas matareis a todos ao fio da espada” (LDP, 1973, p. 345)

“Senhor nosso Deus o entregou a nós; e nós o ferimos, e a seus filhos, e a todo o seu povo. E todas as outras cidades que tomamos naquela época, tendo massacrado seus habitantes, homens, mulheres e crianças não deixei nada” (LDP, 1973, p. 345)

“encontraram um homem ajuntando lenha no dia de sábado; apresentaram-no a Moisés e a Arão e a toda a multidão, que o encerraram numa prisão, sem saber o que decidir sobre ele. E o Senhor disse a Moisés: Que este homem morra violentamente, e que toda a multidão o esmague com pedras fora do acampamento”. (LDP, 1973, p. 347)

A esse Deus que ordenou essas coisas, morte dos homens, mulheres e crianças, que eles não acreditam se tratar do “verdadeiro Deus”, nota-se que não há a generalização para Deus de todo o Antigo Testamento, Davi é um exemplo, pois utilizaram citações de Davi para corroborarem seu ponto de vista, ao mesmo tempo em que não atribuíram ao “verdadeiro Deus” o castigo que lhe foi dado.

Não se trata de uma divisão tão simples, mas da separação total daquilo que é considerado bom do que é mau. Uma vez que foi posto que adultério e assassinato é proibido, nenhuma dessas ações poderiam, de forma alguma, ser atreladas ao Deus da bondade, mesmo que sobre o título de punição/castigo segundo acreditavam, essas más obras denunciavam, na

Bíblia, as ações e existência do Deus do mal, o mandamento que é vindo do “verdadeiro Deus” é o ensinado por Jesus, o amor até aos inimigos, pois só o bem poderá vir de Deus.

Outro ponto interessante a ser destacado é a afirmativa: “se é verdade que o Pai e o Filho e o Santo Os espíritos são um e o mesmo ser, como dizem os ignorantes” (LDP, 1973, p. 353). O autor faz referência à Santíssima Trindade no primeiro parágrafo da *Libellos*, entretanto, parecem duvidar da unidade das três pessoas que compõe a Trindade, não deixando claro em que nível aceitavam ou rejeitavam essa crença.

Além disso, outras passagens são utilizadas para mostrar a ação do Deus do mal, registrado na Bíblia, ações essas que retratam o senhor enviando os espíritos malignos, permitindo a mentira e até mesmo deixando de cumprir promessas, uma vez que alegavam que a promessa feita por Deus a Abraão não se cumpriu. Também é atribuído ao Deus mal todas as aparições deste mundo em que alegadamente o viram “face a face”. (LDP, 1973, p. 359)

2.4 Antagonismo entre os “dissidentes” o caso dos Garatenses

Os garatenses, são uma corrente tida como herética pela Igreja Romana, daquela mesma região, seus costumes e crenças ou mesmo atuação não atravessaram os tempos e não é extensamente difundido na historiografia, conhecidos como “dualistas mistos” por suas crenças não se encaixarem no dualismo radical provavelmente receberam esse nome em decorrência do Bispo Garattus, seu provável criador. (Thouzellier, 1973, p. 41)

Neste ponto, parece haver um ponto de disputa e/ou divergência entre os “albigenses”, que é como se identifica o escritor do *LDP* e o que ele chama de garatenses, a quem ele escreveu uma refutação exclusiva. Esse grupo parece criticá-los por não conseguirem comprovações bíblicas que corroborem com a existência do Deus mau, que teria criado o universo visível, e ainda deixa claro que há diversas contendas entre os que acreditavam em um único criador, buscando evidenciar, que a diferença entre eles não os diminui à medida que há diferenças entre os que acreditam em apenas um Deus.

Sobre esse grupo em si, em um tópico nomeado de “Como expor pessoas tolas” (LDP, 1973, p. 365). O autor discorre sobre a “estupidez” (LDP, 1973, p. 365) dos garatenses que acreditava em um único princípio, mas que frequentemente pregavam sobre a existência de um ser do mal:

“há outro senhor, malvado, príncipe deste mundo, que foi criatura do muito bom criador <e> que, dizem, corrompeu os quatro elementos do Senhor Deus verdadeiro, com os quais o próprio senhor do mal – o mesmo formou no princípio e fez o homem e a mulher, bem como todos os outros corpos visíveis deste mundo, de onde vieram todos os outros corpos que hoje reinam na terra” (LDP, 1973, p. 365)

De forma irônica e agressiva, se dirige a eles, exigindo que provassem na Bíblia essa afirmação, que um senhor mau e corrompido teria sido o criador dos homens e animais, (o corpo carnal humano) e outros elementos. Em seguida, alega que os mesmos não acreditavam no livro do Gênesis e questiona a citação

Se é pelos testemunhos do livro de Gênesis que você deseja confirmar sua doutrina, ao pregá-la diariamente, a saber, que um deus maligno corrompeu os quatro elementos e originalmente fez o homem e a mulher e todos os corpos de carne, por que razão você luta contra nós diariamente, dizendo que não podemos lhe mostrar que existe um deus criador do mal? p 371.

O autor reitera que esse a quem atribuem a criação da carne é o mesmo a quem eles acreditavam ser o “Deus maligno”, segundo as passagens de Gênesis. Parece haver um esforço de uniformizar as crenças também por parte do autor do *LDP*. Entretanto, os garatenses ~~os~~ resistem dizendo acreditar em um único princípio, usando como base o Evangelho de João e o livro dos Atos dos Apóstolos, creditando todas as coisas a Deus.

Interessante aqui ressaltar que mesmo estes não acreditavam apenas no Evangelho de João. É necessário colocar na íntegra a objeção que o autor faz a essa crença, para que fique claro o projeto homogeneizador presente nos documentos oficiais católicos:

“Se o Senhor verdadeiro Deus criou originalmente macho e fêmea, pássaros e animais de carga e todos os outros corpos visíveis, por que você condena diariamente o trabalho carnal da união do homem e da mulher, afirmando que este trabalho é diabólico? Por que vocês não geram filhos e filhas para o Senhor, seu Deus? Por que você não come carne, ovos ou queijo do seu bom criador? E por que razão você condena absolutamente quem os come se acredita na existência de um único criador e autor de tudo o que se vê?” (LDP, 1973, p. 375)

Muito dos elementos citado acima pelo autor como: condenação do sexo mesmo no casamento, abstenção da carne, crença no corpo humano como feito por Satanás, são características largamente abordadas e difundidas pela historiografia como práticas e preceitos cátaros, embora ele não dê indícios se esses valores sexuais também eram praticados por eles.

Vê-se, no entanto, que se trata de uma possível uniformização sob a alcunha de “heresia” feita através do discurso Romano para as religiosidades heterodoxas encontradas na região, à qual Biget se aprofunda.

Biget (2009) analisa, através do termo “albigenses” a uniformização de grupos dissidentes tanto endossados pela Igreja Papal, quanto pela historiografia, argumenta que: “Em sua progressão em direção ao fortalecimento de sua unidade institucional, a Igreja projetou sobre esses grupos uma coerência que eles não tinham, para exprimir o perigo e aniquilá-lo,” (Biget, 2009, 230).

Essa redução dos diversos grupos tidos como heréticos na região, a um termo, é essencial para o combate aos dissidentes, pois favorece tanto a criação de um inimigo a ser combatido, e possibilita criar um discurso sobre a própria necessidade de haver essa igreja institucional e forte que luta contra o inimigo, mas também favorece a criação de representações, e de um imaginário que os desqualifique e caracterize.

Neste momento, no tópico chamado “notificação” (LDP, 1973, p. 379), a narrativa assume um teor pessoal, e é endereçada a alguém cujo nome é censurado, e o pseudônimo de “Albi...” (LDP, 1973, p. 377). Assume a formatação de uma carta, e todo o debate anterior parece ter sido endereçado a este, que teria confessado a um amigo em comum dos dois, Pedro de Ferrara, a impossibilidade de comprovar sua própria crença a partir dos escritos do Novo Testamento.

Diferente da argumentação anterior, essa assume um caráter fraternal, uma tentativa de convencimento e anexação da crença de “Albi...” E de todos os garatenses às suas próprias. Provando, através do novo testamento, que suas crenças são parecidas, que só há uma diferença de nomenclatura, mas se isso não for aceito, ele não tem como comprovar a própria crença em livros bíblicos considerados santos, que pare de pregar.

Outro argumento é elaborado para invalidar crença dos garatenses que consiste em: se o Satanás corrompeu os 4 elementos do Senhor, ele o fez com a permissão do próprio Senhor, pois acreditam que Deus é todo-poderoso e o diabo não teria conseguido corromper os elementos contra a vontade de Deus, assim, acreditar nisso significa dizer que o próprio Deus agiu de má fé ao permitir tal corrupção. Sendo então responsável pela criação do mal.

A questão do Livre-Arbitrio é novamente abordada. Volta novamente a se referir aos católicos ao falar sobre o Livre-Arbitrio, o definindo como a capacidade de todos serem salvos,

se assim quiser. O autor novamente descarta a possibilidade de existir Livre-Arbítrio argumentando que um homem não pode fazer o que nunca fez, ou seja, se nunca fez o bem, é impossível que o faça, logo, este homem não é dotado de capacidade para alcançar a salvação.

O mesmo pensamento é aplicado quanto a vontade de fazer o bem, ou mesmo a ciência/conhecimento do bem e do mal, todas essas coisas impossibilitariam o Livre-Arbítrio, visto que incapacitaria a possibilidade de salvação. E se fosse verdade, o Livre-Arbítrio: “Se for absolutamente verdade, podemos muito bem dizer que o homem pode fazer de um bode um papa da Igreja Romana, e qualquer coisa impossível, e ele pode ter à vontade de arder sempre no fogo e suportar todos os males e os piores preconceitos” (LDP, 1973, p. 395-397).

O documento parece mostrar que os albigenses tinham uma noção muito fixa do futuro, pois como acreditavam que Deus sabe o futuro de todas as coisas, é impossível que exista um Livre-Arbítrio pontuando que alguém pode ou não ser salvo, pois Deus já sabe se será ou não. Utiliza como exemplo a morte de um homem em um determinado dia “antes de sua morte, preexistia <para ele a necessidade morrer e a impossibilidade de não morrer” (LDP, 1973, p. 399). Parece estabelecer uma visão determinista do futuro, apesar de não poder ser comparada a visão moderna dessa palavra.

Um ponto imprescindível para se destacar é a citação de Aristóteles, para comprovar seu pensamento sobre o Livre-Arbítrio, mas especificamente o Livre-Arbítrio dos Anjos,

“Ele sabia, portanto, sem dúvida, antes de existirem, que eles próprios se tornariam demônios, pois o Primeiro Fator é inteligente e sabe perfeitamente o que deve acontecer dependendo se é possível que isso aconteça, como prova Aristóteles no terceiro livro de Física, dizendo que tudo está presente para o Primeiro Fato” (LDP, 1973, p. 399).

Delaruelle adentra nesta discussão sobre a universidade de Toulouse, à medida que compreende que as histórias da fundação da ordem dominicana, e a universidade de Toulouse, ambas no mesmo ano, em 1229, não devem ser analisadas separadamente, uma vez que a universidade fornece recurso ao estudo e a pregação dominicana (o estudo é uma forte característica da ordem), ao mesmo tempo em que “a Santa Sé julgou que a física aristotélica era a melhor defesa contra a mitologia cátara, permanece o fato de que o ensino dos bibliotecários naturais proibido em Paris foi autorizado em Toulouse.” (Delaruelle, 1953, p. 360)

Henri Gilles argumenta que a intenção do papado por trás da fundação daquela instituição era o apagamento da heresia cátara, que tivera muitos adeptos na região do Languedoc. Para tanto, o autor sinalizou como a Faculdades de Artes e de Direito atuariam nesse processo de esquecimento induzido do catarismo. A faculdade de Artes, tida na época como a base do ensino superior, para então adentrar as outras faculdades, auxiliaria pelas proposições de Aristóteles, principalmente no que diz respeito à filosofia da natureza, para quebrar com a ideia do dualismo da doutrina cátara. (Gilles, 1992, p. 203-211)

Por sua vez, Wolff (1974, p. 123) destaca que os mestres de Teologia eram os que deveriam ser mais bem pagos, e comenta que isso se dava porque a função da universidade era lutar contra a heresia. Diz ainda que a vinda de mestres para a região era incentivada, e foi facilitada pela greve que ocorreu em Paris.

Na prática a Universidade serviria para esse intuito, primeiramente por ser uma instituição diretamente ligada ao Papa e a ortodoxia Católica Romana, secundamente pela correção individual que o estudo trazia, assunto endossado por São Bernardo de Claraval (*Jaeger*, 2019 309-318) e como o maior acesso as universidades vinha da nobreza, essa correção que, acreditava-se que o estudo trazia, iria retifica-los e estes através da relação senhorial levariam a atingir as classes inferiores, e em terceiro, a universidade daria base de sustentação à atuação dominicana.

Entretanto, partindo do fato de que Aristóteles fora utilizado pelo escritor do *LDP*, para não só comprovar seu próprio argumento, mas também para questionar a inteligência dos “adversários” por acreditarem no Livre-Arbitrio angélico, nota-se que a ousada iniciativa da Igreja Papal, autorizando na região estudos que foram proibidos na Universidade de Paris, teve o efeito contrário ao desejado.

Outro questionamento feito pelo *LDP*, que sugere que os albigenses não tinham crença no fim do mundo/apocalipse é: Se todas as ações forem unidas para serem julgadas, necessariamente, teriam muitas pessoas, como: crianças, surdos e pessoas intelectualmente incapacitadas, que não podiam ter feito o bem e cumprido todos os requisitos para salvar-se, portanto, tudo isso acaba por utilizar a crença católica no apocalipse para neutralizar outra crença, a do Livre-Arbitrio.

2.5 As perseguições na perspectiva dos cátaros

Por fim, o último tópico abordado pelo autor é “perseguição” o qual enumera as pessoas/povos que foram perseguidas na Bíblia, é importante observar que todas as pessoas

perseguidas são vistas por eles como santas, a quem Deus permite ferir, para que a salvação seja alcançada assim como ocorreu com Jesus Cristo. Indiretamente, estão aproximando as perseguições que estavam suportando como algo orquestrado pelo Deus do mal, e permitida pelo “verdadeiro Deus” para a salvação se realizar. Aproximando o seu martírio ao de Cristo, assim como Jordão narrou sobre a pessoa de Domingos.

como os discípulos de Cristo tiveram que suportar nos últimos tempos numerosos escândalos, tribulações, perseguições, sofrimentos, dores e até a morte devido a falsos cristos, falsos profetas e homens maus, sedutores, e como devem perdoar seus perseguidores e caluniadores e orar para eles, fazendo-lhes o bem, sem sequer se defenderem pessoalmente, como hoje vemos fazerem os verdadeiros cristãos, fazem, cumprindo as Sagradas Escrituras para seu próprio bem e honra, como vemos fazer os ímpios e pecadores que, para sua própria desgraça, sempre acumulam seus pecados segundo a medida de seus pais (LDP, 1973, p. 409-411)

Ao mesmo tempo que aproximam a própria experiência aos martírios dos justos na Sagrada Escritura, também aproximam, por outro lado, os católicos como os algozes que muitas vezes são adjetivados nos mesmos escritos como: arrogantes, criminosos, traiçoeiros etc.

Dedica ao último tópico do documento a perseguição que sofreram os santos, nota importante é compreender que os santos aos quais estão se referindo são os apóstolos e membros do cristianismo primitivo. Colocando-se como herdeiro direto dessa tradição, visto que eles foram perseguidos e mantiveram a fé, e também eles o fazem, assim como os primeiros perdoaram, os seus inimigos e algozes.

Quanto à tribulação, à perseguição e à matança dos apóstolos e seus sucessores, como eles iriam sofrer no futuro, devemos agora falar deles e dizer como eles os sofreram em seu tempo, fazendo o bem e perdoando, como recentemente nós vimos isso ser feito por verdadeiros cristãos, que acabaram de ser chamados de hereges, como eram chamados na época de Paulo (LDP, 1973, p. 431-433)

Utilizando Ato dos Apóstolos para comprovar de que são descendentes da mesma Heresia de que eram acusados os cristãos primitivos. Lembrando que o retorno ao cristianismo primitivo apostólico estava no auge à época e o catarismo se destaca nesta corrente que visa a pobreza evangélica. A historiografia chega a argumentar que o luxo em que vivia o clero católico foi uma das principais críticas endossadas pelos cátaros aos católicos é interessante notar a partir do *LDP* que as diferenças conceituais/doutrinais são um ponto importante irreversível de ruptura.

As citações bíblicas, mais uma vez são utilizadas para lançar a devida compreensão, sobre o porquê das perseguições e guerras que sofreram, colocando-se como os mártires que sofreram a perseguição prevista por Jesus Cristo nos Evangelhos. Por outro lado, os católicos são atrelados aos perseguidores, falsos profetas e assassinos coordenados pelo diabo para atingir os verdadeiros cristãos.

É interessante notar que a perseguição sofrida justificava/comprovava, para eles, que estavam certos conforme a citação “Por amor de ti somos mortos o dia todo; somos tratados como ovelhas no matadouro”. (LDP, 1973, p. 443). Muitos não resistiam à fogueira, mas se matavam, como pode ser observado neste relato na *Chronica Regia Coloniensis* "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." (Moore, 1995, p. 89)

Essa justificação pela morte pode também ser percebida nestes dois trechos da carta do monge cisterciense Evervin de Steinfeld à Bernardo de Claraval no ano 1143 "eles declararam que estariam prontos a morrer antes de abjurarem dos seus erros." "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".(Wakefield, Evans, 1991, p. 129)

Para melhor visualizar a formação discursiva e a ordem do discurso que está contida na fonte trabalhada nesse capítulo, criamos três tabelas que organizam respectivamente, o signo utilizado para identificar os católicos, caracterização do "inimigo" e por fim, fatores que expressam a luta entre narrativas.

TABELA I: SIGNO UTILIZADO PARA IDENTIFICAR OS CATÓLICOS	
“Primeira proposta contra os adversários”	P. 169
“os adversários da verdade”	P.173
“assim os anjos, de acordo com a fé dos nossos adversários, não puderam de forma alguma evitar o mal”	P. 179
“Nossos adversários aproveitariam de bom grado outra brecha, se pudessem.”	P. 179
“Refutação da opinião dos adversários”	P.185
“Desta forma, os nossos adversários gloriam-se, sem discrição, contra nós.”	P. 185
“Mas talvez os nossos adversários, falando primeiro com calma e depois com veemência”	P.205
“os adversários da fé”	P. 207
“Mas embora os nossos adversários não tenham nenhum argumento plausível”	P. 229

“os nossos adversários muitas vezes imaginam que estão a confirmar a sua opinião”	P.235
“aos olhos dos sábios, podemos com excelente razão reprovar a opinião de nossos adversários”	P. 249
“E os nossos adversários têm até o hábito de acreditar que Deus fez do diabo não um dragão, mas um lindo anjo”	P. 269
“os adversários daqueles verdadeiros cristãos que merecem com razão o nome de Albigenses.”	P. 319
“O mesmo senhor e criador encontra-se, segundo nossos adversários, fazendo um pacto com a mentira”	P. 353
“E assim o Livre-Arbítrio, tal como os nossos adversários o entendem, deve ser absolutamente rejeitado.”	P.405

Nessa tabela, separamos 15, das 75 vezes em que os católicos são chamados, por ele, de “adversários” as crenças pontuadas levam a certeza de que se referiam aos féis da igreja de Roma. Demonstrando que a hostilidade discursiva está presente em ambas as formações discursivas, mostrando as relações de micropoderes, constituidores de verdade, uma verdade criada.

Uma das hipóteses dessa pesquisa é que o conflito de interesses que estavam atuando nas relações político-religiosas na região do Languedoc gerou uma luta de representações entre as duas religiosidades envolvidas, que pode ser analisada e compreendida a partir da produção de documentação de ambas as partes, através da formação discursiva, dos signos e palavras usadas para representar o outro.

TABELA II: CARACTERIZAÇÃO DOS SEUS ADVERSÁRIOS (OS CATÓLICOS)	
“como dizem algumas pessoas menos esclarecidas”	P. 163
“Impossível para os sábios que alguém pode ter o poder de praticar dois atos contrários”	P.205
“muito contrário à bondade, e isto sem causa, se a causa do mal não existisse, como dizem os ignorantes.”	P. 207
“podem essas pessoas ignorantes sustentar que os anjos acima mencionados só poderiam ter feito o bem se o quisessem”	P. 211
“é bastante claro para os sábios que, de acordo com a opinião dos débeis, os anjos acima mencionados...”	P. 217
“o poder de Satanás e das trevas em todas as suas disposições veio, no sentido absoluto e direto, do Senhor Deus verdadeiro [...], como dizem os ignorantes”	P. 319
“no que diz respeito ao Deus verdadeiro, é a mais inepta das opiniões”	P. 321
“se é verdade que o Pai e o Filho e o Espírito Santo são um e o mesmo ser, como dizem os ignorantes.”	P. 353
“e nem sequer descobrimos que Abraão tomou posse, a qualquer momento, deste país, a tempo, embora os ignorantes gaguejem sobre isso.”	P.359
“Segundo a crença dos débeis, parece até que o referido senhor e criador se tornou visível face a face para muitos neste mundo.”	P.359

“O que, aos olhos dos sábios, é a opinião mais inepta”	P.361
“Visto que muitas pessoas envoltas nas trevas da ignorância afirmam que os homens, tanto os que são salvos como os que nunca o serão, tinham o poder de serem salvo”	P.391
“Esta é a opinião dos fracos de espírito.”	P. 393
“Daí decorre a futilidade da opinião”	P. 393
“Ouça a pior opinião. Na verdade, alguns acreditam que as crianças que nascem num determinado dia e morrem no mesmo dia, aquelas cujas almas foram feitas recentemente, serão atormentadas pelo tormento eterno”	P. 405

A cultura, segundo Chartier (1990), é definida pela articulação entre as práticas culturais e representação, neste sentido a representação consiste na forma como se percebe e compreende as abstrações sobre determinadas demandas sociais. Neste caso, a resposta institucional da Igreja Papal ao avanço do catarismo, fora uma série de representações dos dissidentes que os tornaram figuras abjetas dentro de uma determinada formação discursiva, o que leva a “práticas culturais” resultantes, como por exemplo, cruzada e inquisição.

