

PATRÍCIA ANTUNES SERIEIRO SILVA

PERSPECTIVAS DE UM DUALISMO RACIONAL:
as implicações do método escolástico no *Liber de duobus principiis*

ASSIS
2013

PATRÍCIA ANTUNES SERIEIRO SILVA

PERSPECTIVAS DE UM DUALISMO RACIONAL:
as implicações do método escolástico no *Liber de duobus principiis*

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências
e Letras de Assis – UNESP – Universidade
Estadual Paulista para a obtenção do título de
Mestre em História. (Área de conhecimento:
História e Sociedade)

Orientador: Ruy de Oliveira Andrade Filho

ASSIS
2013

Ficha Catalográfica elaborada por Vanda Pires Rohem – CRB-7 3292

S586p Silva, Patrícia Antunes Serieiro

Perspectivas de um dualismo racional: as implicações do método escolástico no *Liber de duobus principiis* / Patrícia Antunes Serieiro Silva.

Assis, 2013.

158 f. il.

Dissertação de Mestrado – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista.

1. Dualismo. 2. Heresias cristãs - História - Idade Média, 600-1500. 3. Albanenses. 4. Escolástica. I. Andrade Filho, Ruy de Oliveira. II. Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Letras de Assis. III. Título.

CDD – 284.4

PATRÍCIA ANTUNES SERIEIRO SILVA

**PERSPECTIVAS DE UM DUALISMO RACIONAL:
as implicações do método escolástico no *Liber de duobus principiis***

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista para a obtenção do título de Mestre em História. (Área de conhecimento: História e Sociedade).

Data da Aprovação: ____/____/____

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho – UNESP/Assis

Presidente/Orientador

Prof^a. Dr^a. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva - UFRJ

Prof^a. Dr^a. Terezinha Oliveira – UEM/Maringá

Para Fernando.

AGRADECIMENTOS

A concretização desta pesquisa não teria sido possível sem a colaboração de muitas pessoas. Por isso, minha profunda gratidão:

à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela concessão da bolsa de estudo;

à minha família, pelo incentivo incondicional;

ao Fernando, meu companheiro, pela compreensão e força nos momentos difíceis;

ao Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho, pela orientação, amizade, confiança e paciência;

às equipes da seção de pós-graduação e da biblioteca, pelo suporte oferecido na construção do trabalho;

às estimadas professoras Andreia Cristina L. Frazão da Silva, Terezinha Oliveira e Ana Paula Tavares Magalhães Taconi, pelas pertinentes sugestões;

aos amigos do curso, em especial Guilherme Queiroz de Souza, Germano Esteves e Nelson Bondioli, pela convivência e trocas de ideias;

à querida tia Zélia, pela leitura e correção dos textos;

à querida tia Rose, pelo carinho e pelo apoio;

à Vanda Rohen, pela amizade;

ao prof. Dr. José Francisco de Moura, pelo estímulo ao meu percurso acadêmico.

Devo agradecer também aos professores Francesco Zambón (Università degli studi di Trento), Pilar Jimenez-Sanchez (Centre National de la Recherche Scientifique, Paris), Julien Théry (Université Paul-Valéry Montpellier 3), Monique Zerner (Université de Nice – Sophia Antipolis), Jacques Berlioz (L'École des Hautes Études en Sciences Sociales) e Enrico Riparelli (Istituto Superiore di Scienze Religiose di Padova), pela gentileza ao me enviarem seus artigos.

Enfim, a todos aqueles que direta ou indiretamente contribuíram para a realização dessa etapa, meus sinceros agradecimentos.

“Não tenho a pretensão de comunicar-lhe a verdade, mas de sugerir-lhe o provável, colocando-o diante da imagem que eu mesmo tenho, honestamente, do real. Dessa imagem participa em boa dose aquilo que eu imagino”.

(Georges Duby / 1919-1996)

SILVA, Patrícia Antunes Serieiro. **PERSPECTIVAS DE UM DUALISMO RACIONAL: as implicações do método escolástico no *Liber de duobus principiis***. 2013. 158 f. Dissertação (Mestrado em História). – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2013.

RESUMO

O *Liber de duobus principiis* é uma das poucas fontes deixadas pelos dissidentes dualistas medievais tradicionalmente conhecidos por *cátaros*. Composto, na primeira metade do século XIII, na Lombardia, por um anônimo pertencente à igreja de Desenzano ou também conhecida como igreja dos *albanenses*, o escrito figura-se como um esboço de teologia dualista. Nele, percebe-se um esforço do heresiarca, ainda nutrido pelo catolicismo, em definir a crença dos dois princípios - um bom, criador do mundo espiritual e eterno e outro mau, criador do mundo material e transitório -, a partir das autoridades escriturárias, sobretudo, mas também dos métodos intelectuais em voga nos círculos universitários. Propomo-nos nesta dissertação analisar a natureza do dualismo exposto pelo dissidente, bem como pontuar suas implicações com o método escolástico.

Palavras-chave: *Liber de duobus principiis*; Albanenses; Dissidência religiosa; Dualismo; Escolástica.

SILVA, Patrícia Antunes Serieiro. **PERSPECTIVES OF A RATIONAL DUALISM: the implications of scholastic method in *Liber duobus principiis***. 2013. 158 p. Dissertation (History Master's degree). – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2013.

ABSTRACT

The *Liber de duobus principiis* is one of the few sources left by medieval dualistic dissidents traditionally known *Cathars*. Composed in the first half of the thirteenth century in Lombardy, by an anonymous belonging to the church of Desenzano or also known as Church of *albanenses*, the composition figures as an outline on dualistic theology. In it, we find an effort by the heresiarch, still nourished by Catholicism, in defining the belief of the two principles - a good, the creator of the spiritual world and the eternal and the other bad, the creator of the material and transitional world – based mostly on the Catholic texts written at the time, but also on the intellectual methods in vogue in university circles. We intend in this paper to analyze the nature of dualism exposed by such dissident as well as its implications on scholastic methods.

Keywords: *Liber de duobus principiis*; Albanenses; Religious Dissent; Dualism; Scholastica.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
I. Conceitos e termos: alguns apontamentos.....	14
 CAPÍTULO I - CONSIDERAÇÕES SOBRE A AUTORIA E A DATAÇÃO DO <i>LDP</i>	19
1.1 <i>Cátaros</i> : a propósito de um nome	19
1.2 Autoria e datação: algumas deduções	29
1.3 O <i>LDP</i> e a cultura escrita	40
 CAPÍTULO II - FORMAS DO DUALISMO MEDIEVAL	55
2.1 Os dualistas lombardos.....	55
2.2 O problema do mal e os <i>albanenses</i>	85
 CAPÍTULO III - ESBOÇO DE UM DUALISMO ESCOLÁSTICO	101
3.1 As diretrizes escolásticas no <i>LDP</i>	101
3.1.1 A tendência à interpretação literal.....	103
3.1.2 A análise dos termos	110
3.1.3 O método dialético	114
3.1.4 O pensamento filosófico.....	118
3.2 UM DUALISMO RACIONAL?.....	123
3.2.1. Os dois deuses	124
3.2.2. As duas criações	125
3.2.3. A negação do livre arbítrio.....	126
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	136
 FONTES E BIBLIOGRAFIA	138
 GLOSSÁRIO	156

INTRODUÇÃO

O aspecto dualístico dos dissidentes medievais tradicionalmente conhecidos como *cátaros* foi objeto de muitas análises e interpretações ¹. Para a maior parte dos historiadores, tratou-se de reminiscências dos movimentos heréticos orientais – maniqueísmo ou bogomilismo ² –; para outros, configurou-se como uma expressão evangélica espontânea de laicos incultos e iletrados ³. Houve ainda aqueles que acentuaram o caráter mítico das crenças dos heréticos, situando-as no campo do fabuloso, do drama cósmico ⁴. Nos últimos anos, em virtude da renovação analítica e metodológica nos estudos heresiológicos, diversos trabalhos colocaram em evidência o traço informal, desarticulado ou mesmo inventivo – por parte das autoridades eclesiásticas – do dualismo professado pelos dissidentes ⁵.

Nossa intenção neste trabalho é investigar a natureza do dualismo professado pelos heréticos, contudo, explorando um aspecto que consideramos pouco estudado ou superficialmente abordado: a relação dos dissidentes com o contexto escolástico da época ⁶.

¹ Para uma discussão mais aprofundada sobre assunto ver: SILVA, P. A. S. Balanço historiográfico e novas perspectivas de pesquisa sobre os “Cátaros”. *Roda da Fortuna*. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo, vol. I, n. 1, p. 201-229, 2012.

² Alguns historiadores, da primeira metade do século XX, sustentaram a tese de que os bogomilos teriam sido os transmissores das crenças maniqueístas no Ocidente, originando os “cátaros”: DONDAINE, A. *La hiérarchie cathare en Italie*. Archivum Fratrum Praedicatorum, t.XX, Roma, 1950; RUNCIMAN, S. *Le Manichéisme Médiéval*. L’hérésie dualiste dans le christianisme. Paris: Payot, 1949; THOUZELLIER, C. Tradición y resurgimiento en la herejía medieval. Consideraciones. LE GOFF, J. (org.). *Herejías y Sociedades en la Europa Preindustrial (siglos XI-XVIII)*. Comunicaciones y debates del Coloquio de Royaumont - 1962. México: Ministerio de Educación y Ciencia, 1999, p. 75-87; NELLI, R. *Os Cátaros*. Lisboa: Edições 70, 1972. Outros historiadores, de uma tendência historiográfica mais contemporânea, assinalaram a ligação entre os dualistas ocidentais e os dualistas orientais, mas acentuando o caráter cristão dos dois movimentos: DUVERNOY, J. *Le catharisme*. La religion des Cathares. Toulouse: Privat, 1989; LAMBERT, M. D. *La herejía medieval*. Movimientos populares de los bogomilos a los husitas. Madrid: Taurus, p. 1986; ROQUEBERT, M. *Histoire des Cathares: Hérésie, Croisade, Inquisition du XI au XIV siècle*. Perrin, 2002; BRENON, A. *La verdadera historia de los cataros*. Vida y muerte de una Iglesia ejemplar. Barcelona: Editorial Martínez Roca, 1997. ZAMBÓN, F. *El legado secreto de los cátaros*. Madrid: Ediciones Siruela, 1997.

³ MORGHEN, R. L’eresia nel medioevo. In: *Medioevo Cristiano*. Bari: Laterza, 1965, p. 204-281.

⁴ FICHTENAU, H. *Heretics and Scholars in the High Middle Ages: 1000-1200*. The Pennsylvania State University, 1998; GRECO, A. *Mitologia catara*. Il favoloso mondo delle origini. Spoleto, C.I.S.A.M., 2000; PAOLINI, L. El dualismo medieval. In: RIES, Julien. *Tratado de antropología de lo sagrado*. Crisis, rupturas y cambios. Madrid: Editorial Trotta, 2001, p. 197-235.

⁵ BRUNN, U. *Des Contestataires aux Cathares: discours de réforme et propagande antihérétique dans le pays du Rhin et de la Meuse avant l’Inquisition*. Paris: Institut d’études augustiniennes, 2006; BIGET, J-L. “Albigenses”: observações sobre uma denominação. In: ZERNER, M. *Inventar a Heresia?* Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. São Paulo: Editora da Unicamp, 2009, p. 229-267; THÉRY, J. L’hérésie des bons hommes. Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine em Languedoc (XIIIe-début du XIVe siècle)? *Heresis* 36-37, Carcassonne, p. 75-117, 2002.

⁶ Destacam-se, aqui, os trabalhos de Pilar Jimenez-Sanchez: *Les catharismes: Modèles dissidents du christianisme médiéval (XIIe – XIIIe siècles)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008 ; El catarismo: nuevas perspectivas sobre sus orígenes y su implantación en la Cristiandad occidental. *Clio y Crimen*, Durango, n. 1, p. 135-163, 2004. Outros historiadores se atentaram para as relações entre os dissidentes dualistas e a cultura escrita: PAOLINI, L. Italian Catharism and written culture. In: BILLER, P.; HUDSON, A. *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Cambridge University Press, 1996, p. 83-103.

Nossa principal fonte de análise é o *Liber de duobus principiis*, tratado anônimo, composto, na primeira metade do século XIII, pelos dissidentes lombardos da igreja de Desenzano, conhecidos também por *albanenses*. Nele, podemos ver, sem o filtro característico dos documentos produzidos pela ortodoxia, um esforço por parte do autor em esboçar uma teologia dos dois princípios - um bom e outro mau -, através das autoridades escriturárias, sobretudo, mas também dos métodos intelectuais em voga nos meios universitários.

Cabe esclarecer que, ao contrário de muitas pesquisas, não tomamos os diversos dissidentes dualistas medievais como membros constituintes de uma grande igreja herética. Sem negarmos os possíveis contatos estabelecidos e as similitudes das práticas religiosas entre os heréticos ocidentais, consideramos que cada grupo dualista possuiu especificidades próprias da região em que se desenvolveu. Desse modo, nossos esforços estiveram voltados para a apreensão das crenças dualistas na península italiana, fundamentalmente na Lombardia, meio de procedência do manuscrito. Não obstante, quando necessário, recorreremos a uma análise comparativa entre os dualistas lombardos e os dualistas do Languedoc, sul da atual França.

Desde a sua descoberta, em 1939, o *Liber de duobus principiis* foi alvo de alguns estudos e traduções. Um dos primeiros comentadores do escrito, Arno Borst, considerou a obra obscura, provinda de “um grupo medíocre (...) destinada a persuadir, não pela lógica, mas pela acumulação de argumentos massivos...”⁷. Mais tarde, René Nelli, divergindo da interpretação de Borst, chamou a atenção para as bases filosóficas na crença desenvolvida pelo dissidente⁸. Nas últimas décadas, a maior parte dos historiadores tem julgado a obra de maneira mais positiva, principalmente por reconhecer no sistema dualista exposto pelo autor, certas diretrizes intelectuais utilizadas nos círculos universitários⁹. Paradoxalmente, ainda que haja tal constatação, nota-se a insignificância de estudos que de fato estabeleceram essas implicações. É o que nos propomos a fazer.

Na presente pesquisa, optamos por trabalhar com as principais edições da fonte:

⁷ BORST, A. *Les cathares*. Paris: Payot, 1974, p. 229, tradução nossa. A obra original foi publicada na Alemanha, em 1953: BORST, A. *Die Katharer*. Stuttgart, Hiersemann Verlag, 1953.

⁸ NELLI, R. *Le Phénomène cathare*. Perspectives philosophiques Morales et iconographiques. Privat: Presses Universitaires de France, 1963. Vale ressaltar que o pesquisador ocitânico foi bastante criticado ao propor uma “filosofia do catarismo”.

⁹ ZBÍRAL, D. *Le scolastique cathare Jean de Lugio*. Resumo de trabalho, 2002. Disponível em: <http://www.david-zbiral.cz/Jean-z-Lugia-resume.htm>. Acesso em: 23 jun. 2012 ; JOLIVET, J. Logique cathare : La scission de l'universel. In : CRISTIANI, M.; JOLIVET, J.; LIBERA, A. de (Dir.). *Philosophie médiévale arabe et latine*. Recueil d'articles de Jean Jolivet. Études de Philosophie Médiévale. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1995, p. 297-307.

- 1) *Un traité neo-manichéen du XIII siècle. Le Liber de duobus principiis suivi d'un fragment de rituel cathare* ¹⁰; Sob esse título, o dominicano Antoine Dondaine disponibilizou pela primeira vez, em francês, a obra encontrada na Biblioteca Nacional de Florença, acrescida de uma análise instigante. A edição do erudito dominicano, editada em 1939, trouxe, ainda, um ritual latino utilizado pelos dissidentes de Desenzano, encontrado conjuntamente com o manuscrito.
- 2) *Écritures Cathares* ¹¹; Em 1959, René Nelli traduziu para o francês e comentou um conjunto de textos provenientes dos meios dualistas. Dentre esses, o *LDP* ¹² ocupou um lugar especial na obra, considerado pelo autor como uma das fontes mais importantes dos meios dualistas medievais. René Nelli já havia traduzido alguns extratos do manuscrito em uma obra coletiva datada de 1953, a “*Spiritualité de l'hérésie: le catharisme*” ¹³.
- 3) *Livre des Deux Principes* ¹⁴; A última tradução para o francês foi realizada em 1973, pela historiadora Christine Thouzellier. A edição bilíngue (latim/francês) foi enriquecida por um texto crítico com introdução, em que a autora não mediu esforços para reconstituir o estilo do autor e a influência de certas tradições textuais na obra, dentre outros aspectos.

Por ser um dos poucos registros escritos, o *LDP* é uma fonte extremamente rica. Ela possibilita uma análise mais próxima do sistema religioso proposto pelo dissidente. Como mostrou Francisco Diez de Velasco, “a palavra escrita apresenta uma potência informativa extraordinária”, porque “oferece um material mais diretamente processado para o estudo” ¹⁵. Entretanto, deve-se ter em mente que a crença escrita, embora muito importante, representa apenas um aspecto da religiosidade vivenciada pelos heréticos. Em outras palavras, é preciso reconhecer a existência de um conjunto extenso de práticas religiosas – nem sempre nítido – que compõe e dá sentido à crença professada pelo anônimo, não necessariamente materializado na escrita.

¹⁰ DONDAINE, A. *Un traité néo-manichéen du XIII siècle. Le Liber de duobus principiis suivi d'un fragment de rituel cathare*. Santa Sabina, Rome, Instituto Storico dominicano, 1939.

¹¹ NELLI, R. *Écritures Cathares*. 3ªed. Monaco: Le Rocher, 1995.

¹² Daqui em diante: *LDP*.

¹³ LIVRE DES DEUX PRINCIPES. Introduction, texte, critique, traduction, notes et index de Christine Thouzellier. Paris: Les éditions du Cerf, 1973. (Sources Chrétiennes).

¹⁴ NELLI, R.; BRU, Ch-P.; ROCHÉ, D. *Spiritualité de l'hérésie: le catharisme*. Paris-Toulouse: Privat – P.U.F., 1953.

¹⁵ VELASCO, F. D. de. *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*. Madrid: Ediciones Akal, 2005, p. 199.

Além do *LDP*, outros conjuntos de fontes comporão o nosso esforço investigativo ¹⁶. São eles:

- Textos dissidentes: entendem-se as fontes compostas pelos próprios heréticos. Faremos uso do Ritual de Florença (1213-1241) e de um tratado anônimo languedociano (final do século XII), copiado e refutado pelo ex-valdense Durand de Huesca, em seu escrito *Liber contra manicheos*, composto por volta de 1220.
- Textos narrativos: compreendem-se as hagiografias, os relatos e as anedotas. Utilizaremos a *Vita* de Pedro de Verona compilada pelo dominicano Jacques de Voragine; um relato de Yvon de Narbonne inserido nas *Grandes Crônicas* do monge inglês Matthew Paris (c. 1200-1259); o *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, especificamente a quarta parte dedicada ao dom da força, do dominicano e inquisidor lionense Étienne de Bourbon (1190/95-1261); e os capítulos XXIV e XXV da coletânea de *exempla* denominada *Dialogus Miraculorum*, composta pelo cisterciense Cesário de Heisterbach.
- Textos normativos: constituem-se de atas conciliares, decretais e bulas papais. Faremos uso de alguns cânones do IV Concílio de Latrão, ocorrido em 1215;
- Textos polêmicos: essa categoria de fontes é, de longe, a mais significativa, pois, apesar de mostrar uma unilateralidade marcante e, frequentemente, uma imagem distorcida do conteúdo das crenças e das questões que teriam sido colocadas pelos grupos considerados heréticos, revela, entrelinhas, indícios importantes sobre os mesmos. Concordamos, nesse sentido, com Guy Lobrichon, para quem a leitura literal de qualquer documento medieval é endossar o positivismo mais ralo, mas desacreditá-lo, evocando suas inverdades ou deformações, não é o bastante ¹⁷. Dentre as narrativas de natureza polêmica, utilizaremos os *Sermones contra Catharos* (1163), do monge renano Eckberto de Schönau (? -1184), e os documentos italianos do século XIII; a *Summa de Catharis et Leonistis* (1250), do inquisidor Rainiero Sacconi, o anônimo *De heresi catharorum in Lombardia* (1210), o *Tractatus de Hereticis* (1270), atribuído ao inquisidor Anselmo de Alexandria, a *Summa adversus catharos et valdenses*

¹⁶ Para a referência completa de todas as fontes, ver páginas 136-138.

¹⁷ LOBRICHON, G. Arras, 1025, ou o processo verdadeiro de uma falsa acusação. In: ZERNER, M. (Org.) *Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2009, p. 69-88, p. 71. Essa perspectiva metodológica também foi adotada por Carlo Ginzburg: “Mas não é preciso exagerar quando se fala em filtros e intermediários deformadores. O fato de uma fonte não ser ‘objetiva’ (mas nem mesmo um inventário é ‘objetivo’) não significa que seja inutilizável”. GINZBURG, C. *O queijo e os vermes*. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 21.

(1240), do inquisidor Moneta de Cremona, *Liber Suprastella* (1235), do laico Salvo Burci e a compilação *Brevis Summula contra errores notatos hereticorum* (1250-60).

É importante frisar que os tipos de fontes apresentadas acima possuem especificidades derivadas dos meios e da lógica de sua produção. Em outras palavras, a imagem retratada dos dualistas italianos na documentação anti-herética segue o propósito de seus autores e do lugar de onde falam. Conforme propôs Raffaello Morghen, para se usar efetivamente essas fontes “devem ser levados em conta os fins específicos para os quais foram ditadas, os materiais com que foram construídas e as atitudes intelectuais que inspiraram seus autores”¹⁸. Entretanto, considerando os limites impostos pela presente pesquisa, não poderemos abordar em profundidade todos os textos, ao menos nos casos em que tenham ligação com o nosso *corpus* principal ou com a Igreja de Desenzano, como é o caso da *Summa de Catharis et Leonistis*, do *De heresis catharorum in Lombardia* e do *Tractatus de hereticis*.

Tornam-se, por ora, necessários, alguns esclarecimentos a respeito dos termos e dos conceitos utilizados neste estudo.

I. Conceitos e termos: alguns apontamentos

A definição básica de dualismo que nos orienta é a do historiador das religiões Ugo Bianchi: “nós entendemos como dualistas todos os sistemas onde a criação do mundo e seu governo legítimo (...) são o resultado de dois poderes, concebidos como contraditórios, embora às vezes complementares”¹⁹. Nesse sentido, concordamos com o autor que não basta haver apenas uma contraposição entre dois poderes coeternos, para que uma crença seja efetivamente dualista, mas a concepção de que o mundo, e de tudo o que há nele, é criação ou teve como colaborador um adversário de Deus, um demiurgo.

O conceito de dualismo é moderno. Ele foi criado no século XVIII, com a finalidade de caracterizar tanto uma concepção religiosa, como uma concepção filosófica. Desse modo, os termos “dualismo” ou “dualistas”, assim como os de “dualistas mitigados” – empregado para definir os dissidentes que professavam um único princípio ou um único Deus – e “dualistas radicais” – utilizado para caracterizar os dissidentes que criam em dois princípios ou dois deuses -, são estranhos aos homens medievais. Se os empregamos na pesquisa foi para

¹⁸ MORGHEN, R. Distinzione tra fonti primarie, secondarie e terziarie. In: GONNET, Giovanni. *Le eresie e i movimenti popolari nel Basso Medioevo*. Messina – Firenze: Casa editrice G. D’Anna, 1976, p. 51-54, p. 52, tradução nossa.

¹⁹ BIANCHI, U. Le dualisme en histoire des religions. *Revue de l’histoire des religions*, Paris, tome 159, n. 1, p.1-46, 1961, p. 6.

facilitar a nossa compreensão analítica e por haver um consenso entre os historiadores diante de sua utilização, embora saibamos que nenhum conceito é “ferramenta neutra”, como nos alerta Peter Burke ²⁰. Nele estão contidos os pressupostos e os valores de um meio, de uma época, de um grupo.

Como o conceito de dualismo na Idade Média esteve estritamente ligado ao de heresia - os dissidentes dualistas nascem já como os heréticos por excelência - é importante esclarecer a definição do termo adotada por nós, considerando que nas últimas décadas, ele passou por constantes revisões.

Etimologicamente, o vocábulo heresia (do grego ἁϋρεσις), como justamente observou M. D. Chenu, sugere sua própria acepção ²¹: “ação de pegar” ou “escolha”. Esse sentido grego da palavra, ainda que tenha sofrido evoluções, foi admitido pelos teólogos dos séculos XII e XIII. Para estes, tornar-se herético era eleger uma verdade, convertida em “erro”, uma interpretação escriturária contrária à estabelecida. Recentemente, certos trabalhos propuseram uma ressignificação do conceito, destacando, ora os fatores e os usos políticos em sua utilização ²², ora as estratégias propriamente eclesiais de repressão àqueles que resistiam ao programa de reformas da Igreja ²³. Alguns historiadores sugeriram a adoção dos termos “dissidência” ou “dissidente”, em detrimento dos de “heresia” ou “herético”, com o argumento de que esses últimos portariam uma grande carga negativa e reducionista, além de cobrir, sob o véu dogmático, tensões outras que não propriamente as divergências doutrinárias ²⁴. Por certo, concordamos “que a heresia existe onde a Igreja quer que ela exista” ²⁵. Ela está,

²⁰ BURKE, P. *História e Teoria Social*. São Paulo: UNESP, 2000, p. 69.

²¹ CHENU-M. D. Ortodoxia y herejia. El punto de vista del teólogo. In: LE GOFF, J. (org.). *Herejías y Sociedades en la Europa Preindustrial (siglos XI-XVIII)*. Comunicaciones y debates del Coloquio de Royaumont - 1962. México: Ministerio de Educación y Ciencia, 1999, p. 1-8, p. 1.

²² BIGET, J-L. Hérésie, politique et société en Languedoc vers 1120-vers 1320. In : BERLIOZ, J. (dir.) *Les pays cathares. Les religions médiévales et leurs expressions méridionales*. Éditions du Seuil, septembre 2000, p. 17-79.

²³ BRUNN, U. op. cit.; Os textos reunidos no livro *Inventar a Heresia?* Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição, organizado pela professora Monique Zerner, seguem essa direção interpretativa.

²⁴ A proposta de substituição dos termos foi apresentada e discutida pela primeira vez, em 2001, num encontro realizado pelo Centre d'Études Cathares, o qual resultou no livro: GIMENEZ, M-P. (Org.). *Hérétiques ou dissidents?: réflexions sur l'identité de l'hérésie au Moyen Age*. Communications présentées au séminaire organisé par le Centre d'Études Cathares sur le thème "Bilan et réflexion sur la recherche de l'hérésie médiévale", à Carcassonne les 27 et 28 janvier 2001, Carcassonne, 2002. A preferência pelo termo “dissidência” pode ser verificada ainda, no conjunto de artigos dos números 36/37, da Revue *Heresis*, de 2002. Contudo, as perspectivas de mudança do vocabulário não são bem vistas por todos os estudiosos do tema: “‘Dissidência’ é também um anacronismo: a palavra não surgiu antes do século XVI, e eu duvido que ela seja mais operante, num tempo cujos homens a ignoravam. Nos séculos XII e XIII, conhecia-se a infidelidade, a deslealdade, a perfídia, o crime, a traição, a violação, a heresia, mas, certamente, não a ‘dissidência’”. ROQUEBERT, M. Le “déconstructionnisme” et les études cathares. In: BRENON, A.; DIEULAFAIT, C. (Org.). *Les cathares devant l'histoire. Mélanges offerts à Jean Duvernoy*. L'Hydre/éditions, Cahors, 2005, p. 105-133, p. 112, tradução nossa.

portanto, essencialmente, ligada à ortodoxia. Como, magistralmente, analisou Georges Duby nas considerações finais de um importante colóquio dedicado ao tema, ocorrido em Royaumont, em maio de 1962: “Todo herético torna-se tal por decisão das autoridades ortodoxas. Ele é, antes de tudo, e com frequência assim permanece sempre, um herético aos olhos dos outros. Esclareçamos: aos olhos da Igreja, aos olhos de *uma* Igreja”²⁶. Diante disso, não resta a menor dúvida de que a acusação de heresia na Idade Média foi utilizada em várias situações e para os mais diversos fins. Ela podia ser sinônimo de clérigo avesso ao programa reformador da Igreja, de clérigo reformista, de usura, de magia, podia ser uma arma visando combater qualquer sinal de contestação anticlerical e insubordinação papal. Nada espantoso numa sociedade cuja visão de mundo caracterizou-se, nas palavras de Aaron Gourevitch, “por sua integralidade – de onde sua não diferenciação específica, a inseparabilidade das suas diferentes esferas”²⁷.

No entanto, do ponto de vista teológico, não nos parece que as definições clássicas de heresia e de herético devam ser abandonadas. A nosso ver, elas correspondem de modo coerente ao sistema delineado pelos heréticos italianos. O contexto dos grupos dualistas na península itálica foi marcado por constantes especulações sobre um leque de temas teológicos (o mal, a criação, a onipotência divina, o pecado, etc.). Essas especulações foram levadas a cabo por homens letrados que, na maioria das vezes, ocupavam também a função de líderes espirituais. A crença exposta no *LDP* inscreve-se nesse ambiente de discussões doutrinárias - cujos textos bíblicos, principalmente o Evangelho, forneceram os fundamentos. Além disso, o próprio dissidente tem consciência de que o que propõe é contrário a quase todos os homens do seu tempo²⁸, o que é uma característica fundamental do fenômeno herético²⁹.

Está claro, no entanto, que, inicialmente, os motivos que levaram os dissidentes dualistas italianos a proporem uma nova via de salvação - considerada por eles como a única deixada por Cristo - revelam um problema de ordem eclesiológica. Os heréticos nutriam uma profunda insatisfação pela Igreja Romana em virtude, principalmente, de seu envolvimento com questões mundanas e condenáveis pelo Evangelho. Eles aspiravam por uma Igreja

²⁵ ZERNER, M. Heresia. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J-C. (Coord.). *Dicionário Temático Medieval*. Vol. I. São Paulo: EDUSC, 2002, p. 503-521, p. 517.

²⁶ DUBY, G. *Idade Média, Idade dos homens. Idade Média, Idade dos Homens. Do amor e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 177.

²⁷ GOUREVITCH, A. *Les catégories de la culture médiévale*. Gallimard, 1983, p. 15, tradução nossa.

²⁸ “Eu gostaria de começar pelos dois princípios, em honra ao Pai santíssimo, refutando a doutrina de um princípio único, se bem que isso seja contrário a quase todos os homens religiosos.” *LDP*, p. 160, tradução nossa.

²⁹ “Em minha opinião, o ponto fundamental da heresia é a consciência de estar separado, de ter feito uma eleição”. Se *ἀρεσις* é eleição, a heresia será precisamente a consciência dessa eleição.” MANSELI, Raoul. In: LE GOFF, J. (org.). *Herejías y Sociedades en la Europa Preindustrial (siglos XI-XVIII)*. Comunicaciones y debates del Coloquio de Royaumont - 1962. México: Ministerio de Educación y Ciencia, 1999, p. 7.

apostólica, preocupada e comprometida com as coisas espirituais. Por outro lado, reinava em seus meios, o desejo de viver os princípios evangélicos plenamente, sem a intermediação e o controle dos clérigos.

Com efeito, nos século XII e XIII - em decorrência do processo de reforma iniciado no século XI - a Igreja transformara-se numa instituição em crescente centralização. As tentativas de regular e ordenar a sociedade cristã manifestaram-se em diversos pontos, dentre estes, a posse exclusiva do sagrado pela *ordo clericalis*, o monopólio de acesso as Escrituras e o poder de mediação sacramental ³⁰. Os ideais de restauração da pureza evangélica da Igreja dos primeiros tempos, incitados no início do movimento reformador, foram sobrepujados por uma maquinaria administrativa ³¹. A acumulação de riquezas e de jurisdições eram notáveis. Num contexto de intensa exigência espiritual e de conformidade evangélica, logo essa conjuntura gerou tensões.

Dessa forma, os termos “dissidentes” e “heréticos” serão utilizados por nós indistintamente. O mesmo já não acontece com o termo *cátaro*. Devido a uma série de problemas que o nome levanta, o empregaremos, mas com ressalvas, preferindo, quando possível, o uso das denominações recorridas pelos próprios dissidentes. As reflexões sobre o termo *cátaro* far-se-ão em momento oportuno.

A dissertação está estruturada em três capítulos. Dedicamos uma parte do primeiro capítulo à análise do nome *cátaro* e das apelações utilizadas pelos dissidentes dualistas lombardos. Em seguida, nos detemos aos elementos externos do documento (percurso, autoria, datação, destinatários, tipologia textual, estrutura). A questão da autoria é uma incógnita. Nada sabemos sobre o autor do *LDP*, apenas que era um homem letrado – a tirar pelo escrito - e que pertencia à Igreja de Desenzano, mais especificamente aos novos *albanenses*. Porém, a partir das informações fornecidas pelos inquisidores lombardos a respeito dos bispos *albanenses*, levantamos algumas hipóteses sobre o assunto. Da mesma forma, com base em elementos do próprio texto (vocábulos empregados, extratos dos escritos de certos autores), bem como das fontes anti-heréticas, buscamos precisar o período de composição da fonte.

O *LDP*, assim como a maior parte dos escritos de tendência dualista, surge num momento de grande crescimento das práticas de escrita e de um notável desenvolvimento escolar e universitário, especialmente na Itália centro-norte. Assim, não poderíamos deixar de

³⁰ IOGNA-PRAT, D. *Ordonner et exclure*. Cluny et la société chrétienne face à hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1050). Paris: Aubier, 1998, p. 27.

³¹ BOLTON, B. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983, p. 21.

abordar as relações dos dissidentes com a cultura escrita. Os trabalhos de Brian Stock, sobre o desenvolvimento das heresias medievais e o universo textual, e de Paul Zumthor, acerca da relação entre oralidade e escrita na Idade Média, serviram como norteadores para pensarmos a questão. Essa discussão torna-se ainda mais necessária pelo fato de que, em muitos trabalhos publicados, os dualistas medievais são vistos como pessoas incultas.

Ainda que contenha especificidades e, em muitos aspectos, inovações, a crença dualista exposta no *LDP* esteve atrelada a um grupo. Buscando entender a natureza desse dualismo desenvolvido pelo dissidente, nos debruçamos sobre as igrejas dualistas da península italiana, em especial a de Desenzano. Considerando que, tradicionalmente, a crença em dois princípios professada pelos *albanenses* foi apresentada como uma contiguidade do maniqueísmo pela historiografia - dedicamos uma parte do capítulo à análise dos principais documentos anti-heréticos que abordam o aspecto histórico-doutrinal dos dissidentes lombardos.

Por fim, no último capítulo, buscamos pontuar as principais ferramentas intelectuais e exegéticas empregadas pelo *albanense* no desenvolvimento de suas ideias e de que forma as premissas escolásticas interferiram na crença dualista.

CAPÍTULO I - CONSIDERAÇÕES SOBRE A AUTORIA E A DATAÇÃO DO *LDP*

1.1 *Cátaros*: a propósito de um nome

A importância do *LDP* deve-se ao fato de ser um dos poucos vestígios provenientes dos dissidentes religiosos conhecidos por *cátaros* ³². Sob esta terminologia, recorrida inicialmente pelo discurso anti-herético e, posteriormente, pela historiografia do século XIX ³³ na definição das heresias dualistas medievais, diversos trabalhos foram produzidos por grupos bastante heterogêneos entre si ³⁴. No entanto, os termos *cátaros* ou *catarismos* - como preferem alguns autores na intenção de dar conta das especificidades dos diversos grupos de caráter dualista no Ocidente ³⁵ - apresentam problemas. A historicidade do termo faz-se, portanto, imprescindível, pois aponta questões importantes sobre a dissidência, sugere novos caminhos de pesquisa e põe em xeque concepções já naturalizadas e cristalizadas sobre os dissidentes religiosos. Conforme assinalou Jean-Luis Biget, “uma denominação – por mais arbitrária que seja – participa de uma construção lógica e ganha sentido dentro de um contexto preciso” ³⁶.

A primeira dificuldade apresentada pelo termo *cátaro* está em sua própria definição: herege adepto do maniqueísmo ³⁷. A acusação de *manichei* foi bastante comum na polêmica

³² Atualmente, além do *LDP*, existem três rituais atribuídos aos dissidentes do norte da Itália e do Sul da França: o Ritual Latino, infelizmente, incompleto, o Ritual Occitânico e o Ritual de Lyon. Parte de outra fonte nos chegou por meio do *Liber contra Manicheos* (1219/1222), atribuído ao ex-valdense Durand de Huesca, conhecida como Tratado Anônimo. O polemista católico compôs o seu tratado, refutando capítulo por capítulo da compilação herética do Midi, em seu poder. Ver: THOUZELLIER, C. *Une somme anti-cathare: <<le Liber contra Manicheos>> de Durand de Huesca*, Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1964.

³³ Após conhecer um relativo sucesso nas polêmicas anti-heréticas dos séculos XII e XIII, o termo *cátaro* foi suplantado pelo de “albigense” nos escritos dos séculos seguintes. Não obstante, ele reapareceu em 1848, na obra *Histoire et doctrine des cathares*, publicada em dois volumes, pelo teólogo protestante Charles Schmidt, consagrando-se, desde então, na pesquisas sobre as heresias dualistas medievais.

³⁴ A esse respeito, o volume 14º, dos *Cahiers de Fanjeaux*, intitulado *Historiographie du Catharisme*, fornece um conjunto importante das quinze comunicações apresentadas num Colóquio de mesmo nome, acerca das diversas perspectivas sobre o *catarismo* desde o século XVI. *CAHIERS DE FANJEAUX*, 14. *Historiographie du catharisme*. Toulouse: Privat, 1979. De acordo com Laurent Albaret, “Respondendo a uma falta historiográfica, o 14º volume de Fanjeaux, constitui um trabalho sério, em virtude, notadamente, da origem diversa dos participantes e de suas pesquisas ao longo de quase quatro séculos de publicações.” ALBARET, L. Le point sur l'historiographie du catharisme aujourd'hui. *Cahiers d'Histoire*. Revue d'Histoire Critique. Dossier Les Cathares, Paris, n. 70, p. 7-18, 1998, p. 8, tradução nossa. Não obstante, é oportuno considerar que os escritos contidos no volume são datados. Desde então, como é próprio do conhecimento histórico, muitas revisões foram feitas e novas abordagens surgiram sobre a dissidência.

³⁵ Apesar de ser um estudo inovador em diversos aspectos, a autora trabalha com a ideia de “diferentes modelos” da dissidência ou *catarismos* no Ocidente. JIMENEZ-SANCHEZ, P. *Les catharismes: Modèles dissidents du christianisme médiéval (XIIe – XIIIe siècles)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008.

³⁶ BIGET, J.-L. “Albigenses”: observações sobre uma denominação. In: ZERNER, M. *Inventar a Heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2009, p. 229-267, p. 230.

³⁷ Fundada na Ásia, no século III, pelo profeta Mani ou *Manichaeus*, a doutrina maniqueísta propagou-se por diversas partes do Ocidente e do Oriente adotando elementos das religiões orientais (zoroastrismo, budismo), da

anti-herética medieval, em geral. Ela aparece desde os primeiros relatos sobre os grupos dissidentes nos séculos X-XI ³⁸ e perdura até os manuais de inquisidores do século XIV ³⁹. Os textos de Santo Agostinho contra o maniqueísmo, ainda que de forma fragmentária e indireta ⁴⁰, bem como a tradição escriturária, serviram de rico material de apoio no entendimento e definição das dissidências religiosas medievais.

A menção ao termo *cátaro* como sinônimo de dualista maniqueu é encontrada pela primeira vez nos *Sermones contra Catharos*, do monge renano Eckbert de Schönau (? -1184), escritos por volta de 1163 e dedicados ao arcebispo de Colônia, Reginoldo Dassel (1159-1167). A obra foi o resultado das discussões que o monge travou desde 1150, na época, canônico da catedral de Boon, com os heréticos de uma seita surgida na mesma cidade e em Colônia. Segundo ele, tais hereges se autodenominavam *catharos*, do grego *καθαρός*, que significa “puros” ⁴¹, mas recebiam vários outros nomes dependendo das regiões em que

filosofia greco-romana e do cristianismo. No plano geral, ela caracterizou-se por seu dualismo radical, pela ideia de uma mistura entre a Luz e as Trevas no mundo, pelo otimismo anticósmico e ascetismo severo. O cerne da doutrina maniqueísta consistia na crença da existência de dois princípios ontológicos coeternos e independentes que partilhavam o mundo: o Bem ou o reino da Luz, representado no sol, e o Mal ou o reino das Trevas, traduzido na matéria. Ver: ELIADE, M.; COULIANO, I. P. Dualistas. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 133-139; TARDIEU, M. *Le manichéisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1981; COSTA, C. R. N. *O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS, UNICAP, 2002.

³⁸ O monge borgonhês, Raoul Glaber (985-1047), lançou mão do qualificativo para caracterizar as heresias do seu tempo: “Pouco depois de 1017, surgiram, na Aquitânia, *maniqueus* que corromperam o povo”. DUBY, G. *O ano mil*. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 117. *Grifo nosso*. Na mesma época, o cronista Ademar de Chabannes (988-1034) classificou de *maniqueus* os catorze cônegos de Orleães, condenados à morte por heresia, em 1022, pelo rei Roberto, o Piedoso (972-1031): No entanto, alguns *maniqueus* foram também descobertos em Toulouse e exterminados; estes mensageiros do Anticristo, surgindo em diversas regiões do Ocidente, tinham o cuidado de se dissimular em esconderijos e corrompiam tantos homens e mulheres quantos podiam. Ibid, p. 118. *Grifo nosso*. Em Champagne, o bispo de Châlons Roger II (1043-1062), necessitando de conselhos sobre como agir contra os heréticos que pululavam em sua diocese, escreveu uma carta ao bispo de Liège, Wason (1042-1048), conforme relatou seu biógrafo: “Havia uma parte de camponeses de sua diocese que seguiram o dogma perverso dos *Maniqueus* (...)”. DUVERNOY, J. *Le catharisme: l’histoire des cathares*. Toulouse: Privat, 1979, p.100, tradução nossa.

³⁹ O inquisidor Bernardo Guy (1261-1331) também recorreu ao termo ao descrever os dualistas de Toulouse: “A seita e a heresia dos maniqueus e seus seguidores desviados, reconhecem e confessam dois deuses ou dois senhores, um bom e outro mau”. BERNARDO GUY. *Manuel de l’Inquisiteur*. Paris: Ed. Les Classiques de l’Histoire de France au Moyen Âge, 1964, p. 34, tradução nossa.

⁴⁰ MIATELLO, A. L. P. *Retórica religiosa e cívica na Itália do século XIII: a composição e os usos das hagiografias mendicantes nas políticas de paz*. 2010. 242 f. Tese. (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010, p 21.

⁴¹ A mesma fórmula é encontrada no *Prólogo*, de Yves de Chartres, obra muito difundida entre os clérigos, nos finais do século XI. O cônego retoma uma passagem de uma carta de Inocêncio I (401-417), aos bispos da Macedônia: “estes que se nomeiam a si mesmos cátaros, quer dizer puros”. Eckbert, certamente, se baseou em Yves de Chartres. Ver: THÉRY, J. “L’hérésie des bons hommes. Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine em Languedoc (XIIe-début du XIVe siècle)?” *Heresis* 36-37, 2002, p.75-117, p.78-79. Ver também: ZANELLA, G. Eretico chi? In: *Enciclopedia del Medioevo*. Milano: Gazanti, 2007, p. 591-592.

apareciam ⁴². Na parte dedicada às origens da seita (*De origine sectae Catharorum*), o monge de Schönaue atestou que os hereges *catharos* eram um prolongamento dos maniqueus. Valendo-se de diversos trechos da polêmica de Santo Agostinho contra os hereges, como o *Contra Manicheus*, o *De moribus Manicheorum*, mas principalmente o *De haeresibus*, Eckbert chegou à conclusão de que os *cátaros* de sua época eram uma extensão dos *catharistae*, um grupo dos maniqueus estritamente dualistas. Todavia, até a composição dos sermões de Eckbert de Schönaue, o vocábulo *cátaro* referia-se a uma antiga heresia, conhecida também por “novaciana”, como escreveu Santo Agostinho no *De haeresibus*:

Cátaros; porque se chamam, a si mesmos, por este nome soberbo e odiosíssimo, não admitem o segundo casamento por amor a pureza e se opõem a penitência, seguindo o herege Novato. Por isso, chamam-se também Novacianos ⁴³.

Os “erros” dos *cátaros*, portanto, aludiam as segundas núpcias que condenavam e a resistência à penitência, não havendo qualquer indício de dualismo ou maniqueísmo. Para Uwen Brunn, o monge renano ligou os *cathari* antigos ao subgrupo dos maniqueus denominados *catharistae*, porque era necessário potencializar o perigo representado pelos grupos dissidentes naquele momento. Tradicionalmente, as “faltas” dos *cátaros* ou *novacianos* não eram consideradas tão graves, como revelaram as atas do Concílio de Nicéia (325), podendo seus adeptos ser reintegrados à Igreja sem grandes dificuldades. Já os *catharistae* eram conhecidos pela obsessão que nutriam pelos alimentos, pela divisão entre *electi* e *auditores* no interior do grupo, pela recusa do batismo das águas e pela negação da Encarnação, bem como da ressurreição de Cristo. Brunn observou ainda a presença de uma terceira heresia antiga, os *cataphrygae*, de origem grega. Constantemente citados nos séculos XI e XII, os adeptos dessa heresia aproximavam-se dos *cathari* somente na condenação as segundas núpcias; de resto, apresentavam desvios doutrinários distintos como a ordenação das mulheres e uma espiritualidade centrada no Espírito-Santo ⁴⁴.

Percebe-se assim que os *cátaros* tratados pelo monge de Schönaue eram, na verdade, o amálgama de “desvios” das diversas heresias antigas - descritas nas fontes agostinianas e canônicas - mas também, em alguma medida, dos grupos dissidentes do seu tempo. Como

⁴² “Hos nostra Germania, Catharos; Flandria, Piphles; Gallia Texerant, ab usu texendi appellat.” ECKEBERTI SCHONAUGIENSIS. *Sermones contra Catharos*. In: MIGNE, J.P. *Patrologia Latina*, T. 195, col. 11-102, 1855, p. 13-14.

⁴³ AGOSTINHO. *Las herejías. Dedicado a Quodvultdeo*, 38. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/spagnolo/eresie/index2.htm>>. Acesso em: 17 out. 2011, tradução nossa.

⁴⁴ BRUNN, U. *Des Contestataires aux Cathares: discours de réforme et propagande antihérétique dans le pays du Rhin et de la Meuse avant l’Inquisition*. Paris: Institut d’études augustinienes, 2006, p. 321-333.

constatou Brunn, o religioso de Schönaue não se limitou apenas a denunciar as doutrinas dos heréticos locais contemporâneos, mas procurou submetê-las a um arranjo dogmático coerente a fim de inseri-lo na história dos debates doutrinários antigos ⁴⁵.

A opinião do historiador alemão é interessante, porque além de chamar a atenção para a incompatibilidade do discurso eclesial e o conteúdo da dissidência, aponta para as manipulações e as estratégias que os autores polêmicos traçaram para adaptar a tradição ao momento em que viviam. Embora as obras de Santo Agostinho tenham servido preferencialmente como quadro ideológico do tratado de Eckbert, este construiu um discurso próprio ao selecionar e organizar os extratos agostinianos. ⁴⁶

Assim sendo, as descrições sobre os grupos qualificados de *cátaros* nas fontes medievais devem ser analisadas com muita cautela. Mesmo as exposições doutrinárias, produzidas e utilizadas pelos inquisidores do século XIII estão repletas de concepções cristalizadas da polêmica antimaniqueísta do bispo de Hipona. Ou, quando não, elas estabelecem relações de filiação e de dependência dos dissidentes ocidentais às dissidências eslavo-bizantinas vistas como herdeiras do maniqueísmo. Embora, diversos nomes tenham sido utilizados para denunciar ou refutar os heréticos acusados de dualistas (*cathari*, *patarini*, *albigensi*, *piphles*, *publicani*, *bougres*), a imagem consensual era de que seus adeptos eram “maniqueus”. Como sublinhou Mark Gregory Pegg, para os homens da Igreja, a heresia não tinha nada de verdadeiramente novo ⁴⁷. Por isso, a diferenciação entre dissidência dualista e não dualista, muitas vezes utilizada como recurso analítico nos estudos sobre os movimentos dissidentes medievais, deve ser revista ⁴⁸.

O segundo problema do termo *cátaro* decorre do primeiro: sob uma única denominação, foram agrupados diversos grupos dissidentes, o que não é espantoso. Aos olhos dos homens da Igreja, as diversas heresias se assemelhavam, não importando as especificidades doutrinárias, temporais ou geográficas que pudessem existir entre elas, uma vez que todas significavam cisão, quebra da *fides*, e, principalmente, oposição à Igreja. Não dizia

⁴⁵ Ibid, p. 316.

⁴⁶ Ibid, p. 288.

⁴⁷ PEGG, M. G. On Cathars, Albigenses and good men of Languedoc. *Journal of Medieval History*, n. 27, p. 181-195, 2001, p. 184.

⁴⁸ Jacques Berlioz assinalou que o inquisidor lionense, Étienne de Bourbon, por diversas vezes, em sua obra, confundiu “cátaros” e “valdenses”. BERLIOZ, J. ‘Les erreurs de cette doctrine pervertie...’ Les croyances des Cathares selon le dominicain Étienne de Bourbon (mort v.1261). *Heresis*, Carcassonne, n. 32, p. 53-67, 2000, p. 63.

geralmente Inocêncio III (1198-1216) em suas cartas que a heresia era uma hidra cujas várias cabeças se ligavam a um só corpo?⁴⁹

A *Summa de Catharis et Pauperibus de Lugduno*, um dos tratados anti-heréticos mais difundidos⁵⁰ no medievo, escrito pelo inquisidor e ex-cátaro Rainiero Sacconi⁵¹, é um exemplo significativo a esse respeito. Através do nome *cátaro*, o dominicano arrolou grupos dissidentes do Languedoc, da península italiana⁵² e do Oriente (Grego e Eslavo) numa única Igreja herética: a Igreja Cátara⁵³. Dessa forma, concordamos com alguns historiadores desconstrucionistas que hesitam frente à ideia de uma contra-Igreja *cátara* organizada internacionalmente e doutrinariamente coesa⁵⁴. Segundo Jean-Louis Biget, a Igreja Católica,

⁴⁹ Citado por THÉRY, J. *Les hérésies, du XIIe au début du XIVe siècle*. In: CEVINS, M.-M. de; MATZ, J.-M. (dir.) *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 373-386, p. 374.

⁵⁰ Segundo o Pe. Antoine Dondaine, a tradição manuscrita da *Summa* é composta por cinquenta cópias, produzidas entre os séculos XIII ao XVII. Deste número, dezessete manuscritos se apresentam no estado primitivo, ao passo que, o restante, está enquadrado por novos dados, acrescentados por um inquisidor alemão, o denominado “anônimo de Passau”. No século XVIII, a *Summa* foi impressa duas vezes. DONDAINE, A. *Le Manuel de l'Inquisiteur (1230-1330)*. Archivum Fratrum Praedicatorum, t.XX, Roma, 1950, p. 170-174.

⁵¹ Rainiero Sacconi era natural da cidade de Placência. De acordo com Arno Borst, ele foi convertido ao catolicismo, em 1245, possivelmente, por Pedro de Verona, tornando-se, desde então, dominicano e inquisidor. BORST, A. op. cit., p. 23. Rainiero chegou a trabalhar em colaboração com Pedro de Verona, inquisidor geral da Lombardia, e o sucedeu, após a sua morte, ocorrida em 1253. A última notícia que possuímos de Rainiero data-se de julho de 1262, quando foi convocado em Viterbo pelo papa Urbano IV, com a finalidade de prestar informações sobre o andamento do seu trabalho. MOORE, R. I. *The birth of popular heresy*. Canada: Medieval Academy of America, 1995, p. 132.

⁵² No que diz respeito à península italiana, é muito provável que a denominação tenha sido importada da Alemanha, por intermédio dos eclesiásticos imperiais, instalados no norte da Itália durante os anos 1160/1170. De fato, na segunda metade do século XII, em virtude dos conflitos com os movimentos comunais italianos, o Imperador Frederico I Barba-ruiva (1122-1190) interveio na península, inúmeras vezes. Os clérigos germânicos ligados ao Imperador possuíam uma visão da dissidência atrelada aos escritos de Eckbert de Schonäü. Desse modo, enquanto para os lombardos, de uma forma geral, uma heresia podia ser entendida como um ressurgimento da “pataria”, para os religiosos imperiais, ela era entendida como “cátara”, ou seja, dualista maniqueia. Tal fato, talvez explique a adoção do termo germânico na classificação das dissidências somente nas cidades lombardas, ao passo que, no resto da Itália, a palavra popular “patarino” continuou corrente. Entretanto, da mesma forma que o termo “cátaro”, o sentido atribuído ao termo “patarino” modificou-se com o tempo. Em meados do século XI, foram chamados de “patarinos” os reformadores populares que, seduzidos pelo espírito gregoriano e incentivados pelo papado, lutaram contra os clérigos indignos. No século XII, o vocábulo foi empregado para designar todos aqueles que, obstinados pela opinião da pobreza apostólica e da pureza da igreja, desembocaram na heresia. GRACCO, G. *Pataria: opus e nomen* (tra verità e autorità). In: *The concept of heresy in the middle age. (11th - 13th C.)*. Mediaevalia Lovaniensia. Series I/ Studia IV. Louvain: Leuven University Press, 1976, p. 167-171, p. 171. Mais tarde, durante o século XIII, a identificação de “patarino” com “cátaro” passou a ser constante. Ambas as palavras foram utilizadas, para designar as heresias de cunho dualista.

⁵³ “A Igreja dos Albanistas ou de Desenzano. A Igreja de Concorezzo. A Igreja dos Bagnolenses. A Igreja de Vicenze ou da Marcha. A Igreja Florentina. A Igreja do Vale do Espoleto. A Igreja da França. A Igreja toulousiana. A Igreja carcassonnense. A Igreja albigense. A Igreja de Slavonia. A Igreja dos Latinos de Constantinopla. A Igreja dos Gregos. A Igreja da Filadélfia em România. A Igreja da Bulgária. A Igreja de Dragovithia. E todas têm sua origem nas duas últimas.” RAINIERO SACCONI. *Summa de catharis et pauperibus de Lugduno*. Disponível em latim: <<http://digilander.libero.it/eresiemedievali/sacconi.htm>>. Acesso em: 20 set. 2011. Tradução francesa por Jean Duvernoy disponível em: <http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/raynier_sacconi.pdf>. Acesso em: 20 set. 2011., tradução nossa.

⁵⁴ Muito pelo contrário, como apontou Julien Théry, “Na falta de uma instituição, as doutrinas eram fluídas. Os elementos da vida religiosa dissidente eram pouco formalizadas.” THÉRY, J. *Les heresies du XIIe au début du XIVe siècle...*, p. 381.

rumo ao seu fortalecimento institucional nos séculos XII e XIII, projetou sobre os grupos dissidentes uma centralização e uma unidade doutrinal que eles não possuíam ⁵⁵. Dioceses bem delimitadas, bispos e ordenações identificados e ligações precisas com as regiões balcânicas são características dos tratados do século XIII e, mais especificamente, dos autores da Gália meridional e da Itália ⁵⁶.

Existem, de fato, elementos comuns entre certos grupos dissidentes das regiões centro-setentrionais da península italiana e do Languedoc. Eles apresentam uma visão dualista do mundo e como a maior parte dos movimentos considerados heréticos naquele tempo são anticlericais e fundamentam seu modo de vida nos preceitos do Evangelho. Todavia, a similitude dos heréticos das duas regiões, a nosso ver, seria antes um reflexo do contexto religioso onde nasceram do que propriamente uma pluralidade de igrejas *cátaras* locais conectadas umas as outras como fazem supor a controvertida *Carta de Niquinta* ⁵⁷ e os documentos anticátaros do século XIII. Contudo, não descartamos a possibilidade de intercâmbios pontuais entre os dissidentes da península italiana e os do Languedoc no período de perseguição ⁵⁸.

⁵⁵ BIGET, J-L. op.cit., p. 230.

⁵⁶ BRUNN, U. op. cit., p. 547.

⁵⁷ Documento encontrado no apêndice, da obra *Histoire des ducs de Narbonne*, publicada em 1660, por Guillaume Besse, o qual relata uma suposta reunião herética, ocorrida em um castelo de Saint-Félix de Caraman, em 1167, com a presença do denominado Papa Niquinta. Este teria vindo de Constantinopla ao Languedoc, com a finalidade de administrar o *consolamentum* (o batismo espiritual dos dissidentes) e a ordenação episcopal aos representantes das diversas igrejas “cátaras ocidentais”, localizadas na Lombardia e no Languedoc. Esta fonte, segundo alguns historiadores, em especial o dominicano Antoine Dondaine, responsável pela autenticação da mesma, comprovaria a origem oriental do dualismo ocidental. Não obstante, a veracidade do documento não é consensual. A historiadora Monique Zerner acredita que o documento possa ser uma falsificação moderna, criada pelo próprio Guillaume Besse, ou mesmo medieval, oriunda dos meios eclesiásticos da década de 1220, já que a fonte editada é um traslado datado de 1232, do suposto documento do concílio. Acrescente-se a isso, a ausência de outras fontes que mencione a reunião herética e as incompatibilidades filológicas encontradas no texto. ZERNER, M. Mise au point sur Les cathares devant l'histoire et retour sur L'histoire du catharisme en discussion: le débat sur la charte de Niquinta n'est pas clos. In: *Journal des Savants*, n. 2, 2006, p. 253-273. Em 1999, houve um encontro em Nice/França, o qual reuniu historiadores prós e contra a autenticidade da carta de Niquinta. O evento resultou no livro *L'histoire du catharisme du catharisme en discussion: le “concile” de Saint-Félix (1167)*. Nice, 2001.