Entretanto, essas representações se formam dentro de uma “luta de representações”, o poder hegemônico define quais representações serão mantidas e quais definharão. Ao analisar a tabela, pode-se visualizar as representações cátaras em contrapartida àquelas feitas pelos detentores do poder, sempre atacando a cognição dos seus “adversários” e pondo em dúvida suas interpretações, formas de pensar, teorias e crenças. (Chartier, 1990).

TABELA III: FATORES QUE EXPRESSAM A LUTA ENTRE NARRATIVAS	
“Mas isso é impossível por parte do Deus verdadeiro e é um sacrilégio pensar assim”	P.191
“Deus seria a causa e o princípio deste mal. O que é impossível <admitir> e vão pensar.”	P. 205
“A corrupção dos anjos viria necessariamente de Deus, que está acima de todo louvor; e esta é uma opinião sacrílega.”	P. 211
“parece bastante claro para os sábios que os anjos acima mencionados nunca receberam de Deus tal árbitro”	P. 211
“o que é uma opinião completamente falsa e sacrilégio.”	P.217
“é bastante surpreendente que possa ocorrer a um homem sábio que Deus, que é bom, santo e justo, reprovasse seus anjos para sempre, infligindo-lhes o tormento eterno”	P.223
“E assim para o sábio fica claro, de acordo com a opinião exposta acima, que Deus não poderia justificar-se com a razão”	P.225
“ele seria sem dúvida a causa e o princípio de todo o mal, o que é muito vão e fatal pensar.”	P.257
“teoria ruim, muito vazia e absurda.”	P. 265

“o princípio de todo mal, e todos os opostos e contrários emanariam inteiramente do próprio Senhor, o que é muito vaidoso e estúpido de pensar.”	P.297
“pensei em demolir com argumentos muito sólidos a sua opinião tão inconsistente.”	P.391

Ao analisar a referida tabela, pode-se entender os limites do discurso católico, o que era apenas uma projeção do que eles pensavam sobre o outro. Por outro lado, consegue-se compreender como o discurso católico fora assimilado e refratado pelos cátaros, ou seja, como absorviam de forma responsiva ao que era produzido e dito, um exemplo caro disso é a discussão intensa sobre o Livre-Arbítrio angélico, ou mesmo a absorção das representações endossadas pelos católicos sobre o demônio.

Outra possibilidade é compreender como esses debates ocorriam, a argumentação seguindo uma linha lógica de pensamento, utilizando trechos das crenças as quais deseja rebater, para desconstruir o pensamento, provando tanto que conheciam a fé um do outro, quanto a profundidade que esses debates atingiam, o que por si só já desmistifica a imagem de uma Idade Média fixa, que tem uma religiosidade soberana que não há circulação de ideais e crenças.

2.6 Considerações parciais:

O texto do documento tem uma argumentação repetitiva e por vezes prolixas, o discurso de autoridade é percebido ao longo de toda escrita, utiliza diversas passagens bíblicas ao final de cada argumento para ratificar sua autoridade, ainda, muitas assertivas são seguidas por “eu provo isso”, além de muitas palavras de afirmação à própria sabedoria, utilizando a palavra sábios e sinônimos algumas dezenas de vezes para referir a si mesmo, e aos que concordam com suas palavras.

Toda a narrativa segue um pensamento lógico, mostrando uma clara influência da cultura universitária em sua escrita, tanto na forma de argumentar como “questio, proposição, responsio”, quanto as influências do método escolástico, na importância que dá ao real significado das palavras, uso intenso e exegético da Bíblia, argumentos apoiados na razão, utilização de Aristóteles, ou seja, a fonte pode ser conectada com várias das importantes tradições medievais.

Por fim, deixa claro as disputas discursivas vigorosas, através das duas religiosidades principais na região que se pretende dominar. Não se trata de fazer juízo de valor, mas de compreender que era uma disputa religiosa pela hegemonia, e muitas táticas, discursivas ou

não, foram endossadas naquela região. É importante compreender os cátaros como agentes ativos da própria história, criadores de discursos e representações, além de investidas políticas, pois estavam também dentro da nobreza occitana.

Capítulo III - As representações do catarismo ao longo dos séculos XI e XIII:

3. Os pensamentos historiográficos sobre os sacramentos e a doutrina cátara

Diante do exposto e do caminho que será traçado para cumprir os objetivos dessa pesquisa, entender no que consiste o catarismo é imprescindível. Visto que, apesar de muitos autores não acreditarem que o movimento cátaro equivallesse a uma intimidação real, este é a força motriz para a intervenção da Igreja Romana e até mesmo do rei da França na região occitana, lembrando disso, pretende-se nesse tópico, esclarecer quem eram os cátaros.

Partindo para uma definição de heresia, a palavra em grego significa “escolha” (Lima, 2019, p. 36). Esse termo não foi sempre usado como uma forma inconveniente, passou a ser visto dessa forma a partir do momento em que foi interpretado como uma forma de se colocar, em primeiro lugar, frente ao que Deus e/ou a Bíblia diz, dito em outras palavras, de uma forma conveniente e individual (Franco Júnior, 2018, p. 9-10).

No decurso da História da Igreja, houve sempre o esforço pela formação de uma ortodoxia, ou seja, o estabelecimento de normas, dogmas, doutrinas, dentre outros, que seriam únicos para todas as igrejas cristãs (católicas/romanas). No entanto, claro está que sempre houve movimentos/pessoas heterodoxos/as, que se distanciavam da doutrina estabelecida pela Igreja romana, movimentos/pessoas que normalmente eram denominados de heréticos. Para alguns autores como Lorenzo Paolini, a Heresia é a doutrina que rompe com a ordem estabelecida (Paolini, 2004).

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. (Lima, 2019, p. 36)

Um adendo importante no que se refere à discussão sobre heresia, mormente o catarismo existe uma linha teórica historiográfica, chamada desconstrucionista, que busca aclarar ou mesmo reduzir a Heresia ao aspecto discursivo e/ou narrativo da Igreja Católica, ou seja, como se tivesse existido apenas no campo da alegação para determinados fins (Lima, 2019, p. 37-39). Apesar de ser uma discussão em alta, essa pesquisa não se prenderá a tais aspectos, visto que o intuito da mesma é tratar das relações de poder interna e externa ao Languedoc, existentes a partir do cenário em que a heresia cátara esteve diretamente envolvida.

E ainda por corroborar o que pensa Hilário Franco Júnior (2018, p.7) sobre essa problemática. O autor pontua que ainda que a construção nominal da heresia tenha sido uma narrativa da Igreja Romana, portanto extrínseca às pessoas e/ou movimentos, estes não deixam de existir em sua realidade social e religiosa. Por isso o autor entende que toda Heresia é criada, no sentido de serem descobertas.

Permanecendo ainda no campo teórico, de forma mais específica na região tolosana, José Rivair Macedo se direciona a esclarecer um termo recorrente na França meridional, que são os faidits, que para o autor, estavam imediatamente atinentes à cruzada no Languedoc. O autor conclui que o vocábulo era frequentemente direcionado a nobres que foram desabastecidos e/ou exilados, seja por situação de subterfúgio, seja por queda perante a guerra, e que viviam em prófugo (Macedo, 1996, p. 7-13).

Nachman Falbel (1976), ao dissertar sobre os cátaros, relaciona o dualismo cátaro ao maniqueísmo dos primeiros séculos da Idade Média. Pontua que a heresia cátara surgiu como uma face da efervescência evangélica que estava aflorada na época, e que em contrapartida, a reforma eclesiástica não deu conta de abarcar, pelo contrário limitou a participação laica, em nome da sacralidade do clero.

A partir deste dado, pode-se verificar uma característica notável da heresia em questão, que era sua anuência junto à nobreza e, em como esta característica esteve atrelada tanto ao combate violento no Languedoc, quanto à intenção da Coroa francesa em apensar aquelas terras, que eram tão independentes no que diz respeito tanto ao poder condal quanto citadino.

Complementando a discussão acerca do caráter conceitual sobre a palavra Cátaro, é devido ao fato de a heresia ter uma origem múltipla, a terminologia do seu nome pode variar de acordo com a língua a ser considerada: a título de exemplo, se considerado a partir da língua germânica, cátaros significaria Gato (havia uma associação pejorativa com a figura dos gatos, relacionados ao mal) (Porto, 2019, p. 62).

Além disso, é interessante notar que o próprio termo Cátaro é uma construção posterior André Marinho de Oliveira (2013) ao analisar a crônica escrita por Pedro de Vaux-de-Cernay, que retrata a cruzada albigense, toca em um ponto necessário “ele simplesmente coloca no início do trabalho que todos que oferecem resistência aos Cruzados são “Albigenses” e todos, doravante, serão Albigenses (esses Albigenses serão consagrados posteriormente como cátaros)” (Oliveira, 2013 p. 73)

Ainda, havia pluralidades dentro daqueles dissidentes que se identificavam com o dualismo, sendo que esses tinham seus seguidores mais severos e mais brandos. Falbel (1976) identifica os cátaros que estavam localizados no sul francês como seguidores dessa concepção dual mais severa, citando a fonte primária dessa, *Liber de Duobus Principiis*, pesquisa como base para tal alegação.

Jean-Louis Biget (2009), em seu texto, adentra o discurso e a construção discursiva no que diz respeito ao termo “Albigense”, em sua análise assinala que o fenômeno herético fora intencional e politicamente reduzido ao termo cátaro, estes por sua vez eram diversos e múltiplos, e que foram uniformizados pela própria Igreja de Roma como estratégia de repressão.

Cita ainda os cistercienses, que foram inicialmente designados para pregar contra heresia no Languedoc, no entanto, confere outra importância a esses monges: o de criar discursos e serem redatores, não sem interesses, para designar as crenças cátaras. Embasados em versos bíblicos para definir, no âmbito do discurso, o outro (nesse caso os cátaros) como o mal.

Hilário Franco Júnior (2018, p. 13) interessa no âmbito da pesquisa, para entender o significado da heresia Cátara, que ganhou tantos adeptos no sul da França. O autor destaca que não existia uma forma de catarismo, e sim catarismos. O termo Cátaro se origina do grego, em que significa “perfeito”, dentro desses catarismos o autor busca mostrar o que há de comum.

No que se refere aos preceitos cátaros, ou seja, seu cânon enquanto religião, João Ribeiro Júnior (1989) destaca uma problemática, no que diz respeito às fontes, para se aprofundar nesse tema. Visto que se trata de fontes majoritariamente oficiais da Igreja Católica. O autor argumenta que há possibilidades de essas fontes terem retratado os fundamentos do catarismo de forma preconceituosa, portanto, existe uma dificuldade teórico/metodológica para se tratar sobre o catarismo na sua dimensão religiosa.

É sabido, como já pontuou Hilário Franco, que o catarismo se manifesta de forma plural. Os cátaros têm uma visão dualista do mundo, preconizam qualquer tipo de matéria (até mesmo a água, em especial o corpo e a terra, que acreditam ser uma cela) como criada pelo demônio e a alma criada por Deus encontra-se encarcerada. É exatamente nisso que consiste o dualismo cátaro, abjugar a alma da matéria (Ribeiro Júnior, 1989, p. 73).

A relação dos cátaros com a Bíblia é atípica (em comparação com a Igreja Católica e até mesmo outras heresias), dado que o Antigo Testamento é refutado (abjurado), o que se

explica visto que a narrativa deste é da criação do mundo, ou seja, o Deus (descrito e louvado no Antigo Testamento pelos católicos, judeus etc.), para os cátaros era Satanás. Determinadas correntes cátaras tem a própria narrativa sobre essa parte da Bíblia (Ribeiro Júnior, 1989, p. 73).

Dentro da mitologia de origem cátara, Satanás foi quem criou o mundo, seus animais e plantas, além disso, teria aprisionado a alma dentro do corpo humano que ele mesmo elaborara, teria iniciado a reprodução, se transformado em cobra e manteve relações sexuais com uma mulher. Em algumas comunidades cátaras, (já foi dito que não existia uma unidade dogmática entre as diferentes regiões em que o catarismo se expressava) Satanás tinha parentesco com Adão, por vezes, até mesmo com Jesus (Franco Júnior, 2018, p. 11).

Não só, mas também, o único livro bíblico aceito por eles era o Evangelho de João, visto que dos evangelistas é o que mais representa Jesus como Deus, diferente dos evangelhos sinópticos (que contêm narrativas similares sobre os eventos da vida humana de Jesus). Para os cátaros, “Jesus Cristo (um anjo) revestiu-se com corpo aparente (ilusório), a fim de ensinar o método da libertação ao homem” (Ribeiro Júnior, 1989, p. 73).

Dado este que pode ser relativizado a partir da leitura do *Liber de Duobus Principiis*, uma vez e que os mesmos se utilizam amplamente da Bíblia para provar suas premissas, o mesmo se aplica no seu relacionamento com o Antigo Testamento como supracitado, visto que o Antigo Testamento também chega a ser utilizado pelo autor da *LDP* (sigla utilizada para se referir ao documento), cabe, entretanto, ressaltar que a *LDP* não representa o pensamento de todo o movimento daqueles que se identificavam com o dualismo.

A estrutura hierárquica dos cátaros era dividida entre os Perfeitos (que é o mais alto grau) e os fiéis. Existia um Bispo que comandava a comunidade, tendo dois assessores (que estão entre os perfeitos), chamados de *filius maior* e *filius minor*; o maior era sucessor do Bispo. Outros dois termos que precisam ser igualmente esclarecidos são: *Convenenza* e *Consolamentum*. O primeiro, *Convenenza*, significa nução, uma espécie de consentimento comum, o fiel receberia o *Consolamentum* quando estivesse agonizante; por fim, era o Batismo dos cátaros (já que não reconheciam o batismo católico), quem o recebia tornava-se perfeito (Ribeiro Júnior, 1989, p. 74).

A comunidade cátara tinha funções específicas, os perfeitos tinham uma beatitude austera, aversão ao intercuro sexual, tendo em vista sua finalidade reprodutiva do corpo. Eram contra todos os tipos de juramentos e de assassinato (seja de pessoas ou animais), tinham o

suicídio por inanição como uma forma exemplar de libertação, conhecida como endura. No caso dos fiéis, não podiam comer carne e quaisquer derivados, com exceção de peixe (já os perfeitos faziam abstinência total), tinham responsabilidade de sustentar os perfeitos e prestar-lhes reverência. Ambas as categorias possuíam responsabilidades como os jejuns, penitências, a vivência da pobreza etc. (Ribeiro Júnior, 1989, p. 73-74).

Os ritos cátaros, de forma condensada, eram: A oração do Pai Nosso, de forma repetitiva ao longo do dia, a esse rito normalmente chamava de “Prece”. Para Franco Júnior (2019), havia o sacramento (cabe ressaltar que o termo sacramento é utilizado por essa dissertação, pois é como a historiografia veicula o rito, não necessariamente o termo “sacramento” significa o mesmo que para os católicos) excepcional que era o *Consolamentum*, destinado a tornar um fiel perfeito, ou na hora de sua morte; caso o doente não morresse após o *Consolamentum*, era posto em inapetência (Franco Júnior, 2018, p. 12 e Ribeiro Júnior, 1989, p. 74).

Outro rito desempenhado por eles é o da chamada “quebra de pão” (não acreditavam na eucaristia da Igreja Papal) partilhavam esse alimento; havia também a “*aparelhament*” que era o perdão dos pecados de forma comunitária, sendo a profissão dos pecados também comunitária. Nesse ponto, existe uma divergência entre Ribeiro e Franco enquanto o primeiro pensa haver 4 sacramentos entre os cátaros, Franco Júnior ressaltar existir apenas um, apesar de reconhecer os outros ritos citados por Ribeiro, não os considera sacramentos (Franco Júnior, 2018, p. 12 e Ribeiro Júnior, 1989, p. 74).

Outros dois ritos cabem ser apontados, *aparelhament* e *melioramentum*, o primeiro destes fazia parte das celebrações ordinárias, consiste em uma “confissão pública mensal”, se tratava de celebrações simples, ao contrário do catolicismo cuja celebrações eram cheias de etapas, já o *melioramentum*, era um rito utilizado dentro do processo do *consolamentum*, um “pedido de benção ao ministro, acompanhado por uma inclinação do corpo ou uma genuflexão” (Franco Júnior, 2010, p. 12)

É necessário apontar as características do movimento cátaro que extravasavam do coletivo para o individual, e que por essa validação, ganhava tantos adeptos. Uma dessas características era a transparente candura e austeridade, que era parte de sua doutrina dualista. A castidade era imprescindível, havia condenação total da prática sexual, ainda que em leito conjugal, outra divergência significativa com o catolicismo (Franco Júnior, 2018, p. 13; 27).

Outra característica importante da doutrina era a crença na harmonia social entre seus membros e a atribuição ao demônio de ter dado poder a alguns seres humanos sobre os demais (estratificação social). Ou seja, para os cátaros, todos os poderes, tanto seculares quanto religiosos, alvos do extenso debate na Reforma Gregoriana (também chamada de Reforma Eclesiástica), eram igualmente condenáveis, fato esse que explica tanto o hiato extremo entre as duas concepções religiosas, como também a característica com menos estratificação e com uma relação mais balizada.

Tanto que, para se tornar um perfeito, percorria-se um caminho consideravelmente menos complexo. Esse caminho preparatório consistia basicamente em um determinado período de estudos, a prática de jejum acentuado, com uma quantidade de vezes determinada na semana (três) e receber, no final, o *Consolamentum*, pelas mãos de todos os perfeitos presentes (Franco Júnior, 2018, p. 16-17).

Os cátaros que eram perfeitos, ao incorrer em falta grave, recebiam novamente o *Consolamentum*, o ideal de pureza/castidade era premissa fundamental para um perfeito, por ser aquele que administra e guia os demais. Os cátaros, ao que tudo indica, acreditavam na reencarnação, sendo que poderia haver uma progressão da alma no próximo corpo, ou uma digressão e o fim almejado era de parar de encarnar (Franco Júnior, 2018, p. 15).

Como funcionava a reencarnação para os cátaros? Acreditavam que o espírito que ainda não havia sido liberto reencarnava em outro corpo até alcançar a salvação. Tinham a ideia de que o corpo feminino era inferior, e que uma alma só seria salva quando estivesse em corpo masculino; acreditavam ainda que a reencarnação podia acontecer também em corpos animais, o que Hilário Franco Júnior (2018, p. 22) irá identificar como metempsicose.

Metempsicose é a ideia de progressão ou digressão dos corpos reencarnados à medida da conduta em vida a título de exemplo, se um homem tiver uma vida desregrada, ele pode reencarnar em uma mulher, ou mesmo no corpo de animais (por isso não comiam carne), bem como se a mulher for virtuosa ela reencarnará em um corpo masculino para só então descarnar (salvação) (Lima, 2019).

Finalmente, a última característica e fator importante para adesão cátara no sul da França era o espaço que os cátaros davam às mulheres; em sua hierarquia estavam divididos entre os Perfeitos e os fiéis, às mulheres era permitido adentrar a maior hierarquia, ou seja, aos perfeitos. Eram reverenciadas pelos fiéis, assim como os perfeitos homens, diferente do espaço de clausura que era relegado a elas na Igreja Romana (Franco Júnior, 2018, 24-25).

Ainda que nessa característica caibam ressalvas, visto que a questão da sexualidade era levada ao extremo pelos cátaros, acabavam por direcionar uma carga de desconfiança às mulheres, sendo proibido até mesmo o contato (no sentido de tocar), sob a penalização de dias de jejum, segundo Franco Júnior (2018, p. 19), sendo as mulheres perfeitas sempre em idade mais avançada.

Mesmo diante dessa conjectura, claro está que o espaço concedido ao feminino era maior que se posto ao lado do catolicismo. Portanto, a adesão das mulheres no Languedoc ao catarismo se deu de forma notável este fato pode ser encontrado na crônica de Jordão da Saxônia (século XIII):

Com objetivo de receber a algumas nobres mulheres, a quem seus pais, venham a ter menos fortuna, entregavam as mulheres, para que lhes educassem e mantivessem, fundou um monastério situado em Fanjeaux y Montreal, em um lugar chamado Prulla, onde até nossos dias as servas de Cristo servem a seu criador com grande exemplo de santidade (Jordão da Saxônia, 1947, p. 175)⁴

Como pode depreender-se da narrativa de Jordão da Saxônia, a quantidade de mulheres aderentes à heresia chamou a atenção da Igreja Romana, que por sua vez, tomou medidas para reverter esse quadro, através da criação de um convento, para que fossem educadas na fé católica, afastando-as, assim, da eloquente pregação cátara.

A principal crítica que os cátaros versavam contra a Igreja Romana era sua face material, por terem um apego absoluto à pobreza, o que é importante para entendermos as suas principais críticas à Igreja Católica, denunciando suas riquezas e opulência. Importante ressaltar que a espiritualidade da época, estava fortemente marcada pelo movimento leigo evangélico, de retorno à pobreza dos apóstolos, portanto nota-se que tais críticas ecoavam na sociedade. Outras críticas endossadas pelos albigenses dizem respeito ao caráter sexual dos clérigos (nicolaísmo) e a permissão do sexo no casamento, ações mercadológicas de elementos sacros (simonia), além da usura, entre outras (Baschet, 2006, p. 224- 225).