⁵⁸ Segundo Édina Bozoky, na segunda metade do século XIII, momento cujo exílio dos dualistas languedocianos tornou-se mais massivo, houve um movimento de emigração mais ou menos contínuo para a Itália do norte. BOZOKY, E. Les cathares comme étrangers. Origines, contacts, exil. In: *Actes des Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public*. 30e Congrès, Göttingen, 1999, p. 107-118, p. 115. De acordo com Cinzio Violante, em alguns documentos da Inquisição de Toulouse e de Carcassone, as cidades de Pavia, Piacenza, Lodi e Bréscia são citadas como lugares de esconderijo dos *albigenses*. VIOLANTE, C. Herejías urbanas y herejías rurales en la Italia de los siglos XI al XIII. In: LE GOFF, J. (org.). *Herejías y Sociedades en la Europa Preindustrial (siglos XI-XVIII)*. Comunicaciones y debates del Coloquio de Royaumont - 1962. México: Ministerio de Educación y Ciencia, 1999, p. 127-149, p. 136. Já Pilar Jimenez-Sanchez observou uma possível influência dos dualistas lombardos no Languedoc. Segundo ela, o dualismo radical, professado por alguns heréticos languedocianos no século XIII, teve origem nos heréticos de Desenzano. JIMENEZ-SANCHEZ, P. op. cit., p. 311.

Outra questão apresentada pelo vocábulo *cátaro* é que os grupos identificados por ele não se reconheciam como tais, nem na Germânia, nem no sul da França ⁵⁹, nem na península itálica. Em nenhum momento, o autor do *LDP* coloca-se como *cátaro*, embora, reconheça que o que propõe é contrário a quase todos os homens religiosos do seu tempo ⁶⁰. Na verdade, ele emprega terminologias que aparentam estar mais de acordo com o ambiente e com a estrutura religiosa dos dissidentes.

No quarto caderno intitulado *Contra Garatenses*, o autor lombardo utiliza-se do termo *garatenses* para se referir aos dualistas mitigados e do nome *albanenses* para identificar o grupo ao qual pertence:

Pensei em escrever outra refutação aos Garatenses, que, geralmente, glorificam-se em nossos encontros dizendo: Vocês, Albanenses, são incapazes de mostrar, através do testemunho das divinas Escrituras, que um Deus malvado é o criador do céu, da terra e de todas as outras coisas visíveis, como pregam cotidianamente em público.

⁶¹

Os *garatenses*, conhecidos na polêmica anti-herética por *concorezenses*, são tidos como adversários pelo autor por admitirem a existência de um único criador pleno de bondade, embora não descartassem a participação do “Senhor Malvado” na criação do mundo:

Desejo agora desmascarar, diante das pessoas inteligentes, a estupidez dos Garatenses, que, ainda que creem como os outros, na existência de um único criador muito bom, tem, no entanto, o hábito de pregar, frequentemente, que há outro senhor, malvado, príncipe deste mundo, que foi criatura do criador muito bom e quem, dizem eles, corrompeu os quatro elementos do Senhor verdadeiro Deus, com os quais, o malvado senhor formou e fez, no princípio, o homem e a mulher, assim como todos os outros corpos visíveis deste mundo, de onde deriva o conjunto dos outros corpos que reinam, hoje, sobre a terra ⁶².

De acordo com o dominicano Antoine Dondaine, a designação *garatenses* possivelmente originou-se de *Garattus*, um dos primeiros dignitários da dissidência (por volta

⁵⁹ Julien Théry assinalou que a apelação nunca foi utilizada pelos inquisidores, acusados ou testemunhas, nos arquivos do Languedoc. THÉRY, J. op. cit., p. 79. Da mesma forma, M. G. Pegg observou que a utilização da terminologia, a fim de designar grupos heréticos de regiões distintas, nos séculos XII e XIII, pôde contribuir para o mito de uma grande Igreja “cátara”, dotada de uma hierarquia e de dogmas bem definidos. PEGG, M. op.cit., p. 192.

⁶⁰ “Eu gostaria de começar pelos dois princípios, em honra ao Pai santíssimo, refutando a doutrina de um princípio único, se bem que isso seja contrário a quase todos os homens religiosos.” *LDP*, p. 160-161, tradução nossa.

⁶¹ *LDP*, p. 362-363, tradução nossa.

⁶² *LDP*, p. 364-365, tradução nossa.

de 1200) ⁶³. No entanto, essa apelação pessoal não teve sucesso entre os heresiólogos que preferiram o termo geográfico *concorezenses* vinculado ao *contado* de Concorezzo, a nordeste de Milão. Na verdade, a terminologia *garatenses* aparece somente em três documentos, a saber: na constituição de Frederico II, datada de 22 de fevereiro de 1238, no *Tractatus de Hereticis*, de 1270, e no *LDP*.

O termo *albanenses*, pelo contrário, já surge em quase todos os documentos da polêmica anti-herética italiana ⁶⁴. Talvez, por ecoar melhor foneticamente que a apelação geográfica *Desenzanenses* ⁶⁵, relativa ao burgo Desenzano, primeiro local de constituição do grupo. Nada se sabe sobre sua procedência, mas é possível que, a maneira como ocorreu com o termo *garatenses*, o nome tenha se originado de um personagem importante para os heréticos. No *Liber Suprastella*, composto em 1235 pelo laico piacentino Salvo Burci, o autor faz referência a um dissidente chamado Albano: “Mas talvez Albano, quem afirma que o bem e o mal não têm princípio” ⁶⁶.

Outro grupo de dissidentes dualistas italianos cuja denominação geográfica sobrepõe-se o nome de pessoa foi os *bagnolenses*, que como os *garatenses*, professavam um dualismo mitigado. Num primeiro momento, os *bagnolenses* residiam em Mântua e eram conhecidos por *Caloiani*, em virtude do primeiro bispo do grupo se chamar Caloianne (1175 – 1180). Com a morte deste, seu sucessor Orto de Bagnolo (1180 – 1200) transferiu o lugar das reuniões para seu burgo natal Bagnolo São Vito, nas proximidades de Mântua. A partir daí, tornaram-se *bagnolenses* ⁶⁷.

É bastante provável que a terminologia geográfica tenha sido cunhada pelos inquisidores, ou mesmo pelos próprios habitantes das localidades vizinhas àquelas onde pairavam os rumores de heresia. De qualquer forma, os polemistas parecem ter se apropriado dessas apelações conectando os “erros” heréticos a um espaço territorial bem específico. Com efeito, pode-se pensar que o recurso ao termo *cátaro*, bem como o de *maniqueu*, manteve ao lado da variedade de designações empregadas pelos próprios heréticos e da pluralidade dos nomes regionais, certa homogeneidade entre os movimentos dissidentes distintos e o controle

⁶³ DONDAINE, A. *La hiérarchie cathare en Italie*. II, Archivum Fratrum Praedicatorum, vol. XX, 1950, p. 289.

⁶⁴ No *Liber Suprastella*, de Salvo Burci (1235); na *Summa*, de Rainiero Saponi (1250); na *Brevis Summula* (1250/60), embora o autor a confunda com a denominação “albigense”, utilizada na qualificação dos dissidentes do sul francês; e no *Tractatus de Hereticis* (1270). A apelação aparece também na constituição imperial de 1238.

⁶⁵ DONDAINE, A. op. cit., p. 284.

⁶⁶ SALVO BURCI. *Liber suprastella*, a cura di C. Bruschi. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 2002, p. 242: “Sed forte dicet Albanus, qui bonum et malum affirmans sine principio esse, me a veritatis tramite deviare intendens...”

⁶⁷ DUVERNOY, J. *Le catharisme: La Religion des Cathares*. Toulouse: Privat, 1989, p. 115.

no discurso sobre as dissidências e na identificação das mesmas ⁶⁸. De fato, na segunda metade do século XII, e, sobretudo, no século XIII, verificou-se o surgimento de elementos novos na abordagem das heresias: elas ganham nomes ⁶⁹. Ao lado das denominações tradicionais (*ariana*, *maniqueus* ou simplesmente *heréticos*) novas designações se instalam (*valdenses*, *arnaldistas*, *publicanos*, *albigenses*, etc.) ou antigos termos são ressignificados (*cátaros*, *patarinos*). Certamente, os novos nomes sugerem uma primeira tentativa de controle sobre os grupos dissidentes, através do desenvolvimento de um “saber” clerical sobre a heresia, atrelado às atividades dos inquisidores.

Outra denominação empregada pelo autor do *LDP* parece exprimir melhor a natureza e as exigências espirituais dos dissidentes: “verdadeiros cristãos”. No último tratado intitulado *De Persecutionibus*, o autor estabelece uma continuidade entre os personagens cristãos e os dissidentes de Desenzano. Os *albanenses* são considerados por ele como os adeptos de uma “verdadeira fé” e de um “verdadeiro Deus”, porque sofrem e padecem como outrora os profetas, Cristo e os apóstolos, perdoando e rezando por seus perseguidores:

Repassando, repetidas vezes, os testemunhos das divinas Escrituras, me pareceu que, neles, constam muitas vezes, os males que, outrora, padeceram os profetas, Cristo e os apóstolos, fazendo o bem pela salvação das almas e perdoando, e se vê também, como os discípulos de Cristo devem suportar nos últimos tempos numerosos escândalos, tribulações, perseguições, sofrimentos, dores e mesmo a morte, por obra de falsos cristos, de falsos profetas e de homens malvados, de sedutores e, como eles, devem perdoar seus perseguidores e caluniadores e rezar por eles, fazendo-lhes o bem, sem sequer defender-se, como em nossos dias vê-se fazer os *verdadeiros cristãos*, acatando as Santas Escrituras para seu bem e para sua honra, enquanto os ímpios e os pecadores atuam para seu próprio mal, acumulando sempre seus pecados à medida de seus pais ⁷⁰.

A recorrência a expressão “*veri cristiani*” ou simplesmente *cristiani* não é uma especificidade dos *albanenses*. O inquisidor Rainiero Sacconi informou que todos os heréticos

⁶⁸ De acordo com o inquisidor Étienne de Bourbon (1190/1195-1261): “Eles são chamados por várias pessoas de diferentes modos: eles são chamados *Albigenses*, pois eles infestaram de início a Provença, na parte a cerca de Toulouse e de Agen, dos dois lados do rio de Albi; bem como são chamados *Gazari* ou *Pathari* pelos Lombardos, *Katari* ou *Kathaariste* pelos Teutônicos; eles são chamados também *Burgari*, pois seu esconderijo está na *Burgaria*; em língua romana, eles são chamados por alguns *Popelican*.” MARCHE, A. Lecoy de la. *Anecdotes Historiques*. Légendes et Apologues tirés du traité d’Étienne de Bourbon, dominicain du XIII siècle. Paris: Librairie Renouard, 1877, p. 300.

⁶⁹ A novidade do discurso anti-herético também foi sentida na dimensão iconográfica. De acordo com Alessia Trivellone, até 1200, não existiam representações de heréticos contemporâneos, senão imagens de heresiarcas antigos, como Ário e o maniqueu Fausto. A partir de então, podemos encontrar nas bíblias moralizadas, numerosas representações de heréticos contemporâneos, tal como as fontes escritas do momento os designavam. Foi o caso dos *patarinos* e dos *publicanos*. Estes, pela primeira vez, foram representados na fogueira e no famoso rito de adoração ao gato, muito divulgado nas fontes escritas. TRIVELLONE, A. « L’hérétique imaginé. Hétérodoxie et iconographie dans l’Occident médiéval del’époque carolingienne à l’Inquisition ». *Bulletin du centre d’études médiévales d’Auxerre. BUCEMA*, 14, 2010, p. 1-4.

⁷⁰ *LDP*, p. 408-409, tradução nossa, grifo nosso.

abaixo das *ordinibus cátaras* italianas – isto é, bispo, diácono, filho maior, filho menor - eram chamados de “cristãos” e de “cristãs” ⁷¹. A apelação também consta no Ritual (latino), infelizmente incompleto, composto entre 1213 e 1241, acoplado ao nosso manuscrito:

(...) os discípulos de Jesus Cristo se foram e residem agora com o Senhor Jesus; eles receberam dele o poder de batizar e de perdoar os pecados, assim como fazem hoje os *verdadeiros cristãos* que, como herdeiros dos discípulos, recebem gradualmente da Igreja de Deus, o poder de fazer em grande dia o batismo da imposição das mãos e de perdoar os pecados ⁷².

Segundo Herbert Grundmann, o epíteto “cristão” foi reivindicado por todos os hereges dos séculos XII e XIII, pois o objetivo de qualquer heresia é sempre compreender e captar as intenções autênticas do cristianismo, em suma, um esforço para observar e realizar a vontade divina contida na Bíblia ⁷³. De fato, denominações como “apóstolos”, “pobres de Cristo”, “bons cristãos”, “bons homens” e “boas mulheres” foram utilizadas por diversos grupos laicos dissidentes ou não num contexto onde a máxima era seguir o exemplo de Cristo, dos apóstolos e dos mártires ⁷⁴.

O novo “despertar evangélico”, como denominou Marie-Dominique Chenu, estimulou um ideal de vida religiosa pautada na Igreja primitiva, na *vita apostolica* ⁷⁵. Os dissidentes tiravam do Evangelho o seu modo de vida e se opunham a qualquer interpretação, sacramento, rito ou prática religiosa que não tivesse sustentação nele. Nada mais compreensível de se colocarem como herdeiros diretos de Cristo. Desse modo, ao abordarmos os grupos dualistas italianos, mais especificamente os *albanenses* - de onde pertence o autor do *LDP* – evitaremos, quando possível, o uso do termo *cátaro* pelas questões já expostas, priorizando, assim, as denominações recorridas pelos próprios dissidentes.

⁷¹ RAINIERO SACCONI, op. cit.,

⁷² RITUEL CATHARE. Ch. Thouzellier (éd. et trad.) Paris: Cerf, 1977 p. 235-237, *grifo nosso*.

⁷³ GRUNDMANN, H. Herejías cultas y herejías populares en la Edad Media. In: LE GOFF, J. (Org.) *Herejías y Sociedades en la Europa Preindustrial (siglos XI-XVIII)*. Comunicaciones y debates del Coloquio de Royaumont - 1962. México: Ministerio de Educación y Ciencia, 1999, p. 159-165, p.160.

⁷⁴ As comunidades de heréticos, encontradas e denunciadas pelo premonstratense Evervin de Steinfeld, em Colônia, por volta de 1147-48, colocavam-se como “pobres de Cristo”: Nós, pobres de Cristo, errantes, vamos de cidade em cidade (Mt 10,23) como as ovelhas no meio dos lobos (Mt 10,16), nós sofremos a perseguição como os apóstolos e os mártires; no entanto, nós levamos uma vida santa e muito estrita, jejuando e em abstinência, passando dia e noite a rezar e a trabalhar, tirando desse trabalho, apenas o que é necessário a vida. Nós suportamos tudo isso, porque não somos do mundo. LETTRE D’ÉVERVIN, PRÉVÔT DE STEINFELD, Á SAINT BERNARD (1143). In: BRENON, A. *Les Archipels cathares. Dissidence chrétienne dans l’Europe médiéval*. Vol. I. Dire Éditions, 2000, tradução nossa. As mesmas passagens de Mateus [Mt 10, 16-25] são utilizada pelo autor do *LDP*, no último tratado sobre as perseguições. *LDP*, p. 432-434, tradução nossa.

⁷⁵ CHENU, M.-D. El despertar Evangélico. In: LITTLE, L. K.; ROSENWEIN, B. H. (eds.) *La Edad Media a Debate*. Madrid Akal, 2003, p. 478-505, p. 479.

1.2 Autoria e datação: algumas deduções

Descoberto em 1939 pelo dominicano Antoine Dondaine na Biblioteca Nacional de Florença, o *LDP* é uma coletânea de pequenos tratados em pergaminho. O manuscrito é uma cópia única, composta em sua maior parte por dois escribas lombardos ⁷⁶, entre os anos de 1250 e 1280 ⁷⁷. A análise paleográfica do documento realizada pelo frade dominicano identificou ainda um terceiro escriba, o qual teria acrescentado algumas informações nos cadernos inacabados dos copistas anteriores ⁷⁸. Após a conclusão da cópia, o manuscrito esteve em poder dos inquisidores. É o que permite pensar os rabiscos de citações escriturárias e alguns comentários feitos em certas partes do texto ⁷⁹. Os desenhos em forma de cruz nas margens indicando os argumentos bíblicos em oposição ao dualismo também reforçam essa ideia.

Antes de chegar ao *Conventi soppressi*, da Biblioteca Nacional de Florença, o manuscrito pertenceu ao convento de São Marcos, o qual, desde 1436, foi ocupado pela Ordem dos Irmãos Pregadores. Alguns historiadores acreditam que a obra passou a integrar o acervo da biblioteca do convento somente após o ano de 1739, pois ela não constou no inventário realizado nesta data pelo beneditino francês Bernard Montfaucon (1655-1741) ⁸⁰. Mas essa questão merece ser mais apurada. É possível que o documento tenha estado sob os cuidados dos frades pregadores, antes do inventário do século XVIII. Os dominicanos

⁷⁶ Diversos italianismos no decorrer do manuscrito revelaram a forte influência da oralidade nos escribas: *mostratum* por *monstratum*; *demonstrare*, *demonstro* por *demonstrare*, *demonstro*, *resurectione* como *resurrezione*. *LIVRE DES DEUX PRINCIPES*. Introduction, texte, critique, traduction, notes et index de Christine Thouzellier. Paris: Les éditios du Cerf, 1973, p. 24. De acordo com Paul Zumthor, como o escriba medieval, geralmente, recebia o texto auditivamente “as grafias mesmo, e suas alterações, parecem implicar que ele interiorizava uma imagem das palavras mais sonora do que visual.” ZUMTHOR, P. *A letra e a voz: A “literatura” medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 102.

⁷⁷ A questão da data segue inconclusa. Mas uma anotação, na margem direita do verso da primeira folha, referente à Alberico da Romano (1196 – 1260) (*Domino Alberigo carmina pro laude quod est mallexardo*), indica que, possivelmente, o documento foi transcrito na segunda metade século XIII. *Mallexardo* era um atributo aplicado aos *imperiais* e, especialmente, aos partidários de Ezzelino da Romano (1194 – 1259), que em Bréscia constituíam uma facção combatida por seu irmão, Alberico da Romano. O dominicano Antoine Dondaine, após submeter o documento a um exame paleográfico, confirmou o ano de 1280 para a transcrição da obra. DONDAINE, Antoine. *Un traité néo-manichéen du XIII siècle. Le Liber de duobus principiis suivi d'un fragment de rituel cathare*. Santa Sabina, Rome, Istituto Storico dominicano, 1939, p. 10. Já Arno Borst preferiu situar a cópia do manuscrito entre os anos de 1250 e 1276, em Bréscia. BORST, A. op cit., p. 214.

⁷⁸ Ele introduziu citações paulinas em algumas partes do manuscrito e os famosos dísticos de Catão no verso da primeira e última página de guarda. Os dísticos de Catão eram uma coletânea de sentenças morais muito utilizadas nos meios escolares daquele período para o estudo de gramática. VERGER, J. *Homens e saber na Idade Média*. São Paulo: EDUSC, 1999, p. 78.

⁷⁹ Na folha 51, que compreende o tratado intitulado *De persecutionibus*, há uma correção na definição de pecado: “*De la quatruiduanus, imprimis temptatio, et declaratio, et consensio, et consuetudo.*” De acordo com Giacomo Bettini, a alteração foi realizada por inquisidores, em meados do século XIV. ANONIMO CATARO. *Libro dei due Principi*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2010, p. 10.

⁸⁰ MONTFAUCON, B. *Bibliotheca Bibliothecarum manuseriptorum nova*. T. I, Paris 1739, p. 419-429.

detiveram, desde longa data, as obras provenientes dos meios dissidentes. Muitos escritos considerados heréticos foram queimados, mas muitos outros serviram como parâmetro na elaboração dos tratados de heresiólogos e dos manuais e exposições doutrinárias, para uso dos inquisidores. Por outro lado, o convento de São Marcos possuía, já no século XV, sob a administração dos irmãos pregadores, um dos mais ricos acervos literários e um dos mais florescentes pólos de estudo da península italiana. Tal posição foi alcançada graças à doação de manuscritos por indivíduos amantes do saber, do financiamento por membros de famílias poderosas, como Cosme de Médici (1389-1464), e do envolvimento de certos indivíduos na compra de manuscritos ou cópias desses.

Após a secularização e a supressão das instituições religiosas ocorridas em 1808, em virtude das perseguições às mesmas durante os séculos XVIII e XIX, o manuscrito foi transferido, conjuntamente com todo o fundo monástico, para a Biblioteca de Florença, onde permanece até hoje na seção de manuscritos e obras raras ⁸¹.

Do ponto de vista tipológico, o *LDP* pode ser caracterizado como um tratado de teologia dualista. O autor buscou provar a existência de um princípio maligno, bem como resolver os demais pontos suscitados por essa asserção - como a impossibilidade do livre arbítrio, a natureza do pecado e os limites da onipotência divina - através da autoridade das Escrituras e dos métodos escolásticos. Ao mesmo tempo, ele se esforçou em estabelecer uma concepção precisa para a crença dos dois princípios num quadro teológico maior.

O manuscrito é composto por uma série de pequenos estudos: o primeiro e o sexto tratado (*De libero arbitrio/De arbitrio*) propõem-se a discutir e a refutar a doutrina do livre arbítrio; o segundo e o terceiro tratado (*De Creatione et de signis universalibus*) investigam o significado dos termos “criar” e “fazer” nas Escrituras, bem como o sentido de alguns signos universais; o quarto tratado (*Compendium ad instructionem rudium*) é um resumo da doutrina para os iniciantes na seita; o quinto tratado (*Contra garatenses*) é um esforço para dismantlar a doutrina dos chamados dualistas moderados; por fim, o sétimo tratado (*De persecutionibus*) é um relato de fartas citações bíblicas sobre as perseguições sofridas por Cristo, pelos apóstolos e pelos *albanenses*.

Arno Borst propôs que a ordenação atual do códice de Florença não corresponderia à sua estrutura inicial. As negligências de estilo e as faltas gramaticais de alguns tratados, em especial o *De libero arbitrio*, denunciariam o encadeamento das composições. Na ordem

⁸¹ Conforme informações da senhora Dra. Anna Maria Russo, responsável pelo setor de manuscritos e de obras raras da biblioteca. O manuscrito possui a seguinte catalogação: Conventi Soppressi J. II. 44 - *Liber de duobus principiis* (f.1r -. 51r), sec. XIIIex-XIVin; ff. I, 55; 178 x 118.

primitiva, segundo o autor, os tratados estariam ordenados da seguinte maneira: *Compendium ad instructionem rudium*, *De creatione et de signis universalibus*, *De libero arbitrio*/*De arbítrio*, *Contra garatenses* e *De persecutionibus* ⁸². Na verdade, é muito difícil uma reconstituição do estado inicial do manuscrito considerando-se que ele passou por mãos inquisitoriais sem que saibamos efetivamente como foi manuseado e utilizado. A inclusão do fragmento de um ritual - também oriundo dos meios dualistas lombardos, no último tratado (*De persecutionibus*), parece seguir a lógica dos dossiês a serviço do trabalho inquisitorial. Além disso, faltam algumas partes no manuscrito. No tratado destinado aos *garatenses*, é sentida a ausência de uma primeira refutação aos professantes de um “único princípio” pela presença do termo “outra”: “Proponho-me a escrever *outra* refutação aos Garatenses” ⁸³.

Contudo, alguns indícios permitem pensar que, de fato, houve uma alteração dos tratados existentes, mas não como proposto pelo historiador alemão. A nosso ver, não tem sentido dois estudos voltados para a discussão e a negação do livre arbítrio. A impressão é que, originalmente, ambos formavam um único tratado. Verificamos também que o *Compendium* não poderia ocupar o início do códice como supôs Borst, porque o autor lombardo estabelece uma vinculação deste tratado com os anteriores (*De creatione et de signis universalibus*): “Porém, sobre a criação do céu, da terra e do mar, como foi exposto *anteriormente*, decidi discutir no resumo para a instrução dos poucos cultivados” ⁸⁴. De qualquer forma, a disposição atual dos tratados não compromete a coerência e nem o entendimento do texto. O começo do primeiro tratado (*De libero arbitrio*), no qual o autor mostra as razões para a composição da obra, e o desfecho do último tratado (*De persecutionibus*) - “o livro está finalizado, demos graças a Cristo” ⁸⁵ - transmitem um sentido de unidade ao manuscrito.

O *LDP* reflete as crenças dos dissidentes de Desenzano, localidade próxima ao sul do lago de Garda, na província de Bréscia ⁸⁶. Os dualistas de Desenzano, também conhecidos por *albanenses*, são famosos nas fontes anticátaras por professarem um dualismo denominado “radical”, ou seja, eles acreditavam basicamente na existência de dois princípios ou deuses opostos, o do Bem, criador do mundo espiritual, e o do Mal, criador do mundo material. No entanto, ainda que o burgo de Desenzano tenha sido aparentemente o primeiro centro de constituição dos *albanenses*, estes podiam ser encontrados em diversas outras cidades

⁸² BORST, A. op. cit., p. 220-221 (notas 1 e 4).

⁸³ *LDP*, p. 362-363, grifo nosso.

⁸⁴ *LDP*, p. 298-299, grifo nosso.

⁸⁵ *LDP*, p. 454-455, tradução nossa.

⁸⁶ Apesar de politicamente pertencer à cidade de Bréscia, o burgo esteve ligado à diocese de Verona nesse período. DONDAINE, A. op. cit., p. 282.

italianas como Verona ⁸⁷, Bérghamo, Pavia, Alexandria, Cremona e Placência ⁸⁸. Essa estruturação espacial e organizacional da seita ⁸⁹, vale frisar, foi uma das principais características dos grupos dualistas italianos. Ao contrário dos dissidentes languedocianos, os heréticos de Desenzano e os demais dualistas da península não possuíam uma organização territorial diferenciada. Em cada cidade havia um diácono encarregado de zelar pela confissão dos pecados veniais dos dissidentes e para as eventuais necessidades espirituais. Além disso, podiam coabitar, em uma mesma localidade grupos dualistas de tendências distintas, como foi o caso dos *albanenses* e dos *garatenses* nas cidades de Bréscia, Alexandria e Placência ⁹⁰.

O documento não foge a regra da maior parte dos textos compostos nos séculos XII e XIII. Ele não possui o que modernamente chamamos de acabamento textual. O manuscrito é desprovido de índice e de título. O rubricador da coletânea a designou por *Incipit liber de duobus principiis*, baseando-se na rubrica que, no final do primeiro parágrafo, indica o início do seguinte: *De duobus principiis*. Dessa forma, os diversos cadernos que compõem o manuscrito foram reunidos sob o mesmo título que atualmente conhecemos.

O códice de Florença é também uma obra anônima, outro traço muito comum dos manuscritos medievais. Segundo Emmanuèle Baumgartner, o alto índice de anonimato dos textos nesse período revela que a ausência do nome do autor não é deliberada e nem tem a ver com a humildade do autor diante de sua fonte, mas relaciona-se com as condições mesmas da transmissão desses textos e à indiferença dos copistas, pouco preocupados em conservar a memória do autor ⁹¹.

No geral, as ideias contidas no *LDP* são atribuídas ao bispo lombardo Giovanni di Lugio, oriundo da cidade de Bérghamo, cujas reflexões foram comentadas pelo inquisidor Rainiero Sacconi em sua *Summa de catharis et pauperibus de lugduno*, composta em torno de 1250. Na parte do texto dedicada ao grupo dos *albanenses*, *De propriis opinionibus Albanensium*, o dominicano apresenta Giovanni di Lugio como o inventor de outros “erros” e conta sobre o seu afastamento, ocorrido por volta de 1230, do bispo antigo, Belsinansa de Verona, de quem era “filho maior” ⁹² e foi igualmente tornado bispo. Desde então, os

⁸⁷ Escrevendo por volta de 1250, o inquisidor Rainiero Sacconi ressaltou: “os Albanenses residem em Verona e em várias cidades da Lombardia”. RAINIERO SACCONI. op. cit., tradução nossa.

⁸⁸ TRACTATUS DE HERETICIS, op. cit., p. 324.

⁸⁹ A palavra seita é entendida, aqui, no sentido de grupo religioso.

⁹⁰ TRACTATUS DE HERETICIS, op. cit., p. 324.

⁹¹ BAUMGARTNER, E. (Org.). *Seuils de l'oeuvre dans le texte médiéval*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2002, p. 10.

⁹² “Espécie de ‘vicário geral’ do bispo cátaro. Esse coadjutor, que cumpria as mesmas funções do bispo, era com frequência, o que lhe sucedia”. NELLI, R. *Diccionario del Catarismo y las herejías meridionales*. Barcelona: Alejandría, 1968, p. 196. No entanto, de acordo com Rainiero Sacconi, se, no primeiro momento, o “filho maior”

albanenses estiverem divididos em dois partidos de opiniões contrárias e distintas. Os mais antigos permaneceram fiéis ao primeiro bispo Belsinansa e os mais jovens seguiram Giovanni di Lugio ⁹³. No entanto, Sacconi não deixa muito claro se a cisão no grupo foi provocada pelas ideias do bispo inovador ⁹⁴.

Afora a *Summa* do inquisidor lombardo, outras fontes da polêmica anti-herética italiana parecem se referir a Giovanni di Lugio: a *Brevis Summula* e o *Tractatus de hereticis*. De acordo com o compilador anônimo da *Brevis Summula contra errores notatos hereticorum*, texto elaborado por volta de 1250-1260, as informações obtidas sobre as crenças dos heréticos haviam sido fornecidas por Giovanni de Bérgamo, *predicator et doctor*, o qual lhe havia dito também que fazia quarenta anos que abraçara os cátaros ⁹⁵. O dissidente também é citado no *Tractatus de hereticis*, composto por volta de 1270/75, como Giovanni di Luzano ⁹⁶, sucessor do bispo Belesmanza de Verona ⁹⁷. Não obstante, tais relatos nada dizem sobre a cisão ocorrida no grupo dos *albanenses* ou sobre os “novos erros” do bispo inovador informados na *Summa* de Sacconi. Ademais, os dois documentos devem ser analisados com reservas.

A *Brevis Summula* é um conjunto de diversas peças anônimas, todas de origem italiana, dedicadas à heresia. Pela ausência de coerência textual e pela temática similar de todos os textos reunidos, é muito provável que o documento tenha sido composto para uso dos inquisidores. Torna-se difícil estabelecer o contexto de produção desses manuscritos, visto se tratarem de uma coletânea de enxertos nada congruentes. Já o segundo documento, atribuído ao inquisidor Anselmo de Alexandria, sucessor de Rainiero Sacconi na província da

só podia se tornar bispo após a morte deste, na época de Giovanni di Lugio, todos os “filhos maiores” eram tornados bispos ainda na presença do antigo bispo. Diz o inquisidor: “Portanto, Giovanni di Lugio, que é um desses que são ordenados assim, designa-se sempre dessa maneira nas suas cartas: “Giovanni, pela graça de Deus Filho maior e bispo, etc...”. RAINIERO SACCONI. op. cit., tradução nossa. Julien Théry salientou que, muito provavelmente, tal título de “filho maior”, bem como os de “bispo”, “diácono” e “filho menor”, utilizados na designação de uma hierarquia herética, recorrente nos tratados anticátaros italianos, ou foram empregados pelos crentes em sinal de respeito aos indivíduos responsáveis pela administração do sacramento e da pregação, ou pelos inquisidores que apregoaram uma hierarquia *cátara*, semelhante à da Igreja Católica. THÉRY, J. (2002) op. cit., p.75-117, p. 112. Entretanto, a nosso ver, os dissidentes se baseavam no seguinte versículo dos Atos dos Apóstolos 20, 28-31: “Olhai por vós e por todo o rebanho, sobre o qual o Espírito Santo os constituíram como bispos para governar a Igreja de Deus, que ele redimiu com seu sangue”. LDP, p. 412.

⁹³ RAINIERO SACCONI, op. cit.,

⁹⁴ Numa outra passagem da *Summa*, o inquisidor diz que Giovanni di Lugio e seus cúmplices não ousavam revelar as novas ideias aos seus crentes por receio que estes os deixassem. Ibid.,

⁹⁵ BREVIS SUMMULA. In: MOLINIER, C. *Un texte de Muratori concernant les sectes cathares. Sa provenance réelle et sa valeur*. In: *Annales du Midi*. Toulouse: Édouard Privat, XXII, 1910, p. 187.

⁹⁶ Segundo o Pe. Antoine Dondaine, trata-se do mesmo heresiarca mencionado pelo inquisidor Rainiero Sacconi. A deformação do nome Lugio/Luzio poderia ter sido derivada de um descuido do copista do tratado. DONDAINE, A. *La hiérarchie cathare en Italie...*, p. 287. No entanto, para Arno Borst, trata-se de outro personagem, talvez, originário de Lugano. BORST, A. op. cit., p. 201.

⁹⁷ TRACTATUS DE HERETICIS. op. cit., p. 310.

Lombardia, é permeado de anacronismos. Por ser uma narrativa mais tardia, o autor confunde datas e algumas localizações ⁹⁸. Outro ponto intrigante é que Giovanni di Lugio aparece no *Tractatus* como o sucessor imediato de seu dignitário anterior, Belsinansa de Verona. Teria havido uma reconciliação entre os dois ramos divergentes dos *albanenses* ou podemos considerar que os desacordos no grupo, a maneira como expôs Rainiero Sacconi, não eram tão rígidos assim?

Segundo Charles Molinier, Giovanni di Lugio seria o mesmo herético que aparece no processo póstumo do santo “herético” Armano Pungiluppo (? – 1269), “cum Iohanne bergamascho herético” ⁹⁹. Ele teria sido visto conversando familiarmente com o “santo” ferrarense, em 1266 ¹⁰⁰. Outras hipóteses foram propostas como a de G. Solari, o qual sustentou que o bispo pertenceu inicialmente ao mosteiro cisterciense localizado nas bordas do rio Luglio, em Vall’Alta, onde teria aprendido teologia. O nome do dissidente viria, assim, das condições geográficas circunscritas ao mosteiro ¹⁰¹. No entanto, são apenas conjecturas, nada que permita uma contribuição substancial na identificação do personagem.

Grande parte das opiniões desenvolvidas no *LDP* segue o mesmo raciocínio de Giovanni di Lugio descrito na *Summa* de Sacconi: a existência de dois Princípios (ou Senhores ou Deuses) coeternos – um Bom e o outro Mau -, a atribuição do mundo terreno ao Pai do diabo (princípio do Mal), a negação da trindade, a negação do livre arbítrio, o emprego de diversos nomes ao princípio maligno, a concepção tríade do verbo “criar” nas Escrituras e a percepção de que Deus é todo poderoso no bem. Todavia, outros pontos informados pelo inquisidor nem sempre estão em consonância com o códice de Florença, como por exemplo, a crença de que os eventos relatados nos textos bíblicos ocorreram em outro mundo criado pelo

⁹⁸ O autor se baseia em dados da IV Cruzada (1202-1204), para descrever a origem e o início da heresia no Ocidente. De acordo com ele, os *francigem* (franceses do norte) teriam sido seduzidos pela doutrina maniqueísta, em Constantinopla. Regressando ao Ocidente, eles teriam pregado a ponto de constituírem um bispo na França e nas províncias vizinhas. Em seguida, um notário francês teria levado a heresia à Lombardia. No entanto, em outra passagem do documento, o autor entra em clara contradição ao situar os primórdios da heresia na Lombardia, em 1174. Pilar Jimenez-Sachez também observou a inexatidão do inquisidor, quando ele cita a cidade de Roccavione como lugar de alojamento dos dissidentes vindos da França no momento de formação da dissidência em solo lombardo. Para a autora, a informação corresponderia a uma realidade mais tardia, ligada à instalação da Inquisição no Languedoc e a fuga dos heréticos para a península italiana. JIMENEZ-SANCHEZ, P. op. cit., p. 199.

⁹⁹ MOLINIER, C. op. cit., p. 190. Se, de fato, tratou-se do mesmo personagem da *Summa* de Sacconi e da *Brevis Summula*, o dissidente estaria beirando quase oitenta anos nessa data, idade, como sabemos, pouco alcançável no período estudado.

¹⁰⁰ ZANELLA, G. *Itinerari ereticali: patari e catari tra Rimini e Verona*. Disponível em: <<http://www.gabrielezanella.it/Pubblicati/ItinEret/ItinerariEreticali.htm>>. Acesso em: 10 abr. 2012.

¹⁰¹ SOLARI, G. Di un inedito trattato neo-manicheo del XIII secolo e del suo presunto autore Giovanni di Lugio Bergamasco. *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, n°: 75, 1940, p. 409-435. BELLINI, R. Giovanni da Lugio teologo e predicatore. Dissidenza religiosa nell’area del Garda tra XII e XIII secolo. *Brixia Sacra*. Memorie Storiche Della Diocesi di Brescia, Brescia, terza serie, anno V, n. 4, p. 43-64, 2000, p. 49.

Deus bom – principalmente os episódios da vida de Cristo - e a imagem debilitada da onipotência do verdadeiro Deus diante das vontades do Deus maligno ¹⁰².

Essas variações no decorrer da obra, assim como a assimetria entre os dois textos – oitenta fólhos do volume em poder do inquisidor lombardo diante dos quarenta e três fólhos do *LDP* – e certas passagens pouco confusas e repetitivas do anônimo fazem com que os historiadores não estejam seguros acerca da autoria do manuscrito ¹⁰³. Alguns sustentam que ele foi produto de um aluno próximo a Giovanni di Lugio ¹⁰⁴ ou mesmo de dois discípulos influenciados pelo pensamento lugiano ¹⁰⁵. Outros, porém, acreditam que o *LDP* foi o primeiro esboço do grande tratado do dissidente ¹⁰⁶. Torna-se, portanto, difícil precisar sua autoria.

Contudo, não é de todo impossível que o opúsculo florentino possa ter sido um primeiro rascunho do “grosso livro de dez cadernos” noticiado por Rainiero Sacconi. Os elementos discordantes informados pelo inquisidor, talvez, como apontou René Nelli, tenham sofrido uma deformação ou foram mal interpretados ¹⁰⁷. De fato, essa possibilidade não deve ser ignorada. Nas descrições sobre os sacramentos comuns aos grupos *cátaros*, verificamos que o dominicano potencializou a percepção sacramental e moral dos *albanenses* tomando a doutrina dos dois princípios ¹⁰⁸ como referência. Rainiero Sacconi parece deduzir a partir do que ele sabe sobre a crença dos dualistas radicais as práticas religiosas desse grupo, sem que ele tenha de fato conhecimento direto sobre elas. Em outras palavras, o inquisidor atribui determinadas características morais aos dissidentes de Desenzano a partir das ideias contidas no livro em suas mãos.

¹⁰² As proximidades e as divergências entre as duas crenças serão discutidas no segundo capítulo.

¹⁰³ Muitos versículos recorridos por Giovanni di Lugio, não aparecem no *LDP*. Das vinte citações bíblicas citadas na *Summa*, apenas quatro aparecem no *LDP*: Isaías 45,7; Ezequiel 35,5; Efésios 2,10 e Jó 2,3.

¹⁰⁴ THOUZELLIER, C. op. cit., p. 37. Para Arno Borst, o autor do *LDP* foi um “sábio”, pertencente ao meio de Giovanni di Lugio, embora não faça parte do círculo de alunos do doutor dualista. BORST, A. op.cit., p. 217-218. BRENON, A. *La verdadera historia de los cátaros*. Círculo de Lectores, 2005, p. 62.

¹⁰⁵ GROSSE, E. U. Sens et portée de l'Évangile de Saint Jean pour les cathares. *Revue Heresis*, Carcassonne, n. 10, p. 9-19, 1998, p.18.

¹⁰⁶ ZAMBÓN, F. *El legado secreto de los cátaros*. Madrid: Ediciones Siruela, 1997, Selección de lecturas medievales, 45, p. 42; NELLI, R. *Le Phénomène cathare. Perspectives philosophiques Morales et iconographiques*. Privat : Presses Universitaires de France, 1963, p. 67.

¹⁰⁷ NELLI, R. *Diccionario del Catarismo...*, p. 173.

¹⁰⁸ Na exposição sobre o sacramento da “imposição das mãos”, também chamado pelos dissidentes de *consolamentum*, “batismo espiritual” ou “batismo do Espírito Santo”, Rainiero Sacconi diz que os *albanenses* diferenciavam-se dos outros grupos *cátaros* por abolirem a imposição das mãos: “Com efeito, eles dizem que a mão não opera nada, porque ela é criada pelo diabo”. Do mesmo modo, na descrição da fração do pão, outra prática religiosa dos dissidentes, o inquisidor distingue mais uma vez os *albanenses* dos demais dualistas, dizendo que para eles “o pão material não é abençoado e que não pode receber qualquer benção, uma vez que, segundo eles, o pão é criação do diabo”. RAINIERO SACCONI. op. cit., tradução nossa. No entanto, não encontramos nenhuma dessas restrições comentadas pelo inquisidor, no Ritual Latino dos dissidentes. RITUEL CATHARE, op. cit., 1977.

Além disso, os historiadores tendem a superestimar as poucas informações do inquisidor lombardo sobre Giovanni di Lugio e de outros inquisidores, tomando o dissidente por um perito em matéria de argumentação e de lógica ¹⁰⁹. Nesse sentido, eles tendem a descartar a autoria direta do bispo no manuscrito de Florença devido a algumas passagens mal construídas e os recorrentes problemas gramaticais e sintáticos. Ora, quase nada se sabe sobre Giovanni di Lugio. Está claro que ele foi um *sapiente* da dissidência, mas tomá-lo como um grande talento baseando-se em fontes limitadas é incorrer num equívoco interpretativo. Ao mesmo tempo, a análise de alguns estudiosos é bastante paradoxal. A cultura escolástica do bispo de Lugio é constatada somente a partir das diretrizes do *LDP*. Ou seja, nessa perspectiva, o autor anônimo é quem teria adotado determinadas orientações intelectuais de seu mestre. Certamente, muitos escritos na Idade Média foram compostos por discípulos ou seguidores de um determinado personagem, mas não nos parece que seja esse o caso. É revelador que não existam referências quanto a esse suposto aluno de Giovanni di Lugio na literatura polêmica. Deve-se também considerar que os livros heréticos ou as especulações doutrinárias mencionados na documentação anti-herética tiveram por autores os altos dignitários da dissidência. Desse modo, aumentam as possibilidades de que o autor do código de Florença tenha ocupado um cargo importante na dissidência, como o de bispo ou o de “filho maior”. Por outro lado, pode-se indagar também até que ponto os embaraços gramaticais e as partes pouco precisas do manuscrito não foram acentuados pela própria debilidade dos copistas ¹¹⁰. É visivelmente notável que o segundo escriba, responsável pela transcrição da maior parte do manuscrito (cadernos III, IV, V e VI) revisou e corrigiu diversas partes dos cadernos (I, II) copiados pelo primeiro copista.

Em virtude dessas dificuldades inerentes ao autor da fonte, trabalharemos com a hipótese de uma autoria anônima. De qualquer forma, as ideias tecidas no *LDP* parecem muito vizinhas às de Giovanni di Lugio, conforme descritas pelo inquisidor Rainiero Sacconi.

Assim como sua autoria, o período exato da composição da obra não é ainda claro. É possível mesmo que, como notou Anette Palles-Gobilliard, a redação dos tratados tenha se realizado em momentos distintos ¹¹¹. No entanto, atentando-se para alguns elementos do

¹⁰⁹ Charles Molinier trata-o por “doutor eminente, logicista sutil e profundo”. MOLINIER, Charles. op. cit., p. 190.

¹¹⁰ Christine Thouzellier apresentou uma lista dos termos retificados. LIVRE DES DEUX PRINCIPES, op. cit., p. 25-27.

¹¹¹ PALLES-GOBILIARD, A. Histoire des sectes dans l'Occident Médiéval. In: *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 92, 1983-1984, 1983, p. 418.

manuscrito, podemos situar a sua escrita entre os anos de 1236 e 1249 ¹¹². O primeiro indício que aponta para essa suposição são as passagens embasadas no *De universo creaturarum*, obra composta pelo mestre Guilherme de Auvergne (1190-1249) ou também conhecido por Guilherme de Paris. O bispo parisiense compôs o *De universo* entre os anos de 1231 a 1235 ¹¹³. Desse modo, podemos concluir que o *Liber de duobus principiis* foi redigido muito após essa data. Outro ponto que reforça a datação sugerida para o *LDP* é a alusão feita pelo autor acerca do cenário religioso de sua época. No quarto tratado (*Contra Garatenses*), ele diz assim:

Mas constata-se, a cada dia, uma grande hostilidade entre Sarracenos, batizados, Judeus, Tártaros e adeptos de outras religiões desse mundo – ainda que todos creem que exista um único princípio santo, bom e misericordioso, não é menos certo que, muito frequentemente, se encontrem em luta uns com os outros, dirigindo-se palavras duras e atos muito cruéis -, então que na criação eles acreditam sem hesitar serem todos irmãos ¹¹⁴.

A menção aos tártaros é bastante significativa. O autor não permaneceu indiferente aos acontecimentos de seu tempo e, à maneira como os autores medievais, chama os mongóis de tártaros. A expansão dos mongóis na Ásia e, posteriormente, na Europa centro-oriental na primeira metade do século XIII levou medo ao Ocidente. De acordo com o frei franciscano Salimbene de Parma (1221-1288), as primeiras vozes sobre os tártaros na Europa ocidental começaram a se ouvir no tempo do Papa Gregório IX (1227-1241) ¹¹⁵. Mas o perigo tártaro só se tornaria alarmante e generalizado, na década de 1240, quando o exército mongol penetrou no que hoje conhecemos como Áustria e chegou até o extremo nordeste da península itálica, no Friuli, onde perseguiu o rei ¹¹⁶. O papado imediatamente providenciou o XIII Concílio ecumênico, ocorrido em Lyon, em 1245. Ao mesmo tempo enviou emissários das Novas Ordens, sobretudo franciscanos à Mongólia.

O *LDP* desenvolve-se em forma de polêmica, ou seja, ele desempenha uma função combativa. A preocupação do autor é persuadir seus principais destinatários – *garatenses* e católicos - acerca da existência de dois princípios independentes, revelando as incoerências da crença monista. Uma das principais razões para a composição do códice como é revelado em

¹¹² Christine Thouzellier propõe que as distintas seções da coletânea foram compostas entre 1235 e 1240/1241. Ela considera que o *LDP* foi redigido um pouco antes da *Summa*, do inquisidor Moneta de Cremona, escrita em 1244. op cit., p. 62.

¹¹³ GILSON, É. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 514.

¹¹⁴ *LDP*, p. 362-363, tradução nossa.

¹¹⁵ DEL CARPINE, João de Pian [et al.] *Crônicas de Viagem. Franciscanos no Extremo Oriente antes de Marcos Polo* (1245-1330). Porto Alegre/Bragança Paulista: EDIPUCRS/EDUSF: 2005, p. 26.

¹¹⁶ Ibid., p. 21.

diversas passagens foram as objeções lançadas pelos *garatenses* e pelos católicos sobre a impossibilidade dos *albanenses* de comprovarem a existência de um princípio maligno, criador do mundo terreno, a partir dos textos bíblicos. Respondendo a essas denúncias, o lombardo expõe um sistema baseado num arsenal de citações escriturárias e em princípios escolásticos.

Em alguns momentos, torna-se extremamente difícil identificar o receptor principal de cada tratado visto que, com exceção do quinto estudo, o autor evita recorrer a nomes. Na maior parte das vezes, ele se refere aos opositores como “adversários” ou como “os que professam um único princípio principal”. A complexidade é ainda maior quando se observa que em muitos aspectos, os *garatenses* não se distanciavam tanto dos católicos. Ao questionar certos posicionamentos dos dualistas moderados, com relação às práticas morais e a doutrina professada, o anônimo dá a entender que nem todos os *garatenses* atribuíam ao Deus maligno à organização do mundo: “Talvez, alguns deles possam dizer: cremos unicamente que existe um só criador e fazedor de todas as coisas, o qual criou e fez todas as coisas visíveis e invisíveis (...)” ¹¹⁷. De qualquer maneira, grande parte das doutrinas expostas e refutadas pelo dissidente é católica. As definições do livre arbítrio empregadas pelo lombardo são de base ortodoxa.

Os tratados sobre o livre arbítrio (*De libero arbitrio/De arbitrio*) têm como destinatários os *garatenses* e os católicos. O quinto tratado (*Contra Garatenses*), como o próprio título indica, tem como alvo o ramo dos dualistas moderados. Os tratados sobre a criação e os signos universais (*De Creatione et de signis universalibus*), dirigem-se tanto aos católicos como aos *garatenses*. Já o estilo manualístico do terceiro tratado (*Compendium ad Instructionem Rudium*) nos leva a supor que a obra visasse à instrução dos iniciantes nas crenças dualistas. Diz o autor no prólogo:

Como muitos são impedidos de conhecer a verdade, eu decidi, para esclarecê-los e para exortar estes que a compreendem, e também para o deleite de meu espírito, de expor, claramente, nossa verdadeira fé, de acordo com as testemunhas das divinas Escrituras e com o apoio de argumentos muito seguros, após ter invocado o apoio do Pai e do Filho e do Espírito Santo ¹¹⁸.

Por fim, o último tratado (*De persecutionibus*), por seu caráter exortatório, destinou-se, principalmente, aos seguidores da seita, os quais deviam suportar, à maneira de Cristo e de seus discípulos, todas as formas de tormentos e de tortura, inclusive a morte. Sua natureza é um indicativo do contexto repressivo, no qual se encontrava os dissidentes na redação do

¹¹⁷ LDP, p. 372-373, tradução nossa.

¹¹⁸ LDP, p. 160-161, tradução nossa.

manuscrito. Desta feita, não se pode ignorar a dimensão de relutância e resistência contida no escrito. Ele situou-se num período de intensa mobilização anti-herética, calcada numa nova postura de enfrentamento da heresia cujo objetivo não visava mais a convencer do “erro”, como no século anterior, mas sim fazer falar o indizível ¹¹⁹. Do combate pelas palavras no século XII, o século XIII caracterizou-se pela ação.

Dando prosseguimento a uma política anti-herética de pelo menos um século, as disposições de Latrão IV, de 1215, instauraram na cristandade ocidental um ativo mecanismo de perseguição e estabeleceram um conjunto de sanções legais aos considerados culpados pelo crime de heresia. A partir daí, já estavam preparadas as condições necessárias para a formação de um organismo próprio de repressão aos heréticos. Por sua parte, o imperador Frederico II contribuiu de maneira substancial com a política anti-herética papal ao promulgar, em 1224 uma severa constituição contra as seitas heréticas. A heresia devia ser tratada e punida desde então como um crime público e as autoridades civis deviam se empenhar diretamente na busca contra os heréticos. Em 1233, os primeiros tribunais inquisitoriais organizados por Gregório IX (1227-1241) foram confiados aos dominicanos e franciscanos. No mesmo ano, os mendicantes, apoiados pelo papado, dirigiram o movimento conhecido como Aleluia, uma explosão de fervor religioso cuja uma das primeiras grandes manifestações foi o combate às dissidências religiosas na península itálica. Oferecendo à direção de seus governos aos frades pregadores e aos frades menores na tentativa de estabelecer a paz interna (entre facções) e a externa (entre cidades), diversas cidades do centro-norte italiano tiveram que inserir em seus estatutos comunais a legislação eclesiástica contra os heréticos a qual, dentre outras punições, previa a pena de morte ¹²⁰. Ainda na mesma data, em Verona, sessenta pessoas acusadas de heresia foram queimadas em praça pública.

¹¹⁹ “Passada a virada dos anos 1200, a heresia não é mais discutida. Tornada crime de lesa-majestade, isto é, a mais extrema das abominações, da qual não se pode corrigir, ela não resulta mais do procedimento acusatório (sob o modo de imprecisão, com ou sem discussão), mas do inquisitório. Não se trata de denunciar os desvios prováveis que precisavam ser averiguados, mas de fazer dizer a verdade àqueles aos quais se condena.” IOGNA-PRAT, Dominique. A argumentação discursiva. In: ZERNER, M. (Org.) *Inventar a heresia?* Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. São Paulo: Editora da Unicamp, 2009, p. 89-122, p. 116.

¹²⁰ Entre 1229 e 1234, diversas cidades, como, por exemplo, Milão, Bréscia, Monza, Verona e Parma, adotaram a legislação anti-herética. Ver: VAUCHEZ, André. Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233. *L'action politique des Ordres Mendiants d'après la réforme des statuts communaux et les accords de paix*. In: *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, T. 78, 1966, 503-549. Contudo, nem todas as cidades eram simpáticas à legislação pontifícia anti-herética. Alguns organismos comunais acolheram as diretrizes pontificais com reservas e mesmo, se opuseram a elas. A bula de Inocêncio IV, de abril de 1253, diz o seguinte: “Chegou até nossos ouvidos que alguns nobres, podestades e outros, da Lombardia, Romanha ou da Marca Trevisana, não querem inscrever nos estatutos das cidades e locais que eles governam nossas constituições e as do imperador contra os heréticos, nem querem jurar observá-las, segundo nosso comando, nem querem fazer com que os homens de suas cidades obedeçam-nas por todos os meios possíveis”. GILLI, Patrick. *Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval: séculos XII-XIV*. São Paulo: Editora da Unicamp/Minas Gerais: Editora UFMG, 2011, p. 336.

Mas, de uma maneira geral, pelo menos no curso do século XIII, muito raramente os heréticos italianos foram condenados ao fogo. Na grande maioria dos casos, eles eram multados ou tinham seus bens confiscados.

Em Bréscia, as disposições contra os heréticos foram inseridas nos estatutos da cidade em 1230. De acordo com Roberto Bellini, os estatutos anti-heréticos brescianos serviram de modelo para as outras cidades setentrionais da península, bem como ajudaram a planejar a inquisição papal e aperfeiçoar a estratégia do movimento de Aleluia ¹²¹. Mas, antes das leis contra os heréticos, a cidade já era palco de discórdias acesas entre os dissidentes e as autoridades eclesiásticas. Sabe-se que, em 1225, um ano após a constituição de Frederico II, houve um combate – provavelmente doutrinário - entre os dissidentes dualistas e os católicos. Com a derrota desses últimos, os dissidentes incendiaram algumas igrejas e imprecaram contra Roma. Diante desse episódio, Honório III (1216-1227), ordenou que os bispos de Bréscia e de Rimini destruíssem as torres dos nobres que apoiaram os heréticos e que deixassem intactas as ruínas, a fim de que todos guardassem na memória as blasfêmias pronunciadas pelos dissidentes ¹²².

1.3 O *LDP* e a cultura escrita

O domínio do latim, o profundo conhecimento dos textos bíblicos – tanto do Antigo como do Novo Testamento -, a aplicação de determinados métodos utilizados nos meios universitários, bem como a utilização de certas noções da filosofia grega, árabe e judaica não deixam dúvidas de que o autor do *LDP* trata-se de um homem letrado. Ora, a própria existência do manuscrito em círculos considerados heréticos pela Igreja no século XIII foi um efeito dos novos modelos de organização escolar, em curso desde o século XI, e do crescimento das práticas de escrita em várias partes do Ocidente. De certa forma, uma parte da população, embora ínfima, pôde ter acesso à instrução, introduzindo-se em passos lentos no espaço da cultura escrita tradicionalmente monopolizada pelas elites eclesiásticas ¹²³.

¹²¹ BELLINI, R. op. cit., p. 52.

¹²² VOLPE, G. *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana – secoli XI-XIV*. Firenze: G. C. Sansoni Editore, 1961, p. 104.

¹²³ De acordo com Carla Frova: “o número dos litterati aumenta de maneira muito significativa; nos laicos, o conhecimento das letras cessa de ser ornamento de uma elite minoritária de aristocratas e começa a constituir como uma ferramenta indispensável a uma nova classe de intelectuais profissionais.” FROVA, C. *Écoles et universités en Italie*. In: HEULLANT-DONAT, Isabelle. *Cultures Italiennes (XII-XV siècle)*. Paris: Cerf, 2007, p. 54.

Na península italiana, especificamente, o desenvolvimento de uma cultura escolar e universitária, esteve conectado a outros fenômenos, como, por exemplo, a formação das instituições políticas comunais, a notoriedade no plano econômico e social de novos grupos ligados ao comércio, aos profissionais liberais e a presença marcante da tradição clássica materializada em forma de livros, monumentos e documentos nos ambientes urbanos. Em quase todas as cidades do norte e do centro da Itália, e mesmo nos centros mais periféricos, os poderes públicos manifestaram uma atenção especial à “política escolar” e empenharam-se nesse domínio, ora regulamentando as atividades livre e privada dos mestres, ora lhes assegurando privilégios e garantias nas relações com o alunato ¹²⁴.

No que tange ao ensino superior, no decurso dos séculos XIII e XIV, algumas cidades italianas foram palco do *studium* universitário, que nessa região parece ter ganhado contornos mais particulares. Ao contrário dos outros *studia* do Ocidente, cuja organização era controlada pela autoridade dos mestres (*universitas magistrorum*), no caso dos *studia* italianos, cabia aos alunos a escolha dos professores, a fixação de seus salários, bem como a vigilância no cumprimento dos atos magistras e o estabelecimento do programa dos cursos (*universitates scolarium*) ¹²⁵.

As diferentes formas de escrita (manuscrita, epigráfica), bem como a pluralidade de seus diversos usos (religioso, político, administrativo, literário, etc.) foram marcas expressivas deste período, tanto que alguns historiadores o rotularam de a “primeira revolução” da escrita. Esse crescimento da produção documental durante os séculos XII e XIII deu-se também em consonância com a preocupação em conservá-la ¹²⁶. Uma mudança em relação às técnicas e as formas de leitura pôde se instalar nesse contexto. De acordo com Armando Petrucci, aos poucos, a leitura tornou-se uma prática da preparação cultural e da atividade do novo intelectual profissional, fosse ele laico ou religioso. Ela também se ligou cada vez mais à escrita, ao contrário da Alta Idade Média, onde ambas representavam operações dissociáveis. Agora, como todo texto era fundado sobre a *auctoritas* dos predecessores e pelo uso constante de citações, lia-se para escrever ¹²⁷.

Contudo, convém não superestimar. Até a invenção da imprensa, a leitura permaneceu um exercício penoso, mesmo entre os letrados, em virtude dos obstáculos externos; má iluminação, pouca maneabilidade dos volumes, como dos obstáculos internos; diversidade dos

¹²⁴ Ibid., p. 62.

¹²⁵ Ibid., p. 67.

¹²⁶ BERTRAND, P. À propos de la révolution de l'écrit (X-XIII siècle). Considérations inactuelles. Médiévales, n° : 56, 2009, p. 4.

¹²⁷ PETRUCCI, A. Lire au Moyen Âge. In: *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes*. T. 96, n. 2, 1984, p. 603-616, p. 610.

estilos de escrita, a qualidade do suporte, etc ¹²⁸. Acrescentem-se a isso fatores de ordem econômica. Por causa das grandes quantidades de pergaminho necessárias para sua confecção, o livro custava caro. Há ainda a questão da oralidade, característica importante da sociedade medieval.

Paul Zumthor, embasado num rico material documental, sobretudo de fontes literárias, e desejando, talvez, minimizar o entusiasmo com que se mostraram alguns estudiosos pela expansão da escrita nos séculos XII e XIII, constatou que a escritura neste momento funcionou em forma de oralidade, ou seja, ela foi comumente utilizada para reforçar o oral ¹²⁹. As heresias, segundo ele, permaneceram essencialmente agarradas à tradição oral “como o longo apelo de uma voz que nada consegue abafar” ¹³⁰.

Por certo, a pregação foi o principal meio de difusão das heresias na Idade Média. Ela ocorria essencialmente pela comunicação oral ¹³¹. Os dualistas italianos, de uma forma itinerante, exortavam em lugares de passagem e de concentração de gente como praças, mercados, tavernas e moinhos. De acordo o autor da *Vita* de São Galdino, em Milão, por volta de 1176: “A heresia dos cátaros pulula na cidade... ao ponto que muitos têm a audácia de pregar em público àquela e outras; muitas almas simples estão tomadas nas ciladas da fraude do diabo...” ¹³². A transmissão da heresia podia ocorrer também por meio de alguns vendedores ambulantes. E. Dupré-Theseider assinalou que certos fabricantes de bolsas, ligados à dissidência, ao mesmo tempo que realizavam seus trabalhos, indo de cidade em cidade, aproveitavam para praticar e difundir a doutrina herética nas casas dos nobres urbanos e ricos burgueses ¹³³.

No entanto, ainda que a oralidade tenha tido uma importância fundamental na pré-dica das dissidências e em quase todos os domínios da experiência no medievo, também devem ser considerados os efeitos que a prática escrita provocou numa cultura fundamentalmente oral no

¹²⁸ ZUMTHOR, P. op. cit., p. 104.

¹²⁹ A oralidade no medievo foi distinguida pelo autor em três tipos, correspondendo também a três situações de cultura. A primeira situação de oralidade foi chamada de “primária” e “imediata”. Nela, o sistema de simbolização gráfica estaria ausente. Foi o caso de amplos setores camponeses. Uma segunda situação de oralidade é a “mista”, quando há a influência do escrito, mas de maneira externa e parcial. Por fim, uma terceira situação de oralidade, procederia da existência de uma cultura “letrada”, onde toda expressão seria marcada, geralmente, pela presença da escrita ¹²⁹. Tais tipos de oralidade variaram, de acordo com o autor, segundo as épocas, as regiões, os grupos sociais e os indivíduos. Ibid., p. 18-19.

¹³⁰ Ibid., p. 79.

¹³¹ Encontramos várias marcas da oralidade no *LDP*. Algumas delas exprimem-se pelas expressões que remetem a terceiros: “quero que saibas isto, Alb...: eu soube por Pietro de Ferrara que você declarou não poder provar por meio do Novo Testamento esta crença”. *LDP*, p. 378, tradução nossa.

¹³² *Vita sancti Gualdini. Acta Sanctorum*, abril, II, p. 591. Tradução francesa em DUVERNOY, J. *Le catharisme: l'histoire des cathares*. Toulouse : Privat, 1979, p. 168.

¹³³ DUPRÉ-THESEIDER, E. *Mondo cittadino e movimenti ereticali nel Medio Evo*. Bolonia, 1978, p. 401. Apud VIOLANTE, C. op. cit., p. 140.

decorrer dos séculos XII e XIII. Em outros termos, não se trata de sobrepujar uma zona sobre a outra ou de destacar divergências entre os dois pólos, oralidade/escrita, mas de tentar entendê-los de forma relacional.

Brian Stock, partindo de uma perspectiva antropológica e sociológica, observou que as implicações da *literacy* - termo que abarca um conjunto de práticas ligadas à escrita – no século XI e XII, propiciaram alterações nos modos de pensar, possibilidades novas de memorização e de organização, bem como inovações nas formas de oralidade. O advento da *literacy* na cultura oral, segundo Stock, promoveu também mudanças nas crenças ¹³⁴. A formação das heresias – assim como de alguns movimentos reformistas (*pataria*) e certas ordens monásticas (principalmente os cistercienses) – esteve estreitamente relacionada ao universo textual. Nesse sentido, tanto os grupos heréticos como os reformistas podem ser entendidos, de acordo com o autor, por “comunidades textuais”, muito embora diferissem quanto à forma de interpretação e nas atitudes com relação à Igreja.

O texto nestas comunidades (bíblico, patrístico, regra, apócrifo), segundo Stock, mesmo quando ausente, tornava-se uma referência capital, pois ele estruturava e organizava a realidade do grupo. Na realidade, o fundamental para estes indivíduos agrupados em torno de líderes e pregadores não era portar a versão escrita do texto, mas de ter um intérprete o qual tendo dominado o conteúdo da escrita pudesse transformar a ideia em ação. Portanto, essas comunidades não eram apenas textuais. Novas formas de oralidade puderam estar presentes. A interpretação dos textos não implicava exclusivamente em pessoas que soubessem ler e escrever. Os iletrados participavam indiretamente na cultura dos letrados, internalizando os princípios de autenticação e legitimação da escrita ¹³⁵.

De uma forma geral, os heréticos, na Idade Média, aparecem nas fontes polêmicas por meio de duas equações básicas: herético = idiotas, simples, iletrado, e herético = mestre em orgulho, letrado. Tais *topoi* foram explorados abundantemente no discurso eclesiástico, embora tenha havido períodos de oscilações na recorrência aos dois modelos ou a presença de ambos num mesmo texto ¹³⁶.

Constatamos que autor do *LDP* utilizou-se dos mesmos termos depreciativos

¹³⁴ STOCK, B. *The Implications of Literacy. Written Language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1983, p. 100.

¹³⁵ Ibid., p. 91.

¹³⁶ PAOLINI, L. Italian Catharism and written culture. In: BILLER, P.; HUDSON, A. *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Cambridge University Press, 1996, p. 83-103, p. 84. Eckbert de Schönau descreveu os heréticos como peritos nas palavras sagradas, mas, ao mesmo tempo, os qualificou de estúpidos e *rustici*. BRUNN, U. op. cit., p. 351.

recorridos comumente pelos polemistas na referência aos heréticos ¹³⁷. Durante todo o manuscrito, os católicos e também os *garatenses* são chamados de “ignorantes”, “tontos”, “pessoas pouco esclarecidas” ¹³⁸, “inimigos da verdade” ou, às vezes, ironicamente de “sábios”. Todavia, tais expressões parecem denotar um sentido distinto das que foram usadas pelos detratores católicos. Estes são “ignorantes” não por terem pouco conhecimento bíblico, mas por não compreenderem a lógica, ou seja, a existência de dois princípios contrários. Nesse sentido, o autor coloca-se como um *sapiente*:

Com que raciocínio podem os homens *ignorantes* afirmar que os anjos citados teriam podido permanecer para sempre bons, santos e humildes ao lado do Senhor, uma vez que isso era absolutamente impossível desde a eternidade diante de Deus?
¹³⁹

Encontramos o mesmo procedimento num manuscrito do sul francês, também de cunho dualista denominado “Tratado anônimo”, refutado pelo ex-valdense Durand de Huesca (1160-1224), por volta de 1220-1225. Nele, o autor desconhecido, chama os católicos de “ignorantes”, por reprovarem violentamente as opiniões dos dissidentes acerca das obras e das criaturas divinas ¹⁴⁰. O dissidente vai ainda mais longe. No capítulo intitulado “A criação Boa”, ele denomina os católicos de “doutores insensatos”, “filhos do diabo”, “inimigos da cruz de Cristo e de toda a justiça”, “cegos e guias dos cegos” e “hereges” ¹⁴¹.

Essa atitude dos dissidentes em se servir das mesmas expressões pejorativas, empregadas pelos autores ortodoxos em seus escritos, pode ser entendida como uma característica inerente ao gênero polêmico ¹⁴², mas também, para além da tipologia discursiva, uma tensão ligada à ordem do saber e, portanto, do acesso e do monopólio interpretativo da palavra divina, tradicionalmente, mantido pela Igreja. Está claro que não é por acaso que os dois principais documentos provenientes dos meios dualistas contenham essa mesma característica. O estilo intransigente e irônico do autor do *LDP*, com relação ao modelo interpretativo postulado pelos católicos, é menos o resultado de um espírito “fanático” que “condena sem exame outros pontos de vista” – para usarmos as opiniões de Borst – que um

¹³⁷ L. J. Sackville observou que Salvo Burci, em seu *Liber suprastella*, chamou os heréticos dualistas lombardos de “tolos” pelo menos seis vezes, em apenas sete linhas. SACKVILLE, L. J. *Heresy and Heretics in the thirteenth century: the textual representations*. UK: Woodbridge; NY: Rochester, York Medieval Press, 2011, p. 21.

¹³⁸ *LDP*, p. 162.

¹³⁹ *LDP*, p. 173, tradução nossa.

¹⁴⁰ TRATADO DE LOS MANIQUEUS. In: *El legado secreto de los cátaros*. Madri: Ediciones Siruela, 1997, p. 143.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 154.

¹⁴² Santo Agostinho, por diversas vezes, empregou o termo “ignorantes” na qualificação dos heréticos, em seus tratados.

efeito do controle eclesial sobre o texto bíblico, bem como dos serviços espirituais e administrativos que o conhecimento da escrita permitia.

A menção ao herético *illitteratus* foi muito recorrida nos escritos anti-heréticos. Pelo termo *illitteratus*, compreende-se, num primeiro momento, aquele que não sabe ler nem escrever, ou seja, um *idiota*, o que atualmente entendemos por analfabeto. Porém, no fim do século XI e início do XII, o vocábulo ganhou um sentido mais específico, denotando aquele que não sabia ou não escrevia latim, língua por excelência das Escrituras, do ensino e da cultura erudita ¹⁴³. Sobre esse assunto, é interessante o episódio contado por Guibert, abade de Nogent (1053-1125) sobre dois irmãos heréticos da aldeia de Bucy, por volta de 1114, que ele próprio presenciou:

O senhor bispo de Soissons, Lysiard, homem muito ilustre, manda vir diante dele os dois irmãos, os quais eu falei, para interrogá-los. O bispo os pressiona a dizer por que eles tinham reuniões outras que não aquelas da Igreja e de onde vinha que eles eram chamados de heréticos por seus vizinhos, Clemente [um dos irmãos] respondeu: ‘Não tem o senhor lido no Evangelho a passagem onde está dito, *beatis eritis*?’ Esse homem, completamente iletrado, pensava que a palavra *eritis* (vos sereis) significava *heréticos*, e que esses eram chamados, sem nenhuma dúvida, as crianças e, por assim dizer, os herdeiros de Deus ¹⁴⁴.

Não é espantoso dizer que o termo *illitteratus* esteve quase sempre associado aos laicos e que seu oposto *litteratus* – termo empregado a uma minoria que sabia ler e escrever e que dominava a gramática latina - ligava-se ao mundo dos clérigos. De fato, até pelo menos o início do século XII, as fórmulas simplistas *laicus=illiteratus* e *clerigus=litteratus* foram geralmente admitidas, embora certos trabalhos tenham apontado a existência de laicos instruídos e mesmo de escolas laicas, principalmente, na Itália do Norte e Central na Alta Idade Média ¹⁴⁵. Da mesma maneira, existiram muitos clérigos *illitterati* no decorrer do medievo. Um exemplo disso são as orientações aos bispos quando da escolha dos candidatos ao sacerdócio, prescritas nos cânones conciliares e nos decretos diocesanos. Eles deviam evitar os religiosos “ignorantes e tolos” ¹⁴⁶. Com o progresso dos saberes e das instituições escolares nos séculos XII e XIII, fatores que contribuíram para o aumento significativo de laicos *litterati*, em várias regiões da Europa, tais esquemas não puderam mais se sustentar.

¹⁴³ VERGER, J. op. cit., p. 27.

¹⁴⁴ VIE DE GUIBERT DE NOGENT. In: GUIZOT, M (org.) Collection des Mémoires relatifs à l’histoire de France. Paris: Chez J. -L.-J. Brière, Libraire, 1825, p. 108-109, tradução nossa.

¹⁴⁵ RICHÉ, P. *Cahiers de civilisation médiévale*. 5e année (n. 18), p. 175-182, p. 175-182, avril-juin 1962.

¹⁴⁶ GENICOT, L. *Europa en el siglo XIII*. Barcelona: Editorial Labor, S.A., 1970, p. 199.

Contudo, embora seja incontestável a participação de um grande número de laicos oriundos dos mais diversos grupos sociais nos movimentos heréticos dos séculos XII-XIII, a presença de antigos homens da Igreja, tanto clérigos regulares como clérigos seculares, não foi uma realidade longínqua. Uwe Brunn observou que a difusão de uma “cultura do livro” demonstrada por certos heréticos renanos deu-se, num primeiro momento, a partir dos clérigos ¹⁴⁷. Certos autores medievais parecem mesmo testemunhar nessa direção, como o premonstratense Évervin de Steinfeld, que, numa carta enviada a Bernardo de Claraval, em 1143, diz o seguinte: “os heréticos que retornaram a Igreja nos disseram que eles são muitos, espalhados em quase todo o mundo e que têm entre eles um bom número de nossos clérigos e de nossos monges” ¹⁴⁸. Além disso, é importante mencionar que os mais notórios líderes heréticos da primeira metade do século XII foram geralmente sacerdotes ou monges ¹⁴⁹. O descontentamento com uma Igreja cada vez mais voltada para os assuntos temporais e as dificuldades de inserção nas estruturas eclesiásticas principalmente citadinas levaram muitos clérigos a fundarem grupos alternativos à ortodoxia.

Não encontramos nenhuma menção quanto à presença de antigos sacerdotes ou monges católicos nos círculos dualistas lombardos na documentação pesquisada. Os documentos polêmicos quando deixam escapar a composição social dos heréticos, geralmente limita-os às categorias citadinas. Com efeito, na península italiana, os dissidentes e seus simpatizantes pertenciam, em sua grande maioria, ao mundo urbano. Constatação nada admirável já que as cidades foram o palco do desenvolvimento e da expansão de diversos movimentos heréticos nos séculos XII e XIII. Os grupos dualistas residiam em muitas delas, ainda que devamos ter prudência com relação à grande parte das fontes ¹⁵⁰. O autor do *Tractatus de hereticis*, possivelmente o inquisidor Anselmo de Alexandria, é um dos poucos polemistas a citar as atividades dos heréticos. Ao descrever o nascimento da heresia na Lombardia, ele diz o seguinte: “É preciso notar que Marco era coveiro, Giovanni tecelão e

¹⁴⁷ BRUNN, U. op. cit., p. 353.

¹⁴⁸ EVERVIN DE STEINFELD. op. cit., tradução nossa.

¹⁴⁹ Pedro de Bruis foi pároco; Henrique de Lausanne foi monge, talvez, até sacerdote; Arnaldo de Brécia foi cônego agostiniano.

¹⁵⁰ Os dissidentes dualistas encontraram nas cidades mais urbanizadas da Itália as condições necessárias para o desenvolvimento e a pregação de suas crenças. As maiores cidades, marcadas por uma alta densidade populacional, como Milão e Florença, eram também as que apresentavam a maior concentração dos heréticos. Todavia, a abundância de testemunhos sobre a existência de heréticos dualistas nas cidades italianas não deve ser superestimada. Na verdade, a acusação de dualismo, assim com a de herético, podia ocorrer por diversos motivos: para os mais doutos, podia significar uma oportunidade para se discutir e reafirmar questões doutrinárias, para outros, um meio de difamar um adversário político. Houve casos em que os inquisidores foram acusados de perseguirem os supostos heréticos apenas para confiscar-lhes os bens. Gabriele Zanella observou que os documentos imperiais e papais, bem como a literatura anti-herética sobre Rimini, no século XIII, apontam a cidade como receptáculo de *cátaros*. No entanto, as fontes locais revelaram uma “realidade” bem diferente. ZANELLA, Gabriele. op. cit.,. Portanto, um estudo que analise cada caso, torna-se imprescindível.

Giuseppe artesão”¹⁵¹. Vê-se que todos os heréticos ocupavam funções inerentes ao mundo citadino. O inquisidor ainda nos informa que as crenças dualistas chegaram ao território lombardo por meio de um notário francês. Também aderiram à heresia os grupos ligados à burguesia, como, por exemplo, os mercadores, e os representantes da nobreza citadina.

Ainda que o tema do herege iletrado tenha persistido nos escritos anti-heréticos, no final do século XII, ele deixa de ser central para dar espaço ao *topos* cada vez mais enfatizado do herético *litteratus*. De acordo com Peter Biller, o acento no herético letrado, nesse período, demonstra que para a Igreja a multiplicação dos movimentos dissidentes devia-se à *sapientia* de alguns de seus pregadores¹⁵². Não foi por acaso que o III Concílio de Latrão (1179) e, principalmente, Latrão IV (1215), deram uma atenção muito especial à instrução do clero secular. A pregação e a confissão foram percebidas como instrumentos obrigatórios do clero encarregado das almas na condução da vida religiosa local. Por meio desses dois pontos, portanto, revelava-se a necessidade de formar um pessoal eclesiástico competente, capaz de cumprir com seus deveres pastorais, de pôr em prática a teologia sacramental em curso e de fazer frente aos pregadores heréticos.

No entanto, no geral, as medidas conciliares e os demais decretos diocesanos a respeito do assunto não alteraram de forma substancial a situação do clero paroquiano. Na Itália, de acordo com Laura Gaffuri, os clérigos continuaram a negligenciar a pregação ordinária mesmo sob críticas¹⁵³. Outro indicativo da situação degradante dos párocos exprimiu-se na recomendação de não pregarem aos heréticos, encontrada em alguns escritos do século XIII. Na *Summa de arte praedicandi*, composta por volta de 1222-1228, destinada a servir como manual de pregação aos curas paroquiais, o autor, Thomas de Chobhan, orientou que a *disputatio*, muito mais que a pregação, seria o viés mais adequado na luta contra os heréticos¹⁵⁴. Se bem que estas orientações titubeassem às vezes, elas mostram, por um lado, a pouca confiança que continuava a inspirar o clero local em matéria de doutrina, e, por outro, revelam a necessidade de indivíduos qualificados para rebater e refutar os argumentos dos dissidentes. Diante da negligência e da resistência em que se mostrou a maior parte do clero encarregado das almas com a pregação ordinária e a educação religiosa, os principais

¹⁵¹ TRACTATUS DE HERETICIS, op. cit., p. 308, tradução nossa. Cinzio Violante chamou a atenção para o fato, de que, geralmente, os suspeitos de dualismo eram artesãos que possuíam um atelier. VIOLANTE, C. op. cit., 139.

¹⁵² BILLER, Peter. Heresy and literacy: earlier history of the theme. In: BILLER, P.; HUDSON, Anne. *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Cambridge University Press, 1996, p. 5.

¹⁵³ GAFFURI, L. La prédication en Italie (XII-XIV siècle). In: HEULLANT-DONAT, Isabelle. *Cultures Italiennes (XII-XV siècle)*. Paris: Cerf, 2000, 193-237, p. 197.

¹⁵⁴ MORENZONI, F. *Des écoles aux paroisses. Thomas de Chobham et la promotion de la prédication au début du XIII siècle*. Paris: Éditions BREPOLS, 1995, p. 38.

protagonistas da ação pastoral nesse período foram os membros das novas Ordens, surgidas no século XIII. Irmãos Pregadores e Irmãos Menores conquistaram para si, aos poucos, o monopólio da atividade pastoral, contribuíram substancialmente na renovação do sermão e no enfrentamento às dissidências religiosas.

A fórmula *cátaros/letrados* é recorrida insistentemente na literatura polêmica. Na *Manifestatio haeresis catharorum quam fecit Bonacursus*, um dos primeiros documentos anticátaros compostos na Itália, entre 1175 e 1190, o personagem, um ex-*cátaro* reconvertido ao catolicismo é apresentado como “professor dos cátaros na cidade de Milão” (na rubrica) e como um “doutor” da dissidência (no *incipit*). Acreditou-se, desde longa data, que Bonacursus fosse um “cátaro” milanês convertido por são Galdino, arcebispo de Milão. Mas, de acordo com as novas pesquisas, ele teria sido um compilador católico de origem lombarda ¹⁵⁵.

O mesmo esquema de Bonacursus, ou seja, o de um doutor *cátaro* que retorna ao catolicismo é encontrado nos escritos posteriores ¹⁵⁶. Pietro Gallo, *filho maior* do bispo Nicolas, por volta de 1210/1215, teria sido imediatamente convertido, após uma disputa com o bispo de Vicence, o dominicano Bartolomeu de Breganze, morto em 1270. Pietro Gallo também é citado no *Contra Patarinos*, tratado atribuído ao dominicano Pedro de Verona. Nele, o herético, conforme observa Thomas Kaeppli parece ocupar um lugar de prestígio na dissidência:

¹⁵⁵ BRUNN, U. op. cit., p. 342.

¹⁵⁶ Essa configuração aparece em Rainiero Sacconi (*Summa de Catharis et Leonistis*) e no laico Andreas Florentinus (*Summa contra heréticos*), ainda que ambos não tenham informado a função desempenhada na dissidência. Rainiero informou por duas vezes na *Summa* o seu passado de “erros”: “Eu, Irmão Rainiero, outrora heresiarca, agora, pela graça de Deus, padre na Ordem dos Pregadores, embora indigno, digo sem a menor dúvida e atesto diante de Deus, que sabe que não minto, que não existe nenhuma destas três coisas [contrição do coração, confissão da boca e satisfação pelas obras] entre os cátaros e na sua penitência.” E no término do capítulo: “Digo mais, sem exitar, que nos dezessete anos que passei com eles, não vi nenhum deles orar em segredo, ou se mostrar triste ou chorar por seus pecados e bater no peito e dizer: ‘Senhor, ajudas este pecador’.” Arno Borst assinalou que os dezessete anos que o inquisidor passou com os dissidentes referem-se ao tempo de convívio no meio deles e não que Rainiero tenha sido herético todos estes anos, como sustentou a maioria dos autores. BORST, A. op. cit., p. 23. Da mesma forma, Andreas Florentinus, autor da *Summa contra heréticos*, composta entre 1270 e 1300, diz ter passado 14 anos na heresia. BIGET, J-L. Compte-Rendu. Gerhard Rottenwöhler (ed.), Andreas Florentinus. *Summa contra heréticos*. Hannover (Verlag Hahnsche Buchhandlung), Francia-Recensio 2011/1. Segundo José d’Assunção Barros, Rainiero Sacconi, mas podemos estender a análise para Andreas Florentinus, utilizou-se de uma estratégia discursiva ao se apresentar como antigo herético, de modo que pôde introduzir no texto a dimensão de um profundo conhecimento de causa. BARROS, J. A. P. Heresias na Idade Média. Considerações sobre as fontes e discussão historiográfica. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano: II, n. 6, p. 3-46, fev. 2010, p. 25. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf5/texto1.pdf>>. Acesso em: 13 jul. 2011. De qualquer maneira, não se pode negar que alguns heréticos tenham sido reconvertidos. É sabido que em 1246, a pedido do prior dos Irmãos Pregadores de Milão, Inocêncio IV reduziu o tempo de noviciado dos ex-heréticos, convertidos à ordem dominicana, como uma das estratégias para recuperá-los à ortodoxia. MERLO, Grado Giovanni. *Eretici ed eresie medievali*. Milano: Universale paperbacks il mulino, 1988, p. 90.

(...) a importância atribuída pelo autor da Summa a Pietro Gallo deixa supor que ele tinha, assim como Giovanni di Lugio, atraído a atenção dos controversistas católicos contemporâneos, não somente pelo fato de sua posição hierárquica e de sua pregação, mas também por causa de sua atividade literária¹⁵⁷.

Os pregadores dualistas tornaram-se famosos pela habilidade de suas argumentações. No fim do século XII, o abade Joaquim de Fiore (1135-1202) fez menção aos *cátaros* da Calábria que, aos seus olhos, levavam as pessoas ao “erro”, através de um discurso permeado de técnicas em conjunto com a razão¹⁵⁸. Para o cisterciense, os heréticos que “negam que o filho de Deus veio da carne dizendo que toda a carne é criada pelo Diabo”¹⁵⁹ - tinham uma compreensão indevida da Bíblia, por meio de um conjunto forçado de interpretações¹⁶⁰. Da mesma forma, em 1222, o bispo de Viterbo e Toscana, Raineiro de Toscanella escreveu uma carta ao papa Honório III (1216-1227), dizendo que seus padres nada podiam diante do *palericus* – italianismo para eloquência hábil e persuasiva - dos dissidentes em torno das citações bíblicas¹⁶¹. Também na *Vita* de Pedro de Verona ou Pedro Mártir, primeiro santo inquisidor lombardo, assassinado no exercício de suas funções em 1252, os heréticos¹⁶² aparecem em diversos momentos da narrativa em debates polêmicos contra o dominicano. Eles são apresentados, em algumas passagens, como “grandes polemistas”, ainda que donos de uma “eloquência fraudulenta” e de uma “ciência diabólica”.

¹⁵⁷ KAEPPPELI, T. Une somme contre les hérétiques de saint Pierre Martyr (?). *Archivum Fratrum Praedicatorum*. Nº: 17, 1947, p. 310, tradução nossa.

¹⁵⁸ GIOCCCHINO DA FIORE. *Expositio in Apocalypsim*. Frankfurt on Man, 1964, p. 131rb. Apud PAOLINI, L. Italian Catharism and written culture. In: BILLER, P.; HUDSON, A. *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Cambridge University Press, 1996, p. 90.

¹⁵⁹ Ibid, p. 91.

¹⁶⁰ Ibid., p. 90.

¹⁶¹ LORENZO, P. op. cit., p. 91.

¹⁶² Os heréticos não são identificados na narrativa do santo. Para Hilário Franco Junior, no prefácio da edição brasileira da *Legenda Áurea*, tal fato sugere que “o embate daquele santo contra aqueles hereges não era um evento histórico, mas modelar, que ilustrava, reproduzia e antecipava muitas outras lutas semelhantes.” VARAZZE, Jacopo de. *LEGENDA ÁUREA*. Vida de Santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 16. Entretanto, temos fortes indícios para pensar que os heréticos retratados na hagiografia se tratavam de dualistas. Na passagem sobre a infância de Pedro, a qual Varazze compilou, possivelmente, de Gérard de Frachet, lemos o seguinte: “Na idade de sete anos, um dia que ele [Pedro] voltou da escola, um tio herético [quase toda a família era herética] lhe perguntou o que ele havia aprendido. Ele respondeu: ‘Eu creio em Deus Pai todo-poderoso, criador do céu e da terra... *Credo in Deum*.’ O tio replicou: ‘Não diz criador, pois não foi Deus que criou as coisas visíveis, mas o diabo’.” JACQUES DE VORAGINE. *Légende Dorée*. Vol. II. Paris: Édouard Rouveyre, MDCCCCII, p. 11. Num outro episódio, passado em Milão, um bispo herético põe em causa a santidade de Pedro: “Ó, malvado, Pedro, se você é tão santo quanto pretende essa multidão estúpida, por que permite esse calor de matar e não pede ao Senhor que mande uma nuvem para que esse povo insensato não morra de tanto calor.” O que Pedro disse com grande confiança: “Para provar que o verdadeiro Deus é o criador das coisas visíveis e invisíveis, para consolo dos fiéis e confusão dos heréticos, peço a Deus que faça surgir uma pequena nuvem que se interponha entre o sol e o povo.” Ibid., p. 14. Além disso, Pedro de Verona esteve profundamente envolvido na polêmica antidualista italiana, a ponto de lhe atribuírem a autoria do *Contra Patarenos*. Seus sucessores, como Rainiero Sacconi e Anselmo de Alexandria, deram prosseguimento à luta contra os heréticos. Da mesma forma, não se pode esquecer que o resgate do tema martírio, nas hagiografias do século XIII, pôde fazer frente de alguma forma, ao martírio apregoados por esses grupos dissidentes.

A própria natureza dos tratados anti-heréticos, marcada pelo recurso aos métodos escolásticos e pelas réplicas muito bem fundamentadas às objeções lançadas pelos dissidentes, faz-nos supor que os dualistas detinham, de fato, um conhecimento considerável sobre os textos bíblicos e, principalmente, que estavam abertos ao mesmo nível intelectual de seus contraditores. Como bem observou Charles Schmidt, a refutação bem detalhada, o emprego da dialética, da razão, e a força dos argumentos presentes no tratado *Adversus catharos et valdenses*, do dominicano Moneta de Cremona, demonstram que aos olhos do inquisidor, os dissidentes dualistas não se resumiam a pessoas incultas ¹⁶³. Fato é que Moneta consultou diversos escritos compostos por heréticos, como os de Desidério (Didier) e Thierry, citados por ele diversas vezes. Há possibilidades, inclusive, de que o dominicano tenha tido entre as mãos o grosso tratado do bispo Giovanni di Lugio noticiado pelo inquisidor Rainiero Sacconi anos mais tarde ¹⁶⁴.

Decerto, como apontou Adeline Rucquoi, os grandes debates filosóficos e teológicos em curso, nos séculos XII e XIII, refletiram na sociedade. As especulações sobre “Deus” e temas como a “queda dos anjos”, “pecado original”, o “livre arbítrio”, a “criação”, tão debatidos nos círculos escolares e universitários, desse momento, propagaram-se em diversos meios ¹⁶⁵. Esses mesmos temas são abordados no *LDP*, ainda que com um sentido distinto ao outorgado pelo catolicismo. Da mesma forma, o autor dissidente utiliza-se das mesmas ferramentas intelectuais disponíveis nos ambientes escolásticos em suas demonstrações. O esquema didático do *pro*, *contra* e *solutio*, praticado pelos canonistas do século XI e aperfeiçoado pelos teólogos nas universidades em *questio*, *propositio-responsio*, *reprobatio* surge em várias partes da obra como veremos.

Teve o autor do *LDP* acesso aos meios universitários?

Uma fonte datada de 1243 parece fornecer algumas pistas acerca da instrução dos dissidentes dualistas italianos. Trata-se da epístola de Ivon de Narbonne, encontrada nas *Grandes Crônicas* do monge inglês Matheus Paris (1200-1259). Na carta endereçada a Geraldo, arcebispo de Bordeaux, Ivon conta que após ter sido forçado a percorrer várias províncias, em virtude de uma acusação de heresia lançada pelo mestre e legado da cúria

¹⁶³ SCHMIDT, C. *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*. Paris: J. Cherbuliez, Tome: II, 1849, p. 228-229.

¹⁶⁴ Christine Thouzellier levantou essa hipótese. O inquisidor faz menção a algumas citações escriturárias empregadas no código anônimo: “Entre Moneta e o compilador anônimo, a similitude frequente das citações bíblicas sobre pontos semelhantes, denota que todos dois possuem um fundo comum”. THOUZELLIER, C. op. cit., p. 62.

¹⁶⁵ RUCQUI, A. « No hay mal que por bien no venga ». *Joaquín de Fiore y las esperanzas milenaristas a fines de la Edad Media*. Clio & Crimen, nº: I, p. 217-240, 2004, p. 223.

papal Roberto Cuzón, ele esteve, por volta de 1214, em companhia dos patarinos de Côme por três meses. Os hereges, segundo ele, felicitaram-no por sofrer a perseguição pela justiça (Ivon havia declarado que era patarino) e lhe contaram todos os seus segredos. Dentre esses, a de que quase todas as cidades da Lombardia e algumas da Toscana enviavam os estudantes capazes à Paris, “dos quais uns se esforçavam sobre as variações da lógica, outros sobre as exposições da teologia, para confortar seus erros e refutar o credo da fé apostólica” ¹⁶⁶.

A epístola do clérigo é permeada de dados fabulosos. A cronologia informada pelo personagem não bate com o desencadeamento dos eventos narrados, conforme constatou Jean Duvernoy ¹⁶⁷. Mas, apesar dessas incompatibilidades, a carta de Ivon transparece a ideia já encontrada em outros documentos de que os métodos intelectuais ensinados nos ambientes escolares permeavam os meios dualistas italianos. A menção à universidade de Paris não é fora de contexto. Com efeito, ela é, no início do século XIII, o principal centro de estudos das artes liberais e da teologia. Por ter sido palco de mestres notórios, como Pedro Abelardo (1079-1142), por exemplo, ela atraía estudantes de todas as partes do Ocidente. Entretanto, infelizmente, não existem até o momento outras fontes que possibilitem constatar um deslocamento efetivo ou a presença dos dissidentes italianos nas universidades.

A existência de estabelecimentos de ensino herético na península italiana e em outras regiões ocidentais é confirmada em várias fontes. O monge Eckbert de Schönau fala em seu tratado de um herético que havia saído da *schola Catharorum* ¹⁶⁸. Sabe-se ainda que, através de uma carta do papa Inocêncio III, datada de três de abril de 1209, os valdenses haviam conseguido um terreno para a construção de uma *schola*, em Milão ¹⁶⁹. Tudo indica, portanto, que os grupos dualistas italianos, da mesma forma que outras dissidências religiosas, possuíam escolas onde discutiam e ensinavam a doutrina.

No conjunto de manuscritos conhecido como Anônimo de Passau, composto entre os anos de 1260 e 1273, lemos o seguinte, numa peça atribuída a Rainiero Sacconi:

Mas em todas as cidades da Lombardia e da Provença e de outros reinos e territórios há muito mais escolas de heréticos do que de teólogos, e mais oradores disputando

¹⁶⁶ MATTHIEU PARIS. *Grande Chronique*. Traduite em français par A. Huillard-Bréholles. Paris: Paulin, Libraire-Éditeur, 1840, p. 367, tradução nossa.

¹⁶⁷ Para Jean Duvernoy, a epístola foi um indício da propaganda imperial de Frederico II, na Inglaterra. “O objetivo da carta é mostrar, de uma parte, que as cidades da Liga lombarda e os estados do duque da Áustria (os inimigos do imperador) são plenos de heréticos, de outra parte, que o imperador tem razão em guardar suas armas na Itália, diante da ameaça tártara, em vez de obedecer às injunções do papa e de expiar seus pecados na Terra santa.” DUVERNOY, J. op. cit., p. 185, tradução nossa.

¹⁶⁸ ECKEBERTI SCHONAUGIENSIS. op. cit., p. 84 : « *Memini vidisse aliquando in praesentia Coloniensis archiepiscopi Arnoldi, quemdam nom parvi nominis virum, qui de schola Catharorum reversus fuerat...* »

¹⁶⁹ VIOLANTE, C. op. cit., p. 133.

publicamente e desafiando o povo às discussões formais. Eles pregam no mercado, nos campos e nas casas, e ninguém se atreve a impedi-los, devido ao poder e à multidão de seus sequazes ¹⁷⁰.

Apesar do estilo hiperbólico da passagem, ela se baseia numa realidade não tão inverossímil. Outra informação a esse respeito vem de Cesário de Heisterbach (1180-1240). No XXIV capítulo de seu *Dialogus Miraculorum*, coletânea de *exempla*, composta entre 1219 e 1223, o personagem do monge, o qual figura o próprio cisterciense, diz ao noviço que os hereges da Lombardia tinham mestres em suas próprias cidades, lendo e expondo perversamente as páginas sagradas ¹⁷¹. Cesário conta ainda, no capítulo subsequente, que quando o rei Otto IV (1175-1218) foi para Roma ser coroado como imperador, juntamente com ele foram alguns bispos e mestres, que logo entraram nas escolas de heresiarcas ¹⁷².

Por tudo isso, não nos parece sustentável a opinião de Gabrielle Zanella para quem os heréticos dualistas dos séculos XII e XIII não foram sábios, não possuíram livros e nem escolas ¹⁷³. Na verdade, essa visão dos grupos dualistas medievais remonta a Arno Borst cuja interpretação pessimista sobre os denominados *cátaros* teve grande impacto na historiografia. Para o historiador alemão, o *catarismo* foi um veículo e não uma fonte de cultura: “Nem o racionalismo nem o biblicismo são produtos dele” ¹⁷⁴.

Todavia, não queremos dizer com isso que todos os seguidores da crença dualista na Idade Média eram letrados. Muito pelo contrário. Na verdade, a grande maioria dos dissidentes era formada por pessoas analfabetas, portanto, essencialmente ouvintes e não leitoras. Aqueles que ocupavam a função de dignitários da seita, como bispos, “filho maior” e “filho menor”, estes sim, compunham-se de pessoas instruídas capazes de proporem uma nova interpretação dos textos bíblicos e de introduzirem as gentes em suas crenças religiosas. Aliás, como ressaltou H. Grundmann, salvo algumas exceções como Pedro Valdo ¹⁷⁵, a

¹⁷⁰ RAINIEIRO SACCONI. *Contra sectam Waldensium*. In : DE LA BIGNE. *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum*, T. XXV, p. 266 e ss. Traduzido para o português em : FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999, p. 102-103.

¹⁷¹ CAESARII HEISTERBACENSIS. *Dialogus Miraculorum*, éd. STRANGE, Josephus. Vol. I, Coloniae, Bonnae et Bruxellis, 1851, p. 308.

¹⁷² Ibid., p. 309.

¹⁷³ ZANELLA, G. La culture des hérétiques italiens (XII – XIV siècle). In: HEULLANT-DONAT, Isabelle (dir.). *Cultures Italiennes (XII-XV siècles)*. Paris: Cerf, 2007, p. 345-373, p. 350-351.

¹⁷⁴ BORST, A. op. cit., p. 222 (nota 3).

¹⁷⁵ Pedro Valdo, fundador dos valdenses, foi um rico comerciante de Lyon que, ao escutar a narrativa de Mateus 19,21 sobre a resposta de Jesus ao jovem homem rico (“Se queres ser perfeito, vai, vende tudo o que tens e dá-o aos pobres, e terás um tesouro no céu; e vem, e segue-me”), entregou todos os seus bens aos pobres. Em seguida, ele mandou traduzir para o francês, o Novo Testamento e as Sentenças dos Pais da Igreja. Valdo, como um grande número de seus seguidores, aprendiam os versículos bíblicos de cor. Posteriormente, a dissidência conteve muitos indivíduos letrados em suas fileiras. Mesmo os iletrados detinham um extraordinário conhecimento bíblico. LERNER, R. E. Les communautés hérétiques (1150-1500). In: RICHÉ, P. ;

heresia medieval, em seu ponto de partida, teve sempre como responsável um indivíduo letrado capaz de escolher uma compreensão nova das sagradas escrituras e da tradição dogmática ¹⁷⁶.

Surpreende-nos que, no relato do inquisidor Anselmo de Alexandria, o primeiro bispo *cátaro* lombardo tenha sido um coveiro. Em todos os documentos inquisitoriais é bastante visível a correspondência entre as funções de preeminência hierárquica da dissidência e o postulado de superioridade intelectual ¹⁷⁷. As reflexões teológicas que emergiam, frequentemente, tanto entre os *albanenses* como nos demais grupos dualistas da Lombardia, ficavam a cargo dos bispos e de seus “filhos maiores”, portanto, de pessoas letradas. Mas, se nos debruçarmos mais atentamente no tratado do dominicano, veremos que o coveiro lombardo é convertido à heresia por meio de um notário francês ¹⁷⁸. Os indivíduos oriundos dos meios notariais, uma das atividades mais essenciais dos ambientes urbanos e que requeria conhecimentos de gramática e de latim, não raro eram vistos como seguidores da dissidência ¹⁷⁹. Uma das principais deposições da Marca de Treviso diz respeito a um notário, Alberto di Guinizzone, habitante de Treviso, condenado em 1270, pelo bispo Alberto Rico dei Minori. Guinizzone teve seus restos mortais exumados e queimados, bem como os seus bens confiscados ¹⁸⁰.

Os simples crentes muito provavelmente não deviam ter acesso às questões e às discussões mais profundas da doutrina. Segundo o inquisidor Rainiero Sacconi, o bispo Giovanni di Lugio e seus cúmplices não ousavam revelar seus “erros” aos crentes temendo que estes os deixassem por causa das novas opiniões e das divisões resultantes delas ¹⁸¹. Porém, por outro lado, pode-se cogitar também que a restrição às especulações doutrinárias

LOBRICHON, G. *Le Moyen Âge et la Bible*. Paris: Beauchesne, 1984, p. 598-606. Para as novas análises sobre o movimento valdense ver: RUBELLIN, Michel. Na época em que Valdo não era herege: hipóteses sobre o papel de Valdo em Lyon (1170-1183). In: ZERNER, M. Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. São Paulo: Editora da Unicamp, 2009, p. 201-227.

¹⁷⁶ GRUNDMANN, H. op. cit., p. 165.

¹⁷⁷ DUVERNOY, J. op. cit., p. 239.

¹⁷⁸ Mesmo que a narrativa do inquisidor seja passível de críticas, como veremos, a preocupação dele em mencionar às atividades profissionais dos personagens citados, parece indicar uma ligação entre tais atividades e a dissidência.

¹⁷⁹ Nos círculos dos notários de Concorezzo, foram encontrados desenhos que podem revelar uma inspiração dualista. VIOLANTE, C. op. cit., p. 134. Lorenzo Paolini conjecturou que o autor da *Manifestatio heresis catharorum* foi um homem da lei ou um notário, porque empregou, diversas vezes, uma terminologia jurídica no escrito. PAOLINI, L. La chiesa di Desenzano: un secolo di storia nel panorama del catarismo padano. In: *Eretici del Garda. La Chiesa catara di Desenzano del Garda. Atti del convegno*. Desenzano del Garda: Quodlibet, 2 aprile 2005, p. 17-39, p. 19.

¹⁸⁰ ZAMBÓN, F. L'eresia catara nella Marca Trevigiana. In: *Il Medioevo nella Marca: trovatori, giullari, letterati a Treviso nei secoli XIII e XIV*. Atti del Convegno. Treviso: Edizioni del Premio Comisso, 1991, p. 185-212, p. 199.

¹⁸¹ RAINIERO SACCONI. op. cit.,

aos crentes deveu-se, muitas vezes, ao receio de possíveis distorções da crença, o que devia acontecer com frequencia. De qualquer modo, os crentes participavam dos ritos, compartilhavam de um sentimento comum de combate entre o mundo celeste e o mundo terrestre e aspiravam à salvação espiritual.

CAPÍTULO II - FORMAS DO DUALISMO MEDIEVAL

2.1 Os dualistas lombardos

A acusação de dualismo nos documentos anti-heréticos tornou-se, sem dúvida, um clichê durante os séculos XII e XIII. A crença em “dois princípios”, classificada como um “erro” gravíssimo pelas autoridades eclesiásticas aparece como principal alvo no combate empreendido pelos autores polêmicos e inquisidores, os quais, na maioria das vezes, basearam-se nos catálogos das antigas heresias, mormente o maniqueísmo, ou nos escritos de seus contemporâneos. Esse dualismo foi certamente potencializado pela literatura anti-herética, seja de forma consciente ou inconscientemente. Como apontou Monique Zerner, não se pode ignorar que o ataque ao dualismo em tais textos tanto possibilitou a utilização de métodos escolásticos a serviço da polêmica como estimulou, principalmente, o debate acerca do mal e da onipotência divina no cristianismo ¹⁸².

No entanto, mesmo que, em alguns momentos, a denúncia de dualismo tenha se mostrado infundada ¹⁸³ ou funcionado como subterfúgio para revelar questões mais imediatas, como a resistência dos dissidentes ao programa reformador romano ¹⁸⁴, é inegável a presença

¹⁸² ZERNER, M. Heresia. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. I, São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. p. 503-521, p. 517. A mesma autora atentou-se ainda para a existência de um amplo meio escolar interessado na polêmica anti-herética, em toda a região do Baixo-Ródano e de Montpellier, a partir de 1180. ZERNER, M. No tempo do apelo às armas contra os hereges: do Contra Henricum do monge Guilherme aos Contra Heréticos. In: ZERNER, M. (Org.) *Inventar a Heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. São Paulo: Editora Unicamp, 2009, p. 123-161, p. 141.

¹⁸³ Uwe Brunn concluiu que os cátaros, denunciados pelo monge Eckbert de Schönaue, só eram dualistas sob a pluma do monge renano. BRUNN, U. *Des Contestataires aux Cathares: discours de réforme et propagande antihérétique dans le pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*. Paris: Institut d'études augustiniennes, 2006, p. 542-548. Opinião semelhante expressou Pilar Jimenez-Sanchez, para quem a ausência de um sermão consagrado ao dualismo de princípios na obra do monge, é um indício revelador de uma acusação infundada, um artifício para majorar o perigo de uma seita que se recusava a reconhecer os fundamentos da Igreja Católica, seus sacramentos e o seu clero. JIMENEZ-SANCHEZ, P. *Les Catharismes. Modèles dissidents du christianisme médiéval (XII-XIII siècles)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 138.

¹⁸⁴ O capítulo sobre a penitência dos cátaros (*De falsa paenitentia catharorum*), da *Summa de catharis et pauperibus de lugduno*, do inquisidor Rainiero Sacconi, foi a parte da exposição doutrinal que mais mobilizou o emprego de metáforas e termos depreciativos. Constatamos que tal engajamento não é aplicado nos capítulos concernentes à descrição dos dois princípios, o que causa admiração, uma vez que o dualismo era a principal “falta” a ser combatida. Segundo Sacconi, a penitência dos heréticos era inteiramente “falsa, vã, enganadora e envenenada”, porque não possuía três coisas que caracterizavam a verdadeira penitência: a contrição do coração, a confissão da boca e a satisfação pelas obras. A questão é tanto mais reveladora quando se verifica que esses três elementos, fixados por Pedro Lombardo (1100-1160), constituíram-se como pontos estruturantes da nova doutrina penitencial, oficialmente instituída pelo IV Concílio de Latrão (1215), que dentre outros objetivos visou reforçar a mediação clerical. Ora, os grupos dualistas italianos substituíram a penitência eclesiástica, quer dizer, a intervenção do sacerdote romano na absolvição dos pecados e na prescrição das penas, pela penitência pública das faltas. Desse modo, pode-se supor que muito mais que a crença em dois princípios, a razão fundamental de Rainiero Sacconi, no combate a tais grupos, deveu-se a resistência com que se mostravam diante do programa reformador da Igreja. RAINIERO SACCONI. *Summa de catharis et pauperibus de Lugduno*. Disponível em

do componente dualista na religiosidade de certos grupos heréticos ocidentais. Contudo, essa coloração dual deve ser ponderada. Não houve uma doutrina dualista homogênea. Nas palavras de Lorenzo Paolini:

(...) jamais se conseguiu uma sistematização teológica unitária e reconhecida por todos. Por detrás do sucesso de sua intensa ação missionária, de pregação e disputas públicas, os cátaros, sobretudo os italianos, tentaram comprovar e defender sua fé, estudando até os níveis escolásticos máximos, filosofia, teologia e exegese bíblica”¹⁸⁵.

Paradoxalmente, os escritos polêmicos que propagaram a imagem de uma heresia teologicamente organizada e coesa revelaram, ao mesmo tempo, um panorama oposto a respeito da mesma. Os autores católicos tiveram grandes dificuldades em expor as variedades doutrinárias concernentes à cosmogonia, à antropologia e à escatologia dos dissidentes italianos, classificando-os muitas vezes como “antigos” e “novos”¹⁸⁶. Escrevendo, por volta de 1230, o suposto franciscano Giacomo de Capellis mostrou embaraço ao falar sobre o assunto: “Nós nada podemos dizer ao certo sobre a animação do corpo de Adão, porque há muitos heréticos, como eles, que avançam em fábulas prazerosas sobre esse ponto”¹⁸⁷.

A documentação pertinente aos dissidentes dualistas da península italiana esboça um cenário marcado por cisões e desacordos doutrinários constantes. Os escritos polêmicos atestam a existência de seis grupos dualistas italianos, no decorrer do século XIII: os heréticos de Concorezzo, os de Desenzano, os de Mântua, posteriormente Bagnolo São Vito, os da Toscana, os da Marcha e os do Vale do Spoleto. Inicialmente, como veremos, todos os grupos formavam uma única igreja. Infelizmente, poucas são as informações pertinentes aos grupos da Toscana, da Marcha e do Vale do Spoleto. Os autores polêmicos concentraram-se sobremaneira nas crenças professadas pelos grupos dualistas da Lombardia: os *albanenses*, os *garatenses* e os *bagnolenses*.

Em linhas gerais, podemos distinguir duas tendências dualistas entre os heréticos da península: o dualismo chamado “mitigado” ou “moderado”, professado pelos *garatenses* e pelos *bagnolenses*, pautado na crença de que o diabo, criatura decaída de Deus, corrompeu os

latim: <http://digilander.libero.it/eresiemedievali/sacconi.htm>, Acesso em 20/09/11. Tradução francesa por Jean Duvernoy disponível em: http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/raynier_sacconi.pdf, Acesso em 20/09/11.

¹⁸⁵ PAOLINI, L. El dualismo medieval. In: RIES, J. *Tratado de antropologia de lo sagrado*. Crisis, rupturas y cambios. Madrid: Editorial Trotta, 2001, p. 197-235, p. 231, tradução nossa.

¹⁸⁶ Assim, Rainiero Sacconi divide os *albanenses*, em sua *Summa*. Tal divisão é encontrada também no *Tractatus de hereticis*, com respeito aos dissidentes de Concorezzo: “É preciso notar que estes de Concorezzo estão divididos entre antigos e novos.” TRACTATUS DE HERETICIS. In: DONDAINE, A. *La hiérarchie cathare en Italie*. Archivum Fratrum Praedicatorum, t.XX, Roma, 1950, p. 310, tradução nossa.

¹⁸⁷ JACQUES DE CAPELLIS. *Summa contra hereticos*. Éd. I. Döllinger, Dokumente, Munich, 1890, p. 274. Apud DUVERNOY, J. *Le catharisme*. La Religion des Cathares. Toulouse: Privat, 1989, p. 347, tradução nossa.

quatro elementos divinos e organizou o mundo com a permissão ou com a colaboração do Pai celeste, e o dualismo “radical”, professado pelos *albanenses*, pautado na ideia de que bem e mal são dois deuses ou princípios fundadores, sendo o primeiro responsável pelo mundo espiritual e o segundo, pela criação das realidades materiais. Esses dois filões dualísticos, por sua vez, encontravam-se pulverizados numa variedade de especulações doutrinárias que hora e meia surgiam no interior dos grupos. Ainda, nos finais do século XII, lemos na *Manifestatio*: “Cada um esforça-se, tanto como pode, de achar o novo e o incrível, e aquele que acha a última invenção passa para o mais sábio” ¹⁸⁸.

A heterogeneidade das formulações doutrinárias também se faz sentir no *LDP*, especialmente no tratado destinado aos *garatenses*. Ao refutar as crenças ensinadas por seus oponentes, o autor anônimo coloca em evidência distintas opiniões sobre o assunto da Criação. A maioria deles crê que “um Deus ou Senhor malvado corrompeu os quatro elementos do Senhor Deus bom e que fez no princípio o homem e a mulher e todos os outros corpos das aves e dos peixes, dos répteis e dos gados deste mundo” ¹⁸⁹, mas há alguns que defendem “um só criador e fazedor de todas as coisas, o qual criou e fez todas as coisas visíveis e invisíveis, como está escrito no Evangelho do bem-aventurado João ‘Todas as coisas foram feitas por meio dele, e sem ele nada foi feito’ (Jo 1,3)” ¹⁹⁰.

No que compreende às demais igrejas dualistas localizadas na Toscana, na Marcha e no Vale do Spoleto – os escritos anti-heréticos informam-nos que elas aproximavam-se das crenças divulgadas pelos *bagnolenses*, mas, que cada vez mais eram atraídas pelas crenças dos *albanenses* ¹⁹¹.

Conquanto se verifiquem diversas explicações para o problema do mal - e para outros temas a ele arrolados - apresentadas por cada grupo dissidente nos documentos anti-heréticos lombardos, nada nos permite supor que tais versões dualísticas comprometessem a unidade das práticas religiosas. Aparentemente, as interpretações e divergências teológicas entre as seitas não colocavam em risco as formas rituais, as observâncias e as interdições morais dos dissidentes religiosos, as quais eram as mesmas em todas as igrejas. Por isso, ainda que professassem a crença em dois princípios eternos e opostos, os *albanenses* praticavam os mesmos ritos dos demais grupos.

¹⁸⁸ Ibid., p. 347, tradução nossa.

¹⁸⁹ *LDP*, p. 364-365, tradução nossa.

¹⁹⁰ *LDP*, p. 372-373, tradução nossa.

¹⁹¹ RAINIERO SACCONI. op. cit.,

De acordo com Rainiero Sacconi, todos os *cátaros* tinham quatro sacramentos: a imposição das mãos, a fração do pão, a penitência e a Ordem ¹⁹².

A imposição das mãos, também conhecida como *consolamentum* ou batismo de “fogo e do Espírito Santo”, era praticada por todos os dissidentes. Eles concordavam, de forma unânime, que as almas humanas, anjos de Deus, residiam cativas nos corpos corruptíveis. Ainda que houvesse divergências nas teorias sobre a origem da alma ¹⁹³, todos criam que a salvação consistia em libertar a alma de sua prisão, o corpo, condição que só era possível por meio de uma vida exemplar e pelo recebimento do batismo do “Espírito Santo” (Mt 3,11; At 8,16-17; 19,1-6). O batismo espiritual possuía, assim, um valor penitencial, pois por meio dele os “verdadeiros cristãos” tinham o poder delegado por Cristo para absolver os pecados. E isso, eles tiravam de João (20,22-23): “Tendo falado isso, Jesus soprou entre eles [os discípulos], dizendo: ‘Recebam o Espírito Santo. Os pecados daqueles que vocês perdoarem, serão perdoados’”. Desse modo, para os heréticos, qualquer pessoa podia ser salva desde que se arrependesse e recebesse a “imposição das mãos”.

A benção e a fração do pão ocorriam diariamente durante as refeições. A consumação do alimento benzido não implicava de forma alguma uma compreensão real ou simbólica do corpo de Cristo. Alimentar-se do pão significava, para os dissidentes, a observância dos ensinamentos do Filho de Deus e do Novo Testamento. Essa ideia está visivelmente presente na interpretação que os heréticos davam a petição “nosso pão supersubstancial” ¹⁹⁴ da oração

¹⁹² Na verdade, como a maior dos polemistas anti-heréticos, Sacconi compreende as práticas rituais dos dissidentes, em função da organização sacramental da Igreja Romana. O único sacramento admitido pelos dualistas, como podemos verificar nos rituais sobrevividos, é a imposição das mãos, ou seja, o batismo espiritual. A fração do pão, a prática penitencial e a ordem não eram consideradas sacramentos para os dissidentes.