Nas atas de canonização de Domingos Gusmão, nos testemunhos dados em Toulouse, em muitas passagens pode-se perceber o discurso criado sobre os hereges, associando-os a ritos e símbolos demoníacos, como quando Domingos converteu três mulheres e saíram gatos pretos (diabos) (Actas de los testigos de tolosa, 1947). O que melhor sintetiza o pensamento da Igreja Romana sobre a situação de Toulouse com a heresia em questão encontra-se na crônica de Jordão: “Quando avisou que os habitantes do país haviam caído na heresia, foi preenchido por

grande compaixão em seu peito misericordioso, considerando as inúmeras almas que viviam miseravelmente enganadas” (Jordão da Saxônia, 1947, p. 170).⁵

Esse discurso político de prefigurar a religiosidade cátara fazia parte do movimento institucional católico para disseminar a necessidade de erradicá-los. Nesse sentido, a perseguição aos hereges fora compulsória. Mesmo após a cruzada ainda há evidência de tais tentativas, como por exemplo no segundo parágrafo do Tratado de Paris: “Fazer pronta justiça sobre os hereges manifestos e promover a sua procura exata, e seus faustores, por seus bailios, seguindo a ordem do legado” (Tratado de Paris, 1229, cláusula 2).

Percebe-se uma articulação do papado, já no final da Cruzada, para garantir a manutenção da luta contra a heresia albigense naquela região. Outras evidências da forma como esses agentes se articulavam estão registradas em cartas papais, enviadas ao Rei da França e ao Conde de Toulouse, tratando sobre os ditos hereges.

Thiago Porto explicita o porquê de a referida heresia ter tido tanta adesão naquela região é preciso entender que o Condado de Toulouse era a região que se estruturava de forma mais autônoma na França, possuía cultura própria, e tinham até mesmo uma língua própria, que era a Língua de Occi (por isso a região é conhecida como Languedoc) não queriam se submeter ao rei francês, como já salientado. (Porto, 2019, p. 61-62)

É importante ressaltar mais extensamente os significados e motivos para a adesão da nobreza a essa doutrina dita heterodoxa. É sabida a extensa gama material que a Igreja Romana possuía no Languedoc essa realidade não era diferente, isto posto, e somado às características expostas no primeiro capítulo e principalmente no que se refere à principal crítica do catarismo à Igreja Católica, que era a suntuosidade, aderir aos cátaros era uma forma de deslegitimar o direito da Igreja sobre bens e propriedades naquelas terras, e garantir as terras para si (Porto, 2019, p. 62).

De outra parte, a Igreja iniciou muito rapidamente tentativas de reverter esse quadro e se utilizou da oratória, ou seja, de pregações, que visavam à conversão; mais tarde, a Cruzada e, mesmo após o conflito armado, instaurou-se a Inquisição. Então se percebe uma evolução no repertório de leis no trato das heresias. Nesse rol, a punição corporal era uma realidade desde o século XII a mais destacável medida foi tornar a heresia crime de lesa-majestade, ou seja, a morte (Porto, 2019, p. 63).

Além do crime de lesa-majestade, a medida mais extrema tomada foi a Cruzada. Legalmente, em 1233, a instalação da Inquisição aponta para a permanência da heresia naquela região. Mesmo com o fim da Cruzada, o acordo de paz assinado para o seu fim, em seus cânones tratam largamente sobre as obrigações do conde para com o combate à heresia. Fica, portanto, clara nas fontes a resistência herética e das autoridades do Languedoc em subordinar-se à Igreja.

Dentro desses prismas, destacam-se os embargos feitos aos agentes papais atuantes naquela região, como a expulsão dos dominicanos, o impedimento de chegar provisões ao Bispo e inquisidores, marcando a ação e o antagonismo dos vencidos frente aos agentes externos, somado a isso, desponta a postura ambígua do conde dentro dessa rede política.

Por conseguinte, para mostrar como se posicionavam os tidos como hereges após a Cruzada, depois de exposta sua doutrina, um fato que ocorreu após a morte de bispo Fulque e sua substituição por Raimundo de Fauga, parece exemplar: conta-se que uma senhora de idade avançada que se encontrava em leito de morte (e como era tradição cátara buscava um perfeito para lhe dar o Consolamentum), Fauga, então, passou-se por um perfeito e colheu a confissão da senhora, depois de ouvi-la, direcionou-lhe a renunciar às suas crenças, diante da recusa, foi condenada à morte na fogueira (Wolf, 1974, p. 125).

Destarte, os cátaros e seus simpatizantes não se consideravam franceses, isso posto; para além das questões religiosas, o catarismo era também um problema cultural, visto que era uma forma de se destacar, se distinguir do restante da França católica. Não se pode também desconsiderar que a pregação da pobreza, vivenciada pelo catarismo, era uma forma de o Conde se apropriar das terras da Igreja. Dentro desses esclarecimentos, é possível ver o porquê de ser tão importante, para Igreja, combater essa heresia (Porto, 2019, p. 61-63).

3.1 “A mais ímpia das heresias, bem-treinada em mentir por palavras e atos, será manifesta para todo o mundo?”: Práticas discursivas anteriores à Cruzada Albigense.

A ordem dominicana é bastante atrelada a luta contra a heresia, a historiografia tem consagradas obras sobre a atuação dominicana naquele cenário, também é bastante conhecido o esforço dos Cistercienses em pregar contra a referida heresia, entretanto, estes sempre aparecem como ineficazes, e substituídos pelos dominicanos mendicantes alegadamente, suas pregações não encontravam solo fértil, pois suas palavras eram apagadas frente ao luxo em que viviam.

Entretanto, sua atuação não pode ser subestimada Biget (2009), ao citar a nomeação dos cistercienses para pregar contra os dissidentes, prefigura outra importância a esses monges: o de criar discursos e serem redatores, não sem interesses, para designar as crenças cátaras. Embasados em versos bíblicos para definir, no âmbito do discurso o outro (nesse caso os cátaros) como o mal.

Essa movimentação pode ser percebida nas correspondências da época a carta que será exposta a seguir, fora enviada de Evervin de Steinfeld a Bernardo de Claraval no ano 1143 a essa época o agora santo Bernardo de Claraval estava enfermo, e o monge Evervin lhe envia a carta, pedindo para que o estado de saúde do santo não o impeça de exercer o ofício de pregação. (MIGNE, 1879)

Utilizando uma metáfora a passagem bíblica do primeiro milagre de Jesus (transformou água em vinho, o melhor vinho), alega que Bernardo fora enviado como o copeiro, para servir o melhor vinho, a providência divina já os tinha servido 4 cálices, cada um oferecendo conhecimento para lutar contra um inimigo, os fariseus, os pagãos, os sectários e os falsos cristãos, e (Wakefield, Evans, 1991)

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”. (Wakefield, Evans, 1991, p. 127)

O caráter pejorativo que assume a narrativa da carta ao falar dos dissidentes salta os olhos, os colocando como a apostasia final, os pondo como cismáticos, que caíram no erro, e exercem a vontade do próprio Satanás, taxados de mentirosos e hipócritas, que proíbem coisas sagradas, criadas pelo próprio Deus e dado a humanidade. Nestas palavras, percebe-se a atuação cisterciense mais profunda, na criação do outro, através do discurso.

Um sexto e sétimo cálice também são anunciados, o sétimo seria o cálice da glória, entretanto o sexto, é em preparação a vinda do “filho da perdição” “cuja chegada está de acordo ao trabalho de Satã, com todo poder, sinais, maravilhas mentirosas e todas as seduções da iniquidade”. (Wakefield, Evans, 1991, p. 128). E sua linha de raciocínio culmina em:

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. (Wakefield, Evans, 1991, p. 128).

Ou seja, esse “filho da perdição” que tem por líder o próprio Satanás, é também líder dos hereges, será destruído por Deus nos últimos tempos, ao mesmo tempo em que faz menção à enorme adesão e crescimento desta religiosidade dissidente. Neste discurso, percebe-se a formação discursiva no qual estavam inseridos, argumentando que as ações heréticas estavam de acordo com o plano de Satanás e os pondo como inimigo de Deus.

Um paralelo é importante ser traçado, à medida que esse discurso é o mesmo utilizado pelo escritor do LDP para definir seus adversários, nesse caso os católicos, os colocando como se estivessem a serviço do Deus do mal, e que este seria vencido pelo “verdadeiro Deus”. Neste ponto, percebe-se a neutralidade das palavras e a possibilidade de dotar, através delas, o discurso de signos ideológicos, que faz sentido em determinada conjuntura.

Posteriormente, o monge passa a contar, do contato que tiveram com hereges, um Bispo e servo, esses dois teriam feito uma contraposição no meio de uma assembleia pública contra os cistercienses na frente do Arcebispo, após perderem no argumento, pediram três dias para trazer seus próprios sábios, mesmo após esses dias, não se converteram, e acabaram sendo queimados na fogueira. (fato esse narrado ao pé da letra no final capítulo anterior)

Entretanto, o que chamou atenção do monge fora a alegria que os hereges tinham demonstrado ao seu próprio destino, e pergunta a Bernardo: “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” (Wakefield, Evans, 1991, p. 129). A esse trecho, se destaca não apenas a dúvida do monge, mas também a forma como se referiu aos hereges como “filhos de Satã”.

Depois de fazer um resumo do que os cátaros pregam, e os ataques que destilam contra a Igreja Papal, ele roga a Bernardo que “deixe que a afiada ponta da tua flecha seja dirigida contra essas bestas selvagens.” (Wakefield, Evans, 1991, p. 131) entre outros insultos, além de “bestas selvagens, utiliza também “monstros”, “apóstolos de Satã”, ao pedir que Bernardo os ensine a combaterlos com palavras o monge parece já estar familiarizado com o arcabouço de insultos vastamente utilizado para caracterizar os cátaros, nos documentos oficiais.

Apesar de não ter encontrado a resposta de São Bernardo a essa carta, analisaremos a partir de então, o Sermão do Santo, sobre o livro Bíblico, cânticos dos cânticos, datados entre os anos 1143 e 1144, ao qual a todo momento Evervin de Steinfeld tece elogios e faz menções em diferentes momentos em sua carta. Trata-se de diferentes sermões separados, analisaremos nesse capítulo do sermão 63 a 66.

O Sermão 63 tem como base a pregação sobre a passagem bíblica Ct, 2-15, que fala sobre guardar as plantações que florescem das raposas. Bernardo exorta que essa passagem não se deve interpretar de maneira literal, mas sim simbólica, uma vez que a proteção dos bens materiais não é digna de menção na Bíblia, mas a proteção do verdadeiro bom fruto, que são as almas, a salvação e guarda dessas.

Ele pontua que uma árvore que não dá mais frutos é considerada morta, pois o fruto a torna viva, e completa dizendo que assim o é também o homem sábio, que tem seu vinhedo e o mantém vivo e frutífero. Ele então questiona quais seriam essas raposas espirituais? Sem, entretanto, se aprofundar no assunto, neste primeiro sermão, ele exorta sobre o cuidado que se deve ter pelos próprios frutos espirituais.

No sermão 64, ele responde à pergunta, que são as raposas espirituais? Os hereges, que roubam os frutos e perdem as almas. No próprio título, fica claro quem são as “raposas” “Sobre as tentações dos mais avançados, e sobre a maneira de capturar hereges, representados por raposas” (Lima, 2019, p. 336), o santo entende que a presença dessas “raposas” são necessárias para manter a retidão dos fiéis, e as perseguições foram previstas por Cristo.

O autor se fixa então em expurgar as “raposas” lê-se “os pensamentos “heréticos” de dentro do próprio monastério, elencando pensamentos que podem fazê-los cair em erros, pensamentos e atitudes que são chamados de “pequenas raposas” para não dizer “heresias”, que muitos monges, pelo que se percebe na narrativa, estavam se deixando levar. A respeito dos “hereges”:

“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” (Lima, 2019, 340)

Percebe-se que o discurso proferido por Bernardo de Claraval sobre os hereges na primeira metade do século XII, ainda é o do reconciliador, apesar de alguns anos antes as práticas que são atribuídas aos cátaros, terem sido alçadas a categoria de Hereges, pelo Concílio de Toulouse de 1119 e ratificadas pelo II concílio de Latrão em 1139, ordenando que essas fossem entregues aos poderes temporais.

Sabe-se que as heresias desafiavam não apenas o poder da Igreja de Roma, mas também os poderes temporais, e ação conjunta desses dois poderes podem ser visualizadas durante toda a luta contra a heresia, especialmente no Languedoc. Jiménez Sánchez (2005) argumenta que a luta contra heresia, fora “instrumentalizadas” pelos poderes citados. (Sánchez, 2005)

Visto isso, uma das primeiras ações conjuntas dos poderes religiosos e seculares nesse sentido, fora a Bula *Ad Abolendam*, escrita em 1184 pelo Papa Lucio III sob as benções do Imperador Federico I Barbarossa, nesta Bula, o Papa criminaliza a heresia, agrupa as diversas heresias em grupos distinguíveis, nomeando-as e as reduzindo sob a insígnias de heresias, tornando-as publicamente crime e demonstrando o rigor com que seriam tratadas, e a seus simpatizantes. (Rust, 2012)

Leando Rust, argumenta que esta bula, já determina a heresia como crime capital, apesar dessa afirmação ser controversa. Uma vez que outro documento, dessa vez a Bula *Vergentis in senium*, de 1199 escrita por Inocêncio III é destacado como a Bula em que equiparou a heresia à crime de Lesa-majestade e, portanto, inscritos sob pena capital e de suspensão dos direitos civis. (Sánchez, 2005)

Neste sentido, a Bula de Inocêncio III, *Vergentis in senium*, outorga as medidas endossadas por Lúcio III, *Ad Abolendam*. Essas bulas deixam claro que a pena capital às heresias já era uma discussão em alta, e eram adotadas de forma específicas para algumas regiões como a Bula *Vergentis in senium* que foi dirigida à Viterbo (Itália) em 1199, e que 1200 fora estendida para o Languedoc. (Sánchez, 2005)

Vale ressaltar, no entanto, que apenas no IV concílio de Latrão, em 1215, no pontificado de Inocêncio III, é que a heresia é equiparada a crime de Lesa-majestade de maneira universal e inflexível, o que abre a possibilidade para a pena capital aos adeptos a heresia. Isso ressalta a importância dos eventos narrados na carta de Evervin de Steinfeld, sem a autorização da Igreja, um levante queimou na fogueira 3 pessoas acusadas de heresia, entre eles dois homens e uma moça.

Endossando seu pensamento, Bernardo de Claraval declara a necessidade de buscar converte-los, caso se dedique a entrar em discussão com eles. Entretanto, o discurso do santo deixa claro que caso a conversão não aconteça, o melhor é afastar o herege das pessoas com a prisão, se colocando de acordo com os decretos conciliares que lhes são contemporâneos, neste caso, ainda que o “herege” não tenha se tornado converso:

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 cativoiro 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. (Lima, 2019, p. 341)

Nesta passagem, percebem-se elementos discursivos pejorativos de forma clara, diferente da reconciliadora que até então havia se mantido, caracterizando o pensamento dissidente como malicioso, preso pela ignorância, sujo pela lama, ao passo que a Igreja de Roma, apresentada como a Noiva de Cristo é justificada por uma ação ou outra, a de converter ou a de exilar, ressalta a bonança de suas ações a satisfação de Deus por estas.

No sermão 65, o santo retorna a questão da Heresia, e sobre a dificuldade em erradicá-la à medida que se escondem, e que não se rendem quando são vencidos na oratória, atribuindo isso ao fato de serem orgulhosos e ímpios, “um exemplo negativo de vida para todos” (Lima, 2019, p. 343). Ele questiona, a forma pela qual devem proceder, seguido de outro roll de injúrias e difamações sobre a moralidade das ações dos dissidentes.

Então me mostrem a passagem das Escrituras onde se autoriza essa 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! (Lima, 2019, p.343-344)

O Sermão assume um tom pessoal, como uma carta endereçada diretamente aos dissidentes, provocando e condenando suas práticas, destacando a perversão de suas ações, alegando que suas ações são secretas por vergonha e imoralidade, os alçando como inimigos de Deus. Nota-se que muitos dos insultos e ofensas utilizados por Bernardo é usado, em

contra partida, contra os católicos, no LDP, como por exemplo: ímpios, imorais, inimigos da Verdade.

Outro ponto importante a ser destacado, é a questão das mulheres, muitas das menções feitas ao longo desse sermão levam a crer que é uma resposta ao pedido de Evervin de Steinfeld na carta, pois é destacada várias das doutrinas Cátaras, que o emissário havia pedido ajuda para desmascarar, o próprio Bernado se lamenta por ter dado mais atenção ao vinhedo particular (o monastério) e não ter dado a devida atenção à grande plantação do Senhor, o mundo.

Citando de forma literal trechos da carta de Evervin para dar base para o próprio argumento, no que diz respeito, a título de exemplo a condenação do casamento, e de quaisquer atos sexuais, o fato de não se alimentarem de carne, o que pensavam sobre o purgatório e do batismo. Utilizando de diversas passagens bíblicas (Ex: I Tm 4: 2-6) e criando um imaginário negativo sobre os pensamentos e atos destes, para os tornar obsoletos, e para ensinar a como fazê-lo.

Outro elemento igualmente exposto, é a questão das mulheres, pois estas, dentro do catarismo alcançavam o mais alto grau de hierarquia, ou seja, podiam vir a se tornar perfeitas, e Bernado de Claraval faz duras críticas a isso

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? (Lima, 2019, p. 1345)

O autor argumenta que a presença das mulheres em sua vida cotidiana, principalmente na mesma moradia, os colocava em constante contato com a provação. A presença feminina é tida como um grande perigo, seu corpo, como o próprio pecado que tenta a todo momento a santidade dos homens alega que a Igreja proibiu abertamente tal convivência, e que isso mais os afasta dos exemplos dos apóstolos do que os aproxima, como era desejado.

Completa dizendo que o sinal, que há uma raposa no vinhedo, é seu rastro de destruição, e as más obras dos “sectários” pode ser percebida, tanto que escandalizam os irmãos, causam a dissolução de matrimônios e fazem religiosos abandonarem seus votos e suas

obrigações. Esse argumento se aproxima ao do LDP ao tentar provar que existe um Deus Mal, por conta das suas más obras.

Além disso, oferece dados importantes de como a heresia em questão crescia rapidamente já na primeira metade do século XII, trazendo evidências dos religiosos, dos mais novos aos mais velhos que abjuravam de suas crenças e passavam a seguir os “hereges”, ainda a dissolução de matrimônios, uma vez que não havia formas oficiais de enlace matrimonial, ou práticas sexuais aceitas pelos cátaros.

Outros trechos se destacam e possibilitam fazer um paralelo com a fonte discutida no capítulo anterior, o *LDP*, como quando exclama: “esses sectários que alegam que somente eles têm zelo pela Escritura, não aceitam nada além do Evangelho” (Lima, 2019, p. 345) como pode ser percebido a partir da leitura do *LDP*, essa afirmação não se aplica a todos os adeptos da heresia cátara, principalmente do sul da França, a época conhecidos como Albigenses, diversas passagens do Novo ao Velho Testamentos são utilizadas na *Libellus*.

Outra parte destacável é a menção a possíveis divergências entre os “hereges”, “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”. (Lima, 2019, p. 345) Fato este que pode ser claramente observado no *LDP*, quando o autor faz menções aos garatenses, e também se defende, dizendo que mesmo entre os monoteístas não há uma só religião, como é o caso dos cristãos e judeus.

Neste ponto, Bernardo de Claraval dá a sentença final, que define e justifica os atos da Igreja Papal a partir daí, primeiro com pregações, exortações, caracterização, posteriormente ataques físicos, prisões e exílios, por fim, a pena de morte (todas essas sanções podiam acontecer simultaneamente), e tudo isso fundamentado:

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. (Lima, 2019, p.348)

Em seu discurso, acentua uma Igreja que não tem saída, que precisa capturar essas “raposas”, pois estas não apenas escolhem viver no erro, e não se redimir perante a pregação da verdade, mas também destroem toda a plantação, levando consigo todos que escutarem e nela

acreditarem, deixando um rastro de destruição. Portanto, ignorá-la seria deixar de cumprir a própria vontade de Deus, e deixar seus frutos serem roubados e destruídos pelas raposas, lê-se heresia.

O conde de Toulouse, Raimundo V, enviou uma carta a Ordem Cisterciense em 1177, enquanto estavam reunidos em capítulo geral, alertando sobre a heresia Cátara:

“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 ousa 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.” (Lima, 2019, p. 374)

O conde, faz referência ao sermão de Bernardo de Claraval acima analisado, exclamando que haviam raposas em seu vinhateiro, mostrando os alcances das palavras do santo à época, além de fazer outras referências a discurso que estão em alta na época, como “um dos dois gládios divinos”, que aborda claramente um pensamento em voga sobre a importância dos dois poderes, seculares e religiosos, questão muito levantada durante a reforma papal.

Além de fazer menções a fatos aqui expostos e importante para compreender as relações de forças e de interesses que culminaram na cruzada Albigense e Inquisição Pastoral em Toulouse. Primeiro destacável, é a relação do conde Raimundo V com a Igreja Papal, uma vez que o conflito chega ao seu ponto máximo durante o período em que Raimundo VI, estava no comando do condado, chegando a ser excomungado e morto no conflito.

Outro ponto destacável é que o Conde Raimundo V retrata o abandono em massa das Igrejas pertencentes a Roma, até pelos sacerdotes, os sacramentos deixaram de ser administrados, e a nobreza também é acusada por ele a ter se convertido ao catarismo, novamente menciona a separação de muitas famílias em decorrência a condenação ao matrimônio.

Ó quanta dor! Assim, em nossos territórios o ouro é escurecido como a lama espalhada sob os pés do diabo [...] 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. (Vaissete, 1879, p. 77-78)

Como se ver, o Conde, reconhecendo a ineficácia/insuficiência das ações de pregação contra à heresia, este decide apelar ao rei da França e se coloca à disposição e também suas terras para que “o mal” fosse combatido, clamando por uma intervenção que só viria anos depois, tendo como principal inimigo o Conde, dessa vez Raimundo VI e VII é interessante notar, no entanto, que os ecos de uma luta armada já se prefiguram desde o século XII.