¹⁹³ *Garattus* (1180-1190), terceiro bispo dos heréticos de Concorezzo, acreditava que as almas propagavam-se pelas almas. *Nazarius* (1190-1230), “filho maior” de *Garattus*, cria no traducionismo, ou seja, segundo esta teoria, todas as almas procediam por gerações sucessivas da de Adão. Os *bagnolenses*, à maneira de Orígenes, professavam a preexistência das almas, isto é, todas as almas foram criadas por Deus, antes da formação do mundo. Por fim, os *albanenses*, tanto os antigos como os novos, criam que o número das almas devia ser o mesmo que o número de anjos caídos. O autor do *LDP*, apoiado nessa teoria, diz o seguinte, no VI tratado *De arbitrio*: “(...) no meu entender, eu não poderia de modo algum concordar com as ideias daqueles que creem que há um único princípio primordial, que novas almas ou novos espíritos sejam criados a cada dia e, que o Senhor deve julgar, precisamente, na base do livre arbítrio, os bons e os maus, os grandes e os pequenos. *LDP*, p. 400-403. Nos séculos XII-XIII, a tese “criacionista”, admitida por São Jerônimo, tornou-se cada vez mais aceita nos meios escolásticos. Segundo essa tese, toda alma é criada por Deus no momento da concepção e logo infundida no embrião. Sobre as teorias da alma dos dissidentes ver: NELLI, R. *Théories de l’âme et de la liberté dans le catharisme occitan et lombard*. In: NELLI, R.; BRU, Ch-Pierre; ROCHÉ, D. *Spiritualité de l’hérésie: le catharisme*. Paris-Toulouse: Privat – P.U.F., 1953.

¹⁹⁴ *Panis supersubstantialis*: palavras usadas na *Vulgata*, para traduzir os termos gregos *ton arton ton epiouision*. Significa “pão de cada dia, ou o pão de amanhã, ou o pão necessário à subsistência”. SCHÜLER, A. *Dicionário Enciclopédico de Teologia*. Canoas: Ed. ULBRA, 2002, p. 349.

do Pai Nosso. No Ritual de Florença, podemos ler: “por ‘pão supersubstancial’ está designada a lei de Cristo, que foi dada a todas as pessoas”¹⁹⁵.

Segundo Sacconi, o rito da fração do pão acontecia da seguinte forma:

Quando os cátaros e as mulheres cátaras estão todos reunidos na mesa, eles recitam: ‘Pai Nosso’. Entretanto, aquele que é o primeiro da ordem tem um pão ou vários – se necessário –, para a multidão que poderia estar presente, e dizendo “*Gratia Domini nostri Jesu Christi sit semper cum omnibus nobis*”, ele rompe o pão, ou os pães, e o distribui a todos os assistentes, não somente aos Cátaros, mas também aos seus crentes, bandidos, adúlteros ou assassinos. (...) Mas nenhum deles crê que deste pão seja feito o Corpo de Cristo¹⁹⁶.

A prática penitencial também era a mesma em todos os grupos dualistas. A confissão era feita, publicamente, entre eles, antes do recebimento da “imposição das mãos”. Porém, se após o recebimento do sacramento, algum deles caísse em pecado mortal – falta, em geral, relacionada ao “pecado da carne” –, deveria receber a “imposição das mãos” novamente, mas em segredo. Em relação aos pecados veniais, cabia somente a um deles, representando todos, pronunciar as seguintes palavras diante do prelado, uma vez ao mês: “Nós estamos diante de Deus e de vós para confessar nossos pecados, pois temos muitos pecados em palavra, em obra, em visão e em pensamento”¹⁹⁷. No *Tractatus de hereticis*, o autor descreve quatro punições diferentes, em função da gravidade do pecado:

É preciso notar que existem quatro diferenças na imposição das penitências de todos os cátaros. Com efeito, no que concerne ao pecado manifesto e mortal, seu prelado atribui três dias contínuos “para passar” – é sua apelação –, quer dizer, que aquele que pecou não come e nem bebe nada durante três dias; e em seguida, o prelado lhe impõe três abstinências a pão e água. E note que todos os cátaros fazem três abstinências, mas aquele, a qual, foi imposta a dita penitência, por causa do pecado mortal, deve garantir que suas abstinências não se confundam com as abstinências comuns. Ele jamais perde completamente sua antiguidade e não pode mais fazer a imposição das mãos em alguém, salvo em caso de necessidade.

A segunda diferença é que se ele peca mortalmente de maneira oculta, renovam-lhe o *consolamentum* e lhe dão vinte e sete dias “para passar”, quer dizer, que ele não come ou bebe, mas não de maneira contínua. Ele não perde a antiguidade, mas perde a prelazia; e ele não pode mais fazer a imposição das mãos, exceto em caso de necessidade.

A terceira diferença é que se ele deseja ou quer absolutamente fazer alguma coisa que, segundo eles, é um pecado mortal, mas ele não fez ainda, lhe dão sete dias “para passar”, mas não seguidos; e lhe perguntam se ele quer receber de novo o *consolamentum* ou não; no entanto, ele perde a prelazia, mas não a antiguidade.

¹⁹⁵ RITUEL CATHARE. Introduction, texte critique, traduction et notes par Christine Thouzellier. Paris : Les Éditions du Cerf, 1977, p. 200-202, tradução nossa.

¹⁹⁶ RAINIERO SACCONI. op. cit., tradução nossa.

¹⁹⁷ Ibid., tradução nossa.

A quarta diferença é concernente aos pecados cotidianos, sobre os quais se contentam um por todos, uma vez ao mês, como está dito na Summa do irmão Rainiero; e lhe dão três dias a pão e água. E isso se chama os “dias de serviço”¹⁹⁸.

Por fim, em todas as igrejas dualistas italianas delineou-se a presença de quatro ordens: bispos, “filho maior”, “filho menor” e diáconos. Os bispos, os primeiros da ordem, tinham a primazia na imposição das mãos, na fração do pão e na direção da oração. O “filho maior” exercia a mesma função na ausência do bispo. Do mesmo modo, o “filho menor” na ausência do “filho maior”. Tanto o “filho maior” como o “filho menor” deslocavam-se em conjunto ou separadamente para visitar todos os dissidentes submetidos ao bispo e para confirmá-los na doutrina. Os diáconos, por sua vez, deviam cuidar da confissão e das expiações dos pecados veniais de seus subordinados. Esse sistema de substituição de dignitários revela uma preocupação excessiva por parte dos dissidentes em assegurar a salvação de todos.

Do mais, todos os dissidentes perpetravam uma prática moral idêntica, baseada na condenação da união carnal, nas constantes abstinências, na ascese rigorosa e na prescrição de certos alimentos. Isso pode ser confirmado no *LDP*. No tratado contra os *garatenses*, o autor limita-se apenas à polêmica doutrinária contra os doutores de Concorezzo dispersando, assim, qualquer sombra de discordância ou novidade no plano sacramental ou moral. No capítulo “Sobre toda a criação”, ele chega a questionar um ramo dos *garatenses* o porquê que os heréticos atribuíam diariamente à união carnal ao diabo e abstinham-se de comer certos alimentos, se professavam a tese de um único criador para todas as coisas visíveis e invisíveis:

Se o Senhor Deus verdadeiro fez no princípio o homem e a mulher, as aves e os gados e todos os outros corpos visíveis, por que condenastes diariamente a união carnal entre o homem e a mulher afirmando que é obra do diabo? Por que não fizestes filhos e filhas para o Senhor, vosso Deus? Por que não comestes a carne, os ovos e o queijo de vosso Criador que é inteiramente bom? E, por que condenastes radicalmente os que comem tudo isso, se crestes que há um só criador e fazedor de todas as coisas visíveis? Não surpreende que os Romanos tenham argumentado tantas vezes contra vocês a autoridade do bem-aventurado Paulo, que diz a Timóteo [1Tim 4,1-4]: “O Espírito diz claramente que nos últimos tempos alguns renegarão a fé, para dar atenção a espíritos sedutores e a doutrinas demoníacas, vítimas da hipocrisia de alguns impostores, de consciência marcada a fogo, que proibirão o matrimônio e exigirão abstinência dos alimentos que Deus criou para serem tomados com graças por aqueles que têm fé e conhecem a verdade; porque toda a criatura de Deus é boa e nada há de desprezível”¹⁹⁹.

¹⁹⁸TRACTATUS DE HERETICIS. op. cit., p. 315, tradução nossa.

¹⁹⁹ *LDP*, p. 382-285, tradução nossa. Sobre o versículo (4, 1-3), da I carta de Paulo a Timóteo, é importante ressaltar que ele foi bastante recorrido no discurso anti-herético medieval. Encontramos a passagem bíblica em São Bernardo, no sermão LXVI, do Cântico dos Cânticos: “É sem dúvida, de nossos heréticos que, ele [Paulo], falava assim, pois, eles, não querem se casar e se abstêm das carnes criadas por Deus...”. *Oeuvres de Saint*

Essa passagem do códice de Florença parece corroborar com o descompasso também manifesto nos documentos anti-heréticos, entre as diversas especulações da doutrina e as práticas religiosas dos grupos dualistas italianos. Por essa razão, Raoul Manselli, não sem dificuldades, chegou a considerar que a pluralidade doutrinal do movimento religioso opunha-se a uniformidade dos ritos e do evangelismo traduzidos em forma de vida ²⁰⁰.

Nas fontes polêmicas lombardas do século XIII, as divisões doutrinárias dos heréticos italianos são explicadas a partir das heresias eslavo-bizantinas. Parece-nos importante perscrutar tais documentos considerando que eles podem nos ajudar na elucidação da natureza do dualismo professado pelos dissidentes, especialmente, pelos heréticos de Desenzano ou *albanenses*.

De acordo com o *De heresi catharorum in Lombardia* ²⁰¹, documento anônimo composto por volta de 1214, um personagem de nome *Marcus* teria sido o primeiro bispo *cátaro* da Lombardia. “Esse Marcus detinha sua ordem da Bulgária” ²⁰². Mas, com a chegada de um denominado Papa ²⁰³ Nicéas de Constantinopla, *Marcus* abandonou a *ordinem bulgarie* e adotou a *ordinem drugonthie* do bispo grego. Após a morte de *Marcus* e a eleição de certo João, o judeu, chegou do além-mar um heresiarca chamado *Petracius*. Ele trazia a informação de que o bispo Simão de Drugonthia, de quem o Papa Nicéas tinha recebido a ordenação, havia sido surpreendido num quarto com uma mulher. Tal falta invalidava a ordenação do bispo grego, e conseqüentemente, do bispo lombardo. Diante desta notícia, os *cátaros* italianos dividiram-se em duas facções: uma permaneceu fiel a João, o judeu e, a outra, elegeu um novo bispo, Pedro de Florença, retornando a antiga ordem da Bulgária. Depois de um longo período de desacordos e de novos escândalos sexuais, o *De heresi* conclui a narrativa dizendo que ao final foram criadas seis comunidades *cátaras* independentes. Todas receberam a ordenação das seitas localizadas em regiões eslavo-bizantinas. Os *cátaros* de Mântua nomearam *Caloiannes*, que se fez ordenar em Sclavonia. Os de Vicenza escolheram Nicolas como bispo e o enviaram também à Sclavonia. Os heréticos de Desenzano, por sua vez, elegeram Giovanni, o Belo e o enviaram à Drugonthia para

Bernard. *Sermons: 1 - Sur les cantiques des cantiques 2 - Du temps*. Tome III, Bar-le-duc, 1870, p.226. Ela consta também, nos sermões de Étienne de Bourbon. MARCHE, A. Lecoy de la. *Anecdotes Historiques. Légendes et Apologues tirés du traité d'Étienne de Bourbon, dominicain du XIII siècle*. Paris: Librairie Renouard, 1877, p. 299.

²⁰⁰ MANSELLI, R. Evangelisme et mythe dans la foi cathare. *Revue Heresis*, Carcassonne, n. 5, p. 5-17, dec. 1985, p. 14.

²⁰¹ Este título foi dado pelo dominicano Antoine Dondaine. O documento é desprovido de título.

²⁰² DE HERESI CATHARORUM IN LOMBARDIA. In: DONDAINE, Antoine. *La hiérarchie cathare em Italie, II, Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. XX, 1950, p. 306, tradução nossa.

²⁰³ *Papasnicheta*. A palavra *papas*, no Império Bizantino, podia significar monge ou padre.

receber a ordenação. Sobre os heréticos da Toscana, o *De Heresi* informa apenas que dois bispos foram ordenados, não precisando a localização geográfica dos mesmos. Quanto aos grupos milaneses, após o bispado de João, o judeu e de um denominado Josefo, tornou-se bispo *Garattus*, o qual se ordenou na Bulgária²⁰⁴.

O *Tractatus de hereticis*, composto, possivelmente, pelo inquisidor Anselmo de Alexandria, em torno de 1270-1275, apresenta uma descrição histórica sobre a formação dos cátaros da península italiana, muito próxima a do *De heresi*. Alguns pontos lacunares e pouco precisos da primeira narrativa são iluminados no relato do inquisidor. Contudo, é bastante improvável que Anselmo tivesse sobre seus olhos o primeiro escrito. Há incoerências significativas entre as duas fontes como veremos.

O documento inicia-se com uma rápida menção à doutrina de Mani, no intuito claro de filiação dos grupos dualistas ocidentais à antiga heresia combatida por Santo Agostinho:

Deve-se notar que houve na Pérsia, alguém que se chamava Manés. Ele dizia: ‘se Deus existe, de onde vem o mal? Se Deus não existe, de onde provém o bem?’ Disso ele pôe dois princípios. Ele ensinou nos territórios de *Drugontie et Bulgarie et Filadelfie*, e a heresia multiplicou-se, fazendo três bispos: um de Drugontia, outro da Bulgária e outro da Filadélfia. Depois disso, os gregos de Constantinopla, que se achavam cerca de três dias da Bulgária, renderam-se ali para o comércio e retornando a sua terra, como eles se multiplicaram, ordenaram um bispo que é chamado bispo dos Gregos. Em seguida, os *francigene* chegaram à Constantinopla para submeter a região, e descobriram essa seita, e se multiplicaram, eles fizeram um bispo que é chamado bispo dos latinos. Em seguida, os eslavos, quer dizer, os habitantes da região que é chamada Bósnia, foram a Constantinopla para o comércio, eles pregaram e se multiplicaram, eles constituíram um bispo que é chamado bispo da *Sclavonie* ou da Bósnia. Em seguida, os *francigene* que estavam em Constantinopla retornaram a sua região e pregaram, e se multiplicaram, eles elegeram um bispo da França. E porque os *francigene* foram corrompidos primeiro em Constantinopla pelos búlgaros, eles são chamados heréticos búlgaros em toda a França²⁰⁵.

O autor do *Tractatus* continua a narrativa dizendo que certo notário francês levou a heresia à Lombardia onde converteu *Marcus* e seus companheiros. Ele completa, dessa forma, o documento anterior que inicia o relato tendo *Marcus* já como bispo. No segundo momento da narrativa, assim como no *De heresi*, há a interferência oriental com a chegada do Papa Nicéas e as cisões de ordenações provocadas pelo pecado da carne envolvendo o bispo grego. Mas, diferente do primeiro relato, o bispo *Marcus*, após receber a notícia que punha em risco a validade de sua ordenação, pôs-se rumo ao outro lado do mar, a fim de receber a *ordinem episcopalem*, diretamente do bispo da Bulgária. Chegando à Calábria, ele foi impedido de

²⁰⁴ DE HERESI, op. cit., p. 308.

²⁰⁵ TRACTATUS DE HERETICIS, op. cit., p. 308, tradução nossa.

continuar o percurso, por um diácono cátaro da região, chamado Ilarino. No caminho de volta, *Marcus* é capturado e preso. Gravemente enfermo, ele envia João, o judeu e outros *cátaros* à Lombardia, para a eleição de um bispo. Todos os *cátaros* escolheram João, o judeu de Concorezzo, o qual recebeu a ordenação de *Marcus* ainda preso. Todavia, logo pairaram dúvidas sobre a validade do sacramento realizado por *Marcus*, que, a essas alturas, já havia morrido. Essa incerteza gerou ramificações entre os dissidentes. Segundo o inquisidor, os heréticos foram divididos em cinco partes que correspondiam a cinco setores geográficos italianos:

Aqueles de Concorezzo tiveram João, o judeu como bispo; aqueles de Desenzano, que é uma localidade da diocese de Bréscia, fizeram bispo certo Filipe, que pouco tempo depois conheceu duas mulheres heréticas, e foi assim que abandonou os *cátaros*. (...) Aqueles de Mântua elegeram certo Coloianno, que morreu pouco tempo após sua eleição, em seguida eles elegeram Oto de Bagnolo, por isso, são chamados *bagnolistas*. Aqueles da Marcha de Treviso elegeram Nicolas da Marcha que semeou a discórdia entre eles. Aqueles de Florença elegeram certo Pedro de Florença que foi bispo da cidade e de toda Toscana ²⁰⁶.

Em ambas as fontes, as posições doutrinárias apresentadas pelos grupos dualistas da península são vinculadas às seitas heréticas orientais ²⁰⁷. Tradicionalmente, os historiadores identificaram nesses relatos duas tendências dualistas distintas, introduzidas pelos prelados eslavo-bizantinos no Ocidente ²⁰⁸: uma radical, representada pela *ordini drugonthie* importada pelo Papa Nicéas, e uma moderada, representada pela *ordini bulgarie* professada pelo notário francês, e inicialmente adotada por *Marcus*. Os desacordos nas comunidades heréticas ocidentais, ou seja, as variantes dualistas dos dissidentes lombardos decorreriam do cisma oriental eclodido nas igrejas de *Drugonthie* e da *Bulgarie*. De acordo com Antoine Dondaine, apoiando-se no historiador das religiões Ignacio von Döllinger, o dualismo radical, professado pela primeira igreja, a de *Drugonthie*, teria uma raiz maniqueísta intermediada pelos

²⁰⁶ Ibid, p. 309-310, tradução nossa.

²⁰⁷ Ambas as fontes, apesar da distância temporal de composição, possuem uma estrutura similar: a primeira parte é reservada à introdução e ao desenvolvimento histórico da heresia na Lombardia, e, a segunda parte, a exposição de seu conteúdo dogmático. A preocupação com a historicidade da heresia, nestas fontes lombardas, exige um estudo à parte. Se a composição do *De Heresi* fosse mais tardia, poderíamos supor que a atenção concedida à “história” nestes documentos, deveu-se a uma característica da Ordem dos Irmãos Pregadores. Como é sabido, os dominicanos cultivaram bastante a história. No entanto, tem-se admitido desde o Pe. Dondaine, o qual realizou pesquisas profundas acerca da datação do documento, que o escrito foi composto por volta de 1210-1214, data anterior à criação da Ordem dominicana, ocorrida em 1216.

²⁰⁸ O teólogo protestante Charles Schmidt foi o primeiro autor a identificar tendências dualistas no interior dos grupos “*cátaros*”. Segundo ele, o dualismo moderado penetrou no Ocidente em meados do século XII, ao contrário do dualismo radical, mais antigo, introduzido na Cristandade Ocidental por volta do século XI. SCHMIDT, Charles. *Histoire et doctrine des cathares*, Paris – Genebra, 1848, 2 vol.

paulicianos ²⁰⁹, ao passo que o dualismo de caráter moderado da segunda igreja, a da Bulgária, seria próprio dos bogomilos, heresia surgida nos Bálcãs ao longo do século X ²¹⁰. Nessa perspectiva, a crença professada pelos dissidentes de Desenzano, pautada na oposição entre dois princípios, teria uma procedência essencialmente maniqueísta, introduzida na península italiana pelo papa Nicéas e confirmada mais tarde quando da ordenação do primeiro bispo da seita. A crença exposta pelo autor do *LDP* seria, assim, uma sobrevivência do maniqueísmo, que, de uma forma ininterrupta, teria sido introduzido no Ocidente, na segunda metade do século XII.

Mas, que crédito pode-se atribuir as narrativas anti-heréticas? Houve, de fato, influências das seitas heréticas orientais nas crenças dualistas professadas pelos dissidentes latinos, como invocaram, constantemente, os tratados católicos e, posteriormente, a maior parte da historiografia?

Para Pilar Jimenez-Sanchez, o autor do *De heresi* postulou apenas uma correspondência eclesiástica e não doutrinária entre os dissidentes italianos e os movimentos heréticos orientais. Dessa forma, segundo ela, é possível atribuir uma filiação histórica entre os grupos denominados *cátaros* e os heréticos eslavo-bizantinos, somente no que tange ao aspecto episcopal ²¹¹. As diferentes tendências dualísticas que vieram à tona, após a cisão no seio da Igreja *cátara* lombarda foram consequências de um processo interno de evolução dogmática já em curso, provocada pelo processo de racionalização da doutrina cristã. Com efeito, a origem dos primeiros desentendimentos entre os dissidentes na península italiana, de acordo com o relato anônimo, girou em torno das obediências de ordem. As suspeitas de invalidade do *consolamentum*, em virtude da indignidade dos prelados orientais, desencadearam as divisões entre os heréticos. Contudo, não nos parece que as questões de ordenação e de dogmática pudessem ser tão indissociáveis assim, a ponto de o autor polêmico estabelecer apenas uma ligação de linha eclesiástica entre os dissidentes lombardos e as seitas heréticas orientais. A nosso ver, o autor do documento induz claramente ao entendimento que as crenças dualistas professadas pelos heréticos italianos tinham uma procedência nas igrejas

²⁰⁹ Os paulicianos surgiram no reino da Armênia, próximo a Bizâncio, nos séculos VIII-IX. Inicialmente, eles mantinham uma série de crenças típicas do cristianismo siríaco primitivo (veneração pelo batismo, desconfiança pelo uso de imagens nos cultos, suposição de que Cristo não foi Deus por natureza, senão pela graça), porém, no curso do século IX, grande parte deles adotou as crenças dualistas. LAMBERT, M. D. *La herejía medieval. Movimientos populares de los bogomilos a los husitas*. Madrid: Taurus, 1986, p. 24-25.

²¹⁰ DONDAINE, A. op. cit., p. 273-274.

²¹¹ JIMENEZ-SANCHEZ, P. L'Église cathare: une Église alternative au sein du Moyen Âge. *Cahiers d'Histoire. Revue d'Histoire Critique*. Dossier Les Cathares, Paris, n. 70, p. 19-34, 1998, p. 31-32.

de Drugonthia, de Sclavonia e da Bulgária. Essa concepção torna-se mais nítida no segundo documento, de composição mais tardia.

David Zbiral, por sua vez, levantou a hipótese de que os relatos sobre a formação do *catarismo*, na península italiana, apresentados pelo *De heresi* e pelo *Tractatus de hereticis*, guardariam elementos lendários provenientes tanto dos autores polêmicos como dos próprios dissidentes. Os autores anti-heréticos teriam incorporado dados históricos arbitrariamente em seus escritos, mas também partes das lendas fundadoras forjadas pelos dissidentes e por eles mesmos. Essa interpretação é interessante e inovadora. Ela poderia explicar as incoerências suscitadas pelos dois documentos e estimular novas pesquisas no campo das lendas e dos mitos divulgados pelos heréticos ²¹². Porém, intriga-nos o fato de tais narrativas lendárias ou qualquer indício nessa direção não figurarem nas fontes compostas diretamente pelos dualistas.

Analisando as duas fontes, observamos que, estruturalmente, elas apresentam muitas disparidades e pontos lacônicos. Debruçando-nos mais detidamente sobre o *Tractatus de hereticis*, definido por Monique Zerner como texto “modelo de história geral da heresia dualista na Idade Média” ²¹³, verificamos certa inconsistência entre a parte dogmática e o conteúdo histórico da dissidência. O autor do *Tractatus* vincula todos os dissidentes dualistas italianos, bem como os movimentos considerados heréticos das várias regiões a um berço comum: o maniqueísmo. No entanto, ele não se atenta para as nuances dualistas professadas por cada grupo. Das duas, uma: ou o autor teve dificuldades em vincular cada igreja *cátara* italiana ao seu suposto correspondente oriental, ou, como é mais verossímil, apartou qualquer intenção de compreender os motivos das rivalidades internas da dissidência, limitando-se apenas a descrever algumas características de cada partido e as especulações teológicas levantadas por alguns bispos. Como assinalou Gabriele Zanella, os inquisidores só estavam interessados em indicar nomes de pessoas e lugares ignorando qualquer tentativa de

²¹² De acordo com o autor, é muito comum que os representantes dos grupos religiosos criem narrativas lendárias sobre o seu passado e sobre a continuidade de sua função: “a origem histórica dessas estruturas de autoridade, geralmente múltipla e precária, é situada por uma origem mítica nítida e uma tradição de autoridade direta e impecável. (...) É perfeitamente normal que grupos e correntes religiosas ajustem e mitifiquem sua história – naturalmente sem considerá-la como uma manipulação, e mesmo uma mentira”. ZBÍRAL, D. La charte de Niquinta et le rassemblement de Saint-Félix : état de la question. In: BRENON, Anne (org.) *1209-2009, cathares: une histoire à pacifier?* Actes du Colloque International tenu à Mazamet les 15, 16 et 17 mai 2009 sous la présidence de Jean-Claude Hélas. Loubatières, 2009, p. 31-44, p. 39.

²¹³ ZERNER, M. Du court moment où on appela les hérétiques des « bougres ». Et quelques déductions. *Cahiers de Civilisation Médiévale*, Université de Poitiers, 32e année (n. 128), p. 305-324, octobre-décembre 1989, p. 317.

entendimento sobre a heresia ²¹⁴. As diferenças doutrinárias, aliás, não constam nas atas inquisitoriais, sendo descritas apenas nos escritos polêmicos. Além disso, o autor tende a misturar informações de períodos cronológicos distintos. Ele situa, no ano de 1174, a conversão de *Marcus* e seus companheiros à heresia ²¹⁵, mas os dados informados no início da narrativa referem-se à IV Cruzada (1202-1204).

As divergências tornam-se ainda mais notórias quando cotejamos as duas fontes. Verificação que não surpreende se considerarmos o tempo cronológico que separa os dois escritos. No *De heresi*, *Marcus* é bispo quando da chegada do prelado grego. Já no *Tractatus*, ele é diácono, tendo recebido a imposição das mãos pelo bispo herético de Nápoles. Da mesma maneira, no documento mais antigo, *Marcus* está morto quando *Petracius* chega ao Ocidente. No documento mais tardio, além de não haver menção à *Petracius*, após saber da notícia de pecado, envolvendo o Papa Nicetas, o bispo lombardo morre durante a viagem rumo ao Oriente. De acordo com o *De heresi*, foram formadas seis comunidades *cátaras*, uma comunidade a mais que o informado pelo inquisidor Anselmo de Alexandria. Também existem desacordos entre as duas composições no que diz respeito ao primeiro bispo de Desenzano e aos seus sucessores. No *De heresi*, os dissidentes elegeram Giovanni, o Belo como líder do grupo. Em seguida, o bispado é ocupado por Marquisio de Soiano, tendo Amezo como seu “filho maior”. Já o autor do *Tractatus* menciona certo Filipe como o primeiro bispo. Belesmanza vem em seguida, após Filipe abandonar a dissidência por causa de duas mulheres heréticas. Giovanni di Luzano - provavelmente Giovanni di Lugio - e Bonaventura de Verona teriam desempenhado a função de bispos na sequência. Nenhum dos dois dignitários aludidos no *De heresi* é encontrado no documento mais tardio. Presumimos que a fonte de onde o inquisidor tirou tais informações tenha omitido alguns personagens ou mesmo ignorado o nome dos primeiros bispos de Desenzano, em virtude do tempo transcorrido.

Porém, um problema ainda mais grave revela-se quanto às conexões intertextuais.

O lombardo *Marcus* e o Papa Nicetas, descritos nos dois documentos lombardos, são mencionados em outro texto bastante controverso intitulado *Carta de Niquinta antipapa dos heréticos albigenses*, datado de 1167. O personagem Niquinta, ao que parece, é o próprio Papa Nicetas que, de acordo com a carta, presidiu uma assembléia geral dos heréticos, no mesmo ano, em Saint-Félix de Caraman, em Lauragais. O prelado oriental teria vindo ao

²¹⁴ ZANELLA, G. *Itinerari ereticali: Patari e catari tra Rimini e Verona*. Disponível em: <<http://www.gabrielezanella.it/Pubblicati/ItinEret/ItinerariEreticali.htm>>. Acesso em: 10 abr. 2012.

²¹⁵ “Isti portaverunt heresim in Lombardia a Neapoli: Marchus, Iohannes Iudeus, Ioseph et Aldricus, circa tempus quo currebat Mclxxiiij”. TRACTATUS DE HERETICIS, op. cit., p. 319.

Ocidente para conferir o *consolamentum* aos participantes da reunião e ordenar seis bispos das igrejas ocidentais: quatro do Midi francês, um da Lombardia e outro do Reino da França ²¹⁶. Embora a transcrição do documento tenha sido realizada por volta de 1220 (não entraremos aqui na discussão que envolve sua autenticidade), é possível entrever certos paralelismos com as duas fontes anti-heréticas italianas. No entanto, se o bispo *Marcus* ocupa um lugar de destaque no *De heresi* e no *Tractatus de hereticis*, na “carta”, o lombardo exerce uma atuação secundária, surgindo no meio dos outros bispos. Da mesma maneira, se nas fontes italianas a visita de Nicéas à Lombardia é movida especialmente para convencer *Marcus* a adotar a *ordinem drugonthie*, na “carta”, a vinda do dignitário grego ganha contornos mais amplos relacionados à organização da igreja herética como um todo.

As ponderações não mudam com relação ao aspecto interno dos dois documentos. De fato, o mundo eslavo-bizantino foi sacudido por uma profusão de correntes e dissidências religiosas no medievo ²¹⁷. Os relatos do padre búlgaro Cosmas no século X, de Eutímio Zigabeno no século XI, de Hugues Ethérien, em meados do século XII, e outras poucas fontes oficiais informaram sobre o bogomilismo ²¹⁸, movimento dualista dissidente surgido no reino da Bulgária, marcado por uma grande capacidade extensiva. De acordo com tais escritos, os bogomilos professavam que o mundo era criação de Satã (Satanael), filho decaído de Deus. Eles rejeitavam o Antigo Testamento, negavam a liturgia, a prece, o culto da Virgem e das imagens, não reconheciam a autoridade dos padres e dos bispos, condenavam o casamento e interditavam certos alimentos, como a carne e o vinho ²¹⁹.

Tanto os dissidentes dualistas ocidentais quanto os heréticos orientais compartilharam de reminiscências de um fundo mitológico comum. Os dualistas lombardos utilizaram-se dos mesmos apócrifos empregados pelos bogomilos ²²⁰: *Interrogação de João* ²²¹ e a *Visão de*

²¹⁶ ZBÍRAL, D. La charte de *Niquinta* et les récits sur les commencements des églises cathares en Italie et dans le Midi. *Heresis*, Carcassone, n. 44-45, p. 135-162, 2006, p.135-136.

²¹⁷ Segundo Malcolm D. Lambert, não houve nenhum momento da história da Igreja Bizantina em que a heresia foi totalmente eliminada: “A mentalidade grega foi muito mais fértil que a latina para produzir novidades”. LAMBERT, M. D. *La herejía medieval. Movimientos populares de los bogomilos a los husitas*. Madrid: Taurus, 1986, p. 1986.

²¹⁸ Nome atribuído aos dissidentes pelos próprios autores bizantinos, no século XI. O padre Cosmas, no final do século X, chama-os, simplesmente, por “hereges”.

²¹⁹ VAILLANT, A. Le Traité contre les Bogomiles du prêtre Cosmas. *Revue des études slaves*, vol. 21, 1944, p. 46-89. Ver também: VAILLANT, A; PUECH, H.-C. *Le Traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*. Paris, 1945.

²²⁰ Os bogomilos foram grandes difusores e divulgadores da literatura apócrifa no Oriente. Eles compilaram e adaptaram alguns escritos dessa natureza. No entanto, pode-se reconhecer hoje, certo exagero historiográfico acerca da produção apócrifa dos dissidentes balcânicos. Émile Turdeanu, discorrendo sobre o assunto, constatou que muitas obras foram atribuídas indevidamente aos bogomilos, pelos polemistas anti-heréticos do Império Bizantino e por alguns historiadores desavisados. Escritos como *Apocalipse de Baruch*, *O Livro dos Segredos de Enoch*, *A lenda de Adão e Eva*, *O debate de Jesus com o Diabo* e o *Evangelho da Infância* – conhecido também como o *Evangelho do Pseudo-Tomás* –, tidos como de origem bogomila, remontam, na verdade, às tradições

*Isaías*²²². Não obstante, certos pontos similares aos dois movimentos dissidentes, bem como o emprego de uma mesma literatura apócrifa não são suficientes para garantir que um provenha outro²²³. Na verdade, existem questões sobre a heresia balcânica que necessitam de mais atenção, a começar pela própria natureza das fontes. A exiguidade dos relatos sobre os bogomilos levou muitos historiadores a considerarem como parte constitutiva da heresia balcânica, por meio da comparação analógica, elementos inerentes às outras seitas dualistas. De fato, a partir de meados do século XII, as fontes gregas e búlgaras nada mais dizem sobre o movimento bogomilista. Dessa forma, os estudiosos basearam-se, sobremaneira, nas fontes da polêmica ocidental contra os *cátaros* para explicar as supostas variações dualistas do

cristãs ou judaico-cristãs. TURDEANU, E. Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudos-bogomiles. In: *Revue de l'histoire des religions*, tome 138, n. 2, 1950, p. 176-218. Da mesma forma, o apócrifo “Visão de Isaías”, foi definido, durante muito tempo, como de origem bogomila. Não obstante, após submeter o documento a uma análise filológica, André Vaillant presumiu que a versão latina, empregada pelos dissidentes lombardos, na verdade, resulta de um original grego, de língua pouco literária, cuja utilização foi recorrente na literatura apócrifa e hagiográfica da época. O autor supôs, ainda, que a tradução do texto latino realizou-se na península itálica, tendo por base o apócrifo grego, conservado, possivelmente, numa das bibliotecas monásticas dos monges basilianos. VAILLANT, A. op. cit., 1944, p. 16-18.

²²¹ Dele nos chegaram três manuscritos e um texto impresso. Deste conjunto, dois manuscritos e o impresso procedem de um mesmo documento da Inquisição de Carcassonne, atualmente desaparecido. O manuscrito restante, por sua vez, mais desenvolvido e portando um título, provavelmente, foi composto na Itália do Norte, em meados do século XII. Ainda que nos tenha restado apenas versões latinas do apócrifo, a maioria dos historiadores concorda sobre a procedência bogomila do texto. Os dissidentes bogomilos teriam elaborado a “Interrogação de João”, durante a primeira metade do século XII, a partir dos mitos transmitidos, principalmente, pela tradição oral. De acordo com as exposições doutrinárias católicas e os documentos inquisitoriais, o escrito teria sido aportado da Bulgária. No *explicit* da redação de Carcassonne, o livro é mencionado como *secretum hereticum*, trazido da Bulgária, pelo bispo Nazário, de Concorezzo. A mesma referência é feita pelo autor do *Tractatus de Hereticis*, o qual reproduziu o *incipit* do apócrifo e, disse possuir uma cópia do livro. Também, Rainiero Sacconi, informou que o bispo Nazário havia dito, na frente dele e de outros, que o bispo e o “filho maior” da Bulgária tinham lhe contado, há sessenta anos, alguns “erros” – dentre os quais, que Maria foi um anjo e que Cristo tomou uma natureza angélica ou um corpo celeste.

²²² O apócrifo é a segunda de duas partes de uma obra conhecida como “Ascensão de Isaías”. O original, em grego, perdeu-se, restando-nos apenas a versão etíope. A primeira parte do apócrifo, intitulada “Martírio de Isaías”, foi composta, provavelmente, por um judeu, nos anos de 88-100. Já a “Visão de Isaías”, remonta a literatura cristã primitiva, dos séculos II e III. Seu conhecimento é atestado por São Jerônimo (347-420), comentador, por excelência, do profeta no Ocidente. Essa segunda parte do apócrifo trata-se de um prolongamento cristão, referente às previsões de Isaías acerca da vinda do Messias e a descida de Cristo na terra. Por volta de 1220-1240, o inquisidor Moneta de Cremona, provavelmente, baseando-se na *Summa* do pseudo G. de Capellis, atestou o uso que dele faziam os dissidentes: “Estes que creem em dois princípios dizem que os profetas foram bons. Outrora, eles condenavam todos, salvo Isaías, o qual eles dizem ter um pequeno livro contando que seu espírito foi arrebatado do seu corpo e levado ao sétimo céu”. MONETA DE CREMONENSIS. *Adversus catharos et valdenses*. Éd. Th.-A. Ricchini. Roma, 1743, p. 218.

²²³ De acordo com Mark Gregory Pegg, não é óbvia e nem irrefutável a ligação entre os bogomilos e os dissidentes dualistas ocidentais: “Todos os argumentos sobre a influência específica dos bogomilos na heresia da Europa Ocidental, seja no século XI, seja no século XII, tendem a detectar semelhanças entre ideias independentes do tempo e do lugar.” PEGG, M. G. On Cathars, Albigenses and good men of Languedoc. *Journal of Medieval History*, n. 27, p. 181-195, 2001, p. 188. Opinião semelhante compartilha Jean-Louis Biget: “Não parece justificado construir um “cátarismo” inscrito num tempo longo e num espaço dilatado dos Balcãs ao Atlântico e da Renânia ao Mediterrâneo [...]. Tal tendência produz um puro artefato ignorando a cronologia e a diversidade regional [...]”. BIGET, J.-L. *Hérésie et inquisition dans le Midi de la France*. Paris: Picard, 2007, p. 11.

bogomilismo na Cristandade bizantina ²²⁴. Entretanto, não é possível encontrar qualquer indício consistente acerca das variantes doutrinárias nas fontes orientais, sendo, portanto, uma especificidade dos grupos dualistas italianos. A igreja de *Drugunthia*, a qual segundo o *De heresi* e o *Tractatus*, pertencia o Papa Nicetas e os dissidentes de Desenzano, é citada somente nas fontes da polêmica ocidental ²²⁵. A documentação grega e eslava também nada informa sobre uma provável filiação dos grupos latinos aos bogomilos. Nem mesmo os poucos documentos provenientes dos meios dualistas emitem qualquer sinal neste sentido. Não encontramos nenhum elemento no *LDP* que pudesse sugerir um vínculo com o movimento herético oriental.

Outra questão considerável gira em torno do contexto de produção desses escritos antibogomilos. À maneira como se sucedeu com as dissidências religiosas no Ocidente, os polemistas ortodoxos basearam-se, constantemente, nas descrições de antigas heresias para classificar e demonizar os adeptos do bogomilismo ²²⁶. A existência de uma escola de tradutores de textos antigos no reino búlgaro, cujas primeiras traduções foram numerosas obras apologéticas bizantinas contra o dualismo, é muito significativa ²²⁷. Além disso, cabe ressaltar que no século XIII, momento de composição do *De heresi* e do *Tractatus de hereticis*, o Papado tinha pleno conhecimento sobre os assuntos religiosos da região balcânica, ora pelos próprios autóctones, ora pelos legados pontificais enviados à localidade ²²⁸. Aliás, as alusões à Bulgária surgem nos tratados anti-heréticos entre 1180-90 e 1220 ²²⁹.

Por fim, é necessário frisar que uma das formas das autoridades eclesiásticas lidarem com a dissidência religiosa, no decorrer da Idade Média, foi considerá-la como uma peste

²²⁴ *De Heresis Catharorum in Lombardia, Tractatus de Hereticis, Liber Contra Manicheos, Summa de Catharis et Pauperibus de Lugduno* e a controvertida *Carta de Niquinta*.

²²⁵ Rainiero Sacconi, em sua *Summa*, também faz menção à igreja de Drugunthia. Segundo ele, todas as igrejas cátaras de seu tempo teriam origem nela e na igreja da Bulgária: “Ecclesia Burgariae. Ecclesia Dugunthiae. Et omnes habuerunt originem de duabus ultimis”. RAINIERO SACCONI. op. cit.

²²⁶ Segundo Pilar Jiménez-Sánchez, “Que seja ortodoxo ou católico, eles [os polemistas] tendem a dar às acusações a ordem na qual os dogmas da fé são registrados nos *Statuta ecclesiae antiqua*. Elas são reunidas em torno de quatro rejeições principais: o batismo, o casamento, a eucaristia e o sufrágio dos defuntos. O esquema imposto formata de algum modo nas duas encostas da Cristandade, os relatórios sobre os hereges.” JIMÉNEZ-SANCHEZ, P. op. cit., p. 346.

²²⁷ LAMBERT, M. D. op. cit., p. 27.

²²⁸ O pontífice Inocêncio III, em 1202, denominou também de cátaros os dissidentes da Bósnia. SANJEK, F. Les « chrétiens bosniaques » et le mouvement cathare au Moyen Age. *Revue de l'histoire des religions*, tome 182, n. 2, p. 131-181, 1972, p. 138. Gregório IX, em 1238, toma como pretexto a heresia para lançar o rei da Hungria, Bela IV, uma cruzada contra a Bulgária de João Asen II. “o pérfido Asen, que deixando a unidade da Igreja e recusando ser o número das ovelhas de Pedro (...) abriga sobre sua terra e protege os heréticos...”. DUVERNOY, J. *Le catharisme: l'histoire des cathares*. Toulouse: Privat, 1979, p. 25.

²²⁹ ZERNER, M., op. cit., 1989, p. 316.

vinda de fora ²³⁰. Num contexto marcado por tentativas de ordenação e de centralização, como foi o caso da Igreja entre os séculos XI e XIII, o perigo vinha sempre do exterior, prestes a atacar a harmonia da sociedade cristã. Assim sendo, nada espantoso que os documentos anti-heréticos tenham buscado uma “origem” para os dualistas ocidentais, na velha doutrina do profeta Mani ou nas heresias eslavo-bizantinas. Por outro lado, é necessário considerar o papel ocupado pela tradição, na recorrência aos modelos heresiológicos antigos, como foi o caso da identificação das crenças dos dissidentes dualistas ao maniqueísmo. A referência ao passado foi um traço importante, presente em todos os domínios da sociedade medieval. Basear-se na autoridade das Escrituras e dos Pais da Igreja era garantia de segurança frente ao desconhecido porvir ²³¹. Era tornar reconhecível o não conhecido. Ao mesmo tempo, a dependência para com os modelos antigos manifestava o desejo dos homens da Igreja de fazer parte da obra da Criação contínua destinada ao homem ²³².

Ainda, quando se constata o emprego das mesmas parábolas bíblicas nos dois movimentos dualistas, não se pode sugerir uma relação de contiguidade entre ambos, como supôs recentemente Francesco Zambón ²³³. De fato, verificamos que alguns versículos utilizados pelo autor do *LDP*, com o objetivo de ressaltar as contradições entre os dois Testamentos ou de provar a existência de dois princípios, foram também recorridos pelos adeptos de Mani, com a mesma finalidade ²³⁴. A parábola das duas árvores (Mt 7:17), que abre o códice de Florença, foi um versículo utilizado tanto pelos dualistas medievais como pelos maniqueus: “Uma árvore ruim produz frutos ruins; uma árvore boa não pode produzir frutos ruins, nem uma árvore ruim produz bons frutos” ²³⁵. Nesse caso, nos parece que a circulação de determinados escritos antimaniqueus e a própria literatura polêmica católica devem ser levados em consideração. Não é de todo impossível que os dissidentes, em algum momento, pudessem ter contato com determinadas noções da doutrina maniqueísta, seja pelo acesso a algum escrito antimaniqueu, seja principalmente pela própria polêmica anti-herética que insistiu, constantemente, numa analogia entre os dois movimentos religiosos. Sabe-se que com o desenvolvimento dos meios escolares, nos séculos XII e XIII, houve um renascimento

²³⁰ LOBRICHON, G. Arras, 1025, ou o processo verdadeiro de uma falsa acusação. In: ZERNER, M. (Org.) *Inventar a Heresia?* Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. São Paulo: UNICAMP, 2009, p. 69-88, p. 69.

²³¹ LE GOFF, J. *Civilização do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2005, p. 326-328.

²³² ZIMMERMANN, M. (org.) *Auctor et Auctoritas: invention et conformisme dans l'écriture médiéval*. Actes du Colloque de Saint-Quentin-en-Yvelines (14-16 de juin 1999). École de Chartres, 2001, p. 11.

²³³ ZAMBÓN, F. L'interprétation cathare des paraboles évangéliques : les deux arbres, la brebis et la drachme perdues. In: *1209-2009, cathares : une histoire à pacifier ?* Actes du Colloque International tenu à Mazamet les 15, 16 et 17 mai 2009 sous la présidence de Jean-Claude Hélas. Haute-Garonne: Loubatières, 2010, p. 155-169.

²³⁴ Gênesis 32, 30; Isaías 45,7; Mateus 7, 17.

²³⁵ *LDP*, p. 162-165.

das obras patrísticas. Os textos de Santo Agostinho gozaram de uma circulação maior que nos séculos antecedentes. Mesmo que na documentação sobre os dualistas medievais nada se diga sobre uma utilização efetiva das obras agostinianas contra o maniqueísmo, é possível que os heréticos não ignorassem o universo da polêmica antimaniquéia do bispo de Hipona. A relação dos dissidentes com a cultura livresca é um aspecto importante que não se pode desprezar ²³⁶. Como se verá adiante, o autor do *LDP* recorreu às obras de teólogos contemporâneos e de filósofos orientais na composição de seus tratados. Ademais, é atestado o uso que os heréticos faziam dos textos apócrifos. Por sua vez, o discurso eclesiástico, em alguma medida, pode ter contribuído no desenvolvimento ou no despertar de certas questões que até então estiveram ausentes das especulações dos heréticos ao endossar determinadas características do maniqueísmo ²³⁷. Como justamente destacou Georges Duby:

É, com efeito, a sentença de condenação pronunciada pelos “clérigos” que isola um corpo de crenças e lhe dá nome. Dando-lhe um nome, ela o assimila (aliás, com freqüência de forma errada, por desconhecimento ou por desprezo) a conjuntos dogmáticos já conhecidos, inventariados. Dessa forma, não conduz ela a doutrina condenada a alimentar-se às custas dessas heresias antigas? Em todo caso, não altera ela a própria evolução da crença herética? ²³⁸

Por tudo isso, acreditamos que as variações dualistas elaboradas por cada grupo dualista italiano, durante o século XIII, nada tiveram a ver com o conjunto de crenças divulgadas pelos movimentos heréticos orientais. Elas foram decorrentes das meditações e estudos bíblicos empreendidos por alguns dissidentes que, na maioria das vezes, ocupavam também a função de líderes espirituais. É nessa ótica que entendemos o *LDP*. Ele está inserido

²³⁶ O inquisidor Rainiero Sacconi teve acesso ao livro composto por Giovanni di Lugio, “filho maior” dos albanenses, para compor sua *Summa de Catharis et pauperibus de Lugduno* (1250). O inquisidor Moneta de Cremona também disse ter tido acesso ao livro escrito pelo “filho maior” Desidério, dos dissidentes de Concorezzo. MONETA DE CREMONENSIS. op. cit., p. 248. Do mesmo modo, o apócrifo *Interrogatio Johannis*, utilizado pelos dualistas de Concorezzo, aparece diversas vezes nos escritos anti-heréticos e nos arquivos da Inquisição de Carcassone, intitulado *Secreto* ou *Ceia Secreta*. O inquisidor Anselmo de Alexandria, no *Tractatus de hereticis* (1270), diz possuir um exemplar do escrito: “*Habeo aliud <exemplar> huius secreti, et ideo hic sufficit etc.*”. TRACTATUS DE HERETICIS. op. cit., p. 234-324, p. 319. De acordo com Arno Borst, em 1305, em Pávia e em Gênese, alguns livros heréticos (*quidam libelli qui fuerunt haereticorum*), foram registrados como bens e propriedades de ofício da Inquisição. BORST, A. op. cit., p. 216.

²³⁷ Julien Théry assinalou que as tendências dualistas dos grupos denominados *cátaros* podem ser compreendidas como uma assimilação do discurso eclesiástico que, desde o início, tendeu a caracterizá-las como indicio de maniqueísmo. Numa atmosfera de precariedade e perseguição que se encontravam os grupos dissidentes, no primeiro terço do século XIII, a oposição sistemática entre o mal terrestre e o bem celestial disseminada pelos homens da Igreja pôde lhes fazer algum sentido. Concordamos em parte com essa hipótese. THÉRY, J. Les hérésies du XIIe au début du XIVe siècle. CEVINS, M.-M. de; MATZ, J.-M. (dir.) *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes 2010, p. 373-386, p. 391.

²³⁸ DUBY, G. *Idade Média, Idade dos Homens. Do amor e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 178.

nesse universo de especulações doutrinárias que hora e meia emergiam entre os heréticos. Por meio da exegese bíblica e dos “argumentos filosóficos”, o autor promove mudanças significativas na crença, tradicionalmente, sustentada pela igreja de Desenzano.

Certamente, não podemos esquecer que o século XIII - num fluxo iniciado nos finais do século XI com o florescimento das escolas urbanas - foi marcado pelas especulações teológicas e pelas questões disputadas nos meios universitários. Esse mesmo espírito parece ter motivado os *sapientes* dissidentes. Como abordamos no primeiro capítulo, a existência de escolas heréticas ou de reuniões visando o ensino e a pregação são realidades atestadas em vários documentos anti-heréticos.

A controvérsia com os partidários de um único princípio no *LDP*, sobretudo, os *garatenses*, segue muito de perto a forma de uma *disputatio*, tipo de debate oral público, alicerçado nos princípios da dialética aristotélica. Por isso, acreditamos que as disputas doutrinárias deviam ser bastante frequentes nos círculos dissidentes. Ao se dirigir a um doutor *garatense* acusado de difamar os *albanenses*, o anônimo de Florença diz o seguinte:

Se queres aceitar minha proposta, elegestes um lugar que pareça conveniente e apropriado para reunirmos e sabeis que, como declarei antes, estou disposto com a ajuda do verdadeiro Pai, a defender minha tese ²³⁹.

Também é possível entrever um tom de debate entre o doutor *albanense* Lanfrancinus de Vaure e os heréticos de Concorezzo, mencionados no *Tractatus de hereticis*. Segundo o inquisidor, as questões demandadas pelo doutor aos que criam um único princípio diziam respeito à criação de Adão e Eva: “Ele pergunta a todos aqueles de Concorezzo se Deus fez o corpo de Adão e se ele formou Eva a partir de sua costela, ou se Deus formou tua mão ou teu corpo por ele mesmo e sem mediador” ²⁴⁰. E continua: “Se dizem que sim [ou seja, que Deus criou espontaneamente o casal], ele questiona se foi por sua própria palavra, ou se o diabo recebeu algum poder ou ministério de Deus...” ²⁴¹ Ainda que a passagem seja pouco precisa e limitada, ela reforça o clima de contenda doutrinal entre os dissidentes. A forma de argumentação do autor “se dizem sim” lembra muito a utilizada pelo autor do *LDP*.

Assim como nos meios católicos, os dissidentes buscavam nesses encontros discutir determinados pontos teológicos e revelar proposições conflituosas. As discussões deviam ser estritamente respaldadas pelos textos bíblicos. As Sagradas Escrituras, especialmente o Novo Testamento, eram a principal fonte de verdade e fé dos dissidentes. É bastante revelador,

²³⁹ *LDP*, p. 380-381.

²⁴⁰ *TRACTATUS DE HERETICIS*, op. cit., p. 312, tradução nossa.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 312, tradução nossa.

como podemos ver no manuscrito, que as acusações trocadas entre *garatenses* e *albanenses* estejam relacionadas à ausência de comprovação bíblica que uns lançavam contra os outros. Os primeiros acusam os segundos de não poderem comprovar pelos testemunhos escriturários que a criação do mundo deveu-se a um Deus malvado. Os segundos, por seu turno, criticam os primeiros de não haver nas Sagradas Escrituras qualquer indício que aponte para a existência de outro Senhor, criatura do Criador Bom, que teria corrompido os quatro elementos do Deus verdadeiro.

Para alguns historiadores, a tentativa de um conhecimento lógico/intelectivo proposto por alguns indivíduos do movimento seria antes uma exigência para o endossamento dos mitos dualistas distantes do cristianismo do que uma utilização racional do texto sagrado. As passagens bíblicas citadas pelos dissidentes, nesse sentido, teriam servido apenas para adequar e corroborar uma estrutura mitológica já preexistente ²⁴². Os dissidentes dualistas exprimiriam assim, como observou Heinrich Fichtenau, o pensamento não racional no contexto da escolástica nascente ²⁴³.

De fato, existe uma configuração mítica nas crenças professadas pelos dissidentes ²⁴⁴. Por meio das narrativas mitológicas, os mestres dualistas apresentaram suas variantes em torno de temas fundamentais, como a queda dos anjos, a criação do mundo, a criação do homem e a salvação. Questões estas também muito debatidas por teólogos e filósofos católicos, e disseminadas nos meios escolares e universitários dos séculos XII-XIII. Não obstante, parece-nos arriscado propor uma separação nítida entre o pensamento mítico e o pensamento racional no medievo.

Vale lembrar que o próprio cristianismo constitui-se numa mitologia, ainda que os teólogos tenham relutado contra essa ideia ²⁴⁵. Desde os primeiros tempos de elaboração da

²⁴² Alessandra Greco sublinhou que a exegese bíblica dos grupos dualistas deve ser compreendida numa complexa relação que envolve o mundo da mitologia. Mito que não tem nada a ver com a alegoria ou com o folclore, mas que significou uma real expressão de pensamento para os dissidentes. GRECO, A. *Mitologia catara. Il favoloso mondo delle origini*. Spoleto, C.I.S.A.M, 2000, p. 49. Na mesma linha interpretativa, segue Lorenzo Paolini, para quem a irracionalidade das fábulas fantásticas dos mitos teria incorporado, além das reminiscências bíblicas e lendas cristãs não canônicas e apócrifas, fragmentos da apocalíptica hebraica e tradições populares. PAOLINI, L. op. cit., p. 198.

²⁴³ FICHTEAU, H. *Heretics and Scholars in the High Middle Ages: 1000-1200*. The Pennsylvania State University, 1998. Ver capítulo: VI “The Religious Myth: Bogomils and Cathars”.

²⁴⁴ O conceito de mito tomado por nós é o de Mircea Eliade: “o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’”. ELIADE, M. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 11.

²⁴⁵ “Ora, nascido em ambiente fortemente mítico e tendo a pretensão de se distanciar dele, o cristianismo declarava-se antimítico, porém o pensamento mítico era algo tão entranhado que, sendo ao mesmo tempo sujeitos e objetos dele, os cristãos não percebiam que o prolongavam mais do que o negavam”. FRANCO JUNIOR, H. Catolicismo e Catarismo, um choque entre mitologias. *Cadernos de História*, Belo Horizonte: PUC Minas, vol. 11, n. 14, p. 9-28, 2011, p.14.

teologia cristã, as narrativas fabulosas foram rigorosamente combatidas pelas autoridades espirituais e intelectuais do cristianismo. A literatura polêmica tendeu a destacar e a depreciar o componente mítico utilizado como veículo de instrução religiosa de alguns grupos dissidentes. Os mitos gnósticos, especialmente os dos valentinianos, eram tratados pelos autores ligados à Grande Igreja, como especulações aparatosas e fabulosas, totalmente distantes dos Evangelhos ²⁴⁶. Os Pais da Igreja, visando o distanciamento do mito, associado ao paganismo antigo, enfatizaram a exegese bíblica, cujas funções primeiras eram decodificar as metáforas do discurso mítico e erigir o dogma. No entanto, na tentativa de se afastar do mito, colocando o acento na prática exegetica, a cultura cristã medieval produziu lendas pertencentes ao domínio do “maravilhoso” e, muitas das quais impregnadas de esquemas míticos subjacentes ²⁴⁷.

Ainda que os mitos relativos à queda das criaturas celestes tenham servido como pano de fundo na exegese dos dissidentes, tais mitos, por sua vez, tiveram raízes nos textos bíblicos e em tradições, fundamentalmente, cristãs. Além disso, a maior parte dos procedimentos exegeticos empregados pelos dualistas não apresentaram inovações com relação aos métodos católicos. A interpretação das Escrituras pelas Escrituras, técnica exegetica básica indispensável por todas as gerações cristãs, foi aplicada rigorosamente pelos dissidentes. Como assinalou Enrico Riparelli, talvez, a principal causa para as diferentes conclusões chegadas por autores católicos e dissidentes, na interpretação do texto bíblico, deveu-se à referência ou não aos Pais da Igreja, cujos comentários serviram de parâmetro à teologia medieval ²⁴⁸. Geralmente, os heréticos foram acusados de não se aterem aos santos Pais, postura que, conseqüentemente, requeria outros pressupostos de entendimento bíblico ²⁴⁹. Essa relativa autonomia, com respeito à tradição da Grande Igreja, permitiu ainda uma maior receptividade de textos não canônicos nos círculos dissidentes, mas isso não quer dizer que eles tenham influenciado, de maneira determinante, a composição doutrinal desses grupos.

²⁴⁶ BROWN, P. *Corpo e Sociedade*. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p. 97.

²⁴⁷ ALBERT, J.-P. Destins du mythe dans le christianisme médiéval. *L'Homme*, tome 30, n. 113, p. 53-72, 1990.

²⁴⁸ RIPARELLI, E. Les techniques d'exegèse des cathares. In: AURELL, Martin (dir.). *Les cathares devant l'Histoire: Mélanges offerts à Jean Duvernoy*. L'hydre Éditions, 2005, p. 323-348. Sobre o assunto, diz-nos Aaron Gourevitch: “Convém, no entanto, concordar com os medievalistas que, estudando as obras dos historiadores da Idade Média notaram que as citações e os empréstimos aos autores antigos, suas fórmulas e seus clichês eram o reflexo natural da opinião desta época, para a qual o prestígio dos antigos significava tudo e a originalidade – nada. (...) Mas o historiador, geralmente, se considerava o sucessor de seus predecessores, pois, estritamente falando, ele não existia senão numa história universal que não se escrevia o novo, mas simplesmente o contínuo.” GOUREVITCH, A. *Les catégories de la culture médiévale*. Paris: Gallimard, 1983, p.132, tradução nossa.

²⁴⁹ RIPARELLI, E. op. cit., p. 339.

Com efeito, os grupos dualistas italianos fizeram uso de apócrifos, embora ainda seja um assunto pouco explorado pelos historiadores ²⁵⁰. Na verdade, tais escritos mal vistos pela Igreja e condenados por ela, em certos casos - dependendo do grau heterodoxo que apresentavam - alimentaram a literatura profana e as formas de religiosidade durante toda a Idade Média ²⁵¹.

É importante frisar que as reflexões e as divergências doutrinárias dos grupos dualistas italianos manifestaram-se com o tempo. Inicialmente, todos os dissidentes - nutridos por uma grande insatisfação diante de uma Igreja cada vez mais institucionalizada e mergulhada em questões mundanas - professavam um mesmo dualismo evangélico, baseado na contraposição neotestamentária entre Deus e Satã.

É bastante intrigante a omissão no *De heresi* e no *Tractatus* quanto às razões que levaram *Marcus* e seus companheiros a adotarem a heresia, expondo, simplesmente, uma relação mecânica de causa e efeito. Esse não-dito, como notou Lorenzo Paolini, provavelmente, relacionou-se com o descontentamento dos heréticos frente à Igreja Romana que os autores quiseram omitir. Em nenhum momento das duas narrativas, há menções diretas ao anticlericalismo ou as críticas ferozes lançadas pelos dissidentes aos quadros eclesiásticos. Alguns reflexos nessa direção podem ser percebidos na preocupação excessiva dos dissidentes com a pureza dos dignitários, para fazer valer os sacramentos. Mesmo no século XIII, passado o período mais crítico da imposição do celibato clerical, o número de padres concubinos ainda

²⁵⁰ A nosso ver, a relação entre os textos apócrifos e os grupos dualistas medievais só foi abordada pela historiografia quando se tratou de comprovar as ligações entre os dissidentes latinos e os movimentos eslavo-bizantinos. Desse modo, há uma carência de estudos que se proponham a analisar a circulação, a recepção e o impacto desses escritos nas comunidades heréticas, não só nas dissidências de caráter dualista, visto não ser uma especificidade destas, mas da maior parte das heresias medievais. Já em 1974, o historiador Cinzio Violante chamava a atenção para a ausência de pesquisas sobre o tema. Segundo ele, o estudo sobre a tradição dos apócrifos neotestamentários e sua relação com os movimentos heréticos traria contribuições notáveis para a questão da formação das heresias no século XI. VIOLANTE, Cinzio. *La porvetà nelle eresie del secolo XI in Occidente*. Disponível em: <<http://www.franciscanos.net/medieval/pobreza/la%20poverta%20nelle20eresie%20violante>>. Acesso em: 02 de jun. 2012.

²⁵¹ Temas como a infância da Virgem e de Cristo, que tanto sucesso fizeram na devoção popular, provinham dos textos não canônicos. Nos movimentos religiosos dissidentes, os apócrifos desempenharam um papel significativo. A presença desses textos nos círculos heréticos é já atestada entre os maniqueus e os priscilianistas durante os séculos IV ao VI. O modelo de *vita apostolica*, seguido pelas comunidades heréticas do século XI, teve também como fonte de inspiração os textos apócrifos. Cinzio Violante observou que os heréticos de Arras, muito provavelmente, se basearam nos Atos de André, apócrifo datado do século III, conservado através de fragmentos e de menções como aquelas de Gregório de Tours, em 593. Sobre o apócrifo, assinalou o historiador italiano "... e, se embora não tenha temas da cosmogonia gnóstica, apresentou sem dúvida algum outro elemento significativo da cultura e espiritualidade da época: a recusa das relações sexuais do casamento, o desprezo dos bens terrenos, a acentuada oposição entre matéria e espírito e especialmente entre corpo e alma. Portanto, os Atos de André muitas vezes conjuntamente com outros Atos apócrifos dos apóstolos foram usados pelos maniqueus, pelos priscilianistas e por outros heréticos afins." VIOLANTE, C. op. cit., 1974, tradução nossa.

era grande ²⁵². Como mostraram Andréa C. L. Frazão da Silva e Marcelo P. Lima, o casamento dos clérigos maiores constou como um dos assuntos frequentes nas decretais do governo de Inocêncio III ²⁵³.

Nesse cenário de descontentamento religioso, alguns livros do Novo Testamento tiveram um papel importante ao transmitirem uma dualidade latente, pautada na oposição entre luz/treva, espírito/carne, eternidade/transitoriedade, Reino de Deus/mundo ²⁵⁴. O Evangelho de João foi um deles. Ele gozou de grande sucesso na Idade Média e, por conseguinte, nos meios dissidentes. A popularidade do livro pode ser explicada pelo fato do próprio evangelista ter ocupado um lugar de destaque na história cristã ²⁵⁵. Acrescente-se a isto, a autoria a ele atribuída do Apocalipse, livro amplamente utilizado pelas correntes “visionárias” e “proféticas” do século XIII, das Epístolas e de inúmeros apócrifos, especialmente, o *Interrogatio Iohannis*. Mas, a atração dos dissidentes pelo evangelho de João, talvez, esteja relacionada com a visão fortemente dualista que permeia certas passagens ²⁵⁶. Com efeito, o texto joanino foi alvo de polêmicas contra as heresias, desde os primeiros séculos do cristianismo. Por destoar dos evangelhos sinópticos, muito já se propôs acerca de sua composição e de sua natureza, inclusive de que seria uma forma de gnosticismo judaico do Oriente Médio, marcado por um profundo caráter mitológico ²⁵⁷.

É sabido sobre a compreensão que grande parte dos dissidentes dualistas medievais detinha do prólogo do Evangelho de João (1,3) ²⁵⁸: “tudo foi feito por ele, e sem ele nada foi feito”. Eles interpretavam a frase da seguinte forma: “Sem ele foi feito o nada”. No contexto dissidente, a palavra latina *nihil* (nada) ganhou um sentido gramatical e lexical de substantivo

²⁵² De acordo com Charles de la Roncière, “as visitas pastorais realizadas nos séculos XIII e XIV pelos bispos assinalam sempre um núcleo mais ou menos importante de recalcitrantes (por vezes, até 20% de concubinos). DE LA RONCIÈRE, C. À sombra da castidade. In: BERNOS, M. et al. *O fruto proibido*. Lisboa: Edições 70, 1991, p.128.

²⁵³ SILVA, A. C. L. Frazão da; LIMA, M. P. L. A Reforma Papal, a continência e o celibato eclesiástico: considerações sobre as práticas legislativas do pontificado de Inocêncio III (1198-1216). *História: Questões & Debates*. Curitiba: Editora UFPR, n. 37, p. 83-109, 2002.

²⁵⁴ De acordo com Pilar Jimenez-Sanchez, os “cátaros” deram continuidade a visão escatológica do mundo, alimentada pelos comentários sobre o Evangelho de João e do Apocalipse que vinham desde a época carolíngia. JIMENEZ-SANCHEZ, P. op. cit., p. 229.

²⁵⁵ Ele foi tido como o “discípulo amado do Senhor” (Jo 13,23; 19,26), e protagonizou ao lado de Maria, a crucificação de Cristo (Jo 19,25-27): “Jesus viu a mãe e, ao lado dela, o discípulo que ele amava. Então disse à mãe: ‘Mulher, eis aí o seu filho’. Depois disse ao discípulo: ‘Eis aí a sua mãe’.”

²⁵⁶ Conforme apontou Werner Georg Kümmel: “Esta linguagem se caracteriza por oposições de luz e trevas, verdade e mentira, do alto e de baixo, os contrastes de *ho patér* e *ho yiós*, as numerosas expressões de Jesus *ego eimi*, conceitos de salvação como água da vida, pão da vida, e luz do mundo. Esta linguagem joanina caracteriza Jesus como ‘aquele que o Pai enviou’, que subiu ao céu, etc”. KÜMMEL, W. G. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1982, p. 277.

²⁵⁷ Ibid., p. 288.

²⁵⁸ O autor do LDP menciona o prólogo de João por duas vezes (*De Creatione et de Signis Universalibus /Contra Garatenses*), mas não aborda o problema do Nichil.

em grande número de citações do Novo Testamento, onde o termo é empregado como nome ²⁵⁹. A passagem significava para os heréticos que o mundo visível não era criação de Deus, mas de outro princípio.

No *LDP*, ainda que os livros bíblicos mais citados sejam o Evangelho de Mateus (aprox.39), os Salmos (aprox.38) e os Atos dos Apóstolos (aprox.29), – livros também muito recorridos por outros movimentos dissidentes do período, como os valdenses - concordamos com Ulrich Grosse, para quem as sentenças joaninas (aprox.26) sustentam os pontos decisivos da argumentação do autor ²⁶⁰. O *albanense* soube aproveitar muito bem os versículos dos livros de João, principalmente, os que acentuam um pessimismo em relação ao mundo:

Agora, eu vou para junto de ti. Entretanto, continuo a dizer essas coisas neste mundo, para que eles possuam toda a minha alegria. Eu dei a eles a tua palavra, e o mundo os odiou, porque eles não pertencem ao mundo, como eu não pertenço ao mundo. Não te peço para tirá-los do mundo, mas para guardá-los do Maligno. Eles não pertencem ao mundo, como eu não pertenço ao mundo (Jo 17, 13-16) ²⁶¹.

Somente no tratado das Perseguições, ele cita por duas vezes João 15, 17-21:

O que eu mando é isto: amem-se uns aos outros. Se o mundo odiar vocês, saibam que odiou primeiro a mim. Se vocês fossem do mundo, o mundo amaria o que é dele. Mas o mundo odiará vocês, porque vocês não são do mundo. Lembrem-se do que eu disse: nenhum empregado é maior do que seu patrão. Se, perseguiram a mim, vão perseguir vocês também; se guardaram a minha palavra, vão guardar a palavra de vocês. Farão isso a vocês por causa de meu nome, pois não reconhecem aquele que me enviou ²⁶².

Os escritos joaninos, bem como as epístolas paulinas, preenchiam nos dissidentes a ideia de um confronto permanente entre duas igrejas: uma Igreja espiritual dos apóstolos, a verdadeira Igreja de Cristo, reivindicada pelos heréticos, e uma Igreja do diabo, mundana, a Igreja Romana ²⁶³. O envolvimento da Igreja nas coisas do mundo e sua violação dos ensinamentos evangélicos - perseguindo e matando os que lhe opunha, acumulando e ostentando riquezas, aprovando e incentivando as Cruzadas – aparece como o fator

²⁵⁹ DULNYEVA, N. ; PECHENKINE, A. Les fondaments de la lecture cathare du prologue de l'évangile de Jean. In: BRENON, Anne (org.) *1209-2009, cathares: une histoire à pacifier?* Actes du Colloque International tenu à Mazamet les 15, 16 et 17 mai 2009 sous la présidence de Jean-Claude Hélas. Loubatières, 2009, p. 171-177, p. 172. Existe uma longa discussão historiográfica sobre o assunto. Ver: THOUZELLIER, C. Les cathares languedociens et le "Nichil" (Jean 1, 3). In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 24e année, n. 1, 1969, p. 128-138.

²⁶⁰ GROSSE, E. U. Sens et portée de l'évangile de Saint Jean pour les cathares. *Revue Heresis*, Carcassonne, n. 10, p. 9-19, 1998, p. 12.

²⁶¹ *LDP*, p.438-439, tradução nossa.

²⁶² *LDP*, p. 422-423; 436-437, tradução nossa.

²⁶³ JIMENEZ-SANCHEZ, P. (1998), op. cit., p. 28.

preponderante para a intransigência dos dissidentes que cada vez mais se postulavam como os representantes diretos da verdadeira Igreja de Cristo e de seus apóstolos.

Mas, ainda que a insatisfação com a Igreja Romana e com os rumos de vivência da pureza evangélica tenham levado a uma atitude radical e pessimista diante do mundo, na qual as fontes neotestamentárias forneceram os fundamentos, há de se considerar que outros fatores tiveram participação para a tendência a um comportamento anticósmico dos dissidentes.

De acordo com Gaston Bouthoul, períodos de grandes mudanças ou de crises sociais podem acentuar uma visão dualista ²⁶⁴. A paisagem citadina centro-setentrional italiana em meados do século XII e por todo o século XIII foi marcada por guerras intestinas entre as cidades, combates entre facções políticas, disputas de linhagens e lutas entre nobres e *popolo* (parte não nobre da população citadina) pelo poder. No plano mais geral, a Itália centro-setentrional foi palco de uma dualidade constante, cujos principais protagonistas foram o papado e o imperador. Ambos na luta pela supremacia universal interferiram nas cidades, ora estabelecendo alianças com os governos comunais, ora intervindo militarmente. No tempo de Frederico II (1194-1250), principalmente, as tensões entre o papado e o império intensificaram-se resultando em afrontamentos armados, excomunhões e a retirada do então papa Inocêncio IV (1243-1254), de Roma.

Na cidade de Bréscia, especialmente, desde a primeira metade do século XII, as escassas fontes revelaram um ambiente marcado por guerras e por conflitos, envolvendo partidários favoráveis e hostis à reforma eclesiástica ²⁶⁵. Em 1164, a cidade fez parte da liga veronesa que, anos mais tarde, originou a Liga Lombarda, uma aliança formada por várias cidades do norte da península com o objetivo de opor-se às pretensões imperiais do imperador Frederico Barbaruiva (1122-1190). No século seguinte, o território bresciano esteve sob a tutela senhorial do tirânico gibelino Ezzelino da Romano (1194-1259).

Ainda que não se possa medir exatamente o impacto desse contexto instável no desencadeamento das crenças dualistas, é permitido pensar que ele também exerceu influência na concepção depreciativa dos heréticos sobre o mundo.

Outro aspecto que não deve ser negligenciado diz respeito à própria cultura cristã. A Igreja sempre se esforçou em limitar a tentação dualista: de acordo com a doutrina cristã,

²⁶⁴ BOUTHOU, G. *Las mentalidades*. Barcelona, 1970, p. 51. Apud. MITRE, E.; GRANDA, C. *Las grandes herejías de la Europa Cristiana*. Madrid: Istmo, 1999, p. 108.

²⁶⁵ FRUGONI, A. *Arnaud de Brescia dans les sources du XII siècle*. Paris : Les belles lettres, 2004, p. 16.

Deus é senhor e fonte de todas as coisas e Satã um anjo decaído, submetido a Deus ²⁶⁶. Contudo, embora os teólogos católicos buscassem afastar-se do dualismo, o cristianismo esboçou, em muitos aspectos, uma percepção dual de mundo. Na opinião de Guy Lobrichon:

(...) o dualismo é congênito ao cristianismo. Em outros termos, quando o historiador aborda o problema das origens do catarismo, ele aborda muito simplesmente o problema da fé cristã para cada geração que a reconstrói numa comunidade sob a influência cristã, numa dinâmica de tradição onde cada geração deve reinventar certa linguagem. Isso quer dizer também que em alguns momentos, em certas sociedades, em certos grupos, é um pouco complicado de diferenciar as teses de uns e de outros, de separar claramente entre heréticos – cátaros, dizemos – e católicos. Em particular quando ambos reclamam um evangelismo de base ²⁶⁷.

São perceptíveis no cristianismo medieval manifestações de tendência centrífuga. Ao analisar a figura de Satã nas representações do período, Jérôme Baschet chamou a atenção para as possíveis margens de manobras dessas imagens à maneira como ocorre nas crenças. Segundo ele, algumas iconografias da Queda dos Anjos evocam, visivelmente, senão um dualismo radical, ao menos um dualismo atenuado. Assim, pode-se admitir que as orientações da doutrina oficial não impediam o desenvolvimento de aspectos vividos de modo sensível “que sublinham o alcance do poder de Satã e lhe dão um largo campo de autonomia” ²⁶⁸.

Certamente, não queremos dizer, com isso, que o cristianismo do medievo foi uma das variantes das religiões dualistas. Mas não se pode ignorar uma espécie de “dualismo latente” no pensamento cristão. A emergência de uma espiritualidade calcada numa visão de mundo dualista, apresentada por algumas correntes heréticas, só foi possível, a nosso ver, porque havia um terreno extremamente favorável ao seu surgimento.

Anne Brenon observou que a *De civitate Dei*, de Santo Agostinho, traçou uma perspectiva de dualidade no medievo ao polarizar a “cidade terrestre” e a “cidade de Deus” ²⁶⁹. Alguns historiadores, inclusive, atentaram para reminiscências da doutrina maniqueísta na teologia do bispo de Hipona ²⁷⁰. De fato, durante boa parte de sua juventude, Santo Agostinho professou a crença dualista dos maniqueus. Segundo Marcos Roberto Nunes Costa, a doutrina de Mani seduziu o jovem Agostinho, porque reunia três questões que ele buscava naquele

²⁶⁶ BASCHET, J. Diabo. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático Medieval*. Vol. I. São Paulo: EDUSC, 2002, p. 319-331, p. 320.

²⁶⁷ LOBRICHON, G. Table ronde sur la construction de l'hérésie. In : *1209-2009, cathares : une histoire à pacifier ?* Actes du Colloque International tenu à Mazamet les 15, 16 et 17 mai 2009 sous la présidence de Jean-Claude Hélas. Loubatières, 2009, p. 117-136, p. 118, tradução nossa.

²⁶⁸ Ibid, p. 187.

²⁶⁹ BRENON, A. *Les Cathares: Pauvres du Christ ou apôtres de Satan ?* Paris : Gallimard, 1996, p. 25.

²⁷⁰ Esta questão é discutida no artigo de Julien Ries: La Bible chez saint Augustin et chez les manichéens. III. Orientations actuelles de la recherche. *Revue des Études Augustiniennes et Patristiques*. Paris, n. 4, 1964, p. 309-329.

momento: o apreço à sabedoria - apresentando-se como uma religião disposta a dar explicações lógicas para a vida, sem a necessidade de recorrer à autoridade da fé -, a crença em Cristo e a resolução para o problema do mal ²⁷¹. No entanto, aos poucos, o fascínio pela doutrina maniqueísta transformou-se em decepção. As teses maniqueias não atendiam mais as exigências filosófico-teológicas do futuro bispo de Hipona. Convertido ao cristianismo, Agostinho elaborou uma série de escritos visando combater a antiga doutrina, a saber: *De Haeresibus*, *Contra Faustum*, *De duabus animabus*, *Contra Fortunatum*, *Contra Adimantum*, *Contra epistulam fundamenti*, *Contra Secundinum* e o *Contra Felicem Manichaeum*.

Desse modo, não é de todo impossível que certos reflexos do dualismo maniqueu possam ter estados presentes, ainda que de forma não consciente, no pensamento agostiniano. Segundo J. Ries, a ideia de duas cidades na *De civitate Dei* teve como fonte de inspiração a doutrina maniqueísta dos dois reinos ²⁷². Além disso, podem-se vislumbrar na obra resíduos da concepção maniqueia ternária do tempo, bem como um desenrolar histórico, próximo ao exposto no *Livro dos Gigantes* atribuído ao profeta Mani ²⁷³. Não se quer dizer com isso que o hiponense reproduziu as configurações do maniqueísmo no desenvolvimento de suas ideias. Conforme ressaltou L. Cilleruelo, o elemento pessoal do gênio agostiniano e a profunda influência paulina foram importantes na trama da *De civitate Dei* ²⁷⁴. De qualquer forma, a contraposição das duas cidades evocando o terrestre e o celeste ganhou uma dimensão conflituosa no mundo medieval. Esse traço se mostrou já exacerbado na espiritualidade monástica dos séculos XI e XII. Segundo André Vauchez:

Tomando ao pé da letra diversos trechos de santo Agostinho – um dos autores mais lidos do tempo – alguns monges se deixaram levar pelo gnosticismo, e até mesmo pelo dualismo, para o qual os inclinava a sua experiência ascética. Para eles, com efeito, o mundo era apenas uma realidade sem consistência própria, simples reflexo degradado de um mundo celeste onde se encontrava sua verdade. (...) Campo do transitório e do contingente, o criado não devia suscitar nem apego nem mesmo estima, mas desprezo e fuga. Repudiando o mundo terrestre, a espiritualidade monástica do século XI de certa forma projetou o mal para fora do homem, para situá-lo nas coisas, conferindo-lhe assim uma realidade objetiva e premente. Longe de anular o inimigo, ela apenas reforçou o seu domínio sobre os espíritos ²⁷⁵.

²⁷¹ COSTA, C. R. N. *O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS, UNICAP, 2002, p. 46 – 49.

²⁷² RIES, J. op. cit., p. 318.

²⁷³ Ibid., p. 318.

²⁷⁴ Ibid., p. 319.

²⁷⁵ VAUCHEZ, A. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental. Séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995, p. 42-43, tradução nossa.

A convicção de uma contraposição entre dois mundos, um espiritual e outro material, também esteve presente nos primeiros grupos considerados heréticos do século XI. Fortemente influenciados pelo modelo de espiritualidade monástica e pela concepção neoplatônica das Escrituras, os dissidentes desejavam antecipar o reino de Deus na terra. Na opinião de Sanchez:

Este rechaço do mundo visível e do poder temporal que manifestam os hereges do século XI não é mais que a radicalização da crença, inspirada na teologia de Santo Agostinho, na existência de dois mundos opostos, um invisível e divino, o das coisas eternas, outro visível e diabólico, o mundo das coisas corruptíveis. Esta crença que marcou o pensamento da cristandade latina durante a Alta Idade Média, converte-se em um dos pilares principais e distintivos da escatologia herética a partir dos finais do século XI e princípios do XII ²⁷⁶.

Outra manifestação dessa tendência dual no pensamento cristão verificou-se na concepção medieval da dupla alma/corpo. A alma, substância indissociável do corpo, era-lhe positivamente contrária, pois representava a imagem de Deus, na criatura. O corpo, por sua vez, foi compreendido como a prisão da alma ²⁷⁷ ou nas palavras do papa Gregório, o Grande (540-604): a “abominável vestimenta da alma” ²⁷⁸. Essa polarização, em parte, herdada da tradição platônica, era justificada pelas heranças bíblicas, dentre as quais João 6,63: “O espírito é que dá vida, a carne não serve para nada”, e Paulo (Rm 8, 3-13): “Ele (Deus) enviou seu próprio Filho numa condição semelhante à do pecado, em vista do pecado, e assim condenou o pecado na sua carne mortal” ²⁷⁹. No decorrer da Idade Média, a tensão entre a alma e o corpo tendeu a se acentuar, em virtude da assimilação do Pecado Original - num primeiro momento associado ao orgulho - ao pecado da concupiscência. Desse modo, qualquer homem, por ser resultado da concupiscência dos pais, seria ao mesmo tempo culpado e atingido pelo mal ²⁸⁰, pertencendo desde o nascimento a uma comunidade

²⁷⁶ JIMENEZ-SANCHEZ, P. El catarismo: nuevas perspectivas sobre sus orígenes y su implantación en la Cristiandad occidental. *Clio y Crimen*, Durango, n. 1, p. 135-163, 2004, p. 147-148, tradução nossa.

²⁷⁷ LE GOFF, J. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 145.

²⁷⁸ LE GOFF, J. ; TRUONG, N. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 11.

²⁷⁹ Há diferenças nos textos paulino e joanino a esse respeito. O primeiro propõe uma concepção ternária do homem: “espírito, alma, corpo” (I Tes 5, 23). O espírito (*spiritus-pneuma*) põe o homem em contato com Deus; a alma (*anima/psique*) é o princípio animador do corpo; o corpo (*soma*) é a parte transitória. Já para o segundo, espírito e alma representam a mesma coisa. A percepção ternária, típica do cristianismo dos primeiros séculos, foi refutada pelos escolásticos no século XIII, os quais não estabeleciam diferenças entre a alma e o espírito. Os dissidentes dualistas, por sua vez, foram influenciados pela percepção tríade do homem. A alma representava uma parte caída do anjo, aprisionada no corpo diabólico, e o espírito era a outra parte do anjo que permaneceu no céu. Contudo, embora identificassem três elementos, também para os heréticos, a alma e o espírito significavam a mesma coisa.

²⁸⁰ MINOIS, G. *As origens do mal*. Lisboa: Teorema, 2004, p. 80.

essencialmente pecadora. Somente pelo batismo, segundo Agostinho, o homem desfaz a culpa herdada de Adão, mas não desmancha a punição pelo pecado, isto é, a concupiscência.

É certo que a compreensão do corpo na Idade Média revelou-se muitas vezes paradoxal. Se por um lado, ele era podridão, visto o caráter pecaminoso e decrépito da carne; por outro, ele ocupava um papel fundamental na doutrina cristã, haja vista que Cristo se fez homem e esteve suscetível às condições físicas e psíquicas, inerentes ao estado humano. O corpo, portanto, foi também o local, por excelência, de revelação do espiritual. O sagrado exprimia-se, constantemente, pelo contato do espiritual com o corporal ²⁸¹. Nos séculos XII - XIII, ademais, o corpo é entendido cada vez mais de forma positiva. Ele é uma categoria inseparável da alma.

Contudo, na maior parte das vezes, a via para a perfeição espiritual passava pela rejeição ao corpo. Não foram os monges os representantes por excelência desse ideal? Os santos, por sua vez, não contribuíram também para esse repúdio da carne? O sacrifício corporal de alguns não assumiu, então, uma forma altamente nobre de espiritualidade? A carne é perecível e, portanto, decadente.

Para os grupos dualistas, em geral, bem como para a maior parte dos movimentos dissidentes medievais, a carne possuía uma origem satânica, corruptível, pois, ligava-se à concupiscência. Assim, eles pregavam a austeridade sexual, calcados no ideal de *vita apostolica* e de perfeição espiritual. Uma das recomendações do Ritual Latino utilizado pelos *albanenses* diz o seguinte:

(...) é preciso que ameis a Deus com verdade, com doçura, com humildade, com misericórdia, com castidade, e com outras boas virtudes, porque está escrito: “A castidade torna o homem próximo de Deus, mas igualmente a corrupção o distancia”. E ainda: “A castidade e a virgindade são próximas aos anjos” ²⁸².

O casamento, nesse sentido, era condenado, liberado apenas para os crentes: “a opinião comum de todos os cátaros é que o casamento carnal foi sempre um pecado mortal” diz-nos Rainiero Sacconi ²⁸³. As passagens bíblicas, com relação ao casamento no Novo Testamento, eram interpretadas de forma espiritual, ou seja, para os dissidentes, elas referiam-se à união entre a alma aprisionada no corpo e o espírito celeste ²⁸⁴. A dignidade dos prelados

²⁸¹ LE GOFF, J. op. cit., p. 147.

²⁸² RITUEL CATHARE. op. cit., p. 248, tradução nossa.

²⁸³ RAINIERO SACCONI, op. cit., tradução nossa.

²⁸⁴ Segundo Moneta de Cremona: “Eles dizem e creem também que este Deus santo e verdadeiro tem um povo celeste composto de três partes; corpo, alma e espírito. A alma está no corpo, mas o espírito que é o guardião da

heréticos era constantemente lembrada e exigida, pois a eficácia dos ritos administrados e a salvação dos membros da dissidência dependiam, estritamente, da pureza do dignitário, especialmente em matéria sexual. Não raro, essa postura severa dos heréticos com relação ao pecado da carne foi alvo de frequentes deformações pelos autores anticátaros. Geralmente, os polemistas abordaram a heresia apoiando-se nas mesmas críticas tradicionalmente lançadas pelos dissidentes aos clérigos católicos que não observavam o celibato ²⁸⁵. A *Summa contra hereticos* do pseudo Giacomo de Capellis é um dos poucos escritos anti-heréticos a denunciar as calúnias dos adversários da dissidência e a apontar os valores positivos da mesma:

Sabemos, com efeito, que tratam de ter uma boa conduta de vida, e que fazem muitas obras boas, ajudando, rezando com frequência, observando as vigílias, comendo e vestindo-se com sobriedade, e – devo admitir a verdade – superam, por austeridade de abstinência, quase todos os outros religiosos (...). Ainda que cometam uma fornicção espiritual e alterem a palavra de Deus, são, sem embargo, castíssimos no corpo (...). É sem dúvida falsíssima a fama de fornicção que dizem haver nos meio deles (...). Não obstante, a fama popular os ofende com muitas calúnias dizendo que fazem ações torpes e horrendas, das que são inocentes ²⁸⁶.

A interdição da carne, prescrição comum na Igreja cristã primitiva, seguiu a mesma lógica da condenação sexual. Ela era considerada um alimento impuro, pois remetia à cópula. Desse modo, tornava-se essencial evitá-la: “Eles creem que comer da carne, dos ovos ou do queijo, mesmo no caso de necessidade urgente é um pecado mortal, e isso, porque vem do coito” ²⁸⁷. Essa condenação da carne implicou também uma nova percepção cristológica. Aos olhos dos dissidentes, Jesus Cristo não podia ter adotado um corpo verdadeiro, visto ser a carne prisão da alma. Por isso, a maior parte dos grupos dualistas lombardos concordava, dentre algumas variações, que o filho de Deus, ao vir ao mundo com o objetivo de mostrar o verdadeiro caminho rumo ao céu – ou seja, a libertação da alma da carne pecadora -, tomou um corpo espiritual, elemento pertencente a toda criatura angélica. Desse modo, os eventos passados por Cristo, no mundo – especialmente a Encarnação e a Paixão - foram vividos somente em aparência, ainda que tenham parecido reais. Diversas referências escriturárias

alma e seu guia, não está no corpo. Cada alma criada pelo Deus bom tem seu espírito particular para guiá-la”. MONETA CREMONENSIS. op. cit., p. 3, tradução nossa.

²⁸⁵ As acusações envolvendo dignitários da dissidência e a fornicção são abundantes na literatura polêmica. Tanto para o cisterciense Pierre des Vaux-de-Cernay, como para o autor do *Tractatus de Hereticis*, os dualistas pregavam que não havia pecado abaixo da cintura: “Eu não devo calar-me que alguns heréticos defendem que não há pecado abaixo do umbigo”. PIERRE DES VAUX-DE-CERNAY, *Histoire de la Guerre des Albigeois*. In: GUIZOT, M. *Collection des Mémoires relatifs à l'histoire de France*. Paris: Chez J.-L.-J. Brière, Libraire, 1824, p. 11, tradução nossa. “Este Filipe tinha a opinião que nem os homens nem as mulheres podiam pecar abaixo da cintura”. TRACTATUS DE HERETICIS. op. cit., p. 310, tradução nossa.

²⁸⁶ SUMMA CONTRA HERETICOS, apud PAOLINI, L. *El dualismo medieval*, op. cit., p. 233, tradução nossa.

²⁸⁷ RAINIERO SACCONI. op. cit., tradução nossa.

foram recorridas para apoiar essa interpretação, principalmente, Rom 8, 3: “Enviando, por causa do pecado, o seu próprio Filho numa carne semelhante à do pecado, condenou o pecado na carne.”

A dualidade evangélica inicial, compartilhada por todos os heréticos, no entanto, não permaneceu fixa, imutável. Ela foi alvo de constantes reflexões alimentadas pelas discussões acerca do mal, do pecado e da criação, entre outras, provenientes dos meios dissidentes e dos meios católicos. Salvo Burci, autor do *Liber suprastella*, composto em 1235, fornece-nos dados muito importantes nessa direção. Atendo-se às condenações mútuas entre *albanenses* e *garatenses*, o laico da cidade de Piacenza afirmou que a oposição e a divisão dos dissidentes internamente decorriam de uma evolução doutrinal, uma vez que, na origem, todos professavam as mesmas crenças²⁸⁸. Isso explica a unidade das práticas religiosas e morais dos dissidentes, como já falado. Por outro lado, o relato do polemista indica que a crença em dois princípios, postulada pelos heréticos de Desenzano, resulta de um desenvolvimento doutrinal. Ela é, portanto, mais tardia.

Como mencionado, anteriormente, o autor do anônimo de Florença, articula seu raciocínio com base nas críticas apontadas pelos *garatenses* e pelos católicos sobre a impossibilidade de constatação de um Deus maligno nas Sagradas Escrituras. Mas, ao mesmo tempo, ele justifica suas teses revelando os pontos falhos e as dificuldades da crença em um único princípio defendida pelos seus opositores. A discussão sobre a impossibilidade do livre arbítrio dos anjos que abre o *LDP* é um exemplo importante. Como veremos, o autor expõe as incoerências da narrativa da queda dos anjos e suas relações com um Deus todo-poderoso, a fim de comprovar sua crença em dois princípios. É permitido supor que os desacordos interpretativos entre *garatenses* e *albanenses* nasceram daí. As explicações dos primeiros sobre a origem do mal não foram capazes de satisfazer as exigências espirituais e intelectuais de alguns. Nesse sentido, parece-nos muito aceitável a posição de Jean Duvernoy, para quem o elemento dualístico da dissidência, em seu caráter mais radical, foi um ponto de chegada e não de partida²⁸⁹.

²⁸⁸ SALVO BURCI, *Liber suprastella*. IN: BRUSCHI, C. (éd.) Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma, 2002, p. 5.

²⁸⁹ DUVERNOY, J. op. cit., p. 42. Outros autores também compartilham dessa mesma linha interpretativa, como Anne Brenon e Pilar Jimenez Sanchez. Sanchez identificou dois tipos de dualismo. Um “dualismo informal”, característico das heresias dos séculos XI e XII e um “dualismo racional”, típico dos grupos denominados “cátaros” do século XIII. JIMENEZ-SANCHEZ, P. op. cit., p. 19-20.

2.2 O problema do mal e os *albanenses*

Certamente, o problema do mal foi uma questão perturbadora para todos os dualistas italianos. Eles travaram discussões e postularam diversas interpretações, no intento de explicarem e resolverem essa questão. Ainda que a resposta para tal assunto tenha variado entre os grupos, por conseguinte, no interior destes, todos concordavam que a concepção de um criador bom não correspondia à realidade de um mundo imperfeito, conforme assinalou Anne Brenon:

A observação de que neste mundo prevalece a estupidez, a injustiça, a violência, opôs-se, primeiro, simplesmente, a resposta do Evangelho: o Reino do Pai não é deste mundo. Este mundo, portanto, este mundo aqui debaixo não é de Deus. É a obra deforme de outro criador, de um criador maligno ²⁹⁰.

Essa incompatibilidade é o cerne de todo o desenvolvimento do *LDP*. Os efeitos bons e ruins não podem resultar de uma mesma natureza: “Por conseguinte, não se deve, de nenhum modo, admitir que o Senhor Deus nosso seja o criador ou feitor da morte, nem daquelas coisas que estão por essência na morte” ²⁹¹. Dessa forma, “sem dúvida alguma, existe outro criador ou fazedor que é origem e causa da morte, da perda e de todos os males” ²⁹².

A origem do mal é uma questão desafiadora, na maior parte dos sistemas religiosos. Diante da existência do mal no mundo, religiões ou correntes religiosas desenvolveram distintas explicações. Nas que se mostraram descontentes com a ideia de um único criador, a solução encontrada foi apreender o mundo como o palco de dois princípios ontológicos coeternos e independentes, como foi o caso do maniqueísmo e, posteriormente, dos *albanenses*. Já o pensamento judaico-cristão não admite um único Deus todo-poderoso, criador de tudo o que existe. Porém, mesmo nas religiões não dualistas, no sentido estrito, admite-se, em alguma medida, um adversário do Deus bom, ainda que a autonomia desse rival seja limitada e subordinada à vontade divina. Aliás, a maioria das religiões - tanto as estudadas pelos etnólogos, como as que conhecemos como as “grandes religiões” (o budismo, o judaísmo, o islamismo, o cristianismo, etc...) – possui, em determinados graus, mitos de ascendência dualista ²⁹³.

²⁹⁰ BRENON, A. *La verdadera historia de los cátaros*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2005, p. 86.

²⁹¹ *LDP*, p. 302, tradução nossa.

²⁹² *Ibid.*, p. 302.

²⁹³ ELIADE, M; COULIANO, I. P. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 133.

Desde os primeiros séculos do cristianismo, muitos teólogos propuseram-se a dar explicações para o problema do mal. Tal empreitada não foi tarefa fácil. Na verdade, as primeiras iniciativas em torno do tema foram impulsionadas pelo combate aos diversos tipos de movimentos gnósticos, logo catalogados como heréticos, que isentavam o homem de qualquer responsabilidade sobre o mal, insistindo, amiúde, na existência de dois princípios opostos. A partir de elementos da literatura apócrifa e apocalíptica judaica, do Novo Testamento e dos apócrifos cristãos, e ainda, dos comentários abundantes dos Pais da Igreja²⁹⁴, uma das repostas para tal questão manifestou-se pelo mito da Queda dos anjos.

Dizia Orígenes (c.185-254) que era impossível saber sobre as origens do mal “sem ter entendido a verdade sobre o chamado Diabo e seus anjos, e quem ele era antes de tornar-se e como ele se tornou um diabo”²⁹⁵. O mito da Queda dos anjos nos é particularmente importante, pois os grupos dualistas italianos inspiraram-se nele, em suas diversas interpretações sobre a existência do mal e sobre o papel do homem no mundo. O autor do *LDP* também se ateve ao episódio dos anjos decaídos, como explicação para a necessidade de outro princípio, causa da corrupção dos anjos e de todo o mal.

A narrativa ortodoxa da Queda dos anjos tem um fundamento escritural bastante limitado²⁹⁶. Ela se originou, principalmente, da literatura apócrifa judaica, em especial, do *Primeiro Livro de Enoque* (IV a.C.). De acordo com o apócrifo, embasado no comentário do capítulo 6,1-4 do Gênesis, a Queda dos anjos ocorreu pela beleza das filhas dos homens, fato que instigou os anjos a se juntarem a elas²⁹⁷. Dessa união dos filhos de Deus e das mulheres da terra nasceram os gigantes. Essa narração exerceu bastante influência nos primeiros Pais da Igreja. Entretanto, a partir do século IV, a descrição da Queda centrada na concupiscência dos seres angélicos foi aos poucos cedendo lugar para àquela fundada sobre o orgulho do mais brilhante dos anjos, Lúcifer, que, ao querer se igualar a Deus, foi expulso do Céu. As passagens de Isaías 14, 12-14²⁹⁸, de Ezequiel 28,11-17²⁹⁹ e a quarta parte do Apocalipse,

²⁹⁴ ROQUEBERT, M. *La religion cathare*. Le Bien, le Mal et le Salut dans l'hérésie médiévale. Perrin, 2001, p. 97.

²⁹⁵ LINK, L. *O Diabo, a máscara sem rosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 9.

²⁹⁶ II *Pedro* 2,4: “Pois se Deus não poupou os anjos que pecaram, mas os precipitou nos abismos tenebrosos do inferno onde os reserva para o julgamento”; *Judas* 6: “Os anjos que não tinham guardado a dignidade de sua classe, mas abandonado os seus tronos, ele os guardou com laços eternos nas trevas para o julgamento do Grande Dia”.

²⁹⁷ “Quando os homens se multiplicaram sobre a terra e geraram filhas, os filhos de Deus viram que as filhas dos homens eram belas, e escolheram como esposas todas aquelas que lhes agradaram. [...] Nesse tempo – isto é, quando os filhos de Deus se uniram com as filhas dos homens e geraram filhos – os gigantes habitavam a terra. Esses foram os heróis famosos dos tempos antigos”.

²⁹⁸ “Como é que você caiu do céu, estrela da manhã, filho da aurora? Como é que você foi jogado por terra, agressor das nações? Tu dizias: Escalarei os céus e erigirei meu trono acima das estrelas. Assentar-me-ei no monte da Assembléia, no extremo norte. Subirei sobre as nuvens mais altas e me tornarei igual ao Altíssimo.”

capítulo 12³⁰⁰, foram utilizadas como fundamentação para a queda de Lúcifer e dos outros anjos rebeldes. As variantes das duas narrativas são significativas. Se, na primeira versão, a queda dos anjos é entendida como o resultado de um desejo coletivo – pecado da luxúria –, na segunda, ela é consequência de uma vontade única, ou seja, do desejo do chefe dos anjos – pecado do orgulho. Ademais, se, na primeira interpretação, a relação estabelecida é entre os anjos e a humanidade, na segunda variante, a tese do orgulho opõe somente dois personagens: o anjo orgulhoso e Deus³⁰¹.

As razões para a fixação dos grupos dualistas italianos, no mito da Queda dos anjos e pelas consequências morais e sacramentais que dele decorriam devem ser buscadas de um lado, na tradição herética e monástica do século XI – cujo ideal de vida pautou-se no modelo angélico – e, de outro, nas discussões teológicas sobre o assunto nos meios doutos católicos.

Como bem identificou Taviani Huguet, a comunidade herética de Monteforte, do século XI, ao condenar o casamento exaltando a virgindade mesmo entre os casados, desejava recuperar o estado de perfeição que existia antes da Queda³⁰². Evitar as relações sexuais abolia a divisão entre os sexos e permitia reencontrar o estado primeiro do homem. Do mesmo modo, a restrição à carne – entendida como um alimento maculado, pois provinha do

²⁹⁹ “(...) Eras um selo de perfeição, cheio de sabedoria, de uma beleza acabada. Estavas no Éden, jardim de Deus, estavas coberto de gemas diversas: sardônica topázio e diamante, crisólito, ônix e jaspe, safira, carbúnculo e esmeralda; trabalhados em ouro. Tamborins e flautas estavam a teu serviço, prontos desde o dia em que foste criado. Eras um querubim protetor colocado sobre a montanha santa de Deus; passeavas entre as pedras de fogo. Foste irrepreensível em teu proceder desde o dia em que foste criado, até que a iniquidade apareceu em ti. No desenvolvimento do teu comércio, encheram-se as tuas entranhas de violência e pecado; por isso eu te bani da montanha de Deus, e te fiz perecer, ó querubim protetor, em meio às pedras de fogo. Teu coração se inflou de orgulho devido a tua beleza, arruinaste a tua sabedoria, por causa do teu esplendor; precipitei-te em terra, e dei com isso um espetáculo aos reis.”

³⁰⁰ “Apareceu, então, outro sinal no céu: um grande Dragão, cor de fogo. Tinha sete cabeças e dez chifres. Sobre as cabeças sete diademas. Com a cauda ele varria a terça parte das estrelas do céu, jogando-as sobre a terra. [...] Aconteceu então uma batalha no céu: Miguel e seus anjos guerrearam contra o Dragão. O Dragão batalhou juntamente com os seus Anjos, mas foi derrotado, e no céu não houve mais lugar pra eles. Esse grande Dragão é a antiga Serpente, é o chamado Diabo ou Satanás. É aquele que seduz todos os habitantes da terra. O Dragão foi expulso para a terra, e os anjos do Dragão foram expulsos com ele”.

³⁰¹ BASCHET, J. Satan ou la majeste malefique dans les miniatures de la fin du Moyen Âge. In : NABERT, Nathalie. *Figures du Mal aux XIV^e et XV^e siècles*. Paris, 1996, p. 187-210, p. 189.

³⁰² TAVIANE, H. Naissance d'une hérésie en Italie du Nord au XI^e siècle. *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 29^e année, n. 5, 1974, p. 1224-1252, p. 1228. Para o autor, a comunidade herética de Monteforte, na Itália do norte, foi influenciada pelo pensamento de alguns Pais da Igreja, do século IV, através de seus comentadores. Para Gregório de Nyssa (330-400), senão fosse o pecado original, os homens se multiplicariam à maneira dos anjos, de forma puramente espiritual. O casamento foi dado aos homens em compensação da morte. A reprodução animal, que se tornou necessária após a Queda, marcou um nível de distanciamento a mais na perda da semelhança divina das criaturas humanas. Máximo, o confessor, também conhecido como Máximo de Constantinopla (580-662), na mesma linha que Gregório, argumentou que o retorno do homem a Deus apagará a divisão dos sexos. A terra se metamorfoseará unindo-se ao paraíso celeste e os homens serão tornados semelhantes aos anjos. Mais tarde, João Escoto Erígena (810-877), certamente influenciado pelos pensamentos de Gregório de Nyssa e Máximo, o confessor, dos quais foi o tradutor e o intérprete no Ocidente, retomaria a concepção de ambos no *Periphyseon*, e acrescentaria que pela Falta no paraíso, o homem foi condenado a se multiplicar como os animais.

coito -, o jejum severo e uma ascese mortífera, eram prerrogativas necessárias de retorno a uma pureza original ³⁰³. Como vimos, tais características estiveram presentes nos diversos grupos dualistas séculos mais tarde.

Por sua parte, a espiritualidade monástica dos séculos XI e XII exerceu influências profundas e duradouras, na maioria dos movimentos dissidentes, ao emergir como o mais perfeito modelo de vida angélica terrestre. Mesmo no século XIII, muitas dissidências tendiam a resgatar os valores inerentes ao mundo dos monges. O mosteiro era compreendido como a prefiguração da Jerusalém celeste e o monge – por seu estado de castidade, de contemplação e de celebração da glória de Deus – como um anjo ³⁰⁴. A concepção de que a vida monástica era o lugar privilegiado da polaridade angélica do homem foi acompanhada, no entanto, por um julgamento pessimista sobre as realidades temporais e carnis, as atividades terrestres e os valores humanos ³⁰⁵. Portanto, somente por meio de uma *vita angelica* era permitido ao homem restabelecer a condição primordial, interrompida pelo pecado e chegar, então, à liberdade espiritual.

A narrativa da Queda dos anjos exerceu um papel fundamental na reflexão dos teólogos medievais, no que tange à explicação do mal no universo. No entanto, ela não se limitou aos círculos escolásticos, mas se disseminou por toda a sociedade. Segundo Phillipe Faure, a iconografia da história de Lúcifer mostra-nos que o mito da Queda não se tratou de crenças acessórias, porém de uma história cuja causa baseou-se na ligação entre o homem e o céu ³⁰⁶. Assim, enquanto história celeste fundadora, o mito dos anjos decaídos comandou a relação dos homens ao céu espiritual e ao mundo terrestre. Para os dissidentes dualistas, a Queda dos anjos explicava o exílio das almas na terra, encarceradas nos corpos criados pelo diabo. O objetivo do homem no mundo era, portanto, retornar a sua essência primeira, ao estado de perfeição celestial, interrompido antes da Queda. Somente por intermédio do *consolamentum*, isto é, do batismo espiritual administrado pelos ministros da dissidência, a alma era libertada do cárcere maligno e reunida ainda na terra ao seu espírito guardião. Nesse sentido, os dissidentes propunham outra forma de salvação que não a intermediada pela Igreja Romana.

Os *albanenses* levaram até as últimas consequências as reflexões sobre a raiz do mal. Eles, de fato, desembocaram num autêntico dualismo, ao proporem dois deuses ou princípios

³⁰³ Ibid., p. 1231.

³⁰⁴ FAURE, P. « Les cieux ouverts - les anges et leurs images dans le christianisme médiéval (XI^e-XIII^e siècles) ». *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, n. 13, 1994. Disponível em: < <http://ccrh.revues.org/2699> >. Acesso em: 22 agosto 2012.

³⁰⁵ VAUCHEZ, A. op. cit, p. 41.

³⁰⁶ FAURE, P., op. cit.,

independentes. Ao crermos nos escritos católicos, as explicações dualistas dos dissidentes de Desenzano parecem não ter sofrido alterações substanciais até a cisão do bispo Giovanni di Lugio, ocorrida por volta de 1230. Segundo Rainiero Sacconi, o bispo anterior à Lugio, Balasinansa de Verona, professava “as velhas opiniões que todos os Cátaros albanenses tinham nos anos do Senhor corrente de 1200 a 1230”³⁰⁷. Podemos pensar que as primeiras formulações sobre os dois princípios ocorreram no ano de 1200? Infelizmente, nos é difícil localizar o momento exato do desenvolvimento doutrinal dos heréticos. Mas, é bastante provável que ele tenha ocorrido nos finais do século XII. Na *Manifestatio haeresis catharorum quam fecit Bonacursus*, um dos primeiros tratados anti-heréticos redigidos na Itália, por volta de 1190, o autor identificou a tendência mais radical dos dualistas: “Alguns afirmam que Deus criou todos os elementos, outros dizem que os elementos foram criados pelo diabo; no entanto, a opinião comum a todos é que o diabo dividiu os elementos”³⁰⁸.

As descrições referentes aos *Balasinansistas*, os antigos *albanenses*, feitas por Rainiero Sacconi, em 1250, convergem na maior parte das vezes com as primeiras informações sobre os heréticos de Desenzano, fornecidas no *De heresi*, escrito por volta de 1210. De acordo com ambas as fontes, os dissidentes pregavam dois princípios ou dois senhores, o bem e o mal, sem princípio e sem fim. Eles entendiam que cada deus havia criado seus anjos e seu mundo: o Deus Bom era o criador da pátria celeste e o Deus Mau, criador do mundo terrestre. Também o inquisidor Moneta de Cremona, escrevendo por volta de 1240, nos diz sobre os heréticos:

Eles dizem que há um Pai do Cristo e de todos os justos, Deus da luz. O outro deus, eles creem que é aquele que Cristo disse (Jo 14,30): “vem o príncipe deste mundo, etc...” Aquele, eles creem que é “o Deus que cega os espíritos dos incrédulos” (II Cor 4,4) e o Deus das Trevas³⁰⁹.

Segundo o *De heresi*, o bispo Marquisio de Soiano e Amezo, seu “filho maior” pregavam que Lúcifer, filho do Deus das Trevas, havia subido no céu (Is 14,13) disfarçado de anjo de luz. Os anjos, encantados por sua beleza, intercederam ao Senhor por ele. Lúcifer foi, então, admitido no céu e se tornou o intendente dos anjos (Lc 16,1). No entanto, exercendo a nova função, Lúcifer seduziu os anjos. Houve, a partir daí, uma grande batalha no céu, conforme o Apocalipse 12,9: “o dragão foi precipitado, a primitiva serpente...” conjuntamente com os anjos seduzidos: “varreu com sua cauda uma terça parte das estrelas do céu” (Apo,

³⁰⁷ RAINIERO SACCONI. op cit.,

³⁰⁸ BONACURSUS, *Manifestatio heresis catharorum quam fecit Bonacursus*, éd. PL 204, col. 775.

³⁰⁹ MONETAE CREMONENSIS, op. cit., p. 3.

12,4) ³¹⁰. Os anjos arrastados por Lúcifer eram constituídos de três partes: corpo, espírito e alma. Seus corpos e seus espíritos permaneceram no céu em paz: “Eles dizem que seriam os “ossos secos”, sobre os quais fala Ezequiel” (37:1-6) ³¹¹. Mas, as suas almas foram incorporadas nos corpos:

Nesses corpos, as almas devem fazer penitência, e se elas não são salvas nesses corpos, elas entram em outros. Penitência cumprida, eles (homens/anjos) recebem os corpos e os espíritos que residem no céu, conforme diz o apóstolo: “Que o próprio Deus da paz, vos santifica totalmente, e que vosso ser inteiro, o espírito, a alma e os corpos sejam conservados irrepreensíveis para a vida de nosso Senhor Jesus Cristo” ³¹².

O inquisidor Rainiero Sacconi apresentou uma narrativa da queda dos anjos muito similar a do documento anterior, ainda que de maneira mais compacta. De acordo com ele, os *Balasinansistas* acreditavam que:

O diabo subiu no céu com os seus anjos e tendo lutado com o arcanjo Miguel e os anjos do deus bom, tirou um terço das criaturas do deus bom, e ele as introduziu a cada dia nos corpos humanos e nos corpos dos animais, e as fez passar de um corpo ao outro, até que todas sejam levadas ao céu. Essas criaturas de Deus, segundo eles, são chamadas de “Povo de Deus”, “Almas”, “Ovelhas de Israel” e de muitos outros nomes ³¹³.

Já o dominicano e inquisidor Moneta de Cremona dispôs de informações mais ricas quanto às perspectivas dos dissidentes sobre o episódio da queda dos anjos. Ao contrário do autor do *De heresi* ou da *Summa de catharis et pauperibus de lugduno*, ele se referiu aos dissidentes como aqueles que “professam dois princípios” sem se importar em identificar bispos ou distinguir partidos no interior dos *albanenses*. Segundo ele:

Eles creem que o diabo, que é chamado Satã, invejoso do todo-poderoso, subiu escondido no céu do Deus santo, e ali convenceu, com propostas falaciosas, estas almas e as levou para esta terra aqui e para o ar nebuloso. Eles creem que está ali “o administrador desonesto”, sobre o qual fala o Senhor em Lucas 16,8: “O Mestre elogiou o administrador desonesto”.

Eles creem e dizem que o diabo, embriagado da fraude que ele fez no céu, se aventurou a subir com seus cúmplices. Ali, ele combateu o arcanjo Miguel, foi vencido e precipitado para baixo. Foi esta a guerra que eles entendem no Apocalipse (12,7): “Uma grande batalha foi oferecida no céu. Miguel e seus anjos lutaram contra o dragão, e o dragão lutou com seus anjos contra ele”. O que eles tomam literalmente.

³¹⁰ DE HERESI, op. cit., p. 309, tradução nossa.

³¹¹ Ibid., p. 309, tradução nossa.

³¹² Ibid., p. 311, tradução nossa.

³¹³ RAINIERO SACCONI. op. cit.,

Eles creem também que Satã, precipitado do céu por Miguel, encerrou essas almas nos corpos desse mundo terreno como prisões, e que ele as prende cotidianamente

³¹⁴.

Diferentemente dos demais dualistas italianos, os quais concordavam que Lúcifer era criatura corrompida do Deus Bom, os *albanenses* entendiam que Lúcifer era uma criatura independente de Deus, ora filha do Deus das Trevas, o diabo, ora o próprio Satã. As concepções em torno do personagem é o ponto-chave dos desacordos entre os heréticos e do desenvolvimento da crença em dois princípios ontológicos. Vejamos a interpretação dos dualistas moderados – *garatenses* e *bagnolenses* – a respeito da narrativa da queda e do papel de Lúcifer descrita pelo autor anônimo do *De heresi catharorum in Lombardia*:

O que segue, é a opinião ou a crença do outro partido dos heréticos. *Coloianes*, bispo de uma parte desses heréticos, os quais pertencem à Ordem de Slavonia, e *Garattus*, bispo do outro partido desses adúlteros da doutrina de Cristo, os quais pertencem à Ordem da Bulgária, creem e pregam somente um Deus bom, todo-poderoso e sem começo, que criou os anjos e os quatro elementos. Eles dizem também que Lúcifer e seus cúmplices pecaram no céu. Mas alguns dentre eles, hesitam sobre a origem desse pecado. De fato, alguns dizem, mas em segredo, que existia um maldoso espírito que tinha quatro faces: uma de homem, outra de pássaro, a terceira de peixe e a quarta de animal, que era sem começo e sem fim, que residia no caos e que não tinha o poder de criar. Eles dizem também que Lúcifer ainda bom desceu [do céu] e viu o aspecto ruim desse espírito do mal. Então, ele foi seduzido pelas propostas e pelas sugestões desse espírito do mal. Ele retornou ao céu e lá, seduziu os outros, e eles foram precipitados do céu, perdendo sua natureza primeira. Eles dizem também que Lúcifer e outros espíritos quiseram dividir os elementos, mas não puderam. No entanto, ele obteve a ajuda de um bom anjo e foi assim que eles dividiram os elementos, com o acordo de Deus e com a ajuda do poder e da sabedoria do bom anjo. Eles dizem também que Lúcifer é este Deus que criou o céu e a terra e que fez essa obra em seis dias, como está escrito no Gênesis. Eles dizem também que Lúcifer formou o corpo de Adão a partir do limo da terra e introduziu, violentamente, o anjo bom neste corpo, segundo o que está escrito no evangelho: “ele o agarrou, e começou a sufocá-lo dizendo: Dê-me tudo o que me deves” (Mateus 18,28) ³¹⁵.

Como podemos perceber, os denominados “dualistas moderados” aproximavam-se dos católicos por concordarem que Lúcifer era criatura rebelde do Deus todo-poderoso. Criado bom, ele tornou-se mau por sua falta e por seu livre arbítrio. Ele escolheu distanciar-se do eterno amor de Deus. Ainda que haja diversas variações na narrativa da Queda, tanto nos meios *garatenses* como nos meios *bagnolenses*, provocadas pelas especulações internas, certamente, houve dificuldades nos dois grupos em explicar as razões que levaram Lúcifer a cometer o pecado num contexto de um Deus único. Sendo Lúcifer criado bom, por que se tornou mau de repente? Deus é então responsável pelo mal? Como conciliar a tese de um

³¹⁴ MONETAE CREMONENSIS, op. cit., p. 4, tradução nossa.