Atuação do Conde Raimundo V, que se mostra por dentro da formação discursiva vigente entre os adeptos do catolicismo, utilizando elementos de linguagens e símbolos ideológicos característicos aos contrários à heresia, condiz com as dos primeiros condes Raimundinos que tiveram participação importante durante a cruzada, além de demonstrar o porquê, era tão importante para o rei da França e o Papa reabilitar aquele território.

3.2 Uma análise sobre as relações de poder em Toulouse

É importante ponderar sobre como o conde de Toulouse e os poderes locais se posicionavam acerca dos legados papais e das ações do Papado naquela região, visto que a luta contra a heresia cátara tem como pano de fundo questões além de religiosas, que se expressam nas relações de poder locais/regionais em relação às forças externas atuantes, antes, durante e após a Cruzada Albigense, que revelam as estratégias políticas de ambos os lados, e como o discurso pejorativo sobre os cátaros aparecem nessas articulações.

“Raimundo VII, pela graça de Deus duque de Nabonne, conde de Toulouse, marquês de Provence, quer retornar à unidade da Igreja e ficar sob a fidelidade do rei da França, concede procuração à Hélie Guarin, abade de Grandselve, para apresentar suas proposições de paz à rainha [Branca de Castela] e a Romano, cardeal de Sant’Angelo, legado do papa. Ele promete, com o conselho de seus barões e especialmente dos cônsules de Toulouse, de ratificar tudo o que ele fará, com o acordo de seu primo Thibaud, conde palatino de Champagne e de Brie” (MACÉ p. 394, doc. 552, 10 de dezembro de 1228, 2008).

Esta fonte refere-se a uma carta enviada por Raimundo VII, o conde de Toulouse, que denota a vontade do conde em se reconciliar com a Igreja e com o Rei da França, portanto o Tratado de Paris não pode ser visto como uma imposição arbitrária do papado, embora registre duras sanções ao conde de Toulouse. Visto que houve uma procura por conciliação da parte de Raimundo VII, afins de acabar com a guerra cruzada que já se prolongava por cerca de 20 anos e que era muito custosa a todos os envolvidos, sob esse prisma o acordo de Paris pode ser tratado como produto de uma conciliação entre as forças em conflito.

Essas estratégias políticas podem ser percebidas através das cartas, se analisadas em conjunto, pois apenas seis meses antes de buscar reconciliação com o Papa e o Rei da França, carta de Raimundo VII se preparava para a manutenção da guerra:

Raimundo VII, pela graça de Deus conde de Toulouse, recebeu a homenagem e o juramento de fidelidade de trinta e quatro cavaleiros (milites) de Montégut (diocese de Albi), os quais reconhecem ter em feudo o castrum de Montégut assim como todas as suas dependências, do conde de Toulouse. Eles se engajam a lhe fornecer guerra e auxílio à sua demanda” [p. 392, doc. 549, 08 de junho de 1228]

Nota-se que o Conde continuava angariando cavaleiros e alargando seu poderio militar, uma posição paradoxal, visto que, em dezembro do mesmo ano (1228), ele enviou a carta ao Papa Gregório solicitando sua reconciliação com a igreja. Tal conduta ambígua se manteve quando cerca de dois meses depois de receber juramentos de 34 cavaleiros para a manutenção da guerra O Conde ainda se movimentava:

“Os oito senhores (domini) de Najac (diocese de Rodez) fazem homenagem lígia e juramento de fidelidade à Raimundo VII, pela graça de Deus conde de Toulouse, reconhecem que eles têm em feudo do dito conde o castrum de Najac e todas as suas dependências. Eles se engajam a lhe fornecer guerra e auxílio, e a devolver o castrum em qualquer requisição” [p. 393, doc. 551, 06 de julho de 1228]

Buscando amplificar ainda mais suas conexões, o conde realizou oito juramentos com senhores feudais. Tanto esses soldados, quanto esses senhores feudais estavam estreitando alianças com Raimundo VII, com a Cruzada ainda em voga, sendo assim, estavam se pondo de forma voluntária contra a Igreja Romana e o rei da França.

Essas articulações feitas por Raimundo VII alguns meses antes de assinar o Tratado de Paris, em junho de 1229, (que consagraria o fim da cruzada) não mostram atitudes de um homem que estava prestes a se render, mostram antes de tudo uma jogada com os micro e macros poderes atuantes naquela região, e uma alteração do trato com as relações de poder existentes. Mudando de estratégia para garantir suas liberdades feudais em Toulouse, sem perder, no entanto, seus aliados locais.

Essas constatações são ratificadas pela conduta desempenhada pelo conde depois de assinar o referido acordo de Paris, resistiu de forma notável a cumprir com as cláusulas assinaladas, como pode ser visto em correspondências nas quais o papa se dirige às autoridades de Toulouse, reafirmando o compromisso de manter a Universidade (criada como obrigatoriedade em uma das cláusulas do acordo de paz) mesmo diante de intempéries, o que dá a entender que o Conde não está cumprindo de todo com o acordado.

Rei Francês pergunta e insiste até que ponto [Raimundo], conde de Toulouse, junta-se com pessoas suspeitas de heresia que buscam sua estreita associação e familiaridade, encaminhe-o a procurar o conselho do bispo de Narbonne e de seus sufregâneos, que vêm a ele com fé e moral, estão dispostos e são capazes de informar (Auvray, p. 662, reg. 1165).

Essa carta, enviada para o Rei da França em março de 1233, é elucidativa, uma vez que a mesma indica que mesmo após o término da Cruzada, ou seja, após a assinatura voluntária do Tratado de Paris, Raimundo VII continuava a interagir com os envolvidos na Heresia Cátara, tendo inclusive esses “hereges” no seio de sua família e nos cargos administrativos de Toulouse. Essas articulações, antes e depois da assinatura do acordo de paz, apontam que o conde estava mais disposto a instaurar a paz do que em se reconciliar com a Igreja.

Dada a característica do direito occitano (visto no primeiro capítulo), claro está que Raimundo VII preferia se manter aliado aos seus conterrâneos do que aos “estrangeiros”, mostrando a coesão das relações de poder existentes entre os poderes locais, incluindo os poderes citadinos, como frente de resistência, e a heresia se encontra articulada com essas resistências, uma vez que os poderes citadinos estão ligados aos dissidentes.

No entanto, o Papado também buscava mobilizar e alargar suas influências é notável que a carta acima não foi direcionada diretamente ao conde Raimundo VII, e sim ao rei da França, apontando que as alianças antes e depois da Cruzada permaneciam as mesmas outra

carta também foi enviada ao então bispo de Toulouse, Raimundo de Fauga, preparando-o para um concílio.

Interessante ponderar que a atitude do Papa pode ser comparada à de Raimundo VII, pois o pontífice não subestimou a coesão política local, e assim como o Conde, busca manter alianças com esses poderes, e isso pode ser observado na escolha de manter Raimundo VII como conde, frente a Amauri de Monfort, contrariando a vontade dos próprios legados papais essa decisão pode ter relação com o interesse sobre neutralizar esse estigma de “estrangeiros”, e buscar através da relação com o novo Conde, a lealdade da região.

A investida Papal continuava mandando cartas, dessa vez ao próprio Raimundo VII em janeiro de 1234:

[Raimundo], conde Toulouseano, faço conhecer o novo estatuto, ou seja, que: se algum dos hereges, com os seus defensores ou receptores, ou mesmo os ouvintes de suas pregações, se estão impedindo toda e [...] qualquer assistência, se nas terras do condado encontraram contatos, devem ser confiscadas suas obras, e as pessoas [...] segundo a constituição da Sede Apostólica e na forma como foi estabelecida por nossos legados (Auvray, p. 946, n. 1719).

O Papa parece informar ao Conde sobre uma nova legislação sobre o trato com os “hereges” outorgada pelo legado papal atuantes há muito nessa região. Essa legislação proíbe e decreta o confisco de bens daqueles que se aproximam dos hereges sob qualquer forma, ainda que seja só como ouvintes da pregação. Essas medidas endossadas pelo papado mostram que o conde, ainda que tenha aceitado e assinado o Tratado de Paris, não se demonstrou totalmente empenhado frente à erradicação da heresia no sul francês.

Outro ponto, a referida carta expõe também as decisões tomadas contra os dissidentes heréticos, evidenciando que a política anti-herética não diminuiu ao término da cruzada, e uma rede de medidas de repressão está sendo adotada, o que interessa para a pesquisa, sendo essa repressão discursiva ou não. Pontua também a tentativa de embargo das pregações e debates com os cátaros, uma clara medida para acabar com a luta discursiva na região, projeto malgrado no período, uma vez que o *LDP* evidencia a existência desses debates mesmo após 20 anos terem se passado desde a carta enviada ao conde em 1234.

Ao ler as duas cartas enviadas pelo Papa, uma a Raimundo VII e outra ao Rei francês, permite-se analisar o que Orlandi (2009) entende por “não dito” e por “Silêncio”. Uma vez que em carta enviada ao rei, o Papa fala abertamente sobre suas suspeitas de que Raimundo VII

estivesse envolvido com hereges, tanto em auxiliá-los, quanto levanta suspeitas do nível em que este está relacionado com a heresia em questão.

Por outro lado, na carta enviada a Raimundo VII (que tem diferença de meses com a enviada ao rei) o Papa apresenta o novo estatuto com diretrizes para o combate à heresia, que prevê penalização, não apenas aos convertidos em heresia, mas também aos que os auxiliam e escutam, entretanto, apesar de deixar claro na carta enviada ao rei que o conde tem relações com os heterodoxos, o Papa não faz menção a esse fato ao próprio conde.

Eni Puccinelli Orlandi (2009) pontua que o silêncio e o não dito também são parte do discurso, e divide o não dito em pressuposto e subentendido. O pressuposto se encontra na carta do Papa ao rei, quando deixa implícito que por Raimundo VII estar ajudando os hereges, ele também é um, e o subentendido, é o contexto em que se deram tais alegações, pois o Papa não diz a natureza dessa arguição.

Por outro lado, a omissão dessa informação na segunda carta, pode ser caracterizada como o Silêncio fundador que “como dissemos, faz com que o dizer signifique” (Orlandi, 2009 p. 83). Pois ao enviar carta pessoal ao Conde, mostra o Papa que está monitorando pessoalmente as ações de Raimundo VII, e seu cumprimento com as sanções do Tratado de Paris de 1229.

Por fim, através da análise das três fontes aqui discutidas, percebe-se o que Foucault (2010) e Pêcheux (2009) definem como formação discursiva, ou seja, o contexto, as constâncias no discurso, os signos, a rede ideológica dentro da conjuntura à qual pertencem, que é atrelada à Igreja Romana, sua organização discursiva institucional, utilizando-se de narrativas e/ou representação para caracterizar e erradicar, de forma bem-sucedida, a heresia cátara naquele contexto de enfretamentos.

O Tratado de Paris, como dito acima, é um acordo de paz assinado entre o conde Raimundo VII e o papa Gregório IX em 1229, tendo em vista a capitulação, da cruzada albigense, que durou cerca de 20 anos. Nesse tratado existem 22 cláusulas de sanção ao conde de Toulouse, dentre elas a promessa em combater a heresia:

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. (Tratado de Paris 1229, cláusula 1).

É notável observar o discurso inicial desse parágrafo destacando a clara associação da Igreja com o rei da França, e também que a cláusula inicial desse tratado de paz já condiciona a luta contra a Heresia como parte imprescindível da paz, já que segundo a historiografia, Raimundo VII teria estado ao lado de pessoas reconhecidamente adeptas do catarismo naquele contexto, além da cláusula condenar como igualmente culpados os que acolhem e protegem os cátaros. Vale ressaltar também a menção de denunciar até mesmo membros de sua família, pois Raimundo VII é acusado de ter integrantes da família até nos mais altos cargos da Heresia Cátara (os perfeitos).

O discurso utilizado nesta carta é carregado de elementos simbólicos que expressam bem a formação discursiva católica frente aos cátaros, os tratando como criminosos, um mal a ser combatido sem misericórdia, ainda que se trate da família, utiliza a palavra “purgar”, como se a heresia cátara fosse uma praga que contamina as pessoas e a terra, e o expurgo fosse necessário para limpar este solo, que pertence ao rei, não deixa de mencionar.

Outro aspecto registrado naquele tratado eram as devoluções de terras, já que mesmo antes do conflito armado, existiam variadas acusações a Raimundo VI de ter invadido terras pertencentes à Igreja:

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. (Tratado de Paris 1229, cláusula 4).

A questão das terras é destacável, pois trata-se das primeiras acusações contra Raimundo VI, de que estava se apropriando de terras pertencentes à Igreja, que por juramento, como Conde, deveria defendê-las e por isso foi excomungado, esse ato extremo marca o aguçamento das forças antagônicas que endossavam a cruzada. É notável, portanto, que seu filho Raimundo VII tenha sido obrigado a devolver tais terras.

Cabe aqui fazer uma breve contraposição entre as duas fontes aqui destacadas: O Tratado de Paris de 1229 e a Carta de Raimundo VII, visto que a segunda expressa uma

contradição na Primeira. O Tratado de Paris se apresenta como imposições e sanções da Igreja Romana ao conde de Toulouse, todavia a carta de Raimundo VII aponta que houve uma tentativa por parte do mesmo de um acordo de paz, o que mostra o Tratado de 1229 menos como uma ação coercitiva do papa Gregório IX e mais como fruto de relações de poder.

A referida carta do Conde de Toulouse revela ainda outra singularidade, apontando que as forças locais também se articulavam em busca dos seus interesses, visto que o documento mostra um conde arrependido e reconciliador. No entanto, a historiografia, a exemplo de José Rivair Macedo (2000), aponta que o Raimundo VII não cumpriu com todos os termos do tratado de paz, se articulando inclusive a pessoas acusadas de heresia, isso posto, pode-se afirmar que essa iniciativa de paz do conde era uma estratégia política para proteger seus interesses e de seus aliados, acabando assim com a guerra.

Outro ponto importante, que fora previamente discutido no capítulo anterior, é a Universidade de Toulouse, que fora criada a partir da assinatura do Tratado de Paris de 1229, ler-se:

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. (Tratado de Paris 1229, cláusula 7).

Como consequência do tratado, o conde foi sancionado a manter por 10 anos a Universidade de Toulouse. É destacável que as faculdades mais beneficiadas por esse tratado foram respectivamente Artes e Teologia, segundo já foi dito, auxiliaria a compor o rol discursivo de apagamento e erradicação da heresia cátara, processo que acabou tendo o efeito inverso, visto que a tradição universitária está claramente presente na escrita e argumentação do *LDP*, para defender o catarismo e o legitimar.

Henri Gilles (1992, p. 207- 211), pontua que a Faculdade de Direito auxiliou a compor o sistema de inquisição desenvolvido em Toulouse, também a partir de 1229, como confiscos de bens, prisões e etc. Verger (1990, p. 44) denota que a única faculdade que teve maior prosperidade em Toulouse foi a de Direito, por contar com mestres locais o assentamento da Inquisição Pastoral naquela região, teria sido a principal causa para o fato? Ou a existência de mestres que pertenciam originalmente àquela região foram, responsáveis por seu êxito?

Claro está que o Papado desejava se utilizar das universidades como centro de poder e, assim, alterar as relações de poder preexistentes, entretanto, como visto anteriormente, a

universidade era fruto de um tratado de paz e não pode ser apontada como uma instituição papal. Este caso desvenda o funcionamento e estruturação do poder, que se expressa em relações, dentro da perspectiva foucaultiana, este poder, que é ponderado para além das questões da jurisdição e do Estado institucional. (Foucault, 1989, p. 4-11)

De que forma aquela universidade recém-formada poderia alterar as relações de poder existentes naquele contexto? Para responder esse questionamento, por meio da análise de Foucault (FOUCAULT, 2011, p. 08-21), no que se refere os conceitos de saber e de poder, somando a percepção do autor em como se provocam resultados de verdade no âmago do discurso, articulada a concepção do poder como não necessariamente repressivos, mas sim constituidores de verdade, pode-se concluir que o Papa tinha interesses de usar a universidade como centro de produção de verdade.

Para Foucault, deve-se pensar na verdade como indissociável do poder, apreendendo a verdade como uma construção humana influenciada por relações de poder externas, ou seja, como politicamente aceita e reproduzida, o que o autor chama de “Regime de Verdade”, a verdade não como uma certeza do que é verdadeiro, mas que é aceito e importante para a performance política. Partindo dessa égide, poder-se-á entender que o regime de verdade ligado a atuação papal frente a produção de saber concatena-se com as práticas discursivas caras ao expurgo da heresia. (FOUCAULT, 1989, p. 09-10).

3.3 Estratégias para repressão do catarismo a partir dos decretos conciliares de Toulouse.

No ano de 1119, fora realizado um concílio em Toulouse, durante o pontificado do Papa Calisto II nesses, já se pode perceber que os ideais cátaros já eram uma preocupação, mais precisamente no terceiro cânon vemos esses ideais sendo separados da igreja

“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”. (Concílio de Toulouse 1119, cânone 3)

Alçados a categoria de hereges, o decreto argumenta sobre uma simulada/falsa religiosidade, que deve ser combatida pelos poderes seculares junto aos que os defendem, muitos anos antes da Cruzada Albigense, a Igreja Papal já se reserva o direito de mobilizar os poderes seculares para pôr fim àquela iniciativa religiosa, assim como os que de alguma forma

auxiliam o catarismo, já nesse ponto, teria se infiltrado na nobreza? Essa menção direta de seus “protetores” leva a concluir que sim. A mesma mensagem é fixada pelo II Concílio de Latrão (1139).

Diante do que foi discutido, outra fonte que marca essas relações de micropoderes existentes na agência desses dois nomes: Papa Gregório IX e Conde de Toulouse. Os cânones do Concílio de Toulouse realizado no ano de 1229 apontam de forma notável as intenções papais para aquela região e ainda as medidas que foram endossadas para o apagamento da Heresia que visavam complementar e estender para todos os habitantes da região os termos do Tratado de Paris de 1229, no que diz respeito ao combate ao catarismo.

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. (Concílio de Toulouse 1229, cânone 1)

O primeiro cânone do Concílio de Toulouse de 1229, é um resumo das obrigações que todos os habitantes do sul da França teriam a partir da capitulação da Cruzada. É notável que essas obrigações deram bases sólidas para a consolidação da Inquisição que seria instaurada em 1233. De acordo com os cânones desse concílio todas as pessoas que estivessem adjacentes com a heresia estavam sujeitas a confiscos de bens, perda dos direitos em exercer cargos de acesso ao poder e até a morte.

Outro cânone a ser destacado naquele concílio acrescenta mais tensão às posturas ambíguas desempenhadas pelo papado e por Raimundo VII naquele contexto, pois decreta que “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.” (Concílio de Toulouse 1229, cânone 9).

Ou seja, a menção direta das terras do conde indica que havia certa desconfiança acerca das intenções de reconciliação do Conde e antecipava possíveis ações contra este, caso não

cumprisse com os acordos pelos quais se responsabilizou no tratado. O que indica que o Papa Gregório podia estar ciente da postura ambígua exercida pelo conde quando se redimiui; quais teriam sido as intenções desses dois sujeitos na assinatura daquele acordo de paz?

A intenção do conde Raimundo VII pode ser tomada mais como uma tentativa de acabar com o conflito armado que já durara tempo copioso e de grande custo administrativo e de bens, e ainda se afastar da iminente ameaça, vinda da ação dos legados papais que visavam depor os direitos de Raimundo VII em nome de Amauri Montfort (Filho de Simão de Montfort, principal rosto e conquistador da cruzada albigense), infligiam.

Em contrapeso as ações papais apontam que seus interesses eram de se utilizar dessa trégua armada para difundir suas relações com os poderes locais, e especialmente combater a heresia de forma interna e externa, o primeiro e o nono cânon do concílio, ao envolver diretamente os leigos na perseguição e conferi-no-los direitos de apreensão e de escrutinar nas terras de qualquer suspeito é uma clara tentativa de pôr uns contra os outros, e desarticular a frente unida que se mostrou tão eficaz durante a cruzada.

Quanto a Raimundo VII, para se restabelecer a “paz”, o conde precisou se submeter à Igreja Papal e ao Rei, renovando juramentos, sendo obrigado a casar sua filha única com Afonso de Poitiers, que tinha parentesco com o Rei da França – o que José Rivair de Macedo pontua como “via política para a anexação” (Macedo, 1996 p. 15), em outras palavras, as terras sairiam da estirpe dos Raimundos ao curto prazo de uma geração, e iriam para alguém da escolha e confiança do rei.

A coerção física e material não fora a única forma utilizada pela Igreja para combater a Heresia, e demonstrar essa assertiva é o principal objetivo dessa dissertação. Para dar bases a essas conclusões, é importante salientar que a Igreja se utilizou da educação como parte de suas ações de combate à heresia no contexto do século XIII, como se pode ver na Crônica de Jordão da Saxônia, em que, com intuito de trazer novamente algumas mulheres cujos pais haviam entregado aos hereges, fundaram um monastério dedicado a elas:

Com objetivo de receber a algumas nobres mulheres, a quem seus pais, venham a ter menos fortuna, entregavam as mulheres, para que lhes educassem e mantivessem, fundou um monastério situado em Fanjeaux y Montreal, em um lugar chamado Prouille, onde até nossos dias as servas de Cristo servem a seu criador com grande exemplo de santidade. (IORDANO DE SAXONIA, 1947, p. 175)

É importante destacar o discurso de Jordão da Saxônia, no qual ele exalta as mulheres de Prouille após terem sido resgatadas e educadas no monastério católico, onde a santidade fora alcançada frente a perversão dos hereges, destacando a contribuição de Foucault (2011, p. 08-15) no que diz respeito à articulação no discurso entre saber e poder. A pregação somada a educação serviria então para trazer para Ortodoxia Católica os que eram considerados desviados para a Heresia Cátara, uma vez que, como exposto anteriormente, um dos grandes diferenciais da Heresia Cátara era justamente a adesão da nobreza, e esses teriam acesso ao estudo, principalmente nas universidades.