³¹⁵ DE HERESI. op. cit., p. 310, tradução nossa.

Deus todo-poderoso e a existência do mal? O mal acontece pela vontade de Deus ou apesar dela? De onde vem o mal? Como vimos no relato acima, alguns dissidentes, na intenção de solucionar o porquê da escolha de Lúcifer, propunham em segredo que uma entidade má - o espírito malvado de quatro faces - havia influenciado-o a revoltar-se contra Deus. Isso demonstra que, mesmo entre os que professavam um único princípio, a essência do mal ainda era um ponto nebuloso e vulnerável às contestações.

Tais questões também desafiaram os primeiros cristãos e os teólogos medievais. Santo Agostinho (354-430) buscou resolver esse impasse, considerando o mal como uma corrupção da natureza, isto é, para ele, não existia uma natureza má, mas sim, privação do bem. Todas as coisas são criadas boas por Deus todo-poderoso. O Diabo ³¹⁶, nessa perspectiva, foi criado bom, por natureza, mas se tornou ruim por sua própria vontade. Desde o início de sua criação, o Diabo renunciou a verdade por não se submeter ao poder de Deus ³¹⁷. A mesma interpretação vale para a queda do homem. O pecado nasce, portanto, para Agostinho, do mau uso das escolhas. Em outros termos, o mal resulta da má utilização do livre arbítrio, o qual é um dom concedido por Deus, a fim de escolhermos, de acordo com as nossas próprias vontades, o que devemos ou não praticar.

São Gregório, o Grande (590-604), também sustentou que o mal não foi produto de Deus, por considerar que nada na natureza do Criador tende a maldade. Segundo o papa, influenciado pela concepção agostiniana, a maldade não possui existência em si. Ela é apenas uma carência, um nada. O Diabo foi criado livre, de maneira que pudesse escolher entre o bem ou o mal. Ele escolheu mudar de uma vida boa para outra má, enveredando pelo caminho da inexistência, sem nenhuma causa antecedente ³¹⁸. São Gregório foi também responsável pela propagação da ideia, segundo a qual o homem é chamado a preencher os lugares vazios no céu em virtude da Queda dos anjos ³¹⁹.

Nos séculos XII-XIII, à luz das novas técnicas intelectuais, como a dialética e a lógica, os dogmas do catolicismo foram objetos de discussões e de aprofundamentos. Muito embora Santo Agostinho já houvesse esboçado os principais ditames da doutrina – que continuaram sendo referência por toda a Idade Média –, as tendências racionalistas dos meios escolásticos não tardaram a fazer incursões em temas como o Mal, o Pecado Original, o Livre-Arbítrio e a onipotência de Deus, distinguindo de modo mais enfático o “erro” da verdade.

³¹⁶ O bispo de Hipona não faz distinção entre os termos “Diabo”, “Satã”, “Demônio” e “Lúcifer”.

³¹⁷ AGOSTINHO. *De la genèse au sens littéral*. Livre XI. Disponível em: <<http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/genese/genlit/gen3k.htm>>. Acesso em: 18 jul. 2012.

³¹⁸ RUSSEL, J. B. *Lúcifer. O diabo na Idade Média*. São Paulo: Madras, 2003, p. 91.

³¹⁹ FAURE, P. op. cit.,

Santo Anselmo (c.1033-1109), primeiro teólogo cristão a cotejar a natureza da maldade com a “racionalização” da doutrina cristã, dedicou um dos seus tratados a discutir a queda do Diabo. Para ele, o episódio possuía uma relevância maior que a queda de Adão, por não haver nenhuma maldade preexistente. Fiel à tradição agostiniana, o mal é tratado por ele como um nada, uma privação do bem, uma realidade impossível. Mas, o arcebispo de Cantuária foi mais longe que o hiponense, ao admitir que as condições que cercam uma ação moral má não são a sua causa ³²⁰. Se houvesse uma condição para escolha voluntária, esta não seria totalmente livre. Por isso, não houve causa para o pecado de Lúcifer. A causa sendo seu próprio efeito ³²¹.

Mais tarde, Pedro Lombardo (c. 1100-1160), em suas *Sentenças*, tornadas um manual de teologia nos meios escolares e universitários no século XIII, retomou a questão do mal e dos anjos caídos. Para ele, Deus não foi o autor do mal. Ele apenas permitiu a sua manifestação, em virtude do bem que quis traçar ³²². Lúcifer, superior a todos os anjos, foi expulso do céu junto com seus anjos, pelo seu orgulho em querer imitar Deus. Os anjos foram criados todos bons e livres para escolherem entre a luz e a escuridão. Senão pela queda, alguns se tornaram maus. O teólogo também defendeu a ideia de que não somente os homens foram criados para preencher os lugares dos anjos caídos, mas ainda novos anjos foram criados por Deus, de modo que no fim dos tempos as criaturas celestes serão mais numerosas que no início ³²³.

Também são Tomás de Aquino (1225-1274) discorreu sobre a questão do mal. Partindo do pressuposto de que em Deus nada há que bondade e perfeição, o Doutor Evangélico, seguindo a concepção agostiniana, definiu o mal como ausência de bem, ausência de ser. Nesse sentido, o mal seria uma espécie de não-ser, portanto, não existente. Ele não tem forma, natureza ou substância. Contudo, o mal não deve ser compreendido como ausência de ser, no sentido estrito da palavra. Aquino o percebe como privação do bem. O mal é a privação de algo que falta ao ser. Desse modo, sendo o mal privação, ele não pode ser causa: “O que não é não pode nada causar”. Nessa perspectiva, o teólogo opõe-se à ideia de um princípio mau ou criatura independente de Deus. Lúcifer, de acordo com o Aquinate, ocupou apenas a função de líder dos pecadores.

³²⁰ RUSSEL, J. B. op. cit., p. 156.

³²¹ Ibid., p. 158.

³²² BRESCH, J. *Essai sur les sentences de Pierre Lombard sous le point de vue historico-dogmatique*. Strasbourg, 1857, p. 24.

³²³ Ibid., p. 29.

Enfim, a argumentação católica amparou-se na concepção de que o Mal não possui existência em si mesmo, ao contrário dos dissidentes que tenderam a substancializá-lo. Entretanto, alguns historiadores observaram uma relação muito próxima entre a opinião agostiniana do mal e aquela apresentada pelos dissidentes. Pilar Jimenez Sanchez, analisando alguns documentos provenientes de diversos movimentos dualistas medievais, concluiu que, pelo menos num primeiro momento, os heréticos italianos tenderam a compreender a palavra latina *nihil* (nada) do prólogo de João (1,3) à maneira agostiniana, isto é, como uma falta ou degradação do Bem, cujas origens remontavam a queda de Lúcifer ³²⁴. Nesse sentido, o mundo terreno era “nada”, porque havia a ausência de ser.

Os *albanenses* buscaram resolver as dificuldades dos “dualistas moderados” e, por conseguinte, dos teólogos cristãos. Para eles, Lúcifer não foi o “inventor” do mal. A liberdade de escolha pressupunha que o Mal já estivesse presente, o que seria impossível, considerando que Lúcifer fora criado bom. Além disso, como Deus poderia ter autorizado a feitura de um mundo corruptível? A saída para tais questionamentos foi conceber Lúcifer não como uma criatura decaída do Deus todo-poderoso, mas como um princípio independente e eterno, responsável por uma criação transitória e corruptível. Se estivermos certos, as diversas variações em torno da figura de Lúcifer que encontramos nos documentos anti-heréticos podem sinalizar os esforços realizados pelos heréticos de Desenzano de precisarem a natureza do mal:

³²⁴ JIMENEZ-SANCHEZ, P. op. cit., p. 372-373.

Dualistas moderados <i>(De heresi – 1210)</i>	Lúcifer, anjo de luz do Deus todo poderoso, criado bom, rebelou-se contra o Pai.
Antigos Albanenses <i>(De heresi – 1210)</i>	Lúcifer, filho do diabo, deus das trevas, subiu no céu disfarçado de anjo de luz.
“os que professam dois princípios” <i>(Moneta de Cremona - 1240)</i>	O diabo/Satã, filho do deus malvado, subiu no céu com seus cúmplices e transfigurou-se em anjo de luz.
Antigos Albanenses - Balasinansistas <i>(Rainiero Sacconi – 1250)</i>	O diabo, deus do mal, subiu no céu com seus anjos.
Novos Albanenses - Giovanni di Lugio <i>(Rainiero Sacconi – 1250)</i>	O diabo é filho do deus malvado.
LDP	O diabo é um dos efeitos do Deus malvado.

Quadro 1. Variações da figura de Lúcifer.

Como podemos observar, pelo quadro acima, no *De Heresi*, uma das narrativas mais antigas sobre os heréticos de Desenzano, Lúcifer é considerado o filho do diabo, o Deus das

Trevas. Segundo o anônimo, os dissidentes baseavam-se em João 8, 44: “tens como pai o diabo” e “porque o diabo é mentor e pai do mentor”³²⁵. Nota-se que os *albanenses* extraíam suas conclusões da própria Escritura, ao se distanciarem da crença dos dualistas moderados. Já no tratado do inquisidor Moneta de Cremona, composto por volta de 1240, Lúcifer é associado ao diabo/Satã, identificação praticada pela tradição cristã³²⁶. O diabo, aqui, é entendido como filho do Deus malvado, e não mais como Pai de Lúcifer. É bastante possível que o inquisidor já estivesse se referindo às opiniões dos novos *albanenses*, representados por Giovanni di Lugio, e abordadas de maneira mais profunda por Rainiero Sacconi, em 1250.

Já para o autor do *LDP*, os nomes diabo/Lúcifer designam tanto o princípio supremo do mal como assinalam um dos seus efeitos. Mas a tendência geral do dissidente é considerá-los como manifestações do Deus malvado. Ao contrário do que informaram alguns documentos – *De heresi, Summa de Catharis* – para o autor anônimo, o diabo não pode ser entendido como um Deus: “Assim, deve-se considerar que nenhum homem pode descobrir nesse mundo, de forma temporal e visível, o Deus malvado (tampouco o Deus bom); porém, através dos efeitos, conhecem-se as faltas”³²⁷. Essa conclusão do lombardo é uma resposta a determinado grupo *garatense*, o qual professava que o Deus do Velho Testamento era o diabo e que o próprio havia se manifestado a Moisés e a Jacó, em sua forma original³²⁸. O autor contrapõe essa interpretação dos dualistas moderados baseando-se em certas passagens, dentre as quais, João 6,45: “Não que alguém já tenha visto o Pai. O único que viu o Pai é aquele que vem de Deus”. Ou seja, para o *albanense*, Deus nenhum, seja ele bom ou malvado, podia ser

³²⁵ DE HERESI. op. cit., p. 309, tradução nossa.

³²⁶ Satã, Diabo e Lúcifer passaram a ser a mesma pessoa nos comentários cristãos. Inicialmente, representavam personagens diferentes. De acordo com Luther Link, “Satan é uma palavra hebraica que em geral significa adversário, nada mais. Às vezes ele é um ser humano, às vezes uma figura celestial. Em *Jó*, no Antigo Testamento, Satã é um membro do conselho de Deus. Satã é um posto, seja de inspetor, seja de promotor. Satã é um título, não é nome de ninguém. (...) O adversário de Deus – o Diabo – é chamado *diabolos* nos Evangelhos de Lucas e Mateus. Essa palavra grega significava acusador ou difamador; foi traduzida para o latim como *diabolus*. O Satã e o Diabo eram diferentes.” Lúcifer, por sua vez, significa “o que leva a luz”. A identificação com Satã nasceu a partir do versículo de Isaías (14,12): “Como caístes do céu, ó Lúcifer, filho da alva!” O profeta, muito provavelmente, referia-se a um rei babilônico, mas a passagem acabou servindo como resposta às explicações sobre a natureza do diabo, sobre a origem do mal. LINK, L. op. cit., p. 24.

³²⁷ *LDP*, p. 334-335, tradução nossa.

³²⁸ “Jacó deu a esse lugar o nome de Famuel, dizendo: ‘Eu vi Deus face a face e continuei vivo’ (Gn 32, 31); e ‘Javé falava com Moisés face a face, como um homem fala com um amigo’. Tal grupo *garatense* acreditava que o Deus de alguns livros do Antigo Testamento era o diabo em virtude de certas atitudes opostas às do Deus do Novo Testamento. As passagens selecionadas foram recortadas de seu contexto e compreendidas de uma forma muito literal pelos dissidentes.

visto no tempo ³²⁹. Tanto o Deus bom como o Deus mal deviam se manifestar, respectivamente, pelas imagens de Jesus Cristo e de Satã.

Obviamente, não podemos excluir o grau de parcialidade e de alteração desses relatos polêmicos, em sua maioria, escritos por inquisidores. Eles são extremamente superficiais e esquemáticos, ao abordarem as crenças dos dissidentes. Do mesmo modo, não sabemos ao certo sobre as formas de arranjo desses documentos, o que é muito importante. No entanto, apesar de todas as dificuldades, a análise do *LDP*, somada ao estudo de outras fontes, permite-nos pensar que houve explicações contínuas sobre a natureza do mal até a composição de nosso códice.

Uma mudança importante no grupo dos *albanenses* ocorreu por volta de 1230. Segundo o dominicano e inquisidor Rainiero Sacconi, o “filho maior” Giovanni di Lugio rachou com o então bispo dos *albanenses*, Balasinansa de Verona, criando um novo partido. Lugio, de acordo com o inquisidor, manteve algumas opiniões professadas pelo antigo bispo, modificou algumas para pior e inventou tantas outras ³³⁰.

Dos “erros” mantidos por Lugio, identificamos a crença nos dois princípios, ou deuses ou senhores coeternos, um do Bem e outro do Mal, a recusa da unidade na Trindade ³³¹, a negação do purgatório e a ideia de que o mundo é eterno. As novas opiniões do bispo, as quais Sacconi denominou de “fabulosas” e “difamantes”, são as seguintes: existem nomes que designam o princípio ou o Deus do mal nas Escrituras; o princípio do mal é causa dos efeitos ruins no mundo; “criar” significa fazer alguma coisa de uma matéria preexistente e nunca do “nada”; o mundo é do Pai do diabo; Deus não é todo poderoso, ele é onipotente no bem; o Deus malvado age contra o verdadeiro Deus e suas criaturas; o Deus bom não pôde fazer as suas criaturas perfeitas; não há livre-arbítrio; o dilúvio ocorreu num outro mundo do verdadeiro Deus por causa dos pecados de sua criatura; a Bíblia foi escrita em outro mundo, bem como tudo o que se lê nela.

³²⁹ O autor segue a mesma opinião da doutrina cristã e de certas religiões. Ainda que, muito representado na arte medieval – fato que levantou problemas com os judeus e os muçulmanos –, Deus Pai não podia se manifestar em sua forma original aos pecadores.

³³⁰ RAINIERO SACCONI. op. cit.,

³³¹ Para os *albanenses*, assim como para a maior parte dos demais dualistas, Deus era maior que o Filho e o Filho maior que o Espírito Santo. Como descreveu Moneta de Cremona: “Eles não creem que o Filho ou o Santo Espírito sejam Deus por natureza, mas somente criaturas do Deus Todo-Poderoso. Eles creem também o Pai maior que o Filho, e distinto dele e do Espírito Santo em substância, e o Filho maior que o Espírito Santo, e distinto dele em substância”. MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 4. Alguns “dualistas moderados” deviam certamente professar a crença na Trindade, à maneira como os católicos. Rainiero Sacconi diz que os heréticos de Concorezzo “pensam correto por crerem em um único princípio, mas muitos dentre eles estão no erro sobre a Trindade e a Unidade”. RAINIERO SACCONI, op. cit., Por esse motivo, o inquisidor não atribui a negação da Trindade dentre as opiniões comuns a todos os “cátaros”, conforme a estrutura corrente nos escritos dos inquisidores.

A maioria das opiniões relatadas por Sacconi pode ser encontrada no *LDP*: a ideia de que Deus é poderoso no bem, a negação do livre arbítrio, a concepção de que as coisas ruins do mundo são efeitos de uma causa maligna, a negação da Trindade e do purgatório, a percepção de que o Deus das Trevas tenta Deus e suas criaturas, enfim, há uma similaridade muito grande com a exposição de Sacconi. Contudo, ao mesmo tempo, existem diferenças significativas entre a crença transmitida pelo inquisidor e o manuscrito de Florença.

A principal diferença diz respeito à concepção dos eventos narrados nos textos bíblicos. Rainiero informa que Lugio cria que os fatos relatados nos dois testamentos teriam ocorrido em outro mundo criado por Deus e não neste aqui debaixo. Os ínfimos dados informados pelo dominicano induzem a pensar que Giovanni di Lugio compreendia três tipos de criações: a criação celeste, perfeita e incorruptível, a criação terrestre, imperfeita e transitória, e uma terceira criação, criada por Deus. Nesse lugar, ou terceiro mundo, teriam ocorrido todos os eventos narrados na Bíblia, desde a criação de Adão e Eva até a morte e a ressurreição de Jesus Cristo. Infelizmente, Rainiero não se estende sobre essas ideias do dissidente, o que dificulta uma análise mais pormenorizada. O dominicano lombardo limita-se apenas a apontar alguns “erros”, tirados do grande volume de dez cadernos composto pelo bispo, em forma de incisos.

Nas descrições do dominicano sobre o novo bispo, não há menções ao episódio da Queda dos anjos à maneira como criam os antigos heréticos do grupo, conforme relatado nos documentos anti-heréticos. Na verdade, por meio de uma nota do inquisidor, o heresiarca parece se inspirar nos primeiros versículos do capítulo 6 do Gênesis, o qual narra a caída dos anjos devido à união sexual destes com as filhas dos homens. Diz Sacconi:

Ele compreende que o deus bom tem outro mundo, no qual há homens, animais e todas as coisas parecidas com as criaturas visíveis e corruptíveis daqui debaixo, e que há lá casamentos, fornicações e adultérios, de onde provêm as crianças ³³².

E o inquisidor termina dizendo:

...e o que é ainda mais vergonhoso, ele crê que as pessoas do deus bom levaram para lá, contra sua ordem, filhas estrangeiras como esposas, isto é, filhas do deus estrangeiro, ou do malvado Deus. E desta união desonesta e interdita nasceram os gigantes ³³³.

Mais a frente, Sacconi informa que “o Deus verdadeiro, pelos pecados de suas criaturas, levou o dilúvio e destruiu Pentápolis e demoliu Jerusalém” ³³⁴.

³³² RAINIERO SACCONI. op. cit., tradução nossa.

³³³ Ibid., tradução nossa.

³³⁴ Ibid., tradução nossa.

Já para o autor do *LDP*, os relatos bíblicos aconteceram nesse mundo aqui debaixo, transitório e corruptível. Está ausente no manuscrito qualquer ideia que remeta a concepção de três mundos. Os episódios da vida e morte de Cristo, como veremos, são entendidos de forma perfeitamente ortodoxa. O autor anônimo também não expõe a narrativa da queda dos anjos centrada no desejo sexual dos anjos, mas em seus orgulhos. Ainda que a narrativa do disfarce de Lúcifer e do combate contra São Miguel não seja mencionada explicitamente no manuscrito, ela parece orientar o dissidente em suas discussões sobre a impossibilidade do livre-arbítrio dos anjos. O distanciamento entre o *LDP* e a crença exposta pelo inquisidor nota-se ainda pela percepção do Dilúvio. Para o lombardo anônimo, o Dilúvio não foi efeito do Deus verdadeiro, porque, se assim fosse, a obra de Deus não seria perfeita. O autor anônimo reforça, desse modo, o esquema tradicional dos *albanenes*, baseado na relação de paridade entre os dois deuses e suas obras: ao Deus bom, perfeito e incorruptível, uma criação perfeita e incorruptível; ao Deus mau, imperfeito e corruptível, uma criação imperfeita e corruptível.

Como vimos no primeiro capítulo, alguns historiadores acreditam que as informações de Rainiero Sacconi sobre as opiniões do bispo inovador sejam uma distorção da crença original de Giovanni di Lugio. Com efeito, algumas ideias descritas na *Summa* do inquisidor a respeito do bispo herético são obscuras e bastante discutíveis. O curioso é que, se o autor do *LDP* foi mesmo um discípulo de Giovanni di Lugio ou seu sucessor, ainda que tenha mantido grande parte das orientações de seu antecessor, distanciou-se dele em pontos significativos da crença. Desse modo, não teria o autor anônimo ressaltado as inconsistências da crença divulgada pelo bispo anterior sempre que discordasse delas?

As últimas informações sobre os heréticos de Desenzano que possuímos veem do *Tractatus de hereticis*, composto por volta de 1270. O autor informa uma lista de nomes dos prelados *albanenses* de seu tempo e faz rápidas menções a um doutor da seita, chamado Lanfrancino di Vauro, o qual defendia que “as ovelhas ou as almas que desceram ou caírem do céu não se encarnam, mas algumas expiam nesse ar obscuro, sem qualquer corpo, e elas suportam uma pena maior que aquelas, e são salvas mais rapidamente”³³⁵. Após, essa data, nada mais é encontrado sobre os *albanenses*. Os processos inquisitoriais referentes à Itália centro-setentrional registram apenas a terminologia genérica de *cátaros*. Podemos pensar que, com o aumento das perseguições, as cisões entre os dualistas tenderam a desaparecer ou que para os inquisidores as nuances entre os heréticos não era um dado importante.

³³⁵ TRACTATUS DE HERETICIS. op. cit., p. 312, tradução nossa.

As alusões aos dissidentes dualistas na península italiana não são mais encontradas até a primeira metade do século XIV. Os inquisidores e as confrarias mariais, geralmente, organizadas pelos mendicantes, foram os grandes responsáveis pelo desaparecimento dos dissidentes no território italiano.

CAPÍTULO III - ESBOÇO DE UM DUALISMO ESCOLÁSTICO

3.1 As diretrizes escolásticas no *LDP*

Com razão, tem-se definido o *LDP* como a “escolástica do catarismo”³³⁶. Em seu conjunto, a obra revela muitos percursos inspirados no método empregado nas escolas e nas universidades dos séculos XII e XIII. Isso demonstra a vontade do autor em discutir e pensar a crença dualista, a partir de determinados princípios teológicos e filosóficos que estavam em voga no ambiente católico da época. Como bem apontou Jean-Paul Galibert, longe de apresentar a dualidade de princípios de uma forma dogmática, o *albanense* desafia seus opositores de maneira, racionalmente, fundamentada³³⁷. Ao mesmo tempo, o intento do heresiarca comprova que os meios dissidentes dualistas, principalmente, os de Desenzano, não eram indiferentes às técnicas intelectuais correntes no ensino. Ao contrário, elas deviam ser bastante utilizadas nos debates com outros grupos heréticos e com os polemistas anti-heréticos³³⁸.

Em linhas gerais, a escolástica³³⁹ pode ser definida como uma tentativa de harmonização dos dogmas da fé cristã e das verdades reveladas com as doutrinas filosóficas clássicas, fundamentalmente, o platonismo e o aristotelismo. A incorporação do ideal grego

³³⁶ ZAMBÓN, F. *El legado secreto de los cátaros*. Madrid: Ediciones Siruela, 1997, p. 44; MANSELLI, R. Evangelisme et mythe dans la foi cathare. *Revue Heresis*, Carcassonne, n. 5, p. 5-17, dec. 1985, p. 13; PAOLINI, L. El dualismo medieval. In: RIES, Julien. *Tratado de antropología de lo sagrado*. Crisis, rupturas y cambios. Madrid: Editorial Trotta, 2001, p. 197-235, p. 203.

³³⁷ GALIBERT, J.-P. Fondation de la pensée cathare : La métaphysique des deux principes. *Cahiers d' Histoire*. Revue de Histoire Critique. Dossier Les Cathares, Paris, n. 70, p. 49-59, 1998, p. 50.

³³⁸ No início do segundo tratado, o autor diz o seguinte: “Ainda que nossos adversários não tenham nenhum argumento válido, eles poderiam ainda, com desprezo das razões mencionadas anteriormente (no tratado sobre o livre arbítrio), proclamar em voz alta: ‘Essas palavras não merecem o menor crédito, porque são opiniões de homens, argumentações de filósofos, sobre as quais o Apóstolo disse aos Colossenses (2,8): Zelais para que nada os engane com uma filosofia ou com uma vã sedução segundo as tradições dos homens, segundo os elementos deste mundo e não segundo Cristo’”. *LDP*, p. 228-229. Essa passagem mostra, de alguma forma, que as tentativas dos *albanenses* em explicarem a impossibilidade do livre arbítrio, por argumentos lógicos, não eram bem vistas por seus opositores.

³³⁹ Segundo Urbano Zilles, “o nome, etimologicamente, deriva de “*schola*” (escola). Designa, pois, um saber adquirido nas escolas sob a direção de um mestre ou “*scholasticus*”. Ambos os termos derivam do grego “*scholē*” que significa ócio”. ZILLES, U. *Fé e Razão no pensamento medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 51. Ainda que existam variações de um autor pra outro, podemos dividir a escolástica medieval em três etapas: o início (IX-XII); o tempo áureo (XII-XIII) e a “decadência” (XIV-XV). Sobre essa última fase, tomamos o termo “decadência” por ser tradicionalmente corrente nos estudos sobre o tema. Porém, atualmente, os historiadores propõem a correção do vocábulo, pois, ao contrário do que foi sustentado, “a escolástica decadente” continha “nada menos que as origens da ciência moderna”. MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*. Tomo II. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 864. Institucionalmente, pode-se falar de escolástica tomando como referência a faculdade de Artes, a qual forneceu para as outras faculdades (teologia, direito e medicina) as bases do saber filosófico. ALESSIO, F. Escolástica. In: LE GOFF, J. SCHMITT, J.-C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. II. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 370.

de racionalidade ³⁴⁰, impulsionada pelas traduções de obras científicas e filosóficas greco-árabes no Ocidente, nos séculos XII e XIII, transformou a escolástica num sistema específico de doutrina racional ³⁴¹. Ela era, portanto, método e sistema. Segundo Hilário Franco Junior:

Tratava-se de um conjunto de leis sobre como pensar determinado assunto. Inicialmente, leis da linguagem, buscando-se o exato sentido das palavras, já que por meio delas é que se desenvolve o raciocínio, são elas o instrumental que constrói o pensamento. Depois, leis da demonstração, por meio da dialética, isto é, forma de provar certa posição recorrendo-se a argumentos contrários. A seguir, leis da autoridade, ou seja, o recurso às fontes cristãs (*Bíblia*, Pais da Igreja) e do pensamento clássico (Platão, Aristóteles) para fundamentar as idéias recebidas defendidas. Por fim, leis da razão, utilizáveis para uma compreensão mais profunda de tudo, mesmo de assuntos da fé ³⁴².

A utilização do procedimento escolástico no ensino desenvolveu-se ainda em duas etapas: a lição (*lectio*) e a disputa (*disputatio*). A lição consistia na leitura e no comentário de determinado texto - obras de Aristóteles para os mestres em artes, e as Escrituras ou as “Sentenças”, de Pedro Lombardo, para o ensino de teologia ³⁴³. Já a disputa pautava-se na discussão dialética sobre determinada *quaestio* – questões que nasciam no decorrer do texto – guiada sempre por um ou mais mestres. Além de método de ensino, a *disputatio* foi um método de investigação que permitia a discussão sobre um determinado tema em seus mais diversos aspectos ³⁴⁴. Tal discussão devia ser realizada por meio de certas regras e de técnicas que buscassem resolver, de maneira racional, os problemas levantados pelas *quaestiones*. As disputas medievais podiam acontecer regularmente – de forma pública ou privada – ou extraordinariamente – duas vezes ao ano -, intituladas *quaestiones quodlibetales*.

As implicações das orientações escolásticas no sistema religioso desenvolvido pelo *albanense* podem ser verificadas em diversos pontos: na tendência à exegese literal, na preocupação com o sentido exato dos termos contidos nos livros santos, no emprego de

³⁴⁰ De acordo com José Ferrater Mora, ainda que a filosofia grega tenha apresentado diversos termos e vários sentidos para expressar o conceito de razão, foi comum a todos eles a “suposição de que a realidade tem um fundo inteligível e de que é possível compreender semelhante fundo ou, pelo menos, orientar-se no mesmo”. Essa concepção, assim como os diversos significados do conceito de razão, permaneceu na filosofia medieval. MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*. Tomo IV, São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 2456. Pode-se identificar no século XIII, três principais finalidades do termo *ratio* empregado no sentido de razão. Uma primeira finalidade foi a psicológica – no sentido de faculdade mental; uma segunda finalidade foi a lógica – caracterizada pelo sentido de “argumento” que o termo ganhou; e por último, a finalidade ética, cujo sentido expressou “moderação”. MURRAY, Alexandre. Razão. In: LE GOFF, J. SCHMITT, J.-C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. II. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 382-383.

³⁴¹ ZILLES, U. op. cit., p. 52.

³⁴² FRANCO JUNIOR, H. *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 118.

³⁴³ GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 492.

³⁴⁴ WEIJERS, O. Questions disputées et dispute scolastique à la faculté des arts. In: SIRAT, C; KLEIN-BRASLAVY; WEIJERS, O. (éd.). *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*. France: J. VRIN, 2003, p. 135.

técnicas dialéticas e no recurso à *ratio*, por meio da argumentação lógica e do recurso à filosofia clássica.

3.1.1 A tendência à interpretação literal

Em 1952, Beryl Smalley, sem se deter muito na questão, ressaltou a propensão no *LDP*, para uma interpretação alegórica e mística das Escrituras. Segundo ela, os dissidentes dualistas queriam encontrar um valor simbólico nos eventos escriturários “movendo-os da terra para o mundo espiritual” ³⁴⁵. Num estudo publicado, recentemente, Alessandra Greco, revendo a opinião de Smalley, identificou na obra uma tendência à interpretação histórica resultante, por um lado, da exigência do autor em pontuar a doutrina dualista e, por outro, da influência das novas técnicas de leitura e da interpretação das Escrituras, nos séculos XII-XIII que tendeu a priorizar uma abordagem literal dos textos sagrados ³⁴⁶.

A oposição entre o sentido literal e o sentido espiritual é o fundamento da exegese cristã da Bíblia ³⁴⁷. Até o século XII, verificou-se um forte predomínio da exegese mística e alegórica, tipicamente dos meios monásticos, em detrimento do comentário literal. Com a renovação intelectual dos séculos XII e XIII, a leitura espiritual foi abrindo mais espaço para a interpretação histórica e literal das Escrituras mais apropriada e favorável às preocupações específicas da atmosfera do ensino, baseada na exposição racional, na argumentação lógica e nas técnicas de análise textual dos autores antigos ³⁴⁸. Isso não quer dizer que o comentário espiritual tenha sido ignorado nos círculos escolares e universitários. Ele continuou a ser um dos elementos importantes da teoria patrística dos quatro sentidos (literal, alegórico,

³⁴⁵ SMALLEY, B. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Oxford: Basil Blackwell, 1984, 3ª. ed., p.35, tradução nossa. Smalley levou em consideração, sobretudo, às informações de Rainiero Sacconi sobre o “grosso volume de dez cadernos”, de Giovanni di Lugio: “Esse Giovanni recebe toda a Bíblia, mas ele pensa que ela foi escrita num outro mundo e que lá foram formados Adão e Eva.” Mais adiante: “Ele crê que Noé, Abraão e Jacó e os outros patriarcas, Moisés, Josué e todos os profetas e são João Batista agradaram a Deus e foram homens no outro mundo”. RAINIERO SACCONI. *Summa de catharis et pauperibus de Lugduno*. Disponível em latim: <<http://digilander.libero.it/eresiemedievali/sacconi.htm>>. Acesso em: 20 set. 2011. Tradução francesa por Jean Duvernoy disponível em: <http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/raynier_sacconi.pdf>. Acesso em: 20 set. 2011.

³⁴⁶ GRECO, A. *Mitologia catara*. Il favoloso mondo delle origini. Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2000, p. 57.

³⁴⁷ GILBERT, D. *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XII – XIV siècle*. Paris : Les editions du Cerf, 1999, p. 239.

³⁴⁸ GILBERT, D. L'exégèse de l'Université. In: RICHÉ, P.; LOBRICHON, G. *Le Moyen Âge et la Bible*. Paris: Beauchesne, 1984, p. 199-232, p. 209-210.

anagógico, tropológico ou moral), recorrida por são Tomás de Aquino e por seus contemporâneos ³⁴⁹.

A nova postura com relação à letra do texto sagrado, nesses dois séculos, manifestou-se de diversas formas: pela análise textual (*littera*), como já mencionada, fundada sobre as artes do *trivium* (gramática, retórica e dialética), na preocupação em identificar e definir as figuras e os tropos, nos esforços de aperfeiçoamento da Vulgata, através do sistema de divisão de capítulos e de numerosos parágrafos; pela análise contextual (*sensus*), alçada numa abordagem histórica e arqueológica das passagens bíblicas – ainda que de maneira evasiva e geralmente errônea -, no emprego das ciências profanas (“física”, “botânica” ou “zoologia”) ou das artes do *quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia e música); e, por fim, pela análise filosófica e teológica (*sententia*).

Na verdade, tanto a interpretação alegórica como a interpretação literal das Escrituras foram recorridas pelos dualistas, de um modo geral. Essa última, especialmente, foi utilizada pela maior parte dos movimentos heréticos medievais. Inclusive, um dos argumentos apresentados pela Igreja contra a pregação deliberada dos laicos amparava-se exatamente nos possíveis equívocos que uma interpretação literal dos Evangelhos poderia trazer. Não é cansativo reafirmar que normalmente o ponto de partida das ideias heterodoxas deveu-se à fidelidade extrema às Santas Escrituras ³⁵⁰. O inquisidor dominicano Moneta de Cremona, referindo-se aos grupos dualistas lombardos, por volta de 1241, escreveu que os “erros” dos dissidentes estavam em tomarem, de forma literal, as passagens bíblicas ³⁵¹. A concepção dualista, como vimos, nasceu de uma visão literal das passagens neotestamentárias, principalmente das passagens joaninas: “meu reino não é deste mundo” [Jo 16,33;18,36]; “Não amem o mundo e nem o que há no mundo” [1Jo 2,15]; “(...) o mundo inteiro está sob o poder do Maligno” [1Jo 5,19] . Contudo, concordamos com Greco, que o emprego do método histórico-literal na compreensão das sagradas páginas pelo autor anônimo pode ter contribuído para resultados inesperados quando comparados às crenças dos *albanenses* tradicionais.

A sintonia do dissidente com a atmosfera intelectual contemporânea demonstra-se logo de início pela postura dispensada aos textos bíblicos. No ensino de teologia, do século XIII, as Escrituras eram “o livro de base, não somente como o primeiro repertório das

³⁴⁹ Ibid., p. 206. Dahan ainda lembra que as seduções do alegorismo facilitaram o profetismo joaquimita – ele próprio oriundo de uma exegese espiritual - em certos autores universitários.

³⁵⁰ LERNER, R. Les communautés hérétiques (1150-1500). In: RICHÉ, P. & LOBRICHON, G. *Le Moyen Âge et la Bible*. Paris: Beauchesne, 1984, p. 597-614, p. 597.

³⁵¹ MONETAE CREMONENSIS. *Adversus catharos et valdensis*. Ed. Th. Ricchini, Romae, 1743, p. 4.

autoridades a utilizar para impor suas provas os argumentos elaborados, mas como matéria mesmo, diretamente explorada, do saber sagrado que é a teologia”³⁵². Elas eram, portanto, objetos de estudos, de reflexões e de especulações. No anônimo de Florença, as passagens escriturárias são chamadas de *rationes* ou *auctoritates*, terminologias correntes na literatura bíblica e teológica medieval³⁵³. Por meio delas, o lombardo desenvolve seu raciocínio e apoia suas demonstrações: “(...) por minha parte, proponho sustentar e defender minha fé, a que tenho e predico abertamente diante dos fiéis de Cristo, com os testemunhos da Lei, dos Profetas e do Novo Testamento”³⁵⁴.

A cada enunciado apresentado, o autor mobiliza um conjunto de versículos articulados dos dois testamentos, de modo que, na maior parte das vezes, suas argumentações resumem-se num exercício contínuo de citações bíblicas. Esse método revela, por um lado, um impressionante conhecimento da *sacra scriptura*, em uma época em que muitos não podiam ter acesso ao texto integral³⁵⁵. Por outro lado, o autor segue o mesmo espírito da “exegese confessante”, na qual as passagens bíblicas são portadoras de uma verdade eterna³⁵⁶, portanto, inquestionáveis. Elas são a mensagem divina, a materialização da palavra de Deus. É possível mesmo que os polemistas anti-heréticos tenham construído parte de suas refutações baseados nesse modelo de “autoridades”, proposto pelos dissidentes dualistas. Lorenzo Paolini chegou até a presumir que as famosas “Sumas de autoridades” compiladas para uso dos dominicanos e franciscanos encarregados da Inquisição tivessem como inspiração os textos dos pregadores dualistas³⁵⁷.

As versões bíblicas empregadas pelo autor lombardo resultam da Vulgata. Após um minucioso estudo sobre versículos bíblicos utilizados no manuscrito, Christine Thouzellier constatou que a Bíblia empregada pelo dissidente possuía duas características fundamentais: ela foi composta por manuscritos bilíngues que revelavam um aspecto comum, ao mesmo

³⁵² GILBERT, D. op. cit., (1984) p. 218.

³⁵³ Dentre os termos empregados por Santo Anselmo em seus escritos, em referência aos livros santos, constam *auctoritas divina*, *auctoritas sacra* ou simplesmente *auctoritas*. CHÂNTILLON, J. Les écoles du XIIe siècle. In: RICHIÉ, P. ; LOBRICHON, G. Le Moyen Âge et la Bible. Paris: Beauchesne, 1984, p. 163-197, p. 165.

³⁵⁴ LDP, p. 380-381.

³⁵⁵ VAUCHEZ, A. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995, p. 170.

³⁵⁶ DAHAN, G. op. cit, p. 37.

³⁵⁷ PAOLINI, L. Italian Catharism and written culture. In: BILLER, P.; HUDSON, A. *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Cambridge University Press, 1996, p. 83-103, p. 92. Christine Thouzellier assinalou que os heresiarcas estenderam sua nomenclatura sobre uma gama de versículos mais variada que a dos heresiólogos da época. THOUZELLIER, C. L'emploi de la Bible par les cathares (XIII s.). *The Bible and medieval culture*. Mediaevalia Lovaniensia, Leuven/Louvain: Leuven University Press, 1970, p. 141-156, p. 142. Também Heinrich Fichtenau observou que os adversários dos heréticos foram obrigados a adotar um tipo similar de “textualidade”. FICHTEAU, H. *Heretics and Scholars in the High Middle Ages 1000-1200*. The Pennsylvania State University, 1998, p. 138.

tempo em que se situou numa larga corrente de tradição desenvolvida pela patrística ³⁵⁸. Nenhum sinal, portanto, de uma inspiração nas bíblias grego-eslavas, como poderiam supor os historiadores que filiam os grupos dualistas ocidentais ao bogomilismo, dissidência eslavo-bizantina do mesmo período. Da mesma forma, está ausente qualquer versão “cátara” dos textos bíblicos ou destes em línguas vulgares como posto em obra por outros movimentos dissidentes, como foi o caso dos valdenses ³⁵⁹. Aliás, não há qualquer acusação no universo da controvérsia antidualista relativa à utilização de versões bíblicas que não as correntes no Ocidente. Constantemente, os autores católicos acusaram os dissidentes dualistas de perverterem o sentido das Escrituras, mas não de recorrerem a exemplares outros do texto ³⁶⁰.

O desafio de provar aos adversários que a crença nos dois princípios encontrava respaldo nos textos bíblicos contribuiu para que o autor avolumasse o maior número de *rationes* possível. Consequentemente, ele foi levado a explorar a maior parte dos dois testamentos ³⁶¹, ao contrário da maioria dos grupos dualistas ³⁶².

Tanto o Antigo Testamento como o Novo Testamento são profundamente percorridos, no decorrer do códice, ainda que se verifique um predomínio dos versículos neotestamentários (aproximadamente 233 citações contra 182 do Antigo Testamento). Na verdade, a preponderância das passagens de um Testamento sobre o outro está relacionada ao tema discutido em cada tratado. Por exemplo, no último caderno, *De Persecutionibus*, por se tratar de um *dossier* sobre as perseguições sofridas pelos profetas, por Cristo e por seus apóstolos, àquelas que deviam padecer todos os *albanenses*, a referência aos evangelistas e as epístolas paulinas são inevitáveis. Da mesma forma, verifica-se uma recorrência maior às passagens das antigas escrituras no III tratado, *Compendium ad Instructionem Rudium*, que, como o próprio título já indica, funciona como uma espécie de manual da doutrina dos dois princípios

³⁵⁸ A autora observou que, para o Antigo Testamento, houve uma influência significativa do codex bíblico, recorrente no Norte da Itália. Já para o Novo Testamento, verificou-se uma nítida marca dos textos irlandeses nos Evangelhos, a maioria, todavia, de tradição italiana, ao passo que para os Atos, constatou-se a presença de caráter hispânico ligado aquela das velhas latinas. As epístolas paulinas, por sua vez, ofereceram variações que ora provinham do Armagh, texto irlandês composto no século IX, ora da tradição corrente, com comentários de Orígenes, Pelágio e Ambrosiaster. LIVRE DES DEUX PRINCIPES. op.cit., p. 152.

³⁵⁹ BRUNEL-LOBRICHON, G. Les Bibles vaudoises à la source des Bibles italiennes ? In: *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, T. 105, n. 2, 1993, p. 845-855.

³⁶⁰ RIPARELLI, E. Les techniques d'exégèse des cathares. In: AURELL, Martin (dir.). *Les cathares devant l'Histoire : Mélanges offerts à Jean Duvernoy*. L'hydre Éditions, 2005, p. 323-348, p. 323.

³⁶¹ Do Antigo Testamento, não são mencionados os livros históricos de Josué, Ruth, Crônicas, Esdras, Neemias, Judite, Ester, Macabeus; o livro poético de Cânticos; e os livros proféticos de Baruc, Oséias, Abdias, Jonas, Naum, Ageu e Zacarias. Do Novo, apenas a epístola de Paulo a Filemon e a terceira de João não são citadas.

³⁶² De acordo com Moneta de Cremona, os dualistas radicais criam que todo o Antigo Testamento emanava do Deus malvado, à exceção dos dezesseis profetas, dos Salmos, dos cinco livros de Salomão. Alguns, no entanto, ainda, segundo o inquisidor, recebiam somente Jó e todo o livro de Esdras. Apud DUVERNOY, J. *Le Catharisme: La Religion des Cathares*. Toulouse : Privat, 1989, p. 27.

aos iniciantes. Ao abordar temas como a criação do Bom Deus e a existência do princípio do mal, o autor utilizou-se de um arsenal de citações do Antigo Testamento.

Não encontramos qualquer menção a textos apócrifos ou a escritos considerados estranhos à tradição cristã. Todas as afirmações do *albanense* são minuciosamente fundamentadas nas passagens bíblicas. Podemos supor que se propondo a provar a existência de dois princípios através das sagradas Escrituras, o dissidente sabia que a menção a qualquer tradição não canônica poderia resultar numa depreciação imediata por parte dos polemistas católicos? Talvez. Não há dúvidas de que os heréticos estavam cientes do catálogo de livros autorizados pela Igreja ³⁶³. Todavia, a questão norteadora para o lombardo é a de comprovar suas crenças, por meio dos textos bíblicos. Eles garantiam, assim, a autêntica continuidade dos dissidentes de Desenzano aos ensinamentos de Cristo.

De uma maneira geral, observamos que o autor aplica uma das técnicas exegéticas mais importantes da interpretação cristã: ele explica as Escrituras pelas Escrituras. As diferentes partes do texto canônico esclarecem-se reciprocamente. Por exemplo, afirmando que Deus cumpre nos homens seus desígnios, o autor recorre a João 14,10: “Porém, o Pai que mora aqui, cumpre suas obras”, mas também a Tiago 1,17: “Toda dádiva excelente e todo dom perfeito vem do alto, descendem do Pai das luzes” e aos Filipenses 2,13: “Pois, Deus é o que obra em vocês o querer e o fazer, para que seja cumprida sua boa vontade”.

Nota-se também que, nos procedimentos exegéticos empregados, o Antigo Testamento é compreendido por meio do Novo Testamento. Segundo Dahan Gilbert, “o próprio texto bíblico instaura essa *démarche*” ³⁶⁴, pois, diversos episódios do Novo Testamento fazem alusão ao Antigo. O próprio Cristo é responsável pela correspondência entre ambos ³⁶⁵. No *LDP*, especialmente no último tratado, *De persecutionibus*, o autor estabelece uma ligação entre os profetas, Cristo e os apóstolos: “Também Cristo disse no Evangelho do bem aventurado Mateus: ‘Pois, assim, perseguiram os profetas que viveram antes de nós’” [Mt

³⁶³ Segundo Riparelli, as citações de textos apócrifos, encontradas em algumas obras dualistas, não significam que as comunidades dualistas reconheceram uma lista de textos canônicos diferentes daquela da Igreja Romana, mas que seus autores estavam mais abertos a acolherem contribuições doutrinárias de textos extrabíblicos. RIPARELLI, E. op. cit., p. 340.

³⁶⁴ “Não se trata apenas de uma correspondência entre Antigo e Novo Testamento, mas de um percurso ao mesmo tempo filológico e hermenêutico, que explora todos os casos de intertextualidade e faz constantemente apelo à memória (uma memória que não inclui somente o texto bíblico, mas também sua exegese)”. *Idem*, p. 62, tradução nossa.

³⁶⁵ A narrativa dos peregrinos de Emaus [Lc 24, 12-35], uma das passagens de maior sucesso na Idade Média, é um dos melhores exemplos de interpretação bíblica feita pelo próprio Jesus: “[...] Então Jesus disse a eles: ‘Como vocês custam para entender, e como demoram para acreditar em tudo o que os profetas falaram! Será que o Messias não devia sofrer tudo isso, para entrar na sua glória?’ Então, começando por Moisés e continuando por todos os profetas, Jesus explicava para os discípulos todas as passagens da Escritura que falavam a respeito dele.”

5,12]. E mais: “[...] A qual dos profetas vossos pais não perseguiram? Deram morte aos que anunciavam a vinda do justo, do Cristo...” [At 7,51-53]. Em outro momento, no segundo tratado, explicando o trecho em Isaías “*Eu formo a luz*” [Is 45,6-7], o vocábulo “luz” é tomado como sinônimo de “Cristo” por meio de João 1,9: “A luz verdadeira, aquela que ilumina todo o homem, estava chegando ao mundo”. O *albanense* também instala uma aproximação entre Jó e Cristo, homens justos que foram tentados pelo diabo com a permissão de Deus ³⁶⁶. À maneira como dos autores medievais, o lombardo aproxima Jó e Jesus mais pelo simbolismo que ligava os dois personagens, ou seja, de homens perfeitos, do que pela preocupação com a historicidade de Jó ³⁶⁷.

Outro método de interpretação utilizado foi a “exegese lógico-gramatical” ³⁶⁸. Compreende-se por esse método, que o contexto de um determinado termo deve prevalecer sobre o sentido imediato das palavras. O *albanense* concentra sua atenção para os signos nas Escrituras compreendidos como universais (*omnia, universa, cuncta*). A partir daí, ele seleciona as passagens escriturárias, em que tais termos designam a positividade e as que designam a negatividade. Ainda que o método seja orientado pela percepção de que o bem e o mal não possam pertencer a uma mesma totalidade, porque são inconciliáveis, observa-se uma preocupação por parte do autor para a análise da palavra em sua conjuntura. Essa atenção para o contexto do vocábulo, como justamente observou Jean Jolivet, aproxima-se da análise semântica proposta por Pedro Abelardo (1079-1142), no prólogo de sua obra *Sic et Non*, a qual “não se toma as palavras no sentido uniforme, mas as esclarecem pela intenção do escritor” ³⁶⁹. Retornaremos a esse ponto.

Quanto às figuras de estilo empregadas no texto encontramos a metonímia. Como os autores medievais, ele compreende, em alguns momentos, a expressão “o céu e a terra” metonimicamente: “[...] às vezes nas Sagradas Escrituras entende-se por “céu” e “terra” as criaturas inteligíveis do verdadeiro Deus, que podem compreender e sentir, e não somente os elementos mutáveis e irracionais desse mundo” ³⁷⁰. Dentre os versículos recorridos pelo autor constam Sl 18,2: “Os céus narram a glória de Deus e o firmamento anuncia as obras de suas

³⁶⁶ LDP, p. 266.

³⁶⁷ No que diz respeito ao aspecto iconográfico do período, Jacques Le Goff observou que Jó, aos poucos, deixou de ser o homem símbolo do sofrimento para dar lugar à Cristo. LE GOFF, J. (Org.) *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 12.

³⁶⁸ Expressão cunhada por Jean Jolivet. JOLIVET, J. Logique cathare: La scission de l’universel. In: CRISTIANI, M. ; JOLIVET, J. ; LIBERA, A. de (Dir.). *Philosophie médiévale arabe et latine*. Recueil d’articles de Jean Jolivet. Études de Philosophie Médiévale. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1995, p. 297-307.

³⁶⁹ Ibid., p. 297.

³⁷⁰ LDP, p. 298-299.

mãos”; Dt 32,1: “Escute, céus, o que me disponho a dizer, ouça, terra as palavras de minha boca”; e Jr 22,29: “Terra, terra, escuta a palavra do Senhor”.

Outra técnica exegética muito comum nos textos de caráter dualista e que identificamos em alguns momentos no *LDP* foi a “hipostatização”. Esse procedimento consiste em considerar como uma coisa em si o que não passa de um fenômeno ou de uma relação ³⁷¹. Por meio de uma leitura estritamente literal, as palavras “céus”, “mar”, “terra”, são hipostatizadas: “Por ‘céu’, ‘terra’ e ‘mar’ pode-se entender também uma existência celestial” ³⁷². O livro do Apocalipse, entre outros, sustenta a conclusão do autor: “E todas as criaturas que se encontram no céu, sobre a terra e debaixo da terra, as que se encontram no mar e dentro deste, todas proclamaram: ‘Ao que está sentado no trono e ao Cordeiro, a benção, a honra, a glória e a potência pelo século dos séculos’” [Ap 5,13]. Essa interpretação, no entanto, não é exclusiva dos meios “cátaros”. Como identificou Riparelli, podem-se encontrar nas próprias Escrituras termos interpretados de maneira hipostática como em Ef 2,2; em Cl 1,26 e Ap 3,14 ³⁷³. O vocábulo “sabedoria” foi interpretado muitas vezes como hipóstase poética, mas também como hipóstase real ³⁷⁴. No caso específico do autor dissidente, a hipóstase ocorre, porque ele não atribui à criação material ao Deus verdadeiro, responsável somente pela criação do mundo inteligível ou celeste.

Contudo, ainda que o *albanense* tenha lançado mão de procedimentos exegéticos não tão distantes dos autores católicos – na maior parte dos casos, ambos empregam as mesmas técnicas -, existe uma intenção dualista, orientando a sua interpretação. Ela é nítida. Mas esse pressuposto dual não deve ser encarado como rígido. A tentativa de harmonizar certos elementos da crença em dois princípios, sustentada pela igreja de Desenzano e determinadas orientações do debate teológico católico, ao que parece, provocaram novas interpretações sobre alguns pontos da crença.

A percepção cristológica do lombardo pode ser resultado disso. Notamos que os eventos da história de Jesus surgem no texto de Florença de uma maneira perfeitamente ortodoxa, sem nenhum indício de docetismo ou interpretação espiritual, como nos informa os tratados anti-heréticos a respeito dos grupos dualistas em geral. Diversas passagens da infância de Cristo, bem como de sua crucificação e ressurreição, são tomadas de forma exemplar e edificante. O martírio de Cristo é entendido como um ideal que deve passar todos

³⁷¹ JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008, p. 132.

³⁷² *LDP*, p. 300-301.

³⁷³ RIPARELLI, E. op. cit., p. 338.

³⁷⁴ STADELMANN, L. I. J. *Itinerário Espiritual de Jó*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 12.

os “verdadeiros cristãos”, isto é, todos os *albanenses*. Por outro lado, não ignoramos que a intensificação das medidas repressivas pela Igreja possa ter contribuído também para essa interpretação histórica de Jesus. Nesse contexto, o sofrimento do filho de Deus, inicialmente compreendido como um acontecimento ilusório, teria ganhado dimensões mais realistas. Todavia, logo a concepção cristológica do autor anônimo desencadeia contradições. Num mundo por essência mau, como poderia Cristo não ser corrompido? Ele se corrompeu ao tomar uma natureza humana ou por sua “criação” – classificada de “boa para melhor” pelo autor – tornou-se incólume aos efeitos do mal? O lombardo não esclarece essa questão.

Embora seja impossível, até o momento, reconstituir as premissas que sustentavam a crença do autor do *LDP* no que tange a cristologia, está claro que ele buscou de alguma forma conciliar a natureza humana de Cristo e o mundo corruptível. O fato de outros heresiarcas contemporâneos, como por exemplo, o bispo Desidério da igreja de Concorezzo, sustentarem a humanidade do filho de Deus mostra que para alguns dissidentes era possível compreender a experiência humana de Cristo, numa perspectiva dualista. Isso demonstra, mais uma vez, o caráter pouco rígido do dualismo professado pelos heréticos.

3.1.2 A análise dos termos

A preocupação com o verbalismo ou com o significado dos termos foi outra característica dos escolásticos medievais. Conforme nos diz Jacques Le Goff: “É essencial para eles saber que relações existem entre a palavra, o conceito e o ser. [...] Os pensadores e professores da Idade Média querem saber do que eles falam” ³⁷⁵. Da mesma forma, observamos que o *albanense* manifesta uma atenção especial, ao definir certos termos contidos nas Escrituras. Essa preocupação pode ser identificada na análise por ele efetuada do verbo “criar” ou “fazer”, bem como dos chamados signos universais.

De acordo com o dissidente, existem três sentidos distintos para os verbos “criar” e “fazer” nos textos bíblicos ³⁷⁶. Uma primeira acepção dos termos, segundo ele, é quando o Senhor Deus verdadeiro acrescenta algo às essências daqueles que eram muito bons, com o objetivo de socorrerem os que devem ser salvos. Jesus Cristo, os anjos e os ministros de Deus Pai são exemplos desse tipo de criação:

³⁷⁵ LE GOFF, J. *Os intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995, p. 74-75.

³⁷⁶ Os verbos “fazer” (*facere*) e “criar” (*creare*) são entendidos como sinônimos pelo dissidente, ao contrário dos teólogos católicos. Para estes, “fazer” significa fabricar uma coisa a partir de outra e “criar” fazer alguma coisa a partir do nada (*ex nihilo*).

[...] assim como o Senhor Jesus Cristo foi ordenado bispo pelo Senhor Deus verdadeiro e ungido pelo Espírito Santo e sua virtude, a fim de liberar todos estes que são oprimidos pelo diabo; assim foram feitos os anjos e os ministros de Deus Pai para ajudar a estes que recebem a herança da salvação³⁷⁷.

Nesse sentido, segundo o autor, não se deve entender que Cristo ou os anjos do Deus verdadeiro receberam o primeiro princípio com essa “criação” ou que foram criados do nada, como sustentam os “adversários”, isto é, os *garatenses* e os católicos. O versículo de Mateus 1, 20 é mobilizado como comprovação: “José, filho de David, não temas tomar contigo Maria, tua esposa, porque o que nasceu dela provém do Espírito Santo”. Ou seja, Jesus não foi criado do nada, mas a partir do Santo Espírito. Essa criação dos seres bons é nobre, porque foi fixada para a eternidade, ao contrário da criação transitória - quer dizer, os céus, a terra e todos os elementos desse mundo físico.

Um segundo significado dado pelo autor aos termos criar/fazer nos textos bíblicos é quando Deus acrescenta algo às essências daqueles feitos maus, os pecadores, ordenando-lhes boas obras. Dentre os versículos citados, dois são da segunda carta aos Coríntios: “[...] é de Deus que vem nossa capacidade. Foi ele que nos tornou capazes de sermos ministros de uma aliança nova, não aliança da letra, mas do Espírito; pois a letra mata, e o Espírito é que dá vida” [II Cor 3,5-6]. E mais: “Se alguém está em Cristo, é nova criatura, as coisas velhas desapareceram: eis que novas coisas apareceram” [II Cor 5,17].

Por fim, a última concepção dos termos “criar” e “fazer” do dissidente é quando o verdadeiro Deus permite aquele que é inteiramente ruim (o deus do mal) ou ao seu ministro (o diabo) de realizarem o que desejam. O autor frisa que as criaturas ruins não podem efetuar o que querem, senão por meio do Senhor, o qual suporta, durante um tempo, toda fraude e malícia dos seus inimigos: “Nesse sentido, diz-se que o Senhor nosso Deus fez o mal que ele não impede por causa de nossos pecados, conforme Isaías 31,2 ‘ele também é sábio, ele é capaz de fazer que venha o mal; ele só não é capaz de faltar com a palavra’³⁷⁸. Dessa forma, segundo o *albanense*, diz-se que o Deus bom criou ou formou Satanás, à medida que permitiu que ele reinasse sobre os pecadores e tentasse os justos. Os episódios em que Cristo é tentado pelo diabo no deserto e que Jó é atormentado por Satanás são mencionados pelo autor como exemplos da permissão de Deus à ação do mal sobre os justos.