Sobre as universidades, “tratava-se, evidentemente, de instalar, em plena região cátara, sob a égide da Santa Sé, um centro de estudos que fosse um dos centros de reconquista Católica” (VERGER, 1990, p, 44) muitos servos eram obrigados por seu Senhor a aderirem a heresia, segundo a Crônica de Jordão, portanto, se os Senhores fossem convertidos, os servos seriam retificados através da relação senhorial. Uma vez dito isso, a universidade iria estender seu regime de verdade tanto a nobreza quanto os setores mais pobres do condado.

3.4 Considerações Parciais:

Destarte, os documentos papais aqui analisados apontam o reiterado interesse do Papado na criação e na manutenção da Universidade de Toulouse. E ainda registram que o conde de Toulouse não estava cumprindo todas as cláusulas do acordo de Paris de 1229, uma vez que continuava se rodeando de aliados suspeitos de heresia e deixou de dar apoio a manutenção das cláusulas acordadas, tal como registrado nas cartas de Gregório IX, emitidas alguns anos após a assinatura daquele tratado e destacadas acima.

Por outro lado, as atas do Conde registram que ele mobilizou seus aliados e coordenou uma tentativa de paz que foi a base para a assinatura do tratado de Paris. Além disso, os intensões papais de alargar suas influências na região, partindo do Conde (visto que um conde estrangeiro não seria aceito, a exemplo do que ocorreu com Montfort), ainda, a pressão da Coroa Francesa, para o término do conflito, foram os principais motivos para a capitulação da cruzada, mais como uma iniciativa conjunta, do que uma expressão de poder dos envolvidos.

O discurso ao longo do século XII, demonstra já uma tentativa de desvalorização moral dos grupos dissidentes dualistas na região do Languedoc, associando-os frequentemente a uma praga que corrói os frutos bons, ou mesmo a um câncer, e desde já, associam seu progresso e

“perversidade” a ação direta de Satanás sobre a terra, os caracterizando como guiados e regidos por Satanás para corromper a os bons frutos do Senhor.

Capítulo IV- A reação institucional discursiva da Igreja Romana frente ao fortalecimento dos ideais cátaros no Languedoc do Século XIII

4. A construção discursiva da Igreja Romana

A crônica intitulada *Origines de la Orden de Predicadores*, escrita por Jordão da Saxônia, mestre geral da ordem dominicana, importante aliado da política anti-herética papal, se propõe a narrar a história da ordem dominicana. Na primeira parte da crônica, o autor se identifica e indica que o motivo para a redação do documento se deu por conta da curiosidade dos frades.

Beato Jordão da Saxônia nasceu em Dassel, conheceu a Ordem Dominicana através da pregação do próprio São Domingo Gusmão, na Universidade de Paris, na qual Jordão era estudante. Jordão entrou para Ordem e celeremente destacou-se como líder. Nos primeiros anos dentro da Ordem, o frade tornou-se Prior da Lombardia, região imprescindível para a instituição e de maior importância, seu cargo sendo menor apenas que o Mestre Geral da Ordem: São Domingos Gusmão. Entretanto com a morte deste, Jordão então foi eleito como o Mestre Geral sucedendo São Domingos.

O autor inicia a crônica dizendo que a origem da ordem se deu por que a intervenção divina os fez nascer para combater a ameaça. Inicialmente conta a história da ordem através das virtudes de Domingos Gusmão, desde que estava no ventre, infância, estudos, sempre ressaltando e elogiando a sua santidade e virtude, como pode ser percebido nessa passagem: “Desde o primeiro momento, igual estrela brilhante, difundiu seu resplendor entre os Cônegos, uma humildade profunda, sublime santidade qual ninguém” (Jordão da Saxônia, 1947, p. 169).

Por outro lado, a mudança discursiva ao se referir aos cátaros é extremamente notória, ao passo que pontua um grande fosso entre a santidade de Domingos e a perversão dos tidos como hereges, construindo assim, através dessa comparação narrativa desses lados opostos, uma imagem do Bem e do Mal, o qual o cátaro é caracterizado e depreciado. O que não necessariamente seria um reflexo da realidade tal como vivenciada pelos adeptos ao catarismo, pois existe na documentação uma projeção da maneira como os católicos enxergavam os cátaros e suas práticas.

“Veja os hereges, que sob a cor da piedade, simulando exemplos de pobreza e austeridade evangélica, seduzem as almas simples. Com um espetáculo contrário, construirás pouco, destruirá muito e nada conseguirás” (Jordão da Saxônia, 1947 p. 172-173). Nessa

passagem, Jordão descreve o discurso por parte de Domingos e Diego de Osma, quando se encontram com os cistercienses que estavam, até então, encarregados de pregar contra os cátaros, e ao ensiná-los a como pregar com eficiência, assume essa narrativa depreciativa.

Pêcheux entende que as palavras “mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam, o que quer dizer que elas adquirem seu sentido em referência a essas posições, isto é, em referência às formações ideológicas” (Pêcheux, 2009. P. 60). Nesse sentido, Jordão está dentro da rede de enunciados que fazem parte da formação discursiva inerente à Igreja Papal, no condado de Toulouse, onde a desvalorização dos cátaros faz parte de um conjunto maior de ações para reaver o domínio religioso.

Corroborando esse debate, utilizamos a perspectiva de Michel Foucault, que atenta sobre o discurso, “Se tenta encontrar, além dos próprios enunciados, a intenção do sujeito falante, sua atividade consciente, o que ele quis dizer, ou ainda o jogo inconsciente que emergiu involuntariamente do que disse ou da quase imperceptível fratura de suas palavras manifestas” (Foucault, 2010, p.30). Neste sentido, a fim de entender a intenção de Jordão ao escrever tal crônica, que transpassa o que ele faz parecer no seu prólogo, ou seja, além da curiosidade dos frades.

Pois Jordão escreve seu relato em um momento muito oportuno para a ordem, visto que a canonização de Domingos ainda está em processo, e uma narrativa que o favorece era necessária haja vista que a veneração local a Domingos Gusmão estava esquecida, e existiam frades que eram contrários à causa de santidade do fundador da ordem. Por isso, percebe-se na narrativa do Mestre Geral a reafirmação da santidade de Domingos.

Ainda que o processo de canonização de Domingos seja de interesse direto do Papa Gregório IX, é possível que tenha havido uma articulação entre o Papado e Jordão da Saxônia para reviver o culto local a Domingos, pois este era o primeiro passo para a abertura do processo de canonização. O culto local havia perdido importância, em grandes partes graças à ação dos próprios frades dominicanos um exemplo disto é que eles retiravam os *ex votos* do túmulo de Domingos; o marco físico do reconhecimento local da Santidade foi o *translatio corporis* (Porto, 2008).

Não só, mas também, a canonização de Domingos era cara ao papado, dentre outros motivos, por Domingos ser um modelo de luta contra a heresia apesar de a Cruzada já ter sido finalizada à época, é dado pela historiografia que a heresia não fora totalmente erradicada em Toulouse, e o ano de publicação da crônica coincide com a Inquisição Pastoral que está ocorrendo no condado, 1233, e teve sucesso em suas intenções, considerando que Domingos

teve seu nome ligado à Inquisição até os dias atuais (Porto, 2008). Nesse sentido, pode-se inferir que a crônica pode ter tido um duplo objetivo: agir como facilitador para a canonização de Domingos e ainda desqualificar os cátaros para extirpá-los.

Outra fonte reveladora para a pesquisa são atas dos testemunhos da canonização de São Domingo Gusmão tal fonte é notável para a pesquisa, que busca entender se aquela causa de santidade é passível. Para tanto, são colhidos testemunhos diversos entre frades e leigos que tiveram contato com o pretense santo em vida. Dentro dessa perspectiva é possível entender que há um ponto em comum nesses testemunhos, que aparecem em um considerável número de depoimentos, que é o combate à Heresia:

Berengária, jurada, dijo que vió con sus ojos y escuchó con sus oídos cuando el bienaventurado Domingo mandó a nueve mujeres, convertidas de la herejía, que mirasen el demônio que les había poseído en forma de gato, cuyos ojos eran como de buey y como llama de fuego, y la lengua que sacaba, como si fuera de fuego... (Actas de los testigos de Tolosa, 1947, p. 314-315).

Através desse testemunho da Senhora Berengária, pode-se observar esse perfil de Domingos como perseguidor de hereges, valorizando a imagem de Domingos, ao passo que, deprecia a imagem dos cátaros (tidos como hereges). De acordo com a perspectiva de Foucault (2011), todo discurso é controlado, selecionado, organizado e redistribuído os testemunhos previstos nessas Atas são de pessoas selecionadas pela Igreja; a fala é controlada pelos responsáveis pelo processo à medida que são questionados, ainda esses testemunhos são transcritos e organizados em formato de Ata.

Neste sentido, os discursos presentes nessa ata são controlados pela Igreja Papal, visto isso é seguro afirmar que essa imagem construída tanto de Domingos quanto dos cátaros, é parte do discurso oficial da Igreja. Ainda que a seleção de palavras usadas para se referir a Domingos estivesse objetivando traçar um perfil de santidade ao mesmo. Por outro lado, os termos e signos evocados pela testemunha são parte de um sistema de construção de um imaginário pejorativo que visava à desmoralização e ao fim do catarismo.

Berengária retrata que ao exorcizar mulheres que eram adeptas ao catarismo, os signos invocados para prefigurar essas tendências religiosas são muito claros: um Gato com olhos de Fogo. O que se pode argumentar dentro do pensamento de Chartier, quando discorre sobre “luta de representações” que estão diretamente concatenadas com estruturas e/ou posições de poder, manifestadas através de signos (Chartier, 1990).

É possível perceber a formação discursiva a que a testemunha se conecta visto que, no testemunho de Berengária, é possível notar que a mesma faz referência a um demônio em

forma de gato; a apreensão do significado desse discurso se dá com o conhecimento da narrativa acerca desse signo evocado, como já exposto brevemente acima cátaros na língua germânica, significa Gato (Lima, 2018) a partir desse dado, pode-se concluir que Berengária está se referindo a esse grupo dissidente. (Foucault, 2010)

Bakhtin ressalta que não somos o “Adão Bíblico”, portanto todos os enunciados têm predecessores, e que estes são capazes de transpassar o tempo; no testemunho de Berengária, é possível notar que a mesma faz referência a um demônio em forma felina a apreensão do significado dessa narrativa se dá com o conhecimento da narrativa acerca desse signo evocado (Bakhtin, 2016, p. 61)

Ainda, existe uma associação negativa de Gatos, relacionados ao mau, ao infortúnio, má sorte, então vê-se um paralelo entre essa terminologia, utilizada tanto para identificar esse grupo tido como herético, quanto para associá-los a esse estigma. Volóchinov (2018) ao discorrer sobre signo reitera que: “o signo ideológico, para permanecer vivo, precisa imergir no universo dos signos subjetivos interiores, obter tonalidades subjetivas, para não se transformar em uma relíquia de museu que é respeitada, mas incompreendida”. (Volóchinov, 2018, p.138)

Isto significa que para concretização do enunciado, em outras palavras, torná-lo tangível/inteligível, faz-se necessário utilizar de signos/enunciados que estão vívidos na cultura e no imaginário das pessoas e/ou grupos os quais desejam produzir esses resultados de verdade, isto é, os signos “exteriores” precisam revisitar os signos “interiores” (Volóchinov, 2018, p.128).

Para além disso, faz-se necessário compreender que para Volóchinov o Signo Ideológico “refrata” a realidade, ou seja, a assimilação gera uma reação, a refração são as nuances da interpretação do receptor dos signos, a palavra é uma possibilidade de significação, o que se conecta com os pensamentos de Bakhtin sobre enunciado, haja vista que o autor pensa o enunciado como uma comunicação, o receptor apreende e assume uma posição enérgica, viva, entre dissentir e aderir. (Bakhtin, 2016, p. 24-25 e Volóchinov, 2018, p.128).

Ainda, existe uma associação negativa de gatos, relacionados ao mau, ao infortúnio, má sorte, então se vê um paralelo entre essa terminologia, utilizada tanto para identificar esse grupo tido como herético, quanto para associá-los a esse estigma. Chartier, ao discorrer sobre signos e representação, os entende como condicionados a quem está produzindo, pois “tendem

a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezadas, a legitimar um projeto reformador” (Chartier, 1990, p. 17).

Friedrich Nietzsche, em suas ponderações sobre a História, se mostra contrário a História que se pretende verdadeira, ou seja, ele diverge da ideia de que há uma estrutura prescrita, neste sentido tencionava a aniquilação de certos conceitos morais contrários à vida, neste prisma, propõe uma filosofia histórica, dentro desta encontra-se o método genealógico. (White, 1992)

O método genealógico de Nietzsche é caro à pesquisa à medida que instiga a pensar nos começos e/ou nascimento nas palavras de Foucault, em *A verdade e as formas jurídicas* quando discorre sobre uma frase do Nietzsche sobre a qual se debruçou para que se fizesse entender o método que usara em sua pesquisa, o autor explica com excelência este método em questão.

Genealogia diverge de origem, pois a primeira, perpassa a ideia de começos, Foucault reitera que Nietzsche rivalizava a palavra “invenção” à palavra “origem”, nas palavras do autor: “A invenção — *Erfindung* — para Nietzsche é, por um lado, uma ruptura, por outro, algo que possui um pequeno começo, baixo, mesquinho, inconfessável. Este é o ponto crucial da *Erfindung*. Foi por obscuras relações de poder que a poesia foi inventada.”

Tendo em vista o exposto anteriormente, a fim de entender o nascimento da visão pejorativa acerca de um signo utilizado pela testemunha Berengária, e que é muito vinculado aos dissidentes cátaros, inclusive em iconografias e na própria nomenclatura que é a figura do Gato, faz-se uso do método genealógico de Nietzsche.

Ao buscar entender a criação desse signo pejorativo, compreende-se que no momento de consolidação e instituição do cristianismo, este se utilizou de referências, insígnia de outras matrizes religiosas para personificar o mal. Ronecker em uma de suas obras se dedicou a essas associações simbólicas com os animais e escreve: “Gatos sagrados que puxavam o carro da bela deusa nórdica Fréia, tornaram-se demônios” (Ronecker, 1997, p. 39).

Marcos Renato Holtz de Almeida (2008, p. 15), em sua Tese fala sobre os processos imagéticos pelos quais a figura do demônio passou e como esta fora assimilada pela mídia do século XX, O autor afirma que com o amadurecimento das ideias escatológicas e a utilização do medo para coerção, a figura do demônio passa a ganhar contornos antropomorfos (p.15), o que pode ser percebido nesta iconografia que retrata os cátaros presentes no *Libellus de*

consolatione et instructione novitiorum (Toulouse, Bibl. Mun, ms 418, f. 240):

Figura 2 – “Coroa da vida prometida aos vencedores”



Fonte: disponível em <https://bvmm.irht.cnrs.fr/consult/consult.php?REPRODUCTION_ID=604>
Acesso em 18 jan 2024.

Como pode ser observado, nesta imagem, que representa os Cruzados derrotando o mal, percebe-se características antropomorfos, ou seja, características humanas mescladas com um animal de características felinas. Ao longo do século XII e XIII, as heresias estavam em muita evidência, por isso, a utilização desses recursos de associação ao demônio vinculada anteriormente a outras matrizes religiosas é redirecionada para a heresia, e neste cenário o catarismo se encontra.

Portanto, pode-se concluir que o testemunho de Berengária reflete enunciados que lhe são anteriores e que foram assimilados e assumidos de forma ativa, e reproduzidos de forma a refletir signos que são anteriores e que traduzem o complexo sociocultural onde está inserida e por estar inserida em um processo canônico da Igreja Romana, reflete o discurso oficial ortodoxo.

Esta pesquisa, ainda, dialoga com os pensamentos de Cornelius Castoriadis (1982), pois assim como Nietzsche, o autor entende que a História não descreve algo, visto que esse conceito opera baseado na ideia de uma História que está pronta, e aos historiadores cabe desvelar em nome do Progresso. Castoriadis entende que a História está em construção, portanto não cabe descrever, e sim analisar os processos.

Nesta perspectiva, o autor entende a razão da História na própria História, ainda, a pesquisa corrobora o conceito do autor, no que diz respeito ao imaginário, visto que Castoriadis objetiva desnaturalizar a ideia de imaginário como “reflexo”, pois isso recai no realismo histórico já anteriormente exposto, mas sim como ato, como “criação”, é dinâmico e humano. (Castoriadis, 1982, p. 13).

Optou-se por utilizar o conceito de imaginário concebido por Castoriadis, que dá base teórica para a compreensão do processo de construção da figuração dos grupos dissidentes postulados como heréticos, como parte de uma reação institucional da Igreja Papal, frente à considerável adesão ao catarismo na região do Languedoc.

Ainda, Michel de Certeau pode ser articulado ao pensamento do Círculo de Bakhtin, haja vista que em seu livro “*A invenção do Cotidiano: artes de fazer*”, ele discorre sobre essa recepção ativa que os consumidores em graus mais baixos na escala do poder assumem, frente ao que lhes é exposto nas palavras do autor: “usavam as leis, as práticas ou as representações que lhes eram impostas pela força ou pela sedução, para outros fins que não os dos conquistadores” (Certeau, 1994, p. 94).

Nesta citação, o autor está discorrendo sobre os indígenas frente à colonização da Espanha, esse ato de ressignificar o que lhe é imposto, pode ser caro a essa pesquisa, ao passo que através do documento intitulado de *Liber de duobus principiis*, que teria sido escrito por um cátaro, sendo a única fonte deste trabalho que não é externa aos cátaros, o que permite fazer uma quebra dos conceitos e preceitos que lhes vêm sendo atribuídos desde o século XII, imerso no que Chartier (1990) entende como “Guerra de representações”.

Pode-se buscar entender até que ponto o cátaro assimilou essas representações para fins diferentes, a exemplo da nomenclatura de perfeitos; como visto anteriormente, a terminologia “cátara” em grego significa perfeito existem trabalhos que pontuam que os chamar assim era uma forma de ironia, entretanto, os cátaros utilizavam-se desse termo para distinguir o grau mais alto em sua hierarquia. Fazer a crítica das representações e do discurso tal como perpetuados pelas fontes católicas do século XIII, por meio do cruzamento com o *Liber de duobus principiis*.

O autor ainda auxilia na perspectiva de analisar essas relações de poder dentro de uma ótica diacrônica, entendendo quais atos aquele que não detém o poder executa, efetua. Inserido nos conceitos de “estratégias” e “táticas” endossados pelo autor, a estratégia se configura e é possível aos detentores do poder, onde se tem uma zona de autodeterminação,

nesse caso, é a Igreja Romana quanto religião hegemônica, e táticas é usada pelos oprimidos que estão dentro dessas zonas já dominadas a tática se utilizam das fissuras para tecer sua ação. (Certeau, 1994, p. 97-102)

Além do Testemunho da Senhora Berengária, muitos outros testemunhos fazem referência ao combate à heresia. Cabe antes ressaltar, que no início da Ata conta com a epístola enviada pelos encarregados de colher os testemunhos para os Juizes do processo de Canonização de Domingos, onde encontra-se escrito: “inquiriu-se diligentemente a verdade sobre a vida e as virtudes do bem-aventurado Domingos”. (Actas de los testigos de Tolosa, 1947, p.305)

Pontuando, ainda, sobre que esta verdade foi colhida a partir das pessoas que com ele tiveram contato, demonstrando a como se dava a escrita e a rigidez desse documento. Dos 27 testemunhos, cujo o relato aparecem escritos por extensos, na íntegra, apenas 5 não mencionaram que Domingos Gusmão era um grande “Perseguidor dos hereges”, importante dizer, que o Documento grifa que outras 300 testemunhas foram ouvidas e todas confirmavam a santidade do investigado. (Actas de los testigos de Tolosa, 1947, p. 306)

Fato interessante, uma vez que o perfil de santidade criado para Domingos de Gusmão, foi do grande fustigador de hereges, entretanto, nas atas de testemunhos de Bolonha que visava também inquirir sobre a santidade de Domingos, esse discurso não se sustentava, a medida da própria realidade de Bolonha, onde a heresia não era recorrente. (Porto, 2018)

Portanto, as Atas de Toulouse são imprescindíveis para o tipo de perfil que se buscava construir para Domingos. Não só, mas também se percebe nos testemunhos, paralelos interessantes da própria vida de Domingos, em relação às críticas e pregações dos próprios cátaros em relação a Igreja romana. Como se Domingos fosse um perfeito exemplo antagônico, no seio da Igreja, aos cátaros.

Neste sentido, alguns paralelos podem aqui ser destacados, o mais importante, a vivência da pobreza, a humildade, muitos dos testemunhos comentam sobre Domingos ter rejeitados cargos importantes na Igreja, incluindo o bispado de Conserans, além disso, todos os aspectos de sua vida levavam a cabo a expressão em voga “servi nu, ao Crsito nu”. Os testemunhos alegavam que se alimentava se forma comedida, evitando carnes, não dormia em camas, apenas no chão, usava vestes humildes e três testemunhas alegavam que teriam feito cilícios para ele usar.

Esta característica é interessante uma vez que muito do carisma, pregação e força que os cátaros envolviam, era pautado na pobreza evangélica, a qual não só pregavam, quanto viviam. Portanto, Domingos desponta como um exemplo da possibilidade de viver essa efervescência evangélica, nos muros da ortodoxia romana.

Outro paralelo importante, é que todos os testemunhos que se prenderam ao tema, afirmam a virgindade de Domingos. Outro ponto extensamente abordado pelos cátaros, uma vez que abjuravam totalmente as relações sexuais, mesmo no casamento, sendo assim, ver-se outro ponto a qual Domingos demove da argumentação dos heterodoxos.

Além disso, o último paralelo importante, é a depreciação da vida e busca pela felicidade da morte, em muitos momentos, Domingos é retratado como um homem que não teme a morte, ao contrário a ver como uma dádiva, uma libertação. Os cátaros viam a morte como uma libertação do aprisionamento da matéria, tendo inclusive o suicídio como uma forma de alcançar a perfeição.

Esses paralelos podem ser interpretados como um contra-argumento das críticas ferrenhas entoadas pelos cátaros, ademais como uma forma de conter o número de adeptos do catarismo, mas também, e principalmente, como uma tentativa de conversão dos próprios “hereges” buscando traçar uma aproximação, dentro da Igreja, aos ideais mais universais dos adeptos ao dualismo.

4.1 “Maravilhavam-se todos diante de tão precoce e nunca visto ápice de perfeição religiosa”: A construção da Santidade de Domingos Gusmão.

A crônica *Libellus de Principiis Ordinis Predicatorum*, escrita pelo Beato Jordão da Saxônia, tanto pelos seus registros quanto pelo momento em que foi escrita, é imperativa para a devida compreensão do tipo de discurso que foi alavancado para tecer o perfil de Santidade de Domingos Gusmão, fundador e primeiro Mestre Geral da Ordem Dominicana. Nesta, a narrativa inicia-se desde o ventre, até a morte dele, relatando suas características principais, bem como suas ações e ainda seu primeiro contato com os cátaros. (Porto, 2020)

Nesse sentido, uma análise detalhada desse *Libellus* será endossada para que haja compreensão dessa rede de discursos inerentes àquela época, buscando identificar a formação discursiva que é de interesse nessa pesquisa, que pontua, por um lado, a sublimidade de Domingos em contraponto à perversão dos tidos Hereges cátaros. A crônica é dividida em capítulos e conta com um prólogo; nessa pesquisa, utilizam-se duas versões da mesma, uma

em espanhol, e outra em português, traduzida pelos membros da própria ordem religiosa no Brasil, disponível no site oficial da ordem.

Ainda no prólogo da Crônica, pode-se perceber a formação discursiva na qual Jordão está inserido, e é notável que dar ênfase à santidade de Domingos é um dos intuitos primordiais da narrativa:

Domingos, que, vivendo neste mundo entre pecadores, convivia em espírito com Deus e com os anjos, fiel guarda dos mandamentos, batalhador dos conselhos, servindo, com tudo o que soube e o que pôde, ao seu eterno Criador e refulgindo, por uma vida inocente e pela pureza das mais santas relações, na negra escuridão deste mundo (Jordão da Saxônia, 1947, p. 163)

Nesta passagem, percebe-se que Domingos é visto como santo, não apenas pelas suas virtudes pessoais, mas principalmente pela sua servidão a doação de sua vida em prol de uma causa tida como santa, mantendo-se à parte dos males do mundo pois observava os mandamentos, e como é destacada a pureza de suas relações, dando a entender direta ou indiretamente que sua relação de fidelidade com a Igreja Católica Romana teve como produto sua santidade.

Beato Jordão inicia a narrativa dando ênfase ao Bispo Diego Acevedo (bispo da região de Osma, onde Domingos iniciou sua carreira religiosa), e seu trabalho junto à diocese, como um homem justo. O referido bispo buscava a santificação dos cônegos a viver segundo a regra de Santo Agostino, regra esta adotada pela ordem dominicana anos depois. E procurava entre os homens as características de santidade para os colocar em favor da Igreja. (Jordão da Saxônia, 1947, p. 164-165)

Como Thiago Porto (2011) observa, o próprio Bispo teria tido a iniciativa para criar uma ordem ainda, pontua que a presença e importância do Bispo Diego de Osma para a construção da ordem dominicana foi-se deixando de lado gradativamente de acordo com que as narrativas sobre a fundação da ordem foram sendo atualizadas e descritas por outras autoridades, que passaram a dar todo mérito a São Domingos.

Entretanto, na escrita de Jordão, o bispo é uma peça fundamental para a instauração da ordem e sua aprovação pela Igreja Papal importante lembrar que a “*Libellus de Principiis Ordinis Predicatorum*” é a primeira crônica a narrar o início da ordem dos Frades Pregadores (também conhecida como Dominicana). Na versão da fonte, traduzida para o português, há uma introdução escrita à parte, para situar a importância deste documento, escrita por Mariano Foralosso. Nesta, Foralosso ressalta que à época em que Jordão escrevia, três dos companheiros originais de Domingos estavam vivos, sendo eles: Pedro Seila, João da Espanha

e Bertrando de Gárriga. (Foralosso, 2021, p. 05)

Domingos nasceu em Caleruega (diocese de Diego). A santidade de Domingos assume a narrativa, desde o ventre materno, ao narrar o sonho/ visão profética de sua mãe,

“À sua mãe, antes de concebê-lo, foi mostrado em visão que trazia no ventre um cachorro, com uma tocha acesa na boca e que, saindo do seu ventre, parecia incendiar o universo inteiro. Com isso se prefigurava que por ela seria concebido um grande pregador que, com o latido (da santa palavra) havia de acordar as almas adormecidas no pecado, e havia de propagar pelo mundo todo o fogo que o Cristo veio atizar na terra.” (Jordão da Saxônia, 1947, p.165)

Vindo de família religiosa, seu próprio nome sendo em homenagem a um santo, seu tio era arcepreste (um presbítero que exerce essa função há mais tempo na diocese, coadjutor do Bispo). Podemos observar que a narrativa construída indica que tudo em torno de Domingos parecia indicar que eram os planos de Deus que ele retirasse as almas pecadoras e desviadas de seus erros, e que toda sua trajetória cumpre esse papel.

Fato importante a se considerar, e que será tratado mais profundamente à frente, é que a ordem, por conseguinte faz parte desse projeto de Deus, e esta afirmação é importante para o contexto em que tal texto foi redigido, uma vez que a ordem religiosa tinha um histórico de antagonismo com os habitantes de Toulouse. “Os primeiros passos agitados da Universidade e da Inquisição [a partir de 1229] deram aos dirigentes locais a ocasião de impor provas de força contra a comunidade [dominicana] em pleno crescimento” (Wolff, 1974, p. 122)

Em 1233 era realizado o inquérito sobre a santidade de Domingos e Jordão escrevia esta crônica. Outro ponto de extrema importância é o que Philippe Wolff pontua, que por volta de 1235 a animosidade entre os poderes locais occitanos e o Papado atinge seu ponto máximo, logo, considerando essa hostilidade crescente, pode-se compreender como era importante conferir à ordem o estatuto de parte de um plano divino, assim como seu fundador.

Os relatos de sua santidade prematura continuam em um relato apaixonado: “Desde o berço foi de ótima índole, e a infância já prenunciava algo de extraordinário, que se havia de esperar na idade madura.” (Jordão da Saxônia, 1947, p. 166). E ainda a segunda visão de sua Mãe o autor pontua que Deus lhe mostrou Domingos com uma estrela na testa, a qual discerniu que ele seria luz, podendo ser observada uma mistura com as narrativas bíblicas, está escrito em Atos dos Apóstolos (At, 13: 47) sobre as Luz dos povos, e ainda evoca o texto

do evangelista Lucas (Lc, 1:79), como o refúgio dos que antes estavam nas trevas. (Jordão da Saxônia, 1947 p. 166-167)

Como os dados indicam, a maior atuação como pregador de Domingos foi na região do Languedoc, ao que indica, que essas passagens que o colocam como a luz, frente às trevas, está na verdade se referindo aos cátaros, e justificando na Bíblia o porquê de ser condenável a perversão cátara. Trazendo para narrativa essa dicotomia entre o bem e o mal, e Domingos como o escolhido e preparado por Deus para esse embate.

Tendo em vista que um dos principais pontos de crítica dos cátaros sobre a Igreja Romana eram suas riquezas, no texto Domingos é mostrado como um homem caridoso como por exemplo da vez em que vendeu seus próprios livros e enxoval, para doar dinheiro aos pobres durante uma estiagem de fome na Espanha. Essa passagem deixa claro que a “pobreza” de Domingos não surgiu como uma resposta dentro do catolicismo para os avanços do catarismo, mas também era uma preocupação de Domingos desde o início de sua formação, ao menos é o que se espera reproduzir. (Porto, 2023)

Essa aproximação de Domingos com a pobreza, muito respeitada pelos cátaros, a isso pode-se entender como a Intencionalidade no Discurso, ou seja, qual a intenção do falante, o que ele pretende dizer neste caso, ao falar, aquele que faz o enunciado tem em mente que o receptor da mensagem é capaz de reconhecer os signos evocados, neste ponto Bakhtin (2010), em filosofia do ato responsivo, entende que aquele que recebe o enunciado o faz de maneira ativa e responsiva, gerando assim o discurso interior.

Durante toda a crônica, há uma mescla de narrativas com passagens bíblicas, na maioria das vezes se utilizando de tais passagens para tecer elogios a São Domingos; esses são um exemplo dessa construção discursiva:

E assim, o servo de Deus cultivava os impulsos do seu coração (Sl. 83,6)” e avançava de virtude em virtude, tornando-se cada dia melhor do que era antes e parecia um prodígio aos olhos de todos no meio dos quais cintilava, pela inocência da vida, como a estrela d’alva entre as nuvens (Sl. 83,8).” (Jordão da Saxônia, 1947, p. 169)

Desde o primeiro momento, ele fulgurou entre os cónegos como um astro singular, profundíssimo na humildade, sublime na santidade, para todos se tornando odor de vida que leva à vida (2Cor. 2,16) e como um raro incenso espalhando sua fragrância no verão (Ecl. 50,8). (Jordão da Saxônia, 1947, p. 169)

Qual oliveira verdejante (Sl. 51,10), qual cipreste que sobe até as nuvens (Ecl. 50,11), dia e noite ficava na igreja, entregue à oração continuamente. Dando-se todo aos lazeres da contemplação, mal era visto fora dos muros do mosteiro. Concedera-lhe Deus a graça especial de chorar pelos

pecadores, pelos infelizes e pelos aflitos, cujas tristezas carregava no íntimo
 escrínio da compaixão. Jordão da Saxônia, 1947, p. 169)

Claro está que as narrativas bíblicas são evocadas a fim de legitimar um perfil de santidade para Domingos, que está intrinsecamente ligado com o contexto de combate à Heresia Cátara; a característica marcante da santidade de Domingos é, justamente, de grande pregador contra a Heresia, que trabalha diretamente em levar a “verdade” para pessoas “enganadas” pelos discursos heterodoxos, muitas vezes aparecendo fortemente ligado com a Inquisição.

Deixando clara quais eram as intenções do perfil de santidade traçado para Domingos, entretanto sempre indicando a vocação natural de Domingos à salvação dos homens, “gastasse todas as forças em ganhar almas (1Cor. 9,19)” (Jordão da Saxônia, 1947, p. 170). Neste ponto, pode-se conceber a intenção da narrativa: qual modelo de santidade se pretende criar para Domingos.

Neste ponto, a narrativa traça o caminho feito por Domingos e Dom Diego, até fundarem a ordem, atribuindo o fator inicial ao momento em que o rei Afonso quis casar seu filho, Fernando, com uma nobre de outro reino, Marcas, delegou tal função a Dom Diego que partiu com Domingos, assim, ambos chegaram a Toulouse. É notável ressaltar que por muitas passagens o nome de Domingos é precedido pelo epíteto "o Homem de Deus" (Jordão da Saxônia, 1947, p. 170)

Menciona o contato imediato dos dois com a heresia e a reação de Domingos, ao converter o “herege” que era dono da hospedaria em que estavam; há nesse momento uma caracterização dos cátaros como responsáveis por iludir as almas. Depois a narrativa confirma que chegaram até Marcas e a dama aceitou o cortejo e retornaram para confirmar com o Rei de Aragão, Afonso. O rei os enviou novamente, dessa vez para trazerem consigo a jovem, entretanto, a moça havia morrido, pois “a essa viagem, Deus reservava uma coisa mais salutar” (Jordão da Saxônia, 1947, p.171)

Dom Diego enviou um mensageiro ao rei Afonso, para lhe dar a notícia, foi para Roma, e se encontrou com o Papa, a fim de pedir demissão da paróquia que estava em sua responsabilidade e ao mesmo tempo em que pedia autorização para pregar contra os Cumanos, entretanto, o Papa Inocêncio III recusou os dois pedidos, fato que Jordão descreveu como “um secreto desígnio de Deus, que reservava os trabalhos desse homem tão eminente para o copioso fruto de outra seara de salvação.” (Jordão da Saxônia, 1947, p. 172; Porto, 2023, p.

466)

Ao voltar visitou Cister, neste mesmo período o Papa Inocêncio III enviou 12 cônegos cistercienses para “pregar a fé contra os hereges albigenses” e os mesmos reunidos em Montepellier, onde Dom Diego acaba por chegar e é recebido pelos presentes com honraria, estavam reunidos para discutir um modo efetivo de executar a missão confiada pelo Papa. Visto isso, quando Diego chega, “se trata de um homem santo, prudente, justo e cheio de zelo pela fé. Homem circunspeto e conhecedor dos caminhos de Deus”; os reunidos lhe pedem conselho, este lhes pergunta sobre “os ritos e costumes dos hereges”. “Chamou a atenção para o modo como conseguiam atrair vários para o lado de sua perfídia, à custa de discussões, pregações e exemplos de fingida santidade.” (Jordão da Saxônia, 1947, p. 172-173)

Em seu discurso continua as orientações, que podiam muito bem valer para os Dominicanos que teriam acesso à crônica, visto que o exercício de pregação contra a heresia continuou mesmo após a tomada de decisões mais violentas para, de fato, erradicá-la: “Desmenti a falsa santidade pela verdadeira prática da religião, pois a aparência enganadora dos falsos apóstolos só pode ser vencida por uma humildade autêntica. (Jordão da Saxônia, 1947, p.173)

Então Dom Diego manda parte dos homens que estavam com ele com todas as coisas que trouxeram, pois a princípio iriam trazer a moça consigo, para Osma, ficando alguns clérigos consigo, entre eles Domingos e sua intenção: “*era demorar-se naquela terra para propagar a fé*” (Jordão da Saxônia, 1947, p. 173).

E é neste momento da narrativa que Domingos é anunciado como Frei, não mais como sub-prior, e como fundador da ordem dominicana, reiterando como o mesmo era impar: “Domingos, verdadeiramente Dominicus, do senhor, guardado inocente do pecado pelo Senhor, e zeloso dos seus preceitos, verdadeiramente do Senhor, guardando-lhe a vontade com toda a sua energia” (Jordão da Saxônia, 1947, p. 173)

É interessante chamar atenção para o fato de que, na narrativa, intencionalmente, o autor faz parecer que os “acazos” são, na verdade, meios de que o próprio Deus se utilizou para que Dom Diego e Frei Domingos chegassem/estivessem no lugar em que se colocaram para pregar contra a heresia cátara, desde a recusa do Papa à pregação do bispo contra os cumanos, ao casamento/morte da donzela, sua chegada a Montpelier foram orquestradas por Deus para que se pusessem no caminho para sua verdadeira missão.

O que não teria acontecido sem a obediência ao Papa e a Igreja, neste ponto, pode-se entender a partir da narrativa, que a Crônica está circunscrita dentro da autoridade Papal o Papa estava pessoalmente interessado na canonização de Domingos, e enfrentava recusas dos próprios dominicanos visto isso, pode-se perceber que em diversas passagens o texto se remete à obediência, e como Deus age através dela. Ou seja, a obediência de Domingos e Diego os colocou no curso para uma missão superior e sua consequente santidade.

A partir do que já foi dito, alguns questionamentos surgem. Essa caracterização pela diferença, esse pensamento abissal entre Domingos versus cátaros visava fortalecer a causa de santidade de Domingos; ou tudo, assim como a própria canonização de Domingos é um subterfúgio para a completa erradicação da heresia naquela região?

Tomados pelo exemplo de Dom Diego, os aliados fizeram o mesmo com seus equipamentos e conservaram apenas seus livros e “saíram a pé, sem dinheiro, anunciando a fé em voluntária pobreza. Ao ver isso, os hereges, de seu lado, começaram a pregar mais fortemente.” (Jordão da Saxônia, 1947, p.173) Essa influência de Dom Diego não teria durado muito tempo, visto que é largamente conhecido na historiografia que sua atuação fora substituída pelos Dominicanos, pois suas ações luxuosas faziam que suas pregações não tivessem o êxito desejado.

Citam-se quatro cidades que estão localizadas na região, Pamiers, Lavaur, Montréal e Fanjeaux, onde havia os “combates” oficiais sobre fé; nesses embates se juntavam grandes números de pessoas, de classe variável para assistirem discursões sobre a fé. Jordão narra um acontecimento específico, em Fanjeaux que um enorme número de pessoas se reuniu para assistir à querela entre “o santo homem, Domingos” (Jordão da Saxônia, 1947, p. 174) e um herege.

Neste dia, Domingos, entre outros católicos, escreveram um Libellus argumentando sobre a verdadeira fé, e foi considerado o superior por uniformidade dentro os demais, enquanto, os “hereges” fizeram o mesmo, ambos Libellus escolhidos iriam ser julgados por juízes, para determinar a doutrina mais persuasiva.

Entretanto, como não houve acordo sobre o Libellus vencedor, decidiram lançar ambos no fogo, e se por acaso algum não queimasse, nesse estava contida a verdade; isto feito, o Libellus dos “hereges” queimou rapidamente, enquanto o de Domingos, não apenas ficou ileso, quanto pulou do fogo, diversas vezes. Jordão termina essa história, concluindo que o fato não apenas revelava a fé católica como verdadeira, mas ainda que o próprio

Domingos era santo.

Em contrapartida, as características retas de Dom Diego não passavam despercebido pelos cátaros já que: “até mesmo os hereges diziam ser impossível que tal homem não fosse predestinado para a vida eterna e certamente tinha vindo àquela região para deles aprender a verdadeira fé.” (Jordão da Saxônia, 1947, p. 174). Neste ponto, pode-se perceber as narrativas e discursos conflitantes, recordando que Bakhtin (2016) fala sobre o caráter unívoco/polífono (polifonia) dos romances e literatura, tendo como base os escritos de Dostoiévski, onde diferentes discursos aparecem, ainda que esta seja uma fonte oficial.

Após dois anos na região, Dom Diego volta à diocese, para não o terem como descuidado, mas planejava retornar com mais dinheiro para o convento feminino e mais homens para a pregação incessante; ao partir deixa Domingos como líder espiritual dos que ficaram, pois ele seria o mais santo. Todavia, morre Dom Diego; Jordão pontua que ele está junto de Deus, pois deu frutos ao mesmo, utilizando passagens bíblicas, e reiterando que fez milagres mesmo após sua morte.

Um possível caminho a se explorar: santidade de Diego, tudo que está atrelado ao início da Ordem, é muito santo e venerável. Será que tem a ver com os embargos que a ordem estava sofrendo em Toulouse? Pois “os anos sucessivos de atuação de Domingos e de seus frades em terras tolosanas vão ser marcados, dentre outras coisas, pela resistência de parte da população local e, mesmo, pelos ataques sofridos por eles” (Porto, 2019, p.70; Porto, 2023)

A notícia da morte do bispo faz com que os homens que haviam ficado em Toulouse regressem, exceto por Domingos, que ficou sozinho. Como já tido no primeiro capítulo, após a morte do Bispo, pregação a favor da cruzada passa a ser endossada tanto pelo papado como pela crônica, como uma saída para eliminar a heresia, contudo, é importante ressaltar que a construção discursiva sobre a guerra continua a ser tida como obra de Deus, assim como foi todo o caminho de Dom Diego e Domingos, para chegarem à região.

A cruzada como vontade divina pode ser percebida nesse trecho: “O bispo Diego, ainda em vida, predissera que esta repressão do braço secular havia de vir, numa espécie de imprecação do espírito profético” (Jordão da Saxônia, 1947, p. 176), ou seja, a cruzada não acontece pela ineficiência dos pregadores, em outras palavras, não é culpa dos missionários, e sim pela própria natureza “rebelde” dos “hereges”, e por isso a pregação e a verdade não são o suficiente.

Ainda, dá uma noção direta da anuência dos hereges e de que a nobreza “defenda os seus subversores com razões sacrílegas” (Jordão da Saxônia, 1947, p. 176) o Bispo Diego, em suas palavras, acaba por dizer motivos ocultos para a iniciativa armada, pois como vimos, a cruzada não acontece apenas por questões religiosas, mas também políticas e econômicas, como os roubos de terras pertencentes à Igreja, a facilidade que a adesão à heresia dava quanto a questões econômicas como dízimo, a relação conflituosa de Raimundo VI com o rei da França, e os próprios espólios que os Cruzados esperavam conseguir ao fim da guerra, como ilustra o próprio Simão de Monfort ao se tornar conde de Toulouse.

Outras questões econômicas aparecem nessa parte do texto, como por exemplo, ao narrar certa vez que Domingos, ao buscar a conversão de um adepto à heresia, recebeu a resposta de que não seria possível ao passo que ele era muito pobre, e quem o mantinha eram os hereges. E Domingos, de acordo com as providências divinas, ajudou aquele homem.

A presença de Domingos estava incomodando os hereges, como pode ser observado na citação a seguir: “Quanto mais o servo de Deus Domingos crescia na virtude e no renome, tanto mais os hereges o hostilizavam. Quanto melhor ele se tornava, tanto menos podiam suportar o brilho de sua luz os olhos doentes dos hereges. Zombavam dele e aproximando-se dele, escarneciam-no (Jer. 20,7)” (Jordão da Saxônia, 1947, p. 178).

A crônica dá a entender que os esforços de Domingos chegavam de alguma forma efetiva à população local, começando este a ser reconhecido e respeitado, o que, por conseguinte, desencadeou a raiva dos tidos como heréticos, e neste trecho selecionado acima dois pontos devem ser destacados primeiramente, a hostilização recebida por Domingos Gusmão é comparada à do profeta Jeremias, na Babilônia, ao destacar a passagem em que Jeremias reflete sobre a dificuldade da sua missão em um lugar hostil.