³⁷⁷ LDP, p. 240-241.

³⁷⁸ Dentre outros versículos recorridos: [Jr 4,6]; [Hab 1,6]; [Am 3,6]; [Jó 12,6]; [Dn 2, 37-38]; [Jó 34, 29-30]; [Rom 9,22-23].

Deodat Roché salientou que as três concepções do termo “criar”, propostas pelo autor anônimo, lembravam os três períodos de organização cósmica do maniqueísmo ³⁷⁹. Não compartilhamos dessa opinião. O *albanense* não faz referências às grandes criações cósmicas, mas às criações dos indivíduos, tomando as passagens bíblicas como provas. Por outro lado, a interpretação tripartida era muito comum nos escritos medievais, não constituindo, portanto, um indício de inspiração no antigo sistema de Mani. Na verdade, os três sentidos atribuídos ao verbo “criar” pelo dissidente parecem muito próximos às categorias de seres criados desenvolvidas por Pedro Lombardo, no livro II das *Sentenças*. Segundo o teólogo, apoiando-se nas três pessoas da Trindade, a primeira categoria de seres criados compreenderia os anjos ou os seres razoavelmente puros; a segunda, aos seres razoáveis; e a terceira, aos seres privados de razão ³⁸⁰. A fórmula tripartida do dissidente e do teólogo é muito parecida. É sabido que o *Livro das sentenças*, de Pedro Lombardo, tornou-se o manual de base do trabalho escolástico. Dessa forma, não é impossível que o autor do *LDP* possa ter se inspirado diretamente no teólogo ou indiretamente por meio de outro autor. A concepção dos três tipos de “criação” também foi sustentada por Giovanni di Lugio, segundo o inquisidor Rainiero Sacconi ³⁸¹. Se o nosso autor e o bispo não forem a mesma pessoa, sem dúvida alguma, o dissidente lombardo se inspirou na teoria de Lugio. Existem ainda outros pontos de contato entre o pensamento do autor do *LDP* e aquele de Lombardo, como por exemplo, a concepção de que Deus permite que o mal aconteça para fazer nascer o bem, embora Deus não seja o autor do mal, e a percepção de que a vontade de Deus é uma com a sua essência.

No tratado seguinte, dando prosseguimento ao mesmo raciocínio de análise dos termos, o autor toma os signos universais como *omnia* (todo), *universa* (cada coisa) e *cuncta* (todas as coisas) para exame - embora se atenha menos aos dois últimos vocábulos. Para o

³⁷⁹ ROCHÉ, D. *Le problème du mal et du salut de la Pistis-Sophia aux manichéens. Prolégomènes à l'étude du Catharisme*. In : NELLI, R.; BRU, Ch-Pierre; ROCHÉ, D. *Spiritualité de l'hérésie: le catharisme*. Paris-Toulouse: Privat – P.U.F., 1953, p. 201.

³⁸⁰ BRESCH, J. *Essai sur les sentences de Pierre Lombard considérées sous le point de vue historico-dogmatique*. Strasbourg, 1857, p. 25.

³⁸¹ “Criar, segundo ele (Giovanni di Lugio), é fazer de uma matéria preexistente alguma coisa, e não do nada, e é assim que a palavra é sempre empregada. Ele distingue “criar” de três maneiras: inicialmente, de bom para melhor. Segundo essa distinção, Cristo foi criado ou feito pelo Pai. De onde Isaías diz: ‘Eu, o Senhor, eu o criei’ [Is 45,8]. E o apóstolo diz: ‘ele foi feito Pontífice para a eternidade’. Em segundo lugar, “criar” diz-se do mal para o bem, conforme o Apóstolo: ‘Nós somos Sua obra “criada” em Jesus Cristo’. E Gênesis: ‘No começo Deus criou o céu e a terra’, o que ele explica: ‘No começo’, quer dizer, no Filho: ‘Eu sou o começo que vos fala’. E esse Giovanni diz, expressamente, que Deus criou o céu e a terra, não do nada, mas de algo em algo bom, como o Apóstolo diz: ‘Criados em Cristo nas boas obras’ [Ef 2,10]. Em terceiro lugar, “criar” é fazer do mal o pior, isso, porque, ele se baseia na passagem do Código *Dos heréticos e maniqueus*: ‘Todas as heresias proibidas pelas leis divinas e pelas constituições imperiais’, etc... até ‘criar os ministros que não são’. Com efeito, ele diz que todas as criaturas são de toda a eternidade boas criaturas com o bom Deus e más criaturas com o mau Deus, e que as criaturas não precedem as criaturas por eternidade, mas por causa”. RAINIERO SACCONI. op. cit., tradução nossa.

albanense, os adversários não fazem a devida distinção entre esses termos, afirmando que todas as substâncias, malvadas e boas, transitórias e permanentes, foram criadas pelo Deus verdadeiro. Entretanto, segundo ele, os signos universais possuem múltiplas acepções nos textos divinos, sendo impossível que se referissem sempre a uma mesma totalidade ³⁸². Seguindo à risca a lição abelardiana, incorporada ao pensamento teológico dos séculos XII e XIII, o anônimo chama a atenção para o intento daquele que fala, ou seja, ele ressalta o contexto em que ditos termos são proferidos.

Do mesmo modo que abordou o termo “criar”, o autor identifica três designações para os signos universais, nas Escrituras: há signos universais que designam as coisas boas [1 Tim 4,4; Ecl 3,11], puras [Rom 14,20; Tit 1,15], sábias [Sal 103,24], fortemente desejáveis [Rom 8,28] e permanentes [Ecl 3,14; Eccl 42,23-24], “coisas que obedecem ao Senhor Deus nosso em qualquer necessidade” ³⁸³ [Sal 118,91]; há signos universais que designam as coisas ruins [Ecl 2, 17; Col 3,8; 1 Jo 2,15-16], vãs [Ecl 1,2], transitórias [Ecl 3,1-2], rejeitáveis [Mt 19, 21-27], e “que os fiéis de Jesus Cristo devem considerar como descartável, se eles querem ganhar nosso Senhor” ³⁸⁴. Por fim, há signos universais que designam os seres que foram submetidos ao poder do rei da Babilônia, em virtude dos seus pecados. Aqui, o *albanense* segue a ideia já expressa, anteriormente, a qual Deus permite o mal por certo tempo: “estes signos, como cremos, visam ao que deve ser reconciliado, restaurado, instaurado, cumprido e vivificado pelo Senhor Deus verdadeiro e seu filho Jesus Cristo” ³⁸⁵.

A distinção dos signos universais alusivos às coisas boas e às coisas más encaixa-se no sistema dualista do autor. Entender os termos *omnia* e *cuncta* como universais, sem contextualizá-los, implicaria última instância a atribuí-los a uma só causa, a um só Deus. Um procedimento semelhante ao empreendido pelo dissidente lombardo é encontrado no já mencionado *Tratado Anônimo*, refutado pelo ex-valdense reconvertido ao catolicismo, Durand de Huesca, no *Liber contra manicheos*. Nele, o autor dualista também canalizou sua atenção para a análise do termo *omnia*, ainda que de forma menos elaborada que o *albanense*. Todas as autoridades escriturárias recolhidas para o termo “todo”, designando as coisas

³⁸² O conceito de *totalidade*, o qual o autor critica, faz parte do que foi chamado por Porfírio, filósofo grego do século III, de “universais” ou “signos universais”. Essas ferramentas, essenciais do pensamento, foram denominadas por Aristóteles de *Categorias*, quer dizer, “as diferentes classes sobre as quais se concentra tudo o que se pode dizer de um ser”. A partir do século XI, tais questões estiveram no centro das preocupações dos lógicos, resultando na *Querela dos Universais*. De um lado, encontrava-se a corrente do realismo, a qual acreditava que os universais tinham uma existência real, e, portanto, antecederiam as coisas. De outro lado, encontrava-se o nominalismo, para o qual os universais eram apenas nomes, abstrações formuladas depois das coisas. FRANCO JUNIOR, H. op. cit., p.120.

³⁸³ *LDP*, p. 274-275.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 274-275.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 274-275.

malvadas no manuscrito languedociano, acham-se citadas no códice lombardo [Ecl 1,2; 1,14; 3,19-20; Fl 3,4-8], o que não se verifica para o termo “todo” demarcando as coisas boas. Porém, ao contrário do dissidente italiano, o anônimo do Languedoc limita-se, essencialmente, na dupla acepção do signo *omnia*, conforme Eclo 42,25: “Tudo é duplo, uma coisa contra a outra”. Já o *albanense* parece minar, de certa forma, a dualidade dos signos universais, quando introduz um terceiro significado para o termo, ligando-o aos pecadores que foram submetidos ao rei da Babilônia, destinados a serem reconciliados por Cristo. Essa terceira análise para o termo *omnia* resulta da preocupação do autor lombardo em estabelecer o sentido exato das passagens onde o termo aparece.

3.1.3 O método dialético

A forma como o *albanense* conduz o debate e os procedimentos adotados por ele revelam resíduos de um raciocínio dialético. Este pode ser identificado pela forma de argumentação lógica e pelo caráter em forma de disputa que marca os assuntos versados nos tratados. Como é sabido, tanto a lógica como a arte da disputa foram as duas principais características da dialética para os filósofos e teólogos medievais ³⁸⁶.

Ao manejar as asserções, o anônimo lombardo recorreu ao artifício do “ou bem... ou bem...” e “se... então...”. Por exemplo, já no início do primeiro tratado, ele fixa o tema central da obra, disponibilizando duas alternativas: “*ou* existe um só princípio primordial *ou* mais de um”. Se a primeira afirmativa é escolhida, desencadeia-se, novamente, uma nova dupla de contrários: “se há um e não muitos, como sustentam os ignorantes, o mesmo há de ser necessariamente *ou* bom *ou* mau”. Entretanto, como mau não pode ser, comprova-se a segunda tese, ou seja, em que há mais de um princípio.

Em diversos momentos, encontramos ainda a fórmula “se... então...”, embora a conjunção conclusiva “então” esteja na maioria das vezes suprimida: “[...] *se* isto é verdade de forma absoluta, [*então*] podemos perfeitamente afirmar também que de uma cabra se pode fazer um papa da Igreja Romana, e qualquer outra coisa impossível! E mais: “[...] *se* fosse verdade que nenhum dos anjos pôde pecar sem o livre arbítrio [*então*], Deus não o teria permitido de modo algum”. Esse método demonstra uma lógica sentida. Ele permite também que o raciocínio do autor progrida no decorrer do texto. Não por acaso, Dominique Iogna-Prat

³⁸⁶ ROCHA, Z. *Paixão, violência e solidão. O drama de Abelardo e Heloísa no contexto cultural do século XII*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1996, p. 109.

nomeou esse procedimento de “lógica das proposições”, ou seja, “a construção de um raciocínio no qual as asserções se encadeiam graças ao emprego de articulações lógicas” ³⁸⁷. Em diversas passagens do texto, o próprio autor vislumbra os seus argumentos como dotados de lógica:

Por isso, eles se veem forçados a reconhecer, com base em sua própria tese e por um *raciocínio perfeitamente lógico*, que Deus, intencionalmente, e com conhecimento de causa, criou desde o princípio e fez seus anjos de tal imperfeição que, de nenhuma maneira, puderam evitar o mal ³⁸⁸.

Na maior parte da obra, excetuando o último tratado, o autor desenvolve suas premissas, através do método clássico da *questio, propositio – responsio e reprobatio*, utilizado pelos teólogos e polemistas anti-heréticos, em suas controvérsias. Desse modo, como bem notou Thouzellier, ele “satisfaz as exigências de uma construção lógica” ³⁸⁹. O percurso didático é observado, principalmente, nos quatro primeiros tratados. O adversário suscita uma *questio*, por exemplo, sobre a existência de um único princípio; em seguida, o autor apresenta sua opinião, a dos dois princípios, opondo-se à afirmação dos monistas com relação ao todo poder de Deus, a *propositio*; logo após, o dissidente expõe a resposta dos interlocutores, a *responsio*; e finaliza com a *reprobatio*, a refutação da tese monista. O procedimento é aplicado com mais desenvoltura, no segundo tratado sobre a criação. Vejamos: o autor expõe a opinião de seus adversários, amparada por diversas passagens escriturárias: Deus é o criador de todas as coisas (*questio*); em seguida, ele opõe-se à afirmativa anterior, propondo uma nova tese, ou seja, a de que o termo “criar” na Bíblia possui três significados distintos (*propositio-responsio*); o autor conclui a exposição dizendo que Deus não criou as trevas e nem o mal (*reprobatio*).

Os tratados sobre o livre arbítrio são os que mais mobilizaram discussões inspiradas em princípios dialéticos. É negando o livre arbítrio dos anjos e, por conseguinte dos homens, que o autor anônimo extrai as alegações, para a necessidade dos dois princípios. Aplicando a regra didática, utilizada pelos meios universitários, ele apresenta, inicialmente, as preposições

³⁸⁷ A expressão do historiador francês foi formulada tomando como base os procedimentos discursivos do *Contra petrobrusianos*, do abade Pedro, o Venerável. Iogna-Prat destacou as articulações lógicas do “nem... nem...” ou “se... então...”, no tratado anti-herético. Observamos que a expressão encaixa-se muito bem no percurso escolhido pelo autor do *LDP*. Tanto o abade de Cluny, como o dissidente, seguem um movimento semelhante, pelo menos nesse aspecto. IOGNA-PRAT, Dominique. A argumentação discursiva. In: ZERNER, Monique (Org.) *Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2009, p. 111-112.

³⁸⁸ *LDP*, p. 172-173, tradução nossa.

³⁸⁹ THOUZELLIER, C. *Livre des deux principes*. Paris : Les éditions du Cerf, 1973, p. 43.

de seus adversários (*garatenses* e católicos) acerca de Deus: que ele é bom, santo, justo, sábio e correto, que ele é onisciente e todo poderoso. Todas as afirmativas são embasadas por citações bíblicas ³⁹⁰. Em seguida, o autor expõe suas objeções. A argumentação utilizada por ele é a seguinte: se Deus é todo poderoso - no sentido de não haver obstáculos a seu poder - deveria ter previsto que os seus anjos se tornariam demônios, pois sendo Ele a causa de todas as causas, é inegável que o futuro já estivesse determinado em seu pensamento. Nessa perspectiva, Deus seria a causa e o princípio de todo o mal. Mas considerando tal hipótese absurda de sustentar-se, o lombardo propõe a existência de outro princípio, o do mal, que é a origem e a causa da imperfeição dos anjos, como de todo o mal ³⁹¹.

Como a forma em que são estabelecidas as refutações e as preposições do dissidente possui o formato de uma disputa, ele cogita todas as possíveis intervenções que os inimigos poderiam manifestar, frente às suas objeções, quanto ao livre arbítrio dos anjos. É permitido pensar que parte de tais objeções fossem reflexos de debates reais constantemente ocorridos entre os dissidentes ou entre *albanenses* e os polemistas católicos:

Mas pode alguém dizer: a sabedoria ou a previsão que Deus teve desde o princípio, não introduziu em suas criaturas nenhuma necessidade, da qual elas tivessem que cumprir necessariamente o bem e o mal. E a respeito, poderia alegar um exemplo. Se um homem se encontrasse num palácio e visse outro homem caminhando pela estrada à vontade, na melhor das hipóteses, nosso adversário diria que a sabedoria ou a previsão daquele que está no palácio não fazem caminhar o homem pela estrada [...] No que diz respeito a Deus: ainda que soubesse perfeitamente e previsse desde a eternidade o destino de seus anjos, sua sabedoria ou sua previsão não fizeram com que seus anjos se convertessem em demônios; senão que estes se converteram em demônios ou em malvados por sua própria vontade, porque não quiseram permanecer santos e humildes ao lado de seu Senhor, mas em seu orgulho levantaram-se, perfidamente, contra ele ³⁹².

Por sua parte, o lombardo contesta mais uma vez a arguição dos opositores, recorrendo ao versículo de Jeremias 13,23: “Um etíope não pode mudar sua pele, nem um leopardo seu pelo manchado”. Para ele, se, desde o princípio, Deus fosse a única causa de todos os seus anjos, estes, consequentemente, teriam recebido dele a disposição de sempre praticarem o bem. Contudo, são pelos efeitos que se conhecem as causas. Como veremos mais a frente, o dissidente se apoiará em premissas filosóficas, para sustentar a existência de outro princípio, causa de todo o mal.

³⁹⁰ “Grande é o Senhor, digno de todo o louvor e sua grandeza não tem fim” [Sl 144,3]; “Deus eterno, que conheces o segredo, que sabes tudo antes que aconteça” [Dn 13,42]; “Disse o Senhor Deus, ele que é, era e que será o Todo-Poderoso” [Ap 1,8]. As demais: [Eclo 43,32-33]; [Rom 11,33]; [Sl 146,5]; [Eclo 23,29]; [Hb 4,13]; [Sl 72,1]; [Sl 144,13]; [Sl 24,8]; [Sl 7,12]; [Sb 12,15]; [Ecl 8,3-4]; [Sl 113B,3]; [Ap 15,3-4].

³⁹¹ *LDP*, p. 174-175.

³⁹² *Ibid.*, p. 17-175.

Contudo, os adversários poderiam ainda recorrer a outro subterfúgio: que Deus não fez seus anjos dotados de perfeição, ou seja, de uma forma que pudesse fazer sempre o bem, porque desejava receber gratidão e obediência deles. Se tais anjos fossem perfeitos, de modo que nunca pudessem pecar ou praticar o mal, Deus não poderia nunca experimentar a gratidão de seu serviço. O autor, novamente, rebate o contra-argumento dos opositores, afirmando que, se Deus espera algo de seus anjos, é porque algo lhe falta, mas, em seguida, ele reverte à opinião contrária a seu benefício:

Pois bem, considero que essa tese redundaria a meu favor. Assim, se Deus se mostra grato com alguém por seu serviço, deriva-se, necessariamente, a meu entender, que algo lhe falta e a sua vontade. [...] Em consequência, parece que podemos servir a Deus cumprindo aquilo que falta a sua vontade e fornecendo-lhe algo, o qual está privado e que deseja, ou para ele ou para os outros ³⁹³.

Grande parte das objeções feitas pelo autor concentra-se em questões que envolvem a onisciência de Deus e o destino dos seus anjos. Para o dissidente:

(...) é impossível que aquilo que aconteceu não tenha acontecido, assim como é impossível que aquilo que acontecerá não aconteça. E, sobretudo, em Deus, que conhece e sabe desde o princípio o que deve acontecer ³⁹⁴.

Essa sentença não é nova. O autor põe em debate as mesmas reflexões, condenadas por Pedro Damião (1007-1072), séculos mais cedo, em sua controvérsia contra os dialéticos. Em seu *De divina omnipotentia* – considerado o primeiro escrito medieval sobre o poder divino – discutindo sobre uma sentença proposta por São Jerônimo, baseada na ideia de que Deus podia fazer tudo, menos que o que aconteceu não tenha acontecido, o teólogo colocou-se contra aqueles que lançavam mão das leis dialéticas, para especular sobre a onipotência divina ³⁹⁵. Segundo Damião, não há nada que possa limitar o poder de Deus, pois ele não está submetido a nenhuma regra.

Outro aspecto importante, que surge no decorrer dos tratados, é a introdução de exemplos. De acordo com José Ferrater Mora, a petição de exemplos é um dos traços da argumentação disputada ³⁹⁶. No anônimo, esse recurso permite que o pensamento desenvolvido pelo dissidente torne-se mais compreensível para o leitor/ouvinte. É uma forma de tratar as questões de ordem teológica de uma maneira mais didática, amparada em

³⁹³ LDP, p. 184-187.

³⁹⁴ LDP, p. 170-171.

³⁹⁵ GILSON, Étienne. op. cit., p. 287.

³⁹⁶ MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*. Tomo I. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 757.

situações concretas. Ao falar sobre a onisciência de Deus com relação ao futuro de seus anjos, o *albanense* fornece o seguinte exemplo:

Imaginemos que exista um homem numa casa em que se encontra Pedro e que vê Pedro sem a possibilidade de dúvida; imaginemos, logo, que fora da casa exista outro homem que questiona o outro homem que está dentro da casa: Pedro está? Se aquele que sabe, seguramente, que Pedro está em casa, porque o vê com seus olhos, o respondesse - “Pode ser que Pedro esteja e pode ser que ele não esteja” -, sem nenhuma dúvida, ele diria um desatino e falaria contra seu próprio conhecimento, dado que sabe, com absoluta certeza, que Pedro está em casa porque o vê com os seus olhos. O mesmo vale para o livre arbítrio concedido por Deus, segundo nossos adversários. Desde o ponto de vista de Deus – que conhece perfeitamente todo o futuro, desde a eternidade, todas as causas pelas quais é impossível que o que deve acontecer não aconteça e cuja sapiência tudo acontece, necessariamente, desde a eternidade -, é falso que os anjos receberam sua livre faculdade ou capacidade de querer, saber e fazer sempre o bem. Isso, sobretudo, porque o próprio Deus conhecia e via, sem possibilidade de dúvida, o destino de todos os seus anjos, antes que existissem; assim, esse homem que via Pedro e sabia com certeza que ele se achava dentro de casa, teria dito um desatino se tivesse dito: pode ser que Pedro não esteja na casa ³⁹⁷.

3.1.4 O pensamento filosófico

Ainda que as citações bíblicas sejam as “autoridades”, por excelência, no manuscrito, o autor não hesitou em recorrer ao pensamento filosófico, para corroborar suas preposições face à doutrina de seus contraditores. Encontram-se no texto referências ao pensamento de autores gregos, árabes e judaicos, cujas recentes obras traduzidas no mundo latino, especialmente, na península itálica – Sicília, Nápoles e Bolonha - e, mais ainda, na península ibérica ³⁹⁸ - Toledo, principalmente -, contribuíram de forma decisiva no desenvolvimento do pensamento filosófico e teológico ocidental.

De uma maneira geral, a utilização de Aristóteles e da literatura filosófica árabe e judaica foram uma das principais características da escolástica medieval. A tradução de textos científicos e filosóficos greco-árabes possibilitou, aos pensadores cristãos, pensar a fé revelada com mais rigor, o que não ocorreu sem conflitos. Tais obras apresentavam, naturalmente, uma concepção de mundo independente da religião cristã ³⁹⁹. Porém, isso não quer dizer que os filósofos antigos estivessem ausentes dos comentários bíblicos dos séculos anteriores. Platão, Cícero e Aristóteles foram utilizados por diversos autores direta ou indiretamente, no decorrer do medievo. Contudo, nota-se um alargamento desse corpus

³⁹⁷ LDP, p. 214-215.

³⁹⁸ LE GOFF, J. *Os intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2003, p. 38.

³⁹⁹ STORCK, A. *Filosofia Medieval*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 43.

filosófico oriental, no Ocidente, nos finais do século XII e, sobremaneira, no século XIII. Por outro lado, é importante ter em mente que somente a recepção de tais escritos não teria sido o bastante para uma mudança no saber. Na verdade, ela foi consequência de um contexto já propício a novos métodos e exigências de fundamentação, desenvolvido desde o século XI ⁴⁰⁰.

Novas formas de compreender o mundo e o homem surgiram com a redescoberta da “Metafísica”, da “Ética” e de outras obras de Aristóteles ⁴⁰¹. Ao lado dos elementos neoplatônicos, sempre presentes, conceitos aristotélicos, como os de potência e ato, substância e acidente, matéria e forma, dentre outros, exerceram influência inestimável nas especulações dos teólogos e filósofos cristãos. De acordo com Tullio Gregory:

(...) frente à tradição especulativa amadurecida nos séculos de Agostinho a Abelardo e que constitui ainda o fundo da cultura teológica do século XIII, põe-se um sistema de mundo – o aristotélico – construído a partir de uma “razão” diversa da qual os escolásticos logo advertiram os limites naturais: um mundo eterno, sem criação e sem escatologia, onde a ocorrência é governo do perpétuo e sempre idêntico movimento dos céus, uma natureza organizada segundo leis autônomas, não mais espelho e manifestação de Deus, uma psicologia que não achava no homem a imagem do criador, mas um sinal de matéria e forma, da mesma forma que todos os outros seres naturais, sem imortalidade individual; uma ética trancada dentro dos limites terrenos cujas virtudes filosóficas nada tinham em comum com a ética cristã destinada a uma perspectiva ultraterrena ⁴⁰².

Ao refutar a tese ortodoxa de que o mal não possui uma causa em si, o autor do *LDP* mobiliza alguns trechos do tratado *Fons vitae*, do judeu andaluz Salomon ibn Gabirol (1021-1058 aprox.), conhecido, no Ocidente, por Avicibrón: “É impossível que o que começa não tenha uma causa” ⁴⁰³; “É necessário que uma coisa exista para que possa funcionar” ⁴⁰⁴; e do *Liber de intellectu* do árabe Ishâ Al-kindî (? - 873): “Tudo o que passa do poder ao efeito tem necessidade de uma causa que o leve ao efeito” ⁴⁰⁵. Desse modo, o *albanense* consegue demonstrar a necessidade de dois princípios, de duas causas cujos efeitos são equivalentes, por meio do emprego do pensamento filosófico disponível.

⁴⁰⁰ MEIRINHOS, J. F. A Filosofia do século XII. Renascimento e resistências, continuidade e renovação. *MIRANDUM*. Ano IV, n. 9, Jan-Jun de 2000. Disponível em: <http://www.hottopos.com.br/mirand9/meirin.htm>, Acesso em: 28 mar. 2013.

⁴⁰¹ ZILLES, U. op. cit., p. 64.

⁴⁰² GREGORY, T. *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1992, p. 66.

⁴⁰³ *LDP*, p. 206-207. *Fons vitae*, I, 7. Tradução do latim para o português, por MACEDO, Cecília Cintra C. de. Schlomo Ibn Gabirol (Avicibrón) A Fonte da Vida. Tratado Primeiro. In: *Veritas*. Porto Alegre, vol. 50, n.3, setembro de 2005, p. 159-172, p. 164.

⁴⁰⁴ Idem, p. 208-209. *Fons Vitae* III, 43.

⁴⁰⁵ *LDP*, p. 206-207. *Liber de intellectu*, II, 5.

Ambas as obras exerceram grande influência nas doutrinas ocidentais do século XIII e suas sentenças foram largamente utilizadas na época. Pode-se questionar até que ponto tais influências filosóficas reforçaram as argumentações de aspecto aristotélico do *albanense*, considerando que, como afirmou Étienne Gilson, “o que alcançava o Ocidente por esses escritos era principalmente o Aristóteles dos árabes fortemente neoplatonizado”⁴⁰⁶. Não obstante, é muito provável que o autor tenha tido, entre as mãos, algum escrito aristotélico. Ele recorre ao pensamento do filósofo grego, logo no início do primeiro tratado. Diz o dissidente: “ou existe um só princípio primordial ou mais de um. Se há um e não muitos, como sustentam os ignorantes, então o mesmo há de ser necessariamente ou bom ou mau”⁴⁰⁷. Eis as palavras de Aristóteles, na Física: “Tem que haver necessariamente ou um princípio ou muitos. Se há um só, terá de ser imóvel [...]. Porém, se há muitos, terão que ser ou finitos ou infinitos”⁴⁰⁸. Mais à frente, o dissidente chega a atribuir equivocadamente um comentário ao terceiro livro da mesma obra⁴⁰⁹.

Outra obra citada pelo anônimo foi o *Liber de Causis*, também conhecida como *O Livro da Suprema Bondade*, atribuída, por muito tempo, a Aristóteles. Ela é mencionada pelo autor, dentre os textos recorridos pelos adversários, para provar o todo poder de Deus: “E no livro sobre as ‘Causa das causas’ está escrito: ‘A causa primeira está acima de toda explicação’”⁴¹⁰. A obra anônima, neoplatônica, traduzida do árabe para o latim, por Gerardo de Cremona, em 1150, gozou de grande popularidade no século XIII e tornou-se uma das leituras obrigatórias nos programas universitários. Ela também foi bastante utilizada na polêmica anticátara, por enfatizar a doutrina do Uno, frente às crenças dualistas dos dissidentes. O teólogo Alain de Lille (1128-1202), por exemplo, no seu *Contra haereticos*, recorreu à definição de alma proposta pelo autor do Livro das Causas⁴¹¹. A obra é igualmente citada no *Adversus catharos et valdenses*, do inquisidor italiano Moneta de Cremona⁴¹².

A ideia de uma preexistência da “essência”, na concepção dos três modos de “criação” do autor, pode revelar ainda a influência do pensamento grego da eternidade da matéria,

⁴⁰⁶ GILSON, E. op. cit., p. 466.

⁴⁰⁷ LDP, p. 160-161.

⁴⁰⁸ ARISTÓTELES. *Física*. Traducción y notas Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995, p. 12.

⁴⁰⁹ O ensinamento da obra foi interdito na Universidade de Paris, em 1210 e em 1215. Somente após 1255, a obra foi, finalmente, inscrita no programa da faculdade de artes. DELAURENTI, Béatrice. La fascination et l'action à distance : questions médiévales (1230-1370). *Médiévales* 50, printemps 2008. Disponível em: <<http://www.medievales.revues.org/1420>>. Acesso em: 01 out. 2012.

⁴¹⁰ LDP, p. 166-167. *Liber de Causis*, preposição V.

⁴¹¹ “...in horizonte eternitatis et supra tempus”. TER REEGEN, I. G. J. *O Livro das causas: liber de causis*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 63.

⁴¹² MONETA DE CREMONENSIS. op. cit., p. 428.

retomada, inicialmente, pelo persa Avicena (980-1037) e, posteriormente, pelo árabe Averróis (1124-1198).

Do mais, encontram-se também, no texto, menções a teólogos contemporâneos e a coletâneas jurídicas. Um extrato do tratado *De universo*, de Guilherme de Auvergne, é empregado pelo autor *albanense*: “Quando alguém que não era agente se volta agente, isso ocorre necessariamente por efeito de uma nova causa” ⁴¹³. Na realidade, existem alguns pontos comuns entre as duas obras, como, por exemplo, as relações entre causa e efeito, a nobreza da criação, ainda que para o dissidente tratasse da criação celeste, e a concepção de que Deus é desprovido de acidentes.

Outro fragmento encontrado no *LDP* pertence ao *Digesto* – coletânea de jurisprudência, do imperador bizantino Justiniano I (533), muito conhecida e comentada pelos civilistas de Bolonha, Pisa, Módena e Pavia, desde o século XII, e, mais tarde, no século XIII, pelos civilistas de Pádua e de Nápoles ⁴¹⁴. Ao negar a teoria de um único princípio, pois, de outra forma, Deus seria o causador do mal, o *albanense* finaliza o primeiro tratado do manuscrito com um trecho da coletânea jurídica: “Aquele que proporciona a ocasião de um dano é considerado como causa do próprio dano” ⁴¹⁵. Também o inquisidor Raineiro Sacconi observou que Giovanni di Lugio, ao desenvolver a teoria dos três sentidos sobre o termo “criar” na Bíblia, baseou-se no mesmo *corpus iuris civilis*, especificamente, no título *Dos heréticos e Maniqueus* ⁴¹⁶. Segundo Jean Duvernoy, os dualistas italianos tenderam a uma mentalidade mais jurídica, por se distanciarem “das grandes escolas tal como Poitiers, Chartres e Paris” ⁴¹⁷. Mas, talvez, a questão não repouse na distância dos grandes centros de estudo em teologia – haja vista que as escolas urbanas e, principalmente, os *studia* dos mendicantes eram locais importantes de estudo da doutrina cristã -, mas na própria especificidade do contexto citadino centro-setentrional italiano, fortemente marcado pelo renascimento do direito romano e pela atuação ativa e imprescindível de juristas e notários.

Contudo, é bastante difícil saber se o autor do *LDP* teve acesso direto às obras cujos fragmentos foram citados ou se ele teve conhecimento de seu conteúdo, através de outros textos. Ele não menciona os autores ou os escritos utilizados, com exceção do *Liber de Causis*

⁴¹³ *LDP*, p. 208-209. D’AUVERGNE, Guillaume. *De universo*. I, 2 (8), p. 692.

⁴¹⁴ GILLI, P. *Cidades e sociedades urbanas na Itália Medieval. Séculos XII-XIV*. São Paulo: Editora da Unicamp; Minas Gerais: Editora UFMG, 2011, p. 140.

⁴¹⁵ « Nam et qui occasionem praestat, damnum fecisse videtur ». DIGESTE, IX, II, 30. Texto latim/francês disponível no site: http://www.histoiredudroit.fr/corpus_iuris_civilis.html, Acessado em 03/09/2012.

⁴¹⁶ O título completo é *Dos heréticos, dos Maniqueus e dos Samaritas*.

⁴¹⁷ DUVERNOY, J. *Le catharisme*. La religion des Cathares. Toulouse: Privat, 1989, p. 269, tradução nossa. A lógica sumária e a prova pelas “autoridades” no *LDP*, segundo o autor, seriam reflexos dessa mentalidade jurídica.

e de Aristóteles e sua “Física” – porém, ainda assim, equivocadamente ⁴¹⁸. De qualquer maneira, está claro, no entanto, que o lombardo leu e que tinha conhecimento de determinadas obras ⁴¹⁹. Ele selecionou apenas as premissas do pensamento filosófico que lhe convinham, adaptando-as a sua crença, atitude também recorrida pelos autores católicos medievais. Os extratos de Al-kindi, Gabirol e Aristóteles foram recorridos, porque, de alguma maneira, o dissidente identificou neles alguma proximidade com as teorias que propunha e também porque sabia da importância que a utilização da literatura filosófica pressupunha no debate polêmico ⁴²⁰.

Um aspecto curioso é que os trechos de filósofos orientais e de teólogos contemporâneos aparecem somente nos tratados sobre o livre-arbítrio (I/VI). Também, por essa razão, Arno Borst levantou a hipótese de que o autor teria se baseado nas autoridades citadas de algum escrito anti-herético atualmente desaparecido ⁴²¹. De fato, é muito provável que o dissidente tenha consultado a literatura polêmica, ao seu alcance na composição de seus tratados. Grande parte das passagens escriturárias utilizadas nos textos heresiológicos da época aparecem no códice anônimo, o que permite pensar que o *albanense* esteve atento às formas de argumentação de seus adversários, seja por meio de textos seja pelo debate oral. No entanto, diversas razões podem explicar a predominância do pensamento filosófico nos dois estudos sobre o livre arbítrio.

Primeiramente, deve-se levar em consideração o método empregado em cada tratado. O autor limita-se à argumentação racional, nos tratados sobre o livre arbítrio, ao passo que, nos demais opúsculos, sobressaem a argumentação exegética. O tema do livre arbítrio, por mais abordado que fosse pela teologia, esteve mais propenso à análise filosófica por estar fortemente ligado à ética ⁴²². O próprio autor estabelece essa diferenciação, no início do segundo tratado, *De creatione*:

Mas, ainda que não tenham argumentos válidos, nossos adversários poderiam ainda, fazendo caso omissos do que nos referimos anteriormente, proclamar em voz alta:

⁴¹⁸ Esse tipo de equívoco não era raro entre os autores medievais. O próprio mestre Guilherme de Auvergne cometeu um erro parecido quando atribuiu um determinado comentário à obra Fédon, de Platão. Ele também fez referências a trechos da República como se fossem de Leis. VALOIS, N. *Guillaume d’Auvergne, évêque de Paris (1228-1249): sa vie et ses ouvrages*. Paris: A. Picard, 1880, p.199.

⁴¹⁹ Na verdade, existem certos blocos de pensamentos no *LDP*, que parecem reflexos de outras obras, mas que não conseguimos identificar quais seguramente.

⁴²⁰ O teólogo Alain de Lille (1128-1202), em sua obra *De fide catholica contra hereticos*, recorreu tanto às autoridades escriturárias e aos Pais da Igreja, como aos filósofos antigos. Da mesma maneira fez o inquisidor e dominicano Moneta de Cremona, em seu *Adversus catharos et valdenses*.

⁴²¹ BORST, A. *Les Cathares*. Paris: Payot, 1974, p. 226.

⁴²² GILBERT, D. op. cit., p. 287.

estas palavras não têm o menor crédito, porque são opiniões humanas e argumentações de filósofos (...) ⁴²³.

Segundo, sendo tais tratados destinados aos católicos e aos doutores *garatenses*, o autor quis mostrar embasamento filosófico e teológico. Ele quis se utilizar das mesmas armas intelectuais de seus inimigos, principalmente, os eruditos católicos. Não se pode esquecer de que os autores envolvidos na polêmica anti-herética eram versados em teologia e em filosofia.

De qualquer forma, mesmo que o autor tenha colhido tais extratos de algum escrito anti-herético, como supôs Borst, a forma como maneja suas argumentações mostra familiaridade com o contexto intelectual contemporâneo. O próprio vocabulário empregado no manuscrito sugere conhecimento da terminologia filosófica – “essências”, “acidentes”, “substâncias”, “potência”, “causa”, “efeito” - ainda que, na maioria das vezes, o *albanense* não defina o que ele entende por tais conceitos. A incorporação desses termos ao sistema dualista do autor contribuiu para dar um traço mais racional às crenças ali expostas.

No que tange aos Pais da Igreja, outra “autoridade” para os medievos, não encontramos nenhuma referência direta aos seus escritos. Podemos pensar, como Enrico Riparelli, que tal postura diante dos grandes mestres da exegese cristã foi “o indício de uma denúncia dos postulados da tradição da Igreja católica, de sua *regula fidei* e de uma ligação a uma tradição apostólica diferente” ⁴²⁴. Com efeito, outros movimentos heréticos medievais foram acusados de refutarem ou de não utilizarem os escritos dos Grandes Pais, limitando-se a interpretar, com liberdade, os textos bíblicos ⁴²⁵.

3.2 UM DUALISMO RACIONAL?

Sem dúvida, a crença exposta no manuscrito segue uma orientação dualista. Desde o início de sua exposição, o autor anônimo introduz, de imediato, o tema central da obra, o qual será sempre retomado nos tratados seguintes: provar a existência dos dois princípios – um bom e o outro mau. O ponto de partida é a premissa de que havendo somente um Deus ou um princípio, ele não pode ser bom e mau ao mesmo tempo. Portanto, é necessário haver mais de um Deus. Porém, mais do que a crença em dois princípios ontológicos, é a percepção das duas criações que garante o caráter dualístico da obra. Na definição de Ugo Bianchi: o “dualismo

⁴²³ LDP, p. 228-229, tradução nossa.

⁴²⁴ RIPARELLI, E. op. cit., p. 339.

⁴²⁵ No *Contra Petrobrusianos*, primeiro tratado anti-herético, escrito por volta de 1135-1140, pelo abade de Cluny, Pedro, o Venerável, os petrobrusianos, seguidores de Pedro de Bruis, são acusados de refutarem os escritos dos Pais da Igreja. IOGNA-PRAT, D. op. cit., p. 109.

não é necessariamente a coeternidade de dois seres adversários, mas também – alternativamente – o fato que o adversário é um demiurgo e o mestre legítimo desse mundo”⁴²⁶. Contudo, observamos que a influência do espírito escolástico, bem como o emprego de seus métodos, permitiu ao dissidente expor com rigor determinadas questões da doutrina dualista.

3.2.1. Os dois deuses

O Deus bom é também denominado Deus “verdadeiro” (*potestas vera*) e, às vezes, de criador “verdadeiro”. Terminologia interessante, pois, implica que o outro deus, o do mal, seja um falso deus (*potestas non vera*). Em muitos aspectos, esse Deus “verdadeiro” do dissidente não parece muito distante dos atributos fornecidos pela ortodoxia: ele é infinitamente bondoso, justo, sábio, eterno e todo poderoso. Ele ama as suas criaturas e, para salvá-las, enviou o seu filho, Jesus Cristo. Todavia, o anônimo compreende a onipotência divina de uma forma distinta daquela dos monistas: “... se há de crer firmemente que do Deus bom não se diz que é onipotente no sentido de que pode fazer, fez ou fará todos os males, senão no sentido de que é onipotente nos bens que foram, são e serão”⁴²⁷. Em outros termos, para o dissidente, Deus é todo poderoso somente no bem. Essa postura repousa na convicção de que, concebendo Deus inteiramente livre de qualquer outro poder ou autoridade, ter-se-ia que admitir em última instância que os males do mundo resultam dele – suposição latente em qualquer sistema monista. Pelo contrário, segundo o autor, a essência de Deus não permite que ele aja contra sua própria natureza, pois ele é causa e princípio de todo o bem. O Deus bom não pode querer o que não pode fazer⁴²⁸. Como diz o Apóstolo Paulo, na carta aos Hebreus: “É impossível que Deus minta” [Hb 6,18]. Além disso, para o autor, Deus não poderia ser o responsável pelo mal, pois, dessa forma, ele estaria desencadeando sua própria destruição, visto que o bem e o mal correspondem a causas distintas e inconciliáveis.

Por sua vez, o princípio do Mal é identificado ao “*Deus desse mundo*”, o qual fala Paulo [2 Cor 4,4], e ao “*Príncipe desse mundo*”, como diz João [Jo 16,11]. Ele, ao contrário do Deus verdadeiro, é todo poderoso no mal [conf. Sl 51,3-5], ainda que esse poder não seja equivalente ao poder do primeiro. Como sublinhou René Nelli, de uma maneira geral, por mais dualistas que fossem os dissidentes, eles jamais admitiram “que o princípio do mal

⁴²⁶ BIANCHI, U. Le dualisme em histoire des religions. *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris, tome 159, n. 1, p.1-46, 1961, p. 8.

⁴²⁷ LDP, p. 308-309, tradução nossa.

⁴²⁸ Essa concepção esteve presente em alguns teólogos de linha agostiniana na Idade Média.

estivesse no mesmo nível ontológico que o ser de Deus”⁴²⁹. Com efeito, para o *albanense*, o princípio malvado só consegue manifestar-se com a permissão de Deus que suporta, pacientemente, as suas maldades por um tempo determinado⁴³⁰.

A natureza do deus mau não é muito precisa. No *LDP*, ele é assimilado ao “dragão grande, à antiga serpente, chamada diabo e Satanás” [Ap 12,9]. Porém, o diabo/Satanás não é o princípio do mal. O diabo é apenas um de seus efeitos. Certamente, tal interpretação foi uma das soluções encontradas pelos *sapientes* da seita, a fim de resolverem o problema posto pelo mito da queda dos anjos. O Deus maligno não pode ser um anjo caído, porque o mal antecede Lúcifer. Ele possui, portanto, a mesma antiguidade que o Deus bom. Dele derivam todas as coisas malvadas e os poderes de Satanás, das trevas e de todos os deuses estrangeiros. Ele é a causa da imperfeição dos anjos, da soberba, da iniquidade e da contaminação do povo de Deus. Diversas figuras ou imagens na Bíblia representam esse princípio ruim, segundo o autor: Assur, o ferreiro de Isaías [Is 54,16], o dragão [Sl 103,26], Beemot [Jó 40,15] e o monte Seír [Ez 35,3-5]. Essa indefinição do princípio do mal pode ser encontrada também em Giovanni di Lugio. De acordo com Rainiero Sacconi, o bispo lombardo designou o deus “não verdadeiro” pelos pecados e vícios desencadeados por ele: “ele é chamado de mal, iniquidade, avareza, impiedade, pecado, orgulho, morte, inferno, calúnia, futilidade, injustiça, perdição, confusão, corrupção e fornicção”⁴³¹.

3.2.2. As duas criações

O dualismo ontológico evoca, de imediato, a concepção das duas criações: uma criação celeste e eterna, atribuída ao Deus verdadeiro, e uma criação temporal e transitória, obra do Deus não verdadeiro. Sendo Deus bom, sua obra não é passível de qualquer corrupção ou de destruição. O autor fornece, como exemplo, o episódio do Dilúvio, narrado no livro da Gênesis [6,1-22], onde Deus, extremamente arrependido de sua criação, manda o dilúvio para eliminá-la. Segundo o dissidente, o verdadeiro Deus nunca destruiria sua própria criação, pois ela é perfeita, assim como o seu criador. Mesmo que o princípio do mal tivesse levado Deus a agir contra suas criaturas, ainda assim o seu arrependimento diante de sua criação não seria

⁴²⁹ NELLI, René. *Le phénomène cathare: perspectives philosophiques, morales et iconographiques*. France: Privat, 1963, p. 21.

⁴³⁰ *LDP*, p. 258-259.

⁴³¹ RAINIERO SACCONI. op. cit., tradução nossa.

possível ⁴³². Nessa perspectiva, esse Deus do Dilúvio não é admitido como o verdadeiro Deus pelo *albanense*. O Reino do Deus bom é celeste, perfeito e eterno, assim como o seu Criador.

Ao contrário da criação do Deus verdadeiro, a obra do princípio do mal está sujeita a corrupção e a transitoriedade. A debilidade do mundo, segundo o autor, torna-o criação do maligno. A imperfeição do mundo é comprovada por Gálatas 4,9: “Como podeis, voltar-se novamente para esses elementos fracos e defeituosos?”. A morte parece ser uma das principais razões para não se atribuir ao Deus verdadeiro a criação do mundo material: “Por conseguinte, não se deve de nenhum modo admitir que o Senhor nosso é o criador ou autor da morte, nem daquelas coisas que estão por essência na morte” ⁴³³. Também, o Livro da Sabedoria [1,13] fundamenta o raciocínio do *albanense*: “pois Deus não fez a morte, nem se alegra com a perdição dos seres vivos”.

É em torno do tema da criação que podemos verificar melhor as dessemelhanças entre a crença do dissidente lombardo e o sistema sustentado pelo maniqueísmo. Para o primeiro, assim como para os outros dualistas, a realidade terrestre era, toda ela, obra do princípio maligno e estranha a todo o bem. Ela contrastava com o mundo celeste. Já os maniqueus professavam um otimismo anticósmico, ou seja, eles entendiam que o mundo era uma mistura de Trevas e de Luz ⁴³⁴. Nesse sentido, a realidade visível não era de todo corruptível. Nela, entreviam-se partículas luminosas mescladas à matéria.

Por outro lado, percebe-se que esse dualismo cósmico, defendido pelo autor, vai de encontro com a compreensão positiva do mundo físico, que ganha espaço nos séculos XII-XIII, decorrente da tradução dos textos científicos e filosóficos dos autores gregos e árabes. Se, até então, a natureza era pensada como expressão imediata da vontade divina, como um conjunto de símbolos a ser decodificado, ela agora se define por “uma ‘ordem’, um ‘encadeamento’ (*nexus*), uma ‘série’ de ‘causas, um ‘vínculo’ (*vinculum*) e uma ‘regra’ do mundo e como objeto próprio de uma ‘razão natural’, até então, desconhecida” ⁴³⁵.

3.2.3. A negação do livre arbítrio

⁴³² LDP, p. 188-189.

⁴³³ LDP, p. 302-303, tradução nossa.

⁴³⁴ Segundo Mircea Eliade e Ioan P. Couliano, “a experiência imediata que o maniqueu tem do mundo não é traumática. Evidentemente, não lhe falta a reverência diante da criação de que carecem certos gnósticos”. ELIADE, M.; COULIANO, I. P. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 137.

⁴³⁵ GREGOY, T. *Speculum naturale*. Percorsi del pensiero medievale. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2007, p. 4, tradução nossa.

É por meio da discussão sobre a doutrina do livre arbítrio, que o *albanense* extrai os argumentos racionais para a tese de outro princípio independente do Deus bom. Não é por acaso que o primeiro tratado da obra seja dedicado a mostrar as incongruências da teoria da livre vontade dos anjos e da onipotência de um deus. O papel ocupado por essa discussão no *LDP* e as conclusões por ela desencadeadas nos inclina a pensar que, de fato, o tema do livre arbítrio dos anjos foi uma questão essencial para a concepção dualista dos *albanenses* e para suas divergências com relação aos outros grupos dualistas lombardos. Como vimos no capítulo anterior, os *garatenses* acreditavam que o mal resultava da corrupção do Bem. Lúcifer, criatura de Deus, havia escolhido por sua vontade revoltar-se contra o Pai. Nesse sentido, eles deviam professar de algum modo o livre arbítrio dos anjos e dos homens: “eles tendiam assim a fazer do princípio Luciferiano, segundo princípio e não absoluto, o inventor ao mesmo tempo do mal e da liberdade”⁴³⁶. Uma atenção mais pormenorizada da doutrina do livre arbítrio num ambiente marcado por um dualismo moderado, pôde levar, inevitavelmente, a uma radicalização da crença.

Por certo, a negação do livre arbítrio segue como condição, quase que inevitável, num sistema, onde a realidade baseia-se num combate entre duas forças opostas. No entanto, ao abordar a inexistência da liberdade de escolha, seja nos anjos decaídos ou no homem, o dissidente não encerra a questão como um fato dado. Como vimos, ele submete a doutrina do livre arbítrio ao debate, atentando-se para as possíveis réplicas de seus adversários. São, nos tratados sobre a doutrina, que o autor mais mobiliza conceitos aristotélicos, para fundamentar suas demonstrações.

A percepção de livre arbítrio utilizada na refutação do dissidente é definida, algumas vezes, como “um modo de força livre ou poder, graças a qual aquele que o recebe pode igualmente fazer o bem ou o mal”⁴³⁷; “essa força livre ou esse poder que Deus, dizem eles [*garatenses*, mas, sobretudo, os católicos], lhes teriam dado [anjos decaídos] e pelo qual eles poderiam fazer o bem e o mal a sua escolha”⁴³⁸. Em outros momentos, o autor conceitua livre arbítrio como um poder que permite querer, saber e fazer sempre o bem e não o mal⁴³⁹.

⁴³⁶ ROCHÉ, D. Le textes cathares. « Du Libre arbitre » : Analyse. In : NELLI, R.; BRU, Ch-Pierre; ROCHÉ, D. *Spiritualité de l'hérésie: le catharisme*. Paris-Toulouse: Privat – P.U.F., 1953, p. 167-204, p. 145, tradução nossa.

⁴³⁷ *LDP*, p. 180-183: “(...) *scilicet quamdam vim liberam vel potestatem qua ille cui data est equalate bonum/potest agere sive malum.*”

⁴³⁸ *LDP*, p. 204-205: “(...) *scilicet vis illa libera vel potestas quam dicunt esse datam illis a deo, qua possent agere bonum et malum ad eorum libitum...*”

⁴³⁹ *LDP*, p. 210-211: “*Unde satis sapientibus manifestum est, quod angeli supradicti nunquam habuerunt a deo tale arbitrium, scilicet talem potestatem quod possent velle et scire et facere bonum toto tempore solomodo et*

Para Sanchez, a definição de livre arbítrio usada pelo anônimo parece muito próxima a de Pedro Lombardo ⁴⁴⁰. Com efeito, verificamos que, assim como teólogo, o heresiarca apresenta arbítrio como uma *potentia*: “o livre julgamento da vontade é um poder e uma habilidade que sucede da razão e da vontade” ⁴⁴¹. Da mesma maneira, a ideia agostiniana que concebe o livre arbítrio como a vontade de querer sempre o bem é compartilhada pelos dois autores, ainda que essa premissa possa ser achada em outros autores cristãos. Não obstante, torna-se bastante difícil estabelecer, com precisão, em qual acepção de livre arbítrio baseia-se o *albanense*, considerando que, desde santo Agostinho, a tradição teológica da Igreja foi enriquecida por novos comentários e tratados, dedicados ao tema.

Etimologicamente, a concepção de arbítrio remonta a uma raiz latina, de natureza jurídico-política. Ao teorizar sobre a responsabilidade do homem na relação com o mal, Santo Agostinho incorporou a noção de origem jurídica às suas teorias. Se bem que Tertuliano (155-220) já a tivesse empregado antes do bispo, em seu *De anima*, foi com o hiponense que a questão ganhou um lugar essencial na doutrina cristã.

De acordo com Santo Agostinho, o livre arbítrio define-se como a possibilidade de escolha entre o bem e o mal: “Deve-se reconhecer que há em nós livre arbítrio para fazer o mal e para fazer o bem” ⁴⁴². Contudo, Deus concedeu esse dom as suas criaturas, com a intenção de que elas agissem sempre retamente. No decorrer da Idade Média, outros teólogos debruçaram-se sobre a questão – como Santo Anselmo, São Bernardo de Claraval, Pedro Lombardo, São Tomás de Aquino – ora incorporando e reforçando as diretrizes agostinianas, ora prendendo-se a pontos mais específicos da doutrina do livre arbítrio.

O tema específico do livre arbítrio dos anjos esteve entre os assuntos abordados nos meios universitários ⁴⁴³, pois, relaciona-se com a queda das criaturas celestes, e, logo, com a origem do mal. A questão ocupou um espaço relevante no IV Concílio de Latrão, ocorrido em 1215. No primeiro cânon do concílio, a Igreja reafirmou sua posição, quanto à livre iniciativa do diabo e dos demônios: sendo criados bons, tornaram-se maus por suas próprias escolhas,

nom malum ; quod si habuissent, fecissent et voluissent bonum toto tempore, et nom malum unquam, ex nímia necessitate.”

⁴⁴⁰ JIMÉNEZ-SANCHEZ, P. *Les catharismes. Modèles dissidents du christianisme médiéval (XII-XIII siècles)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 256

⁴⁴¹ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 24, c. 3, p. 453-454. Apud GOGLIN, Jean-Marc. *La liberté humaine chez Thomas d'Aquin*. 2010. 646 f. Thèse. (Doctorat en Sciences des Religions). École pratique des hautes études, France, 2010. Disponível em : http://tel.archivesouvertes.fr/docs/00/59/54/78/PDF/JeanMarc_Goglin_thA_se_EPHE_2011.pdf>. Acesso em: 25 dez. 2012, p. 91.

⁴⁴² AGOSTINHO. *De la Correction et de la grâce*. Chapitre I. Disponível em : <<http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/polemiques/pelage/corgrace.htm>>. Acesso em: 22 jan. 2013.

⁴⁴³ JIMENEZ SANCHEZ, P. op. cit., p. 256.

ou seja, por suas próprias vontades ⁴⁴⁴. Portanto, havia um ambiente intelectual propício às especulações em torno do tema.

Na opinião do *albanense*, Deus sabia, desde o início, que os seus anjos, criados bons e santos, se tornariam demônios no futuro. Do contrário, diz o autor, Ele seria imperfeito. A presciência de Deus é comprovada tanto por Deuteronômio 13,42: “Deus eterno, que conheces os segredos, que sabes tudo antes que aconteça” como por uma premissa, atribuída equivocadamente, à Física de Aristóteles:

Por isso, sem dúvida, ele sabia, antes que eles [os anjos] existissem, que iriam se converter em demônios, porque o primeiro Autor é a inteligência e conhece perfeitamente o que vai acontecer, na medida em que é possível que aconteça, como demonstra Aristóteles, no terceiro livro da Física, onde afirma que todas as coisas estão presentes para o Primeiro Autor ⁴⁴⁵.

Desse modo, os anjos caídos, nunca tiveram a possibilidade de escolherem entre o bem e o mal, porque “é de todo impossível que aquilo que Deus conhece como futuro modifique-se de maneira que não aconteça” ⁴⁴⁶. Os anjos foram induzidos por outro princípio, o do mal, que age perfidamente contra Deus e suas criaturas ⁴⁴⁷. O autor, no entanto, não explica como se deu a atuação do mal na queda. Ele não menciona a narrativa da queda dos anjos descrita pelos autores polêmicos, onde Lúcifer teria subido ao céu disfarçado e seduzido as criaturas celestes. Na demonstração do dissidente, tudo parece indicar que os anjos foram feitos imperfeitos, desde o início e, por isso, vulneráveis ao poder do mal.

Da mesma forma que os anjos, também os homens não possuem livre arbítrio. Segundo o *albanense*, o que se encontra de bom nos indivíduos provém do Deus verdadeiro. Já o mal, pelo contrário, quando se acha no povo de Deus, provém do Maligno. Ele elimina, assim, toda a responsabilidade do homem, na escolha entre o bem e o mal. Mas, ao negar a liberdade humana de escolha, em prol de um determinismo, de forma alguma, o autor exclui a necessidade do cristão em servir a Deus. Na realidade, o homem pode evitar a ação do mal, realizando boas obras, ou seja, aquelas que fazem os *verdadeiros cristãos*. Aliás, a nenhum homem, Deus deu permissão de pecar [Eccl 15,21]. Dessa maneira, fica comprovado, para o

⁴⁴⁴ “angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. Diabolus enim et daemones alii, a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali : homo vero diaboli suggestionem peccavit.” In: HEFELE, K-J. ; LECLERCQ, H. *Histoires des Conciles d'après les documents originaux*. Paris : Letouzey et Ané, Éditeurs, 1913, Tome V, 2^o partie, p. 1324.

⁴⁴⁵ LDP, p. 399. Segundo o Pe. Antoine Dondaine, trata-se, na realidade, de um texto de Avicébrón, *Fons Vitae*, III, 57. DONDAINE, A. *Un traité neo-manichéen du XIII siècle : Le « Liber de duobus principiis », suivi d'un fragment de rituel cathare*. Roma: Istituto storico Domenicano. S. Sabina, 1939, p. 93, nota: 3-11.

⁴⁴⁶ LDP, p. 172-173.

⁴⁴⁷ LDP, p. 190-191.

autor, que não se pode servir a Deus cumprindo um bem que seja entendido como uma escolha, como se Deus não fosse causa e princípio desse bem.