Segundo, as palavras utilizadas para tratar sobre esse antagonismo, retratando os heréticos como odiadores e doentes além disso, a simbologia utilizada em articulação com a Bíblia, Domingos sendo elevado à categoria de Profeta, Toulouse como a nova Babilônia, e os cátaros como essa personificação do antagonismo com o profeta, nesse caso Domingos, frente à vontade de Deus.

Seguindo, neste ponto a crônica passa a falar sobre o período da Cruzada, como já foi discutido no primeiro capítulo nos ateremos a entender a atuação de Domingos e seus frades, e sua relação com os Cruzados. É dito que Montfort tinha grande apreço por Domingos, e até doou um Castelo, Casseneuil para o santo, esse também tinha posse de outras

Igrejas das quais se mantinha.

Além disso, para não restar dúvida sobre qual lado os Dominicanos assumiram nessa iniciativa armada, Jordão sempre se refere a Simão de Montfort como conde, apesar de todas as controvérsias que esse título possa ter como já visto no primeiro capítulo, os cidadãos locais nunca aceitaram Monfort como conde, este teve que aderir a medidas extremas como destruir o muro da cidade de Toulouse (capital do condado), ainda, os poderes e cidadãos locais tiveram participação ativa na destituição e morte de Monfort. (Porto, 2023, p. 468-469)

Para melhor situar em termos temporal, sobre o período da atuação de Domingos na região do Languedoc, “Quase dez anos já tinham se passado desde a morte do bispo de Osma até ao Concílio de Latrão. Em todo esse tempo, Domingos permaneceu por aí, praticamente sozinho.” (Jordão da Saxônia, 1947, p.179) O concílio de Latrão é quando o Papa Inocêncio III consente legitimidade a Ordem Dominicana, após Domingos cumprir alguns requisitos, como escolher a regra de vida religiosa, a título de informação, a escolhida foi a regra de vida de Santo Agostinho, tendo acrescentado algumas coisas que correspondesse melhor ao “status” de mendicante.

Outro personagem que tem importante participação ativa na Cruzada, e que também é bem relacionado com os dominicanos é o Bispo de Toulouse: Fulque, líder da confraria branca. Jordão diz que Fulque amava Domingos, e por apreço à sua missão, entregou parte do dízimo diocesano para o Santo. Inclusive, acompanhou Domingos ao Concílio de Latrão, e juntos, conversaram com o Papa sobre a fundação da ordem, além de confiar à nova ordem, três Igrejas, as quais se tornaram convento prioral.

4.2 A santidade de Domingos e a certeza da sua salvação

Domingos estava em Bolonha quando adoeceu, antes de sua morte, ainda exortou 12 frades, e a narrativa mostra como não temia a morte, e como não duvidava de sua própria salvação. Jordão descreve de forma poética a morte de Domingos: “Até que enfim aquela santa alma se desatou do corpo, indo para o Senhor que a dera. E trocou este lúgubre exílio pela perene consolação da celeste morada.” (Jordão da Saxônia, 1947, p. 199).

Pontualmente quando Domingos de Gusmão morre, a certeza de sua santidade e salvação veio por confirmação imediata por um dos frades dominicanos, que não estava na mesma cidade em que tinha falecido o santo no dia e hora da morte de Domingos, Frei Guala teve um sonho profético, viu Domingos subindo aos céus através da ação conjunta de Maria

e Jesus:

No mesmo dia e na hora exata de sua morte, Frei Guala, prior de Brescia, que depois foi bispo desta cidade, estava reclinado no local do sino do Convento e adormecera ligeiramente. Então viu como uma abertura no céu, pela qual eram descidas duas escadas brancas. No alto, o Cristo segurava uma delas, e sua Mãe a outra. Movimentavam-se anjos, subindo e descendo por ambas. No baixo das escadas, ao centro, foi colocada uma cadeira. Na cadeira, alguém semelhante a um frade, com o rosto coberto pelo capuz, como se costumam sepultar os nossos frades. O Cristo Senhor e sua Mãe, pouco a pouco, iam puxando as escadas para cima, até que chegou bem alto aquele que fora colocado embaixo. Finalmente, quando este foi recebido no céu, com imenso esplendor, entre os cânticos dos anjos, fechou-se aquela fulgurante abertura e mais nada apareceu. O frade que vira isto, embora estivesse muito doente e fraco, recuperou as forças. E imediatamente tomou a estrada para Bolonha, onde verificou que, no mesmo dia e hora, falecera o servo de Cristo Domingos, conforme ele próprio nos contou. (Jordão da Saxônia, 1947, p. 200).

Mais uma vez, a certeza da santidade de Domingos é dada pela visão profética cara à mentalidade da época. Dado o momento em que a crônica foi escrita, e quem provavelmente solicitou a sua escrita, essa certeza é imprescindível, considerando que esta foi escrita à época em que o processo de canonização de Domingos estava em curso, e existiam divergências quanto a isso na própria ordem.

A santificação de Domingos era de especial interesse do Papa Gregório IX, é possível que tal Libellos tenha sido solicitado pelo próprio pontífice para facilitar a canonização, apesar de que Jordão deixa claro no sumário de seu texto que o está redigindo para sanar a curiosidade dos próprios frades que não conheceram a Domingos.

Considerando o momento em que a crônica foi escrita, essa certeza da salvação de Domingos, confirma sua santidade, levantando novamente a questão do porquê de a crônica ser escrita, dando indícios de que se trata mais de uma confabulação para a canonização, do que pela curiosidade dos frades mais novos, e para ajudar em como a ordem estava sendo vista/recebida no condado de Toulouse.

Quando Domingos morre, o Papa Gregório IX, na época cardeal Bispo de Óstia, estava em Bolonha, e sendo ele amigo de Domingos, não só compareceu, quanto ele mesmo teria presidido o funeral. Fato importante, pois mais tarde o Papa Gregório IX, é quem reconhece a sua santidade e se mostra pessoalmente envolvido no processo de canonização.

Com a morte de Domingos, é dito que várias pessoas recorriam a ele em suas orações

e depositavam *ex votos* no seu túmulo, como sinal da graça alcançada, entretanto, é sabido que muitos dos frades não eram adeptos a canonização de Domingos, e retiravam os *ex votos* do túmulo, e acredita-se que foram responsáveis pelo culto a Domingos ter adormecido.

Ao comentar sobre os *ex votos*, Jordão dá indícios da repartição que aconteceu entre os frades, no que diz respeito à causa de santidade de Domingos:

Entre os frades, no entanto, mal havia quem viesse agradecer de maneira adequada essa divina graça. Alguns acharam mesmo que se não deviam acolher os milagres, para não aparentar exploração, nem mesmo sob pretexto de piedade. E assim, enquanto se empenhavam, por uma santidade inconsiderada, em zelar pela própria boa fama, negligenciaram o proveito comum da Igreja e sepultaram a glória de Deus (Jordão da Saxônia, 1947, p. 201).

Fala-se sobre o processo de escrita, a seleção do que iria ser narrado, pois muitos relatos dos milagres de Domingos tiveram assimetrias na descrição, então ele pontua que escrevera apenas sobre os que são confiáveis.

Entre os milagres narrados por Jordão da Saxônia, destaca-se: sob o título de “A ressurreição de um jovem em Roma” (p.30), o frade narra quando um jovem caiu do cavalo, e pela gravidade da situação já era considerado morto, Domingos o levou a um lugar isolado, e de lá saíram os dois, o jovem perfeitamente saudável. Ainda, quando em uma das suas viagens junto aos frades uma chuva torrencial os apanhou, e com um sinal da cruz do Santo a chuva parou, eles ainda podiam ver a chuva a sua frente, mas essa não os molhava. Os milagres se assemelham aos do próprio Cristo.

Por fim, com a *translatio corporis*, em Bolonha, já contemporânea à época do processo de canonização, Jordão testemunha um milagre que pôde ser visto e sentido por muitos o frade conta que apesar de ter havido alguma preocupação com o estado e os odores do corpo de Domingos, quando lhe abrissem a sepultura, pois isso podia macular a imagem que tinham dele, quando o fizeram, mais uma vez, Jordão descreve o momento de forma tão poética que merece ser grifado.

Assim que foi tirada a pedra, um odor maravilhoso começou a evolarse pelo furo e os presentes, atônitos pela fragrância, maravilhavam-se sem saber o que era. Mandaram abrir o caixão e parece que se abria um jarro de perfumes, um paraíso de aromas, um jardim de rosas, um canteiro de lírios e violetas que venciam a suavidade de todas as flores. Bolonha, outrora, com a entrada dos carros, se enchia de mau cheiro. Mas, ao se abrir o sepulcro do glorioso Domingos, alegre-se, purificada pelo odor que vence a suavidade de todos os aromas (Jordão da Saxônia, 1947, p. 208).

Este gesto de traslado com o corpo significava para os leigos que a pessoa em questão já era santa, mesmo que não o fosse, em todo caso essa procissão serviria para que o culto à Domingos entrasse em voga (Porto, 2018), ainda, para legitimar de uma vez por todas a vida sem mácula de Domingos, o odor agradável de seus ossos, como fora descrito de maneira poética. A crônica termina com a carta encíclica de Jordão da Saxônia avisando sobre o translatio aos frades das demais localidades.

Para a melhor verificação dos aspectos discursivos que visavam, desqualificar os cátaros, construindo um imaginário desfavorável, diminuindo e caracterizando para dominar e erradicar Biget (2009), assinala que o fenômeno herético foi reduzido ao termo cátaro, quando na verdade era diverso e múltiplo, e que foram uniformizados pela própria Igreja de Roma como estratégia de repressão. Pensando nisso, separamos em tabelas todas as vezes em que os cátaros foram citados, para observar a constante depreciação e uma repetição que indica a formação discursiva presente no texto em questão.

Entendendo que, para Foucault (2008), formação discursiva se expressa quando um composto de similaridades é percebido, que o inclui em uma rede de relações históricas, de práticas concretas, que estão vivas no discurso. Já para Bakhtin conceito de Enunciado (como conexão imprescindível da comunicação) entendido no livro “Os Gêneros do Discurso” principalmente a relação que o autor estabelece entre enunciado e a palavra; para o autor o indivíduo se expressa através de enunciados, e estes dão significação às palavras, o ato de enunciar, utilizamos assuntos e palavras que já existem para a efetivação da intenção de quem produz o discurso.

TABELA IV: TODAS AS VEZES EM QUE O TERMO HERESIA APARECE AO LONGO DO TEXTO

“Os habitantes dessa terra eram hereges”
“Não conseguindo esse herege resistir a sabedoria...”
“Se informar dos ritos e costumes dos hereges”
“Vede que os hereges arrastam as pessoas simples”
“Os hereges, de seu lado, começaram a pregar mais”.

“Tanto de fiés como de hereges”
“O libellos que os hereges tinham escrito”
“O do herege é imediatamente queimado”
“até mesmo os hereges”
“as tinham confiado aos hereges”
“os erros dos hereges”
“Irredutível rebelião dos hereges”
“o erro da rebeldia dos hereges”
“As injúrias que lhe fizeram os hereges”
“Ao reconhecimento dos Hereges”
“eram os hereges que arcavam”
“os hereges os hostilizavam”
“Os olhos doentios dos hereges”

TABELA V: CARACTERIZAÇÃO:
“Os perigosos”
“Conquistava a simpatia dos próprios infiéis”
“Rebeldia dos hereges”
“Defendiam seus subversores”
“Quantas injustiças sofreu aqueles dias por parte dos malvados”
“Pasmaram os inimigos da verdade”
“Convidaria um infiel”

“Os olhos doentios dos Hereges”
“Alguns dos seus rivais”

TABELA VI: DIFAMATÓRIO:
“Aqueles que jazem nas trevas e na sombra da morte”
“Tantas almas tão tristemente iludida”
“Inúmeros desvios dos pecados”
“Fingindo exemplos de sobriedade evangélica e de autoridade”
“os olhos doentios dos hereges. Zombavam dele e aproximando-se dele, escarneciam-no”
“tirando maldades do mau tesouro de seus corações”
“Mas às injúrias dos infiéis”

Percebe-se a detração constante do movimento como herege, isso é importante, visto que os leigos muitas vezes não tinham conhecimento o suficiente para entenderem isso sozinhos. Como Schmitt (2014) argumenta que eram comuns orientações que diziam para os leigos que precisavam ver o que a Igreja falava sobre determinado assunto e/ou agrupamentos religiosos, antes de neles crerem.

Observa-se que todas as vezes que os dissidentes são mencionados, são acompanhados de adjetivo que os desqualificam é notável ainda, que o termo “cátaro” não aparece nenhuma vez, pois segundo Hilário Franco Júnior (2010), este termo é construído posteriormente, apesar de ser consagrado na Historiografia, este não é um termo utilizado pelos contemporâneos ao movimento.

O discurso é claramente produzido para criar uma imagem refletida: a imagem daqueles que por se negar a aceitar os ritos, tornando-se maus, reflete a ideia de que todos que realizam tal negação precisamente são maus: sem distinções ou graduações possíveis. Enfim, são perversos e por sua vez deveriam ser combatido (Oliveira, 2013, p. 75).

Essa construção discursiva revela o que Foucault entende como regime de verdade, uma verdade que é construída e que se faz crer através do discurso, que também dialoga com Chartier (1991), pois o autor também pensa em uma representação que é criada pelos detentores do poder, criando assim, a imagem dos grupos que contestam as estruturas de

poder, utilizando de signos que são reconhecíveis ainda hoje.

Entendendo o conceito de Signo Ideológico, concebido por Volóchinov, os signos utilizados na produção do enunciado remonta ideias sígnicas já previamente estabelecidas, nos receptores do enunciado, ou seja, os signos só podem ser compreendidos a partir da formação discursiva tanto do receptor quanto do produtor do enunciado, essas palavras (que possuem enorme capacidade de significação são utilizadas para que se crie uma representação mental dos cátaros como perversos. (Volóchinov, 2018, p. 93).

As tabelas apresentadas nesse capítulo são todas citações retiradas da crônica de Jordão da Saxônia, essas citações resumem de forma direta e clara, como se dava a construção de um discurso que objetiva a desvalorização dos cátaros, no âmbito discursivo. Além disso, os signos ideológicos utilizados na crônica são semelhantes aos utilizados em todas as fontes oficiais da Igreja Papal, analisadas nessa pesquisa.

Outra fonte importante trata-se da bula de canonização, escrita pelo então Papa Gregório IX intitulada “*Fons Sapientiae*” a data mais antiga atribuída ao documento é de 03 de julho de 1234, pode ser encontrada em diferentes datas à medida que consta a data de divulgação. Faz-se necessária uma breve explicação sobre o processo de canonização de forma geral e como era realizado na Idade Média, para a devida compreensão desse documento.

Antes de tudo, é necessário compreender que o processo de canonização é um empreendimento jurídico da Igreja Católica, neste período, o papado já era o responsável pelo reconhecimento da santidade, ao contrário de antes, que um bispo poderia fazer o reconhecimento, essa responsabilidade passou a ser do Papa, dentre outras, por causa da Reforma Papal, conhecida como Reforma Gregoriana, direito esse instituído mais precisamente pelo Papa Gregório IX, papa vigente dentro do período da pesquisa. (Vauchez, 1995)

A partir de então, um regimento fora aprovado e etapas foram instituídas para atestar a santidade de alguém, a isso chama-se processo de canonização. Primeiramente, ocorre o reconhecimento local da santidade, no caso de Domingos se deu como após o *translatio corporis*, em seguida instaurasse um inquérito, testemunhas eram ouvidas para atestar as virtudes do investigado, que pode ser verificado nas “atas de testemunhos”, no caso de Domingos, realizados em Toulouse e Bolonha. (Porto, 2008; Porto, 2018)

Uma vez atestado os milagres e santidade, uma bula de canonização era expedida para reconhecer pública e universalmente a santidade do indivíduo “*Fons Sapientiae*” fora a bula de

canonização expedida por Gregório IX, anexando Domingos Gusmão aos santos da Igreja de Roma é necessário compreender que o reconhecimento de santidade está inserido dentro de relações de poder e pontua, através da santidade um arquétipo a ser seguido, em Domingos se ver os valores mais bem quistos pela Igreja Papal à época, o de perseguidor de heresias. (Porto, 2008)

Partindo da visão do Profeta Zacarias em “Zc, 6, 1-15”, que narra a vinda de quatro cavalos, de cores diferentes, Gregório IX, parece trazer essa visão para seu contexto, considerando assim, o primeiro cavalo, o vermelho, os mártires que “Não tiveram medo da espada deste mundo e, para conquistarem a felicidade da glória futura, tornaram-se mártires, ou seja, testemunhas” (p.515) e através do seu sangue, exemplo e pregação frutificaram e angariaram inúmeras pessoas para a salvação.

O segundo cavalo, o negro, Gregório IX atrela a este a São Bento, pois a maldade havia se espalhado, paralelo ao crescimento dos fiés “simbolizados na segunda quadriga pela cor adequada a quem chora e faz penitência. Eles, sob o comando de um novo cocheiro de Israel, São Bento, foram conduzidos pelo espírito ao deserto do Claustro” (p. 515). Esse Santo que fundou os monastérios ocidentais, segundo o Papa, trouxe a luz da vida comunitária que tinha se perdido frente aos números dos adeptos.

E pelo brilhantismo da missão de São Bento e para celebrar os louros da vitória “quase para alternar seu exército cansado e restaurando a alegria depois das lágrimas, o Senhor enviou a terceira quadriga, puxada pelos frades da Ordem de Cister e florenses simbolizados nos cavalos brancos.” (p.516), liderados por São Bernardo de Claraval gerou numerosos frutos e riquezas, representavam a aurora dos tempos, e exatamente pela grandeza que alcançaram, a caridade foi posta de lado.

Nesse ínterim, a maldade começara a prosperar, e para descrever a atuação de Domingos Gusmão, Gregório IX se detém com mais carinho e riqueza de detalhes:

Para erradicar esta multidão perniciosa que pretendia transformá-la numa vinha estrangeira cheia de amargura, decidi então recrutar um exército mais manejável.

Por isso, como hoje podemos constatar, depois da experiência dos três primeiros carros com símbolos diferentes, ele apresentou o quarto, puxado por cavalos robustos de várias cores, ou seja, os exércitos dos Frades Pregadores e Menores, liderados por líderes escolhidos por ele para liderá-

los juntos na luta. Ou seja, despertou o espírito de São Domingos e deu-lhe, como se cavalgasse a sua glória, a fortaleza da fé e o fervor da pregação divina (p.517)

Retrata Domingos como o enviado para “erradicar a multidão perniciosa”, ler-se os adeptos da heresia. Acrescenta discorrendo sobre a santidade de Domingos mesmo na infância, escolhendo a vida em penitência e mortificação do corpo, servindo à Igreja (compara seu serviço a Samuel), exaltando as qualidades de Domingos, principalmente como homem piedoso, misericordioso e caridoso, que nunca hesitou em sua dedicação a salvar as almas em tormento.

Como argumenta Thiago Porto (2018), ao fazer isso “a Ordem dos Frades Pregadores em uma posição de destaque na história da Igreja, conferindo uma dimensão histórica para a ordem dominicana que é inédita naquela conjuntura.” (Porto, 2018, p. 58). Portanto, Domingos Gusmão seria o novo Samuel, enviado para deter o mal que se apoderara da terra, leia-se a heresia cátara que resistia ativamente as investidas anti-heréticas papais.

O perfil de Domingos e suas qualidades, escritas pelo Papa Gregório IX, se aproxima aquela feita por Jordão da Saxônia anteriormente analisada, e como tal, a imagem de santidade construída para Domingos é a do pregador eloquente e combatente da heresia. “Assim, quando o viu açoitando a voluptuosidade da carne e fazendo brilhar a luz nas mentes duras dos ímpios, toda a seita dos hereges estremeceu e a Igreja dos fiéis exultou” (Fons sapientie, p.518)

Através de sua atuação fundou a Ordem dos Frades Pregadores, salvou diversas almas e ainda, dedica-se a falar sobre seus numerosos milagres. Neste ponto, a narrativa toma um tom mais pessoal, ao falar que sua santidade já era conhecida por ele, por terem convivido, fazendo referência às testemunhas ouvidas durante o processo, e a certeza de sua santidade, termina incluído Domingos Gusmão no rol dos santos.

Um trecho interessante a se concentrar, Gregório IX, ao instituir a data oficial da devoção do agora São Domingos, a saber 05 de agosto, acrescenta “abandonando o fardo da carne, entrou rico em méritos, na sociedade dos santos, semelhante a eles para a glória” (Fons sapientie, p.519). Esta menção é destacável, pois parece haver um esforço de aproximar a carne, ou seja, o corpo, a um claustro e a morte seria, na verdade, uma libertação.

Essa ideia, no entanto, é intensamente pregada pelos dissidentes heréticos aqui estudados, tanto na historiografia, quanto no *LDP*, pode-se observar a visão antagonista em relação ao corpo no *LDP*, o corpo é visto como uma prisão feita pelo Deus mau, pois dele surgiu a morte, a concupiscência da carne, adultério e tudo que é passageiro, as coisas visíveis do mundo, são atreladas ao Deus do mal.

E através da mesma fonte, vê-se também a abstinência total do sexual por alguns grupos como os garatenses, abstinência essa também praticada pelos próprios cátaros albigenses, segundo a historiografia, nomeadamente por Christine Thouzellier (1973, p. 331-389). Estaria o Papa tentando aproximar a vida e morte de Domingos aos preceitos cátaros a fins de convertê-los? Outras aproximações podem ser confirmadas, como nas Atas de Canonização de Toulouse, praticamente todos os entrevistados confirmaram a virgindade de Domingos.