Tal preposição - é impossível deixar de notar - vai de encontro com um dos princípios fundamentais do cristianismo: a liberdade de escolha do homem. Esta premissa constitui um elemento essencial e indispensável, na conquista da salvação. A teoria do anônimo lombardo segue ainda mais na contramão, quando se observa o desenvolvimento de uma moral, nos séculos XII e XIII, cada vez mais centrada na “intenção” do indivíduo. Nesse período, houve uma ênfase na consciência, na vontade intencional do homem, mais até do que em seus próprios atos ⁴⁴⁸. O acento na “intencionalidade” manifestou-se, especialmente, na prática penitencial que, desde então, passou a dar um lugar importante à contrição. Mas não só. Outros aspectos da sociedade medieval, segundo Marie-Dominique Chenu, pareceram convergir em direção ao “sujeito” e a seus direitos, como os procedimentos jurídicos e o amadurecimento da moral política ⁴⁴⁹.

Para Michel Roquebert, a posição do dissidente nesse ponto sugere uma espécie de mística ⁴⁵⁰: “Dizer que quando o homem faz o bem, ele não tem nenhum mérito, pois não é ele quem age, é Deus quem age nele, quer dizer que tudo o que nós podemos fazer, é abrimo-nos à palavra de Deus, de abrimo-nos a Deus para deixá-lo agir em nós” ⁴⁵¹. Não obstante, ainda que possamos encontrar certos elementos místicos, parece-nos que, ao anular qualquer tipo de liberdade angelical ou humana, o autor fundamenta-se nas passagens bíblicas e no pensamento filosófico.

A ideia de um condicionamento dos indivíduos à vontade de Deus é tirada das seguintes citações escriturárias: “Portanto, a escolha não depende da vontade ou do esforço do homem, mas da misericórdia de Deus” [Rom 9,16]; “Toda dádiva excelente e todo dom perfeito vem do alto, descendem do Pai das luzes” [Tg 1,17]; “Não pode o homem receber nada que não tenha sido dado do céu” [Jo 3,27]. Todas as obras realizadas pelos homens procedem diretamente de Deus, conforme João 14,10: “Porém, o Pai, que mora em mim, cumpre suas obras”. O dissidente também entende que Jesus Cristo nada fez por sua vontade. Ele foi um instrumento de Deus para levar a cabo a salvação de seu povo. Mais uma vez, o

⁴⁴⁸ CHENU, M.-D. *O despertar da consciência na civilização medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 27.

⁴⁴⁹ Ibid., p. 25-26.

⁴⁵⁰ “Filosofia espiritual que defende a fé como sua própria justificação e afirma a validade suprema da experiência íntima, tentando apreender a essência divina ou realidade última das coisas e, por conseguinte, consumir a comunhão com o altíssimo”. LOYN, H. R. *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 258.

⁴⁵¹ ROQUEBERT, M. *La religion cathare*. Le bien, le mal et le salut dans l’hérésie medieval. Perrin, 2001, p. 177

lombardo expõe um arsenal de versículos bíblicos: “Eu não posso fazer nada por mim mesmo” [Jo 5,30]. E ainda: “Ninguém pode vir a mim se o Pai que me enviou não o atrai” [Jo 6,44].

Para validar sua tese sobre a impossibilidade do livre arbítrio, o autor retira do pensamento filosófico, essencialmente, dos conceitos aristotélicos, o suporte racional de que necessita. A ideia de que alguém possa ter, simultaneamente, o poder de fazer duas ações contrárias, quer dizer, ora fazer o bem, ora fazer o mal, parece impossível aos olhos do lombardo. Em resposta a essa incompatibilidade axiológica dos contrários ⁴⁵², ele busca desenvolver um sistema, no qual o mal procede somente de uma causa má e o bem somente de uma causa boa, fundamentando-se nas premissas dos filósofos judaicos e árabes, como vimos, mas, principalmente, nas concepções aristotélicas dos contrários ⁴⁵³ e nas de potência e ato.

Com efeito, Aristóteles em sua “Metafísica” apresenta proposições que podem ter servido de inspiração ao dissidente lombardo. No capítulo II do livro Iota, o filósofo grego postula o seguinte: “(...) dado que os contrários não se encontram juntos na mesma coisa” ⁴⁵⁴. E, ainda, no livro V: “Por isso, se alguém quisesse ou desejasse fazer, ao mesmo tempo, duas coisas diferentes, ou duas coisas contrárias, não poderia fazê-las; [...]” ⁴⁵⁵. Evidentemente, o filósofo grego referia-se aos seres inanimados que não possuem a capacidade da linguagem, e, portanto, da negação e da afirmação. Mas, como já assinalamos, o *albanense* retira do pensamento filosófico os extratos que lhe interessam, adequando-os às suas teorias. Desse modo, é possível que ele tenha se baseado em certos raciocínios do estagirita, de forma direta ou por meio de outros autores. A utilização desse postulado aristotélico pelos grupos dualistas lombardos foi também observada pelo inquisidor Moneta de Cremona ⁴⁵⁶.

Por certo, o próprio texto bíblico, de sua parte, fornece a confirmação ao dissidente sobre a impossibilidade de se fazer atos opostos e contrários, ao mesmo tempo. Debatendo sobre o equívoco dos católicos em compreenderem realidades boas e malvadas, puras e impuras, transitórias e permanentes, nos mesmos signos universais, o *albanense* recorre às autoridades escriturárias: “Assim, disse Jesus, filho de Sirac: ‘Diante do mal está o bem, diante da morte, a vida, diante do homem justo, o pecador. Considera assim todas as obras do Altíssimo’” [Eclo 33,15]. E ainda: “Que união cabe entre a justiça e a iniquidade? E que

⁴⁵² Expressão cunhada por Jean-Paul Galibert.

⁴⁵³ DUVERNOY, J. op.cit., p. 41; ROQUEBERT, M. op. cit., p. 178-179 ;

⁴⁵⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*. REALE, G. (tradução). Texto Grego com tradução ao lado. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 399.

⁴⁵⁵ Ibid., p. 409.

⁴⁵⁶ MONETAE DE CREMONENSIS. op. cit., p. 23-24.

relação entre a luz e as trevas? Que pacto entre Cristo e Belial? Que acordo entre o fiel e o infiel? E que união entre o templo de Deus e os ídolos?” [II Cor 6, 14-16]. Para o autor, se a justiça e a iniquidade, a luz e as trevas, Cristo e Belial, o fiel e o infiel proviessem diretamente da causa suprema de todos os bens, deveria haver harmonia e não destruição entre eles ⁴⁵⁷. Todavia, há, nitidamente, uma vontade, por parte do autor, em conciliar a sua crença em dois princípios com o pensamento racional.

A discussão e a argumentação sobre o livre arbítrio, desenvolvidas, principalmente, no penúltimo tratado, repousam na teoria de potência e ato ⁴⁵⁸. A doutrina, segundo a qual Deus julgará os homens conforme o livre arbítrio – entendendo-se com isso que alguns se salvarão pela possibilidade da escolha entre o bem e o mal –, não possui sustentação para o dissidente. Isso, porque, os homens só podem realizar determinados atos se os carregam em forma de potência:

A razão é esta: o homem tem o poder de fazer tudo o que fez, faz e fará no futuro. E o tem em potência. Ao contrário, o que não fez, não faz e nunca fará, não tem o poder de fazê-lo e nem teve em nenhum momento em potência, porque não podemos afirmar com lógica que o que nunca chegou ao ato, de alguma forma, esteja em potência ⁴⁵⁹.

O autor desenvolve três razões principais, para a refutação da doutrina do livre arbítrio, amparadas nas noções do estagirita. A primeira razão diz respeito à *possibilidade*. O dissidente fornece o exemplo de um homem que nunca fez o bem e nunca fará. Desse modo, ele enfatiza que nunca existiu, nesse homem, a possibilidade de se salvar: “Porém sobre que base então poderá Deus julgá-lo – pois assim os fracos de espírito opinam que fará – se nele nunca existiu a possibilidade de salvar-se nem de fazer o bem que o teria lhe garantido a salvação, como acabamos de admitir?” ⁴⁶⁰. A segunda razão mencionada refere-se à *vontade*, a qual ratifica a primeira. Se existe um homem que nunca teve vontade de fazer o bem, como poderá se salvar, visto ser a vontade de praticar o bem a garantia de salvação? E, por fim, a terceira razão colocada relaciona-se com o *conhecimento*. De acordo com o autor, há muitos homens que não possuem o conhecimento, para distinguir o mal do bem, o verdadeiro do falso. Dessa maneira, tais homens nunca puderam ter discernimento, para assegurar a salvação. Portanto, para o lombardo, dois efeitos contrários não podem estar em potência no

⁴⁵⁷ LDP, p. 296-297, tradução nossa.

⁴⁵⁸ A teoria de Potência e Ato de Aristóteles foi desenvolvida nos livros I e II, da Física, e nos livros V e VI, da Metafísica.

⁴⁵⁹ LDP, p. 396-397, tradução nossa.

⁴⁶⁰ LDP, p. 392-393, tradução nossa.

mesmo ser, porque a potência do bem não coexiste com a potência do mal. Ao contrário, se é possível que o homem chegue ao ato por uma potência que não possui, então:

(...) podemos, perfeitamente afirmar também, que de uma cabra pode-se fazer um papa da Igreja Romana e qualquer outra coisa possível! E que o homem pode ter a vontade de queimar-se para sempre no fogo e de aguentar todos os males e os piores danos! E, inclusive, que pode ter a ciência perfeita do Senhor Deus verdadeiro com a mesma integridade e perfeição que possui Deus! O qual resulta estúpido dizer e absurdo pensar. Na realidade, se pudesse ocorrer e existisse em potência, simples e absolutamente, aquilo que não foi, não é e nunca será, se deduziria, sem dúvida alguma, por exemplo, que todos os anjos e os santos poderiam tornar-se demônios e que os demônios poderiam tornar-se anjos gloriosos, que Cristo poderia ser o diabo e o diabo Cristo; e que todas as coisas impossíveis poderiam existir e seriam em potência, o qual resulta uma completa falsidade, e é absurdo crer ⁴⁶¹.

Além das argumentações pautadas em premissas filosóficas, o dissidente apresenta razões de senso moral, ao refutar a ideia de um julgamento baseado no livre arbítrio dos homens. Segundo ele, como Deus poderia julgar as crianças de até quatro anos de idade, e também uma extraordinária multidão de surdos, de mudos e de idiotas, considerando que tais indivíduos nunca puderam fazer penitência, por não terem recebido dele a possibilidade e o conhecimento de fazer o bem? Na mesma linha de raciocínio, o autor introduz no debate, a teoria, sustentada, por alguns partidários de um único princípio principal ⁴⁶², segundo a qual os bebês que morrem no mesmo dia de seus nascimentos e cujas almas foram feitas naquele momento, serão atormentados por um suplício eterno, sem nunca se libertarem. Tal doutrina, qualificada pelo *albanense* como “atroz” é uma das provas que reforça a opinião de que não se deve tomar como absolutamente certa a doutrina de que o Senhor Jesus virá julgar todos os homens com base no livre arbítrio.

Ao final, observa-se que o emprego das passagens bíblicas, somado o recurso aos pressupostos do pensamento aristotélico, contribuíram para uma tendência ao contraste simétrico no dualismo do dissidente. Tanto o Deus verdadeiro como o Deus não verdadeiro são causas que provocam efeitos contrários. Ainda que o Deus bom seja mais poderoso que o Deus mau, ambos possuem uma antiguidade, uma eternidade, uma criação distinta. Esse contraste se estende às criaturas dos dois deuses. O diabo opõe-se a Cristo, assim como os demônios aos anjos. Segundo Michel Roquebert, essa concepção do dissidente seria uma

⁴⁶¹ *LDP*, p. 394-396, tradução nossa.

⁴⁶² O autor parece se referir, aqui, à doutrina agostiniana, a qual sustenta que as almas das crianças mortas, sem o batismo, são condenadas ao Inferno. Vale ressaltar que no século XIII, a Igreja redimensionou a interpretação pessimista do bispo de Hipona, criando o Limbo, lugar intermediário na geografia do Além, destinado as almas das crianças mortas. SÉGUY, I.; SIGNOLI, M. Quand la naissance côtoie la mort : pratiques funéraires et religion populaire en France au Moyen Âge et à l'époque moderne. *SIAP - Servei d'Investigacions Arqueològiques i Prehistòriques*, Castelló, p. 497-512, 2008, p. 497-512.

forma de aristotelismo radicalizado, um sistema binário, cuja organização está fundada em dois polos opostos ⁴⁶³. Vale ressaltar que também Jérôme Bashet identificou uma concepção semelhante nas representações sobre Deus e Satã, nas imagens do período. De uma formulação que opunha os contrários, passou-se à oposição entre duas ordens, estruturalmente, idênticas, mas de valores inversos ⁴⁶⁴.

Contudo, apesar da tentativa do lombardo em delinear o que podemos chamar de um dualismo racional, porque houve a tentativa de harmonizar determinadas noções do pensamento filosófico clássico ao corpo doutrinário dos *albanenses*, bem como a preocupação em desenvolver certas questões através do método dialético, paradoxalmente, a doutrina exposta por ele revela incoerências significativas. Uma dessas contradições está ligada a certas passagens referentes à criação do primeiro casal, Adão e Eva, e dos seres corporais. No tratado contra os *garatenses*, o autor concorda com seus adversários de que o Deus do livro Gênesis não é o Deus verdadeiro ⁴⁶⁵:

Dessa maneira, com testemunhos extraídos do Gênesis e, segundo a demonstração que fizemos para os Garatistas, podemos provar, claramente, que há um criador malvado, o qual criou o céu e a terra e todos os demais corpos visíveis, como foi demonstrado anteriormente (...) ⁴⁶⁶.

Certas passagens do Antigo Testamento que retratam um Deus fornicador, homicida e mentiroso, não são atribuídas ao Deus verdadeiro. As reservas dos heréticos, de uma maneira geral, com relação a alguns livros veterotestamentários podem ser explicadas por essas incompatibilidades de atitudes do Deus do Antigo e o Deus do Novo Testamento. Tais contradições haviam sido ressaltadas também pelos maniqueus como descreveu Santo Agostinho em seus escritos ⁴⁶⁷. Nos séculos XII-XIII, principalmente, momento de intensa vivência evangélica, as incoerências entre os dois Testamentos logo saltavam aos olhos dos espíritos mais exigentes.

Não obstante, no segundo tratado, ao refutar a tese de uma criação *ex-nihilo* dos católicos e *garatenses*, ele faz referência à criação do homem, como ato do Senhor Deus verdadeiro: “Também no Gênesis está escrito: ‘E Deus criou o homem do barro da terra, e soprou nele um alento de vida, e o homem se tornou um ser vivente’”. De igual maneira, ele

⁴⁶³ ROQUEBERT, M. op. cit., p. 196.

⁴⁶⁴ BASCHET, J. Satan ou la majeste malefique dans les miniatures de la fin du Moyen Âge. In : NABERT, N. *Figures du Mal aux XIV^e et XV^e siècles*. Paris, 1996, p. 187-210, p. 200.

⁴⁶⁵ As passagens recorridas são Gn 1,22,25,26,28; 2,22,24; Mc 10,7-8.

⁴⁶⁶ LDP, p. 372-373, tradução nossa.

⁴⁶⁷ Especialmente, no *De Contra Adimantum Manichaei discipulum liber unus*. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/contro_adimanto/index.htm>. Acesso em: 12 nov. 2012.

atribui a criação da terra ao Deus bom, amparando-se no versículo do livro da Sabedoria 11,18: “Pois não era impossível a tua mão onipotente, que criou o globo terrestre de uma matéria informe”. Ora, com o intuito de provar que a terra foi feita de uma matéria preexistente, ou seja, “de uma matéria informe”, e não do nada, o *albanense* acaba por admitir a onipotência de Deus, na criação das realidades visíveis.

Outra questão considerável diz respeito à relação entre o Deus verdadeiro e o Deus não verdadeiro. Em alguns momentos, o primeiro é descrito como um Deus vulnerável às ações do Deus maligno, em seu povo: “Assim, por causa do embaraço provocado pelo inimigo malvado, o próprio Deus verdadeiro quer e sofre, se arrepende, serve as suas próprias criaturas e por elas é ajudado” ⁴⁶⁸. Entretanto, em outras partes da obra, o dissidente dá a entender que é o próprio Deus bom quem permite a ação do mal a fim de punir os homens: “(...) Deus suporta durante certo tempo a fraude e a malícia de seu perfidíssimo inimigo contra os seus (...). Nesse sentido, entende-se que o Senhor Deus faz o mal, que por causa de nossos pecados não o impede” ⁴⁶⁹. Deus é limitado pela ação do mal ou ele mesmo permite essa ação? Além disso, se os homens são punidos por Deus, em virtude de suas faltas, pressupõe-se que eles façam escolhas, condição que, como analisamos, é negada pelo autor.

O que pensar diante dessas dificuldades? A opinião de Antoine Dondaine nos parece, em parte, muito válida a esse respeito. Segundo ele, o autor do *LDP* desempenhou “o esforço de um espírito ainda nutrido de cristianismo ensaiando a pensar seu dogma dualista” ⁴⁷⁰. Sem dúvida, os desacordos e incompatibilidades que sobressaltam o texto, em alguns momentos, denunciam o caráter experimental do dualismo apresentado pelo dissidente. Contudo, no conjunto, o sistema exposto pelo anônimo, bem como sua tentativa de buscar fundamentações racionais – escriturárias e filosóficas - para a crença dos dois princípios preenche as dificuldades apresentadas pelos dualistas mitigados em sua relação com o mal e revela um espírito disposto ao debate, numa época em que, pelo menos, no plano da ortodoxia, já não havia mais lugar para tal.

⁴⁶⁸ *LDP*, p. 190-191, tradução nossa.

⁴⁶⁹ *LDP*, p. 266-267, tradução nossa.

⁴⁷⁰ DONDAINE, A. *La hiérarchie cathare en Italie*. Archivum Fratrum Praedicatorum, t.XX, Roma, 1950, p. 275, tradução nossa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base no que foi exposto podemos, neste momento, chegar a algumas considerações parciais. Parciais, porque, longe de serem definitivas, elas devem estimular o percurso de novos estudos sobre o tema.

Na tentativa de demonstrar a necessidade de um Deus maligno – coeterno ao verdadeiro Deus e responsável pela criação terrestre e por todo o mal –, o autor do *LDP* recorreu às ferramentas intelectuais, empregadas no ambiente escolástico latino. Isso demonstra que os meios dualistas italianos estiveram abertos às discussões e aos métodos argumentativos dos católicos.

Assim como os autores católicos, o *albanense* apropriou-se de certas premissas do pensamento filosófico oriental (grego, árabe e judaico) e, fundamentalmente, das autoridades escriturárias, para provar a existência de um princípio malvado, esboçando, dessa forma, um dualismo racional. As argumentações do tipo filosófico foram empregadas, sobretudo, nos tratados sobre o livre arbítrio dos anjos e dos homens. Por meio de certos conceitos aristotélicos, como os de ato e potência, por exemplo, o heresiarca buscou demonstrar a impossibilidade do livre arbítrio e provar a existência de um Deus malvado. Outros procedimentos típicos dos meios escolásticos destacam-se ainda no escrito, como a tendência à exegese literal, a preocupação com o sentido exato dos termos contidos nos livros santos e a utilização de técnicas dialéticas.

Notou-se também, no autor, certa inspiração da literatura teológica católica e dos procedimentos exegéticos tradicionais - fatores que revelaram uma importante flexibilidade do sistema dualista exposto pelo heresiarca. Paradoxalmente, ainda que imbuído de um esforço para precisar o *corpus* doutrinário dos *albanenses*, o anônimo deixou escapar contradições significativas em suas teses que revelaram um espírito ainda marcado por diretrizes monistas. Ao mesmo tempo, essas incoerências mostraram que, conjuntamente com a análise dos documentos anti-heréticos lombardos, não se pode falar de uma doutrina dualista homogênea no medievo.

Com efeito, as crenças professadas pelos grupos dualistas na península italiana, de uma maneira geral, mostraram-se fluídas, pouco rígidas. Se houve uniformidade nas práticas rituais e morais, o mesmo não se pode dizer com respeito às explicações sobre o mal e outros temas teológicos sustentados pelos heréticos. O próprio sistema dualista apresentado pelo autor do *LDP*, ainda que característico da igreja de Desenzano, revelou-se, em alguns pontos,

distinto da crença, até então, manifestada pelos *albanenses*. A percepção cristológica do heresiarca, pautada na compreensão realista da vida de Cristo, foi um exemplo disso. Enquanto os antigos bispos da seita propagavam uma visão doceta do filho de Deus, o autor anônimo adotou as opiniões cristológicas ortodoxas.

Constatamos ainda que o clima de debates teológicos, típico dos meios escolares do período, contribuiu para o fomento das discussões exegéticas nos meios dualistas, desencadeando, muitas vezes, novas opiniões a respeito de um determinado ponto teológico. Desse modo, verificou-se que a crença em dois princípios ontológicos, professada pelos dissidentes de Desenzano, foi o resultado de um desenvolvimento especulativo doutrinal levado a cabo por alguns homens letrados da seita – que na maioria dos casos ocupavam também a função de líderes espirituais. Isso parece explicar as constantes cisões entre os heréticos e a existência de diversos grupos de tendência dualista na península. Insatisfeitos com as explicações dos “dualistas moderados” e dos católicos acerca da natureza do mal, bem como dos demais temas teológicos (a criação, o pecado, o livre arbítrio, a onipotência divina, a natureza da alma, entre outros), os *albanenses* desembocaram num “dualismo radical”. As diversas definições do Mal e do mito da queda dos anjos, encontradas nos documentos anti-heréticos lombardos e no *LDP* evidenciaram as constantes reflexões realizadas pelos heréticos de Desenzano, amparadas nas passagens bíblicas. Nesse sentido, não há razões ainda para se sustentar uma suposta raiz maniqueísta da Igreja de Desenzano, intermediada pelas seitas heréticas orientais, como propõem os escritos polêmicos e parte da historiografia. Além disso, vimos que uma interpretação literal do Novo Testamento, principalmente, dos livros joaninos, num contexto de crise religiosa e de mudanças sociais, pôde levar, com efeito, a uma atitude depreciativa e repulsiva do mundo.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

Fontes:

AGOSTINHO. *De Contra Adimantum Manichaei discipulum liber unus*. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/contro_adimanto/index.htm>. Acesso em: 12 nov. 2012.

AGOSTINHO. *De la Correction et de la grâce*. Chapitre I. Disponível em : <<http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/polemiques/pelage/corgrace.htm>>. Acesso em: 22 jan. 2013.

AGOSTINHO. *De la genèse au sens littéral*. Livre XI. Disponível em: <<http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/genese/genlit/gen3k.htm>>. Acesso em: 18 jul. 2012.

AGOSTINHO. *Las herejías. Dedicado a Quodvultdeo*, 38. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/spagnolo/eresie/index2.htm>>. Acesso em: 17 out. 2011.

ANONIMO CATARO. *Libro dei due Principi*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2010.

ARISTÓTELES. *Física*. Traducción y notas Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. REALE, Giovanni (tradução). Texto Grego com tradução ao lado. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

BERNARD MONTFAUCON. *Bibliotheca Bibliothecarum manuscriptorum nova*. T. I, Paris 1739.

BERNARDO GUY. *Manuel de l'Inquisiteur*. Paris: Ed. Les Classiques de l'Histoire de France au Moyen Âge, 1964.

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Paulus, 1991.

BONACURSUS. *Manifestatio heresis catharorum quam fecit Bonacursus*, éd. PL 204, col. 775.

BREVIS SUMMULA. In: MOLINIER, C. *Un texte de Muratori concernant les sectes cathares. Sa provenance réelle et sa valeur*. In: *Annales du Midi*. Toulouse: Édouard Privat, XXII, 1910.

CAESARII, HEISTERBACENSIS. *Dialogus Miraculorum*, éd. STRANGE, Josephus. Vol. I, Coloniae, Bonnae et Bruxellis, 1851.

DE HERESI CATHARORUM IN LOMBARDIA. In: DONDAINE, Antoine. *La hiérarchie cathare en Italie*, II, Archivum Fratrum Praedicatorum, vol. XX, 1950, p. 306-312.

DIGESTE. Texte latin/français disponible no site:
<http://www.histoiredudroit.fr/corpus_iuris_civilis.html>. Accès en: 03 sept. 2012.

DONDAINE, A. *Un traité neo-manichéen du XIII^e siècle*. Le liber de duobus principibus, suivi d'un fragment de rituel Cathare. Roma: Istituto Domenicano, Santa Sabina, 1939.

ECKEBERTI SCHONAUGIENSIS. *Sermones contra Catharos*. In: MIGNE, J.P. Patrologia Latina, T. 195, col. 11-102, 1855.

JACQUES DE VORAGINE. Légende Dorée. Vol. II. Paris: Édouard Rouveyre, MDCCCII.

LETTRÉ D'ÉVERVIN, PRÉVÔT DE STEINFELD, À SAINT BERNARD (1143). In: BRENON, Anne. *Les Archipels cathares. Dissidence chrétienne dans l'Europe médiévale*. Vol. I. Dire Éditions, 2000.

KAEPPELI, T. *Un sommaire contre les hérétiques de saint Pierre Martyr (?)*. Archivum Fratrum Praedicatorum, n. 17, 1947.

LA CÈNE SECRÈTE. Version de Vienne. In: NELLI, René. *Écritures cathares*. Éditions du Rocher, 2011, p. 61-71.

LA VISION D'ISAÏE. In: NELLI, René. *Le phénomène cathare: perspectives philosophiques morales et iconographiques*. Privat et Presses universitaires de France, 1963, p. 101-128.

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

MACEDO, C. C. C. de. Schlomo Ibn Gabirol (Avicbrón) A Fonte da Vida. Tratado Primeiro. In: *Veritas*. Porto Alegre, vol. 50, n.3, p. 159-172, setembro de 2005.

MARCHE, A. Lecoy de la. *Anecdotes Historiques*. Légendes et Apologues tirés du traité d'Étienne de Bourbon, dominicain du XIII siècle. Paris: Librairie Renouard, 1877.

MATTHIEU PARIS. *Grande Chronique*. Traduite em français par A. Huillard-Bréholles. Paris : Paulin, Libraire-Éditeur, 1840.

MONETAE DE CREMONENSIS. *Adversus catharos et valdenses*. Éd. Th.-A. Ricchini. Roma, 1743.

PIERRE DES VAUX-DE-CERNAY, Histoire de la Guerre des Albigeois. In: GUIZOT, M. *Collection des Mémoires relatifs à l'histoire de France*. Paris: Chez J.-L.-J. Brière, Libraire, 1824.

RAINIERO SACCONI. *Summa de catharis et pauperibus de Lugduno*. Disponível em latim: <<http://digilander.libero.it/eresiemedievali/sacconi.htm>>. Acesso em: 20 set. 2011. Tradução francesa por Jean Duvernoy disponível em: <http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/raynier_sacconi.pdf>. Acesso em: 20 set. 2011.

RITUEL CATHARE. Ch. Thouzellier (éd. et trad.) Paris: Cerf, 1977.

SALVO BURCI. *Liber suprastella*, a cura di C. Bruschi. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 2002.

TRATADO DE LOS MANIQUEUS. In: *El legado secreto de los cátaros*. Madri: Ediciones Siruela, 1997, p. 143-179.

THOUZELLIER, C. *Une somme anti-cathare: <<le Liber contra Manicheos>> de Durand de Huesca*, Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1964.

TRACTATUS DE HERETICIS. In: DONDAINE, Antoine. *La hiérarchie cathare em Italie*, II, Archivum Fratrum Praedicatorum, vol. XX, 1950, p. 308-324.

VIE DE GUIBERT DE NOGENT. In: GUIZOT, M (org.) *Collection des Mémoires relatifs à l'histoire de France*. Paris: Chez J. -L.-J. Brière, Libraire, 1825.

Bibliografia:

ALBARET, L. Le point sur l'historiographie du catharisme aujourd'hui. *Cahiers d'Histoire. Revue d'Histoire Critique*. Dossier Les Cathares, Paris, n. 70, p. 7-18, 1998.

ALBERT, J-P. Destins du mythe dans le christianisme médiéval. *L'Homme*, tome 30, n. 113, p. 53-72, 1990.

ALESSIO, F. Escolástica. In: LE GOFF, J. SCHMITT, J.-C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. II. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 367-382.

BARROS, J. A. P. Heresias na Idade Média. Considerações sobre as fontes e discussão historiográfica. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano: II, n. 6, p. 3-46, fev. 2010. Disponível em:< <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf5/texto1.pdf>>. Acesso em: 13 jul. 2011.

BASCHET, J. Satan ou la majeste malefique dans les miniatures de la fin du Moyen Âge. In : NABERT, Nathalie. *Figures du Mal aux XIVè et XVè siècles*. Paris, 1996, p. 187-210.

_____. Diabo. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático Medieval*. Vol. I. São Paulo: EDUSC, 2002, p. 319-331.

BAUMGARTNER, E ; HARF-LANCNER, L. (Org.). *Seuils de l'oeuvre dans le texte médiéval*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2002.

BELLINI, R. Giovanni da Lugio teologo e predicatore. Dissidenza religiosa nell'area del Garda tra XII e XIII secolo. *Brixia Sacra*. Memorie Storiche Della Diocesi di Brescia, Brescia, terza serie, anno V, n. 4, p. 43-64, 2000.

BERLIOZ, J. 'Les erreurs de cette doctrine pervertie...' Les croyences des Cathares selon le dominicain Étienne de Bourbon (mort v.1261). *Heresis*, Carcassonne, n. 32, p. 53-67, 2000.

BERTRAND, P. À propos de la révolution de l'écrit (X-XIII siècle). Considérations inactuelles. *Médiévales* 56, printemps 2009. Disponível em:< <http://medievales.revues.org/5551>>. Acesso em: 12 mai. 2012.

BIANCHI, U. Le dualisme em histoire des religions. *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris, tome 159, n. 1, p.1-46, 1961.

BIGET, J-L. Hérésie, politique et société en Languedoc vers 1120-vers 1320. In : BERLIOZ, Jacques. (dir.) *Les pays cathare*. Les religions médiévales et leurs expressions méridionales. Éditions du Seuil, septembre 2000, p. 17-79.

_____. “Albigenses”: observações sobre uma denominação. In: ZERNER, M. *Inventar a Heresia?* Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. São Paulo: Editora da Unicamp, 2009, p. 229-267.

_____. *Hérésie et inquisition dans le Midi de la France*. Paris: Picard, 2007.

BILLER, P. Heresy and literacy: earlier history of the theme. In: BILLER, P.; HUDSON, Anne. *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Cambridge University Press, 1996.

BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983.

BORST, A. *Les cathares*. Paris: Payot, 1974.

BOZOKY, E. Les cathares comme étrangers. Origines, contacts, exil. In: *Actes des Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public*. 30e Congrès, Göttingen, 1999, p. 107-118.

BRENON, A. *La verdadera historia de los cátaros*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2005.

_____. *Les Cathares: Pauvres du Christ ou apôtres de Satan ?* Paris: Gallimard, 1996.

BRESCH, J. *Essai sur les sentences de Pierre Lombard sous le point de vue historico-dogmatique*. Strasbourg, 1857.

BROWN, P. *Corpo e Sociedade*. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

BRUNEL-LOBRICHON, G. Les Bibles vaudoises à la source des Bibles italiennes ? In: *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, T. 105, n. 2, 1993, p. 845-855.

BRUNN, U. *Des Contestataires aux Cathares: discours de réforme et propagande antihérétique dans le pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*. Paris: Institut d'études augustiniennes,

BURKE, P. *História e Teoria Social*. São Paulo: UNESP, 2000.

CHÂNTILLON, J. Les écoles du XIIe siècle. In: RICÉ, P. ; LOBRICHON, G. *Le Moyen Âge et la Bible*. Paris: Beauchesne, 1984, p. 163-197.

CHENU, M-D. Ortodoxia y herejia. El punto de vista del teologo. In: LE GOFF, Jacques (org.). *Herejías y Sociedades en la Europa Preindustrial (siglos XI-XVIII)*. Comunicaciones y debates del Coloquio de Royaumont - 1962. México: Ministerio de Educación y Ciencia, 1999, p. 1-8.

_____. El despertar Evangélico. In: LITTLE, Lester K. & ROSENWEIN, Barbara H. (eds.) *La Edad Media a Debate*. Madrid Akal, 2003, p. 478-505.

_____. *O despertar da consciência na civilização medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

COSTA, C. R. N. A metafísica cosmológico/soteriológica dualista maniqueísta. *Princípios*. Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Natal), vol. 9, números: 11-12, p. 219-238, jan./dez 2002.

_____. *O problema do mal na polêmica antimaniqueísta de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS, UNICAP, 2002.

CHÜLER, A. *Dicionário Enciclopédico de Teologia*. Canoas: Ed. ULBRA, 2002.

DE LA RONCIÈRE, C. À sombra da castidade. In: BERNOS, Marcel. et al. *O fruto proibido*. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 91-157.

DELAURENTI, B. La fascination et l'action à distance : questions médiévales (1230-1370). *Médiévales* 50, printemps 2008. Disponível em:< <http://www.medievales.revues.org/1420>>. Acesso em: 01 out. 2012.

DEL CARPINE, João de Pian [et al.] *Crônicas de Viagem*. Franciscanos no Extremo Oriente antes de Marcos Polo (1245-1330). Porto Alegre/Bragança Paulista: EDIPUCRS/EDUSF: 2005.

DONDAINE, A. *La hiérarchie cathare em Italie*, II, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. XX, 1950.

DUBY, G. *Idade Média, Idade dos Homens*. Do amor e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *O ano mil*. Lisboa: Edições 70, 2002.

DULNYEVA, N. ; PECHENKINE, A. Les fondaments de la lecture cathare du prologue de l'évangile de Jean. In: BRENON, A. (org.) *1209-2009, cathares: une histoire à pacifier?* Actes du Colloque International tenu à Mazamet les 15, 16 et 17 mai 2009 sous la présidence de Jean-Claude Hélas. Loubatières, 2009, p. 171-177.

DUVERNOY, J. *Le catharisme: l'histoire des cathares*. Toulouse: Privat, 1979.

_____. *Le catharisme: La Religion des Cathares*. Toulouse: Privat, 1989.

ELIADE, M. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

ELIADE, M.; COULIANO, I. P. Dualistas. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 133-139.

FALBEL, N. *Heresias Medievais*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

FAURE, P. « Les cioux ouverts - les anges et leurs images dans le christianisme médiéval (XI^e-XIII^e siècles) ». *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, n. 13, 1994. Disponível em: < <http://ccrh.revues.org/2699> >. Acesso em: 22 agosto 2012.

FICHTENAU, H. *Heretics and Scholars in the High Middle Ages: 1000-1200*. The Pennsylvania State University, 1998.

FRANCO JUNIOR, H. *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. Prefácio. JACOPO DE VARAZZE. *Legenda Áurea*. Vida de Santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. Catolicismo e Catarismo, um choque entre mitologias. *Cadernos de História*, Belo Horizonte: PUC Minas, vol. 11, n. 14, p. 9-28, 2011.

FROVA, C. Écoles et universités en Italie. In: HEULLANT-DONAT, Isabelle. *Cultures Italiennes (XII-XV siècle)*. Paris: Cerf, 2007, p. 53-85.

FRUGONI, A. *Arnaud de Brescia dans les sources du XII siècle*. Paris : Les belles lettres, 2004.

GAFFURI, L. La prédication en Italie (XII-XIV siècle). In: HEULLANT-DONAT, Isabelle. *Cultures Italiennes (XII-XV siècle)*. Paris: Cerf, 2000, p. 193-237.

GALIBERT, J-P. Fondation de la pensée cathare : La métaphysique des deux principes. *Cahiers d' Histoire*. Revue de Histoire Critique. Dossier Les Cathares, Paris, n. 70, p. 49-59, 1998.

GENICOT, L. *Europa en el siglo XIII*. Barcelona: Editorial Labor, S.A., 1970.

GILBERT, D. L'exégèse de l'Université. In: RICHÉ, Pierre ; LOBRICHON, Guy. *Le Moyen Âge et la Bible*. Paris: Beauchesne, 1984, p. 199-232.

_____. *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XII – XIV siècle*. Paris : Les éditions du Cerf, 1999.

GILLI, P. *Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval: séculos XII-XIV*. São Paulo: Editora da Unicamp/Minas Gerais: Editora UFMG, 2011.

GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GIMENEZ, Marie-Paule (Org.). *Hérétiques ou dissidents?: réflexions sur l'identité de l'hérésie au Moyen Age*. Communications présentées au séminaire organisé par le Centre d'Études Cathares sur le thème "Bilan et réflexion sur la recherche de l'hérésie médiévale", à Carcassonne les 27 et 28 janvier 2001, Carcassonne, 2002.

GINZBURG, C. *O queijo e os vermes*. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GOGLIN, J-M. *La liberté humaine chez Thomas d'Aquin*. 2010. 646 f. Thèse. (Doctorat en Sciences des Religions). École pratique des hautes études, France, 2010. Disponível em : http://tel.archivesouvertes.fr/docs/00/59/54/78/PDF/JeanMarc_Goglin_thA_se_EPHE_2011.pdf. Acesso em: 25 dez. 2012.

GOUREVITCH, A. *Les catégories de la culture médiévale*. Paris: Gallimard, 1983.

GRACCO, G. Pataria: *opus e nomen* (tra verità e autorità). In: *The concept of heresy in the middle age. (11th - 13th C.)*. Mediaevalia Lovaniensia. Series I/ Studia IV. Louvain: Leuven University Press, 1976, p. 167-171.

GRECO, A. *Mitologia catara*. Il favoloso mondo delle origini. Spoleto, C.I.S.A.M, 2000.

GREGORY, Tullio. *Mundana Sapientia*. Forme di conoscenza nella cultura medievale. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1992.

_____. *Speculum naturale*. Percorsi del pensiero medievale. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2007.

GROSSE, E. U. Sens et portée de l'évangile de Saint Jean pour les cathares. *Revue Heresis*, Carcassonne, n. 10, p. 9-19, 1998.

GRUNDMANN, H. Herejías cultas y herejías populares en la Edad Media. In: LE GOFF, Jacques (Org.) *Herejías y Sociedades en la Europa Preindustrial (siglos XI-XVIII)*. Comunicaciones y debates del Coloquio de Royaumont - 1962. México: Ministerio de Educación y Ciencia, 1999, p. 159-165.

HEFELE, K-J. ; LECLERCQ, H. *Histoires des Conciles d'après les documents originaux*. Paris : Letouzay et Ané, Éditeurs, 1913, Tome V, 2^e partie.

HERESIS. Revue d'hérésiologie médiévale, Centre d'Études Cathares, Carcassonne, n: 36/37, 2002.

IOGNA-PRAT, D. *Ordonner et exclure*. Cluny et la société chrétienne face à hérésie, au judaïsme et à l'Islam (1000-1050). Paris: Aubier, 1998.

_____. A argumentação discursiva. In: ZERNER, Monique (Org.) *Inventar a heresia?* Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. São Paulo: Editora da Unicamp, 2009, p. 89-122.

JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008.

JIMENEZ-SANCHEZ, P. L'Église cathare : une Église alternative au sein du Moyen Âge. *Cahiers d'Histoire. Revue d'Histoire Critique*. Dossier Les Cathares, Paris, n. 70, p. 19-34, 1998.

_____. El catarismo: nuevas perspectivas sobre sus orígenes y su implantación en la Cristiandad occidental. *Clio y Crimen*, Durango, n. 1, p. 135-163, 2004.

_____. *Les catharismes: Modèles dissidents du christianisme médiéval* (XIIe – XIIIe siècles). Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008.

JOLIVET, J. Logique cathare : La scission de l'universel. In : CRISTIANI, M. ; JOLIVET, J. ; LIBERA, A. de (Dir.). *Philosophie médiévale arabe et latine*. Recueil d'articles de Jean Jolivet. Études de Philosophie Médiévale. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1995, p. 297-307.

KÜMMEL, W. G. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1982.

LE ROY LADURIE, Émmanuel. *Montaillou village occitan, de 1294 à 1324*. Paris: Gallimard, 1982.

LAMBERT, M. D. *La herejía medieval*. Movimientos populares de los bogomilos a los husitas. Madrid: Taurus, 1986.

LE GOFF, J. (Org.) *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

_____. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.

_____. *Os intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2003.

LE GOFF, J. *Civilização do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2005.

LE GOFF, J. ; TRUONG, N. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LERNER, R. E. Les communautés hérétiques (1150-1500). In: RICHIÉ, P. & LOBRICHON, G. *Le Moyen Âge et la Bible*. Paris: Beauchesne, 1984, p. 597-614.

LINK, L. *O Diabo, a máscara sem rosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LOBRICHON, G. Arras, 1025, ou o processo verdadeiro de uma falsa acusação. In: ZERNER, Monique (Org.) *Inventar a heresia?* Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. São Paulo: Editora da Unicamp, 2009, p. 69-88.

_____. Table ronde sur la construction de l'hérésie. In : *1209-2009, cathares : une histoire à pacifier ?* Actes du Colloque International tenu à Mazamet les 15, 16 et 17 mai 2009 sous la présidence de Jean-Claude Hélas. Loubatières, 2009, p. 117-136.

MANSELLI, R. In: LE GOFF, J. (org.). *Herejías y Sociedades en la Europa Preindustrial (siglos XI-XVIII)*. Comunicaciones y debates del Coloquio de Royaumont - 1962. México: Ministerio de Educación y Ciencia, 1999.

_____. Evangelisme et mythe dans la foi cathare. *Revue Heresis*, Carcassonne, n. 5, p. 5-17, dec. 1985.

MEIRINHOS, J. F. A Filosofia do século XII. Renascimento e resistências, continuidade e renovação. *MIRANDUM*. Ano IV, n. 9, Jan-Jun de 2000. Disponível em: <http://www.hottopos.com.br/mirand9/meirin.htm>, Acesso em: 28 mar. 2013.

MERLO, G. G. *Eretici ed eresie medievali*. Milano: Universale paperbacks il mulino, 1988.

MIATELLO, A. L. P. *Retórica religiosa e cívica na Itália do século XIII: a composição e os usos das hagiografias mendicantes nas políticas de paz*. 2010. 242 f. Tese. (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

MINOIS, G. *As origens do mal*. Lisboa: Teorema, 2004.

MITRE, E. ; GRANDA, C. *Las grandes herejías de la Europa Cristiana*. Madrid: Istmo, 1999.

MOLINIER, C. Un texte de Muratori concernant les sectes cathares. Sa provenance réelle et sa valeur. In: *Annales du Midi*. Toulouse: Édouard Privat, XXII, 1910.

MOORE, R. I. *The birth of popular heresy*. Canada: Medieval Academy of America, 1995.

_____. La alfabetización y el surgimiento de la herejía, ca. 1000 – ca. 1150. In: LITTLE, Lester K. & ROSENWEIN, Barbara H. (eds.) *La Edad Media a Debate*. Madrid Akal, 2003, p. 552-570.

_____. *La persécution: Sa formation en Europe X – XIII siècle*. Paris: Les Belles Lettres, 2004.

MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*. Tomo I. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. *Dicionário de Filosofia*. Tomo II. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MORENZONI, F. *Des écoles aux paroisses*. Thomas de Chobham et la promotion de la prédication au début du XIII siècle. Paris : Éditions BREPOLs, 1995.

MORGHEN, R. *Medioevo Cristiano*. Bari: Laterza, 1965.

_____. Distinzione tra fonti primarie, secondarie e terziarie. In: GONNET, Giovanni. *Le eresie e i movimenti popolari nel Basso Medioevo*. Messina – Firenze: Casa editrice G. D'Anna, 1976, p. 51-54.

_____. Problemas en torno al origen de la herejía en la Edad Media. LE GOFF, Jacques (org.). *Herejías y Sociedades en la Europa Preindustrial (siglos XI-XVIII)*. Comunicaciones y debates del Coloquio de Royaumont - 1962. México: Ministerio de Educación y Ciencia, 1999, p. 89-102.

MURRAY, Alexandre. Razão. In: LE GOFF, J. SCHMITT, J.-C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. II. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 379-394.

NELLI, R. Théories de l'âme et de la liberté dans le catharisme occitan et lombard. In : In : NELLI, R.; BRU, Ch-Pierre; ROCHÉ, Déodat. *Spiritualité de l'hérésie: le catharisme*. Paris-Toulouse: Privat – P.U.F., 1953, p. 119-142.

_____. *Le Phénomène cathare*. Perspectives philosophiques Morales et iconographiques. Privat: Presses Universitaires de France, 1963.

_____. *Diccionario del Catarismo y las herejías meridionales*. Barcelona: Alejandría, 1968.

_____. *Os Cátaros*. Lisboa: Edições 70, 1972.

_____. *Écritures Cathares*. 3^aed. Monaco: Le Rocher, 1995.

PALLES-GOBILIARD, A. Histoire des sectes dans l'Occident Médiéval. In: *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 92, 1983-1984, p. 415-419, 1983.

PAOLINI, L. Italian Catharism and written culture. In: BILLER, P.; HUDSON, Anne. *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Cambridge University Press, 1996, p. 83-103.

_____. El dualismo medieval. In: RIES, Julien. *Tratado de antropologia de lo sagrado*. Crisis, rupturas y câmbios. Madrid: Editorial Trotta, 2001, p. 197-235.

_____. La chiesa di Desenzano: un secolo di storia nel panorama del catarismo padano. In: *Eretici del Garda*. La Chiesa Catara di Desenzano del Garda. Atti del Convegno. Desenzano del Garda: Quodlibet, 2 aprile 2005, p. 17-39.

PEGG, M. G. On Cathars, Albigenses and good men of Languedoc. *Journal of Medieval History*, n. 27, p. 181-195, 2001.

PETRUCCI, A. Lire au Moyen Âge. In: *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes*. T. 96, n. 2, 1984, p. 603-616.

RICHÉ, P. Recherches sur l'instruction des laïcs du IX^e au XII^e siècle. *Cahiers de civilisation médiévale*. 5^e année (n°18), p. 175-182, p. 175-182, avril-juin 1962.

RIES, J. La Bible chez saint Augustin et chez les manichéens. III. Orientations actuelles de la recherche. *Revue des Études Augustiniennes et Patristiques*. Paris, n. 4, p. 309-329, 1964.

RIPARELLI, E. Les techniques d'exegèse des cathares. In: AURELL, Martin (dir.). *Les cathares devant l'Histoire: Mélanges offerts à Jean Duvernoy*. L'hydre Éditions, 2005, p. 323-348.

ROCHA, Z. *Paixão, violência e solidão*. O drama de Abelardo e Heloísa no contexto cultural do século XII. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1996.

ROCHÉ, D. Le problème du mal et du salut de la Pistis-Sophia aux manichéens. Prolégomènes à l'étude du Catharisme. In : NELLI, R.; BRU, Ch-Pierre; ROCHÉ, Déodat. *Spiritualité de l'hérésie: le catharisme*. Paris-Toulouse: Privat – P.U.F., 1953, p. 167-204.

_____. Le textes cathares. « Du Libre arbitre » : Analyse. In : NELLI, R.; BRU, Ch-Pierre; ROCHÉ, Déodat. *Spiritualité de l'hérésie: le catharisme*. Paris-Toulouse: Privat – P.U.F., 1953, p. 143-166.

ROQUEBERT, M. *La religion cathare*. Le Bien, le Mal et le Salut dans l'hérésie médiévale. Perrin, 2001.

_____. *Histoire des Cathares: Hérésie, Croisade, Inquisition du XI au XIV siècle*. Perrin, 2002.

_____. Le “déconstructionnisme” et les études cathares. In: BRENON, Anne; DIEULAFAIT, Christine (Org.). *Les cathares devant l'histoire*. Mélanges offerts à Jean Duvernoy. L'Hydre/éditions, Cahors, 2005, p. 105-133.

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

RUCQUOI, A. « No hay mal que por bien no venga ». Joaquín de Fiore y las esperanzas milenaristas a fines de la Edad Media. *Clio & Crimen*, Durango, n. I, p. 217-240, 2004.

RUNCIMAN, S. *Le Manichéisme Médiéval*. L'hérésie dualiste dans le christianisme. Paris: Payot, 1949.

RUSSEL, J. B. *Lúcifer*. O diabo na Idade Média. São Paulo: Madras, 2003.

SACKVILLE, L. J. *Heresy and Heretics in the thirteenth century: the textual representations*. UK: Woodbridge; NY: Rochester, York Medieval Press, 2011.

SANJEK, F. Les « chrétiens bosniaques » et le mouvement cathare au Moyen Age. *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris, tome 182, n. 2, p. 131- 181, 1972.

SCHMIDT, C. *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*. Paris: J. Cherbuliez, Tome: II, 1849.

SÉGUY, I. ; SIGNOLI, M. Quand la naissance côtoie la mort : pratiques funéraires et religion populaire en France au Moyen Âge et à l'époque moderne. *SIAP - Servei d'Investigacions Arqueològiques i Prehistòriques*, Castelló, p. 497-512, 2008.

SILVA, A. C. L. Frazão da. ; LIMA, Marcelo P. L. A Reforma papal, a continência e o celibato eclesiástico: considerações sobre as práticas legislativas do pontificado de Inocêncio III (1198-1216). *História: Questões & Debates*. Curitiba: Editora UFPR, n. 37, p. 83-109, 2002.

SILVA, P. A. S. Balanço historiográfico e novas perspectivas de pesquisa sobre os "Cátaros". *Roda da Fortuna*. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo, vol. I, n. 1, p. 201-229, 2012.

SOLARI, G. Di un inedito trattato neo-manicheo del XIII secolo e del suo presunto autore Giovanni di Lugio Bergamasco. *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, n. 75, 1940.

SMALLEY, B. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.
STADELMANN, L. I. J. *Itinerário Espiritual de Jó*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

STOCK, B. *The Implications of Literacy*. Written Language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1983.

STORCK, Alfredo. *Filosofia Medieval*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

TARDIEU, M. *Le manichéisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1981.

TAVIANE, H. Naissance d'une hérésie en Italie du Nord au XIe siècle. *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 29e année, n. 5, p. 1224-1252, 1974.

THÉRY, J. L'hérésie des bons hommes. Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine em Languedoc (XIIe-début du XIVe siècle)? *Heresis* 36-37, Carcassonne, p. 75-117, 2002.

_____. Les hérésies, du XIIe au début du XIVe siècle. In: CEVINS, Marie-Madeleine de; MATZ, Jean-Michel (dir.) *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 373-386.

THOUZELLIER, C. Les cathares languedociens et le *nichil* (Jean 1, 3). *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 24 année, n. 1, p. 128-138, 1969.

_____. L'emploi de la Bible par les cathares (XIII s.). *The Bible and medieval culture*. Mediaevalia Lovaniensia, Leuven/Louvain: Leuven University Press, 1970, p. 141-156.

_____. Tradición y resurgimiento en la herejía medieval. Consideraciones. LE GOFF, Jacques (org.). *Herejías y Sociedades en la Europa Preindustrial (siglos XI-XVIII)*. Comunicaciones y debates del Coloquio de Royaumont - 1962. México: Ministerio de Educación y Ciencia, 1999, p. 75-87.

TRIVELLONE, A. « L'hérétique imaginé. Hétérodoxie et iconographie dans l'Occident médiéval de l'époque carolingienne à l'Inquisition ». *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre. BUCEMA*, 14, 2010.

TURDEANU, E. Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudos-bogomiles. *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris, tome 138, n. 2, p. 176-218, 1950.

WEIJERS, O. Questions disputées et dispute scolastique à la faculté des arts. In : SIRAT, C ; KLEIN-BRASLAVY ; WEIJERS, O. (éd.). *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*. France: J. VRIN, 2003.

VAILLANT, A. Le Traité contre les Bogomiles du prêtre Cosmas. *Revue des Études Slaves*, Paris, vol. 21, p. 46-89, 1944.

VALOIS, N. *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1249): sa vie et ses ouvrages*. Paris: A. Picard, 1880.

VAUCHEZ, A. Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233. L'action politique des Ordres Mendiants d'après la réforme des statuts communaux et les accords de paix. In: *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, T. 78, 1966, p. 503-549.

_____. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental. Séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

VELASCO, Francisco Díez de. *La historia de las religiões: métodos y perspectivas*. Madrid: Ediciones Akal, 2005.

VERGER, J. *Homens e saber na Idade Média*. São Paulo: EDUSC, 1999.

VIOLANTE, C. Herejías urbanas y herejías rurales en la Italia de los siglos XI al XIII. In: LE GOFF, Jacques (org.). *Herejías y Sociedades en la Europa Preindustrial (siglos XI-XVIII)*. Comunicaciones y debates del Coloquio de Royaumont - 1962. México: Ministerio de Educación y Ciencia, 1999, p. 127-149.

_____. *La povertà nelle eresie del secolo XI in Occidente*. Disponível em: <<http://www.franciscanos.net/medieval/pobreza/la%20poverta%20nelle20eresie%20violante>>. Acesso em: 02 de jun. 2012.

VOLPE, G. *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana – secoli XI-XIV*. Firenze: G. C. Sansoni Editore, 1961.

ZAMBÓN, F. L'eresia catara nella Marca Trevigiana. In: *Il Medioevo nella Marca: trovatori, giullari, letterati a Treviso nei secoli XIII e XIV*. Atti del Convegno. Treviso: Edizioni del Premio Comisso, 1991, p. 185-212.

_____. *El legado secreto de los cátaros*. Madrid: Ediciones Siruela, 1997.

_____. L'interprétation cathare des paraboles évangéliques: les deux arbres, la brebis et la drachme perdues. In: *1209-2009, cathares: une histoire à pacifier?* Actes du Colloque International tenu à Mazamet les 15, 16 et 17 mai 2009 sous la présidence de Jean-Claude Hélas. Haute-Garonne: Loubatières, 2010, p. 155-169.

ZANELLA, G. Eretico chi? In: *Enciclopedia del Medioevo*. Milano: Gazanti, 2007.

_____. La culture des hérétiques italiens (XII – XIV siècle). In: HEULLANT-DONAT, Isabelle (dir.). *Cultures Italiennes (XII-XV siècles)*. Paris: Cerf, 2007, p. 345-373.

_____. *Itinerari ereticali: patari e catari tra Rimini e Verona*. Disponível em: <<http://www.gabrielezanella.it/Pubblicati/ItinEret/ItinerariEreticali.htm>>. Acesso em: 10 abr. 2012.

ZBÍRAL, D. *Le scolastique cathare Jean de Lugio*. Resumo de trabalho, 2002. Disponível em: <http://www.david-zbiral.cz/Jan-z-Lugia-resume.htm>>. Acesso em: 23 jun. 2012.

_____. La charte de Niquinta et les récits sur les commencements des églises cathares en Italie et dans le Midi. *Heresis*, Carcassone, n. 44-45, p. 135-162, 2006.

_____. La charte de Niquinta et le rassemblement de Saint-Félix : état de la question. In: BRENON, Anne (org.) *1209-2009, cathares: une histoire à pacifier?* Actes du Colloque International tenu à Mazamet les 15, 16 et 17 mai 2009 sous la présidence de Jean-Claude Hélas. Loubatières, 2009, p. 31-44.

ZERNER, M. Du court moment où on appela les hérétiques des « bougres ». Et quelques déductions. *Cahiers de Civilisation Médiévale*, Université de Poitiers, 32e année (n. 128), p. 305-324, octobre-décembre 1989.

_____. Heresia. In: LE GOFF, J. ; SCHMITT, J.-C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. I, São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 503-521.

_____. Mise au point sur les cathares devant l'histoire et retour sur l'histoire du catharisme en discussion: le débat sur la charte de Niquinta n'est pas clos. In: *Journal des Savants*, n. 2, 2006, p. 253-273.

_____. No tempo do apelo às armas contra os hereges: do Contra Henricum do monge Guilherme aos Contra Heréticos. In: ZERNER, M. (Org.) *Inventar a Heresia?* Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. São Paulo: Editora Unicamp, 2009, p. 123-161.

ZILLES, U. *Fé e Razão no pensamento medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

ZIMMERMANN, M. (org.) *Auctor et Auctoritas: invention et conformisme dans l'écriture médiévale*. Actes du Colloque de Saint-Quentin-en-Yvelines (14-16 de juin 1999). École de Chartres, 2001.

ZUMTHOR, P. *A letra e a voz: A "literatura" medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GLOSSÁRIO

Albanenses: Denominação empregada pelos dissidentes pertencentes à igreja de Desenzano, em Bréscia. Supõe-se que ela se originou de um bispo da seita de nome Albano. Os *albanenses* foram os autênticos dualistas medievais. Na tentativa de resolverem os problemas postos pela origem do mal, eles desembocaram num verdadeiro dualismo de princípios ao professarem a existência de dois deuses: o verdadeiro Deus, criador do mundo celeste, e o Deus não verdadeiro criador do mundo material.

Albigenses: Originalmente, o termo referia-se apenas aos habitantes da cidade de Albi, localizada no sul da atual França. Com o tempo, ele virou sinônimo de heresia, em virtude da fama de “refúgio de heréticos” atribuída ao lugar. No século XIII - da pluma dos cronistas do norte -, o vocábulo passou a designar todos os heréticos