A necessidade de construir a identidade de Domingos como um grande fustigador de Hereges é uma necessidade tanto por causa da luta contra a heresia cátara no sul da França, bastante abordada e conhecida, quanto pela chegada de grupos heréticos dispersados de outras regiões inclusive do sul francês para a Itália, região em que o santo teve bastante influência e prestígio, especialmente em Bolonha, local onde morreu, e onde uma das atas de testemunhos para a canonização fora feita. (Porto, 2018)

4.3 Considerações parciais

Percebe-se que os discursos oficiais da Igreja Papal estão munidos de uma rede de signos ideológicos que visam, uniformizar e caracterizar os dissidentes cátaros, não apenas para conter sua expressiva adesão, mas também para aniquila-los. A utilização de signos que carregam consigo associações com outras religiões que outrora foram depreciadas e deslegitimadas, como aparece no testemunho da Berengária, como os gatos de Freya são associados ao próprio demônio que possui mulheres, são agora também elencados para caracterizar os cátaros mostram a formação discursiva a que pertencem.

Esses discursos sistemáticos, e advindos de diferentes atores sociais, corroboram com o pensamento de que as Formações Discursivas, são necessariamente construções históricas. E que a luta de representações reconhecida na produção discursiva da época criou uma representação imaginada a partir da percepção dos que detinham o poder, a saber a Igreja Papal e a coroa Francesa.

Além disso, a construção discursiva vinda da produção dominicana, especialmente no que diz respeito a canonização de Domingos de Gusmão, produz um regime de verdade acerca daqueles que eram combatidos em vida pelo santo. Criando um paralelo entre a límpida santidade de Domingos, construindo uma imagem para o santo como um grande combatente da heresia, ao passo que mostra os hereges como maldosos, fingidos e perversos. Além de garantir a ordem, como uma obra do próprio Deus.

Considerações finais

A cidade de Toulouse é fruto de um fenômeno histórico que estava ocorrendo em toda Europa, que é o ressurgimento urbano. Ainda nesse sentido a cidade se enquadra em uma forma de ressurgimento que se consolida a partir da ruína de cidades romanas. É importante destacar que as cidades eram palco de ebulição econômica, social, cultural e político, dando ênfase ao último aspecto, pois é nesse contexto em que os poderes citadinos, os burgos foram organizados, o consulado, no caso de Toulouse.

Concluimos também que o consulado de Toulouse já se consolidava com fortes ideais de emancipação política e independência, o que será imprescindível para a compreensão da adesão desses setores de comércio diretamente envolvidos com as cidades, por vezes até de parte do consulado, com a heresia cátara, e também como a relação de condescendência entre os condes Raimundinos (VI e VII) e o consulado deu vazão a um exército resistente e coeso, ainda, entender o porquê de a cidade se aliar ao conde mesmo com este deposto: a manutenção da própria soberania “democrática”.

Coligimos que não só as relações políticas da cidade de Toulouse eram importantes para compreender esse quadro, mas também as relações de poder que se davam com a aristocracia. A complexa rede que dava forma e movimento ao direito feudal occitano, através de juramentos e homenagens que envolviam não só terras, mas também poderio político-militar, além da importante característica da baixa aristocracia para manter certa liberdade e seu proeminente poderio e fidelidade. Assim fomentando a coesão interna e a hostilidade à interposição estrangeira.

Outra constatação importante é, que as relações políticas internas sempre foram muito conturbadas, igualmente a política externa, em especial no que tange ao rei de Aragão. Todavia, as ações amistosas de Raimundo VI (quando o conflito com a igreja estava chegando ao ápice e como forma de preparação), conseguiram coadunar e apaziguar os conflitos internos, e em meados da Cruzada, selou parceira com o rei de Aragão.

Isto posto, as ações e sucessão de decisões e estratégias durante a cruzada, espelham essas coligações e relações de poder a muito estabelecidas entre o conde, a cidade e a aristocracia local. E foi esta configuração que garantiu a Raimundo VII a posse do condado de Toulouse, por possibilitar sua retomada da cidade de Toulouse, não só isso, mas também sua reconciliação com o Papa, apesar da postura ambígua frente as cláusulas do tratado de 1229.

Outra constatação cabível diz respeito aos interesses que estimularam ambas as partes a chegarem ao enfrentamento, conhecido como cruzada. Claro ficou, que ambos os lados tinham intenções que ultrapassavam as questões da religiosidade, e adentram ao campo político-material. Se por um lado os Cruzados buscavam regozijar-se com as terras e títulos no Languedoc, os adeptos ao catarismo tinham pretensões similares, às terras da Igreja.

Concluimos também que o catarismo, em sua forma dogmática e ideológica, tinha expressões totalmente opostas a Igreja romana, o que explica a repressão tão contundente e incisiva. Por outro lado, a inserção do catarismo no Languedoc esteve ligado tanto a fatores devocionais (testemunhos), como também culturais e políticos, de reafirmação da diferença e emancipação política em relação ao restante da França, ademais das questões expostas no parágrafo acima.

O *LDP* permite analisar o catarismo de forma menos tendenciosa, uma vez que é a única fonte utilizada na pesquisa que não está inclusa nos documentos da Igreja Papal, portanto, está à parte dos discursos arbitrários criados para construir um Regime de Verdade, sobre a religiosidade cátara, e sobre a oficialidade da Igreja Romana, reforçando sua hegemonia naquela região.

Neste texto, a argumentação é construída através de muitas das tendências universitárias à época, como por exemplo a utilização da “questio, proposição, responsio”, ou de algumas das ideias escolásticas. O autor faz uma argumentação eloquente, agressiva e repetitiva, passagens bíblicas são extensas e intensamente utilizadas, para comprovar seu ponto de vista, por vezes, a obra parece um manual de como combater e debater com os católicos, a quem se refere, na maioria das vezes, como adversários.

Nota-se ao longo de todo o discurso na fonte, a tentativa de ridicularizar e menosprezar seus “adversários”, deferindo insultos à inteligência dos católicos ao passo que exalta a própria inteligência e a dos demais adeptos da sua versão do catarismo, uma vez que direciona o mesmo tipo de argumentação a um grupo chamado de garatenses, a quem a nomenclatura de cátaro também é dada pelos católicos.

Isto posto, nota-se que a utilização do discurso para caracterizar e combater é uma escolha também tomada pelos cátaros nesse contexto de disputa religiosa onde se encontravam. O *LDP* é importante para compreender não apenas a religiosidade cátara, mas também os entender como personagens históricos ativos.

Em contrapartida, a análise da documentação oficial, ou produzida por seus

representantes, da Igreja de Roma, permitem compreender uma reação institucional da Igreja, frente a heresia nos séculos XII e XIII. Ao compreender a formação discursiva presente nos documentos, percebe-se o discurso que foi criado para o propósito de aniquilar a heresia, não apenas cátara, de seus domínios.

Para tanto, provocou a reorganização e o desenvolvimento do direito canônico no século XIII, ainda motivou um arsenal de diretrizes e normativas para ampliar o controle da Igreja romana sobre a disciplina de seus clérigos e também sobre as manifestações locais/regionais de religiosidade das diferentes populações.

Nesse sentindo, a Igreja Romana cria uma rede discursiva de signos ideológicos, que empreendem a desqualificação moral dos cátaros, assim como sua uniformização e caracterização. Nestes documentos, os dissidentes sempre são atrelados a Satanás, comparados a doenças, personificação do mal, soldados do mal, aqueles que trazem o mal para o mundo, com ideias obscuras e sacrílegas.

Ao mesmo tempo, São Domingos Gusmão é construído como o antagonista perfeito, que bom, santo e virginal desde a infância, que ilumina o mundo, enquanto os “hereges” o obscurecem, que é verdade, enquanto eles são mentirosos e enganadores, que pratica a caridade e pobreza, enquanto os “hereges” fingem. Esse discurso pode ser percebido não apenas nas palavras do Beato Jordão da Saxônia, mas também do próprio Papa Gregório IX.

Concluimos, portanto, que a criação de representações sobre o outro para diminuir e derrotar, naquele contexto, está imersa em disputas discursivas vigorosas, no qual duas religiosidades experienciam embates e disputas por espaço e hegemonia religiosa na região que se pretende dominar, para tanto, muitas táticas discursivas foram endossadas por ambos os lados nessa “luta de representações”, no qual o poder consagrou a perpetuação das representações criadas e veiculadas pela Igreja Papal.

Referências Bibliográficas

Fontes medievais impressas:

AUVRAY, Lucien. **Les Registres de Gregoire IX**. Recueil de bulles de ces pape d'après les manuscrits originaux du Vatican. Paris: LibrairieThorin et Fils, 1896.

ACTAS DE LOS TESTIGOS DE BOLONIA. In: GARGANTA, José Maria; GELABERT, Miguel; MILAGRO, José Maria (Ed.). **Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos**. Madrid: Editorial Católica, 1947. p. 267-300.

ACTAS DE LOS TESTIGOS DE TOLOSA. In: GARGANTA, José Maria; GELABERT, Miguel; MILAGRO, José Maria (Ed.). **Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos**. Madrid: Editorial Católica, 1947. p. 267-300.

IORDANO DE SAXONIA. Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum. In: GARGANTA, José Maria; GELABERT, Miguel; MILAGRO, José Maria (Ed.). **Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos**. Madrid: BAC, 1947. p. 163-218.

LIVRE DES DEUX PRINCIPES. Introduction, texte, critique, traduction, notes et index de Christine Thouzellier. Paris: Les éditions du Cerf, 1973.

DUVERNOY, Jean. Registre de L'inquisition de Toulouse (1273-1280). Traducion, notes et index. Ed. Jean Duvernoy, 1993.

KOUDELKA, Vladimir. (Ed.). **Monumenta Diplomatica S. Dominici, Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica**. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1966, v. XXV.

MACÉ, Laurent. **Catalogues raimondins**. Actes des comtes de Toulouse, ducs de Narbonne et marquis de Provence (1112-1229). Toulouse: Archives municipales, 2008.

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

TRATADO DE PARIS, 1229. Disponível em: <
http://web.archive.org/web/20070927220105/http://www.archives.mairietoulouse.fr/fonds/inventaire/articles/AA5/aa5_004..htm>. Acesso em: 12 abr. 2020.

Obras Específicas:

ALMEIDA, M.R.H. As metamorfoses do diabo: a secularização do mito e sua apropriação pela indústria cultural no século XX. Tese. Doutorado em Sociologia. Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Letras. Campus de Araraquara. 148 f. 2008.

BAKHTIN, Mikhail. **Os Gêneros do Discurso**. 1ª ed, organização, tradução, pós-fácio e notas Paulo Bezerra. São Paulo, Editora 34, 2016, p. 07-107.

BAKHTIN, Mikhail M. Para uma filosofia do ato responsável. Trad. de Valdemir Miotello e Carlos Alberto Faraco. 2.ed. São Carlos: Pedro & João Editores, 2012.

BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América**. São Paulo: Globo, 2006.

BIGET, Jean-Louis. **“Albigenses”: Observações sobre uma denominação**. In: ZERNER,

Monique. **Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição**. Campinas, SP: Ed.Unicamp, 2009.

CASTORIADIS, Cornelius. PREFÁCIO de – A Instituição imaginária da sociedade. Trad. Guy Reynaud. 5ª Ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural □ entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 1990.

_____. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, [S. l.], v. 5, n. 11, p. 173-191, 1991. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8601>. Acesso em: 15 fev. 2024.

_____. A História Hoje: dúvidas, desafios, propostas. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n.13, p.100-113, 1994.

CHIZZOTTI, Antonio. **Pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais**. 3 ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010, p. 113-134.

CORREIA, Alexandre Augusto de Castro. A universidade medieval. **Revista da Faculdade de Direito**, USP, v. 45, p. 292–329, 1950.

DELARUELLE, Étienne. Les papes, les dominicains et la Faculté de de Théologie de Toulouse aux XIIIe et XIVe siècles. **Annales du Midi**: revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale, Tome 65, N.23, p. 355-374, 1953.

DUPRONT, Alphonse. A Religião: Antropologia Religiosa. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História: Novas Abordagens**. Tradução de Henrique Mesquita. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p. 83-105.

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

FALCON, Francisco. História e Poder. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História**. 2 ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011, p. 55-82.

FONSECA, Maria Henriqueta. O catarismo e a cruzada contra os albigenses. **Revista de História**, São Paulo, v. 8, n. 17, p. 79–117, 1954. DOI: [10.11606/issn.2316-9141.v8i17p79-117](https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v8i17p79-117). Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/36092>.. Acesso em: 3 abr. 2024.

FORTES, Carolina. A Historiografia Contemporânea sobre a Ordem dos Pregadores na Idade Média. In: Semana de História da UFF, Niterói-RJ, 2015.

_____. Entre Paris e Bolonha: A inserção dos Frades Pregadores na vida universitária do Século XIII. **Rev. Hist. Comp.**, Rio de Janeiro, v 12, n. 1 p. 86-121, 2018.

_____. O convento Saint Jacques e suas relações com a Universidade de Paris: Considerações sobre a construção da identidade Dominicana na primeira metade do século XIII. **Notandum**, n. 32, p. 51-66, maio/agosto de 2013.

_____. O RatioStudiorum da Ordem dos Pregadores no Século XIII: Considerações sobre a relação entre identidade e educação. **Acta Scientiarum. Education**, v. 33, n. 1, p. 77-87, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989, p. 4-12.

_____. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 21 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. **A arqueologia do saber**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. A verdade e as formas jurídicas. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1996. (P. 7-27)

FRANCO JÚNIOR, Hilário. Catarismo, uma manifestação utópica medieval. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 38, p. 6-34, mai./ago. 2018.

_____. **Catolicismo e catarismo, um choque entre mitologias**. Cadernos de História, Belo Horizonte, v.11, n. 14, 1º sem./2010.

GARDÈRE, Michel. Rituaes cátaros. José Olañeta Editor, Espanha, 1996.

GILLES, Henri. **Université de Toulouse e Enseignement du droit (XIII e XVI siècles)**. Paris: SEDUSS, 1992.

GODES, Jesús Mestre. **Los cátaros: problema religioso, pretexto político**. Barcelona: Península, 1995.

JAEGER, C. Stephen. A inveja dos Anjos As escolas Catedrais e os ideais Sociais na Europa Medieval (950-1200). **Kirion**, 2019, p. 309-318

JULIA, Dominique. A Religião: História Religiosa. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História: Novas Abordagens**. Tradução de Henrique Mesquita. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p. 106-131.

LADURIE, Emmanuel le Roy. **Montaillou, cátaros e católicos numa aldeia francesa 1294-1324**. Ed Edições 70, São Paulo, 1975.

LE GOFF, Jacques. **Os Intelectuais na Idade Média**. 9 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2018.

LE GOFF, Jacques. **O apogeu da cidade medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LIMA, Linda Joene Carvalho Granjense. "LAÇOS DE SANGUE, LAÇOS DE FÉ, RELAÇÕES FAMILIARES E SOLIDARIEDADE NO CATARISMO DO SÉCULO XIII" Dissertação (Mestrado). Universidade de Brasília. 1998.

LIMA, Philipe. **Poderes Eclesiásticos e Seculares na repressão ao catarismo no Languedoc**

(1145-1229). Tese (doutorado em História), Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas: UNICAMP, 2019.

LIBELLUS DE CONSOLATIONE ET INSTRUCTIONE NOVITIORUM. 13e s. (fin) ou 14e s. (premier quart). Toulouse, Bibliothèque municipale, ms. 0418. Digitalização completa do manuscrito. Acesso em

<https://bvmm.irht.cnrs.fr/consult/consult.php?REPRODUCTION_ID=604> Acesso em 18 jun 2023

MACEDO, José Rivair. **Heresia, Cruzada e Inquisição na França Medieval**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. Nobreza, heresia e banditismo Social no Século XIII: O caso dos Faidits. **Textos de História**, Revista da Pós-Graduação em História da UNB, v. 4, n 1, 1996, p. 7-38.

_____. **Tolosanos, cataros e faidits**: conflitos sociais e resistencia armada no langue-doc durante a cruzada albigença. 1993. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993. . Acesso em: 25 mar. 2024.

MIATELLO, André. Considerações Sobre Os Conceitos De Ecclesia E Dominium À Luz Da Canonização De Homobono De Cremona (1198) Por Inocêncio III. **Hist. R.**, Goiânia, v. 19, n. 1, p. 37-65, jan./abr. 2014.

MOURA, Crispiniano Bruno Silva. A Influência da Cultura Cátara na Política Medieval: Sul da França, séculos XII e XIII. Monografia (Graduação em História). Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas Departamento de História, Brasília: 2016.

NELLI, R. **Le Phénomène cathare. Perspectives philosophiques Morales et iconographiques**. Privat: Presses Universitaires de France, 1963.

NELLI, R. **Écritures Cathares**. 3ªed. Monaco: Le Rocher, 1995.

NIETZSCHE. In: WHITE, Hayden. **METAHISTÓRIA: a imaginação história do século XIX**. Trad. De José Laurênio de Melo. São Paulo: EDUSP, 1992.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de discurso: princípios e procedimentos**. 8ª ed Campinas: Pontes, 2009.

OLIVEIRA, Terezinha. Origem e Memória das Universidades Medievais a preservação de uma instituição educacional. **VARIA HISTÓRIA**, Belo Horizonte, v. 23, n. 37, p. 113-129, Jan./Jun. de 2007.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. 4ª ed. Campinas/ SP: Editora da Unicamp, 2009.

PORTO, Thiago. “O Papado e os dominicanos em Toulouse (século XIII): O combate aos cátaros e as resistências locais”. In: Encontro de História Antiga e Medieval do Pará: historiografia e ensino de História, 2, 2019 (Cametá-PA). **Anais...** Cametá: Editora Abaeté, 2019. p. 60-77.

_____. **O papado, os dominicanos e as instituições de Bologna na canonização de Domingos**: uma análise comparativa. Rio de Janeiro, 2018. Tese (Doutorado em História Comparada) -- Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

_____. *Fons sapientie*. Teoria, abordagens e análise da bula de canonização de Domingos de Gusmão. *Rev. hist. comp.*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 55-85, 2018.

_____. Os dominicanos em Toulouse no início do século XIII: Os cátaros e as resistências locais em uma análise do discurso. *Rev COGNITIONIS*. v.6 n.2 (2023) p. 455-479

_____. O Mosteiro de Santa Maria de Prouille em meio a divergências documentais: os dominicanos, o papado e a *cura monialum* no século XIII. *Diálogos entre História Antiga e Medieval na Amazônia*. Santarém: SobreOntens/PerSe, 2020.

RIBEIRO JÚNIOR. **Pequena História das heresias**. Campinas, SP: Papirus, 1989.

ROCHA. Tereza Renata Silva. A luta pela alma entre Anjos e Demônios na Legenda Dorée. In: **Viagens e Espaços Imaginários na Idade Média**. org. FROÉS, Vânia Leite... [et al.]. – Rio de Janeiro: Anpuh-Rio, 2018, p.59-69.

RONECKER, Jean-Paul. **O Simbolismo animal: mitos, crenças, lendas, arquétipos, folclore, imaginário**. São Paul: Paulus, 1997.

RUST, Leandro Duarte. Bulas Inquisitoriais: Ad Abolendam (1184) e Vergentis in Senium (1199). *Revista de História*, São Paulo, n. 166, p. 129-161, jan./jun. 2012

SÁNCHEZ, Pilar Jiménez, La Inquisición contra los Albigenses en Languedoc (1229-1329). *Clio & Crimen*: nº 2. 2005, p. 53-80.

SCHMITT, Jean-Claude. **O Corpo, os Ritos, os Sonhos, o Tempo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão. Uma proposta de leitura Histórica de fontes textuais em pesquisas qualitativas. **Revista Signum**, 2015, vol. 16, n. 1. p. 131- 153, julho de 2015.

SILVA, Carolina Gual. As universidades e o conhecimento na Idade Média. In: SILVA, Paulo Duarte; NASCIMENTO, Renata. **Ensaio de História Medieval**: Temas que se renovam. Curitiba-Brasil: Editora CRV, 2019, p. 89-105.

SILVA, Patrícia Antunes Serieiro. **Perspectivas de um dualismo racional: as implicações do método escolástico no Liber de duobus principiis**. 2013. 157 f. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2013. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/93403>.

_____. A exegese bíblica dos “cátaros” lombardos. **Anais**

Eletrônicos do XXII do Encontro Estadual de História ANPUH-SP, Santos, 20014.

SOUZA, Patrícia e OLIVEIRA, Solange. **Os guardiões das almas: Os poderes e as funções dos anjos custódios em finais da Idade Média**, 2024.

TEIXEIRA, I. S. A Pesquisa em História Medieval: relatos hagiográficos e processos de canonização. **Revista Aedos**, [S. l.], v. 2, n. 2, 2009. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/aedos/article/view/9832>. Acesso em: 2 abr. 2024.

VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade a Idade Média Ocidental (séculos VIII-XIII)**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

VERGER, Jacques. **As Universidades Na Idade Média**. São Paulo: Unesp, 1990.

_____. Universidade. In: LE GOFF, Jaques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. V. 1, p. 573-587.

VOLÓCHINOV, Valentin (Círculo de Bakhtin). **Marxismo e filosofia da linguagem**.

Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. 2ª ed. Tradução, notas e glossário de GRILLO, Sheila; AMÉRICO, Ekaterina Vólkova. São Paulo: Editora 34, 2018, p. 91-240.

WOLFF, Philippe. **Histoire de Toulouse**. Toulouse: Privat, 1974.

ZIERER, Adriana. Religiosidade, Perdição da Alma e Salvação na Sociedade Portuguesa Medieval. **Revista Ágora** (Vitória), v. 23, p. 169-195, 2016.

ZIERER, Adriana. O Diabo e suas múltiplas imagens nas iluminuras do Monstro Devorador e do Anjo Caído (século XV): alguns exemplos. **Antíteses**, v. 9, n. 17, p. 12-35, jan./jun. 2016

ZIERER, Adriana. Verbetes Além. **Guia Didático e Histórico de verbetes sobre a morte e o morrer** / Mara Regina do Nascimento e Mauro Dillmann (Org.). [Recurso eletrônico] Porto Alegre: Casalettras, 2022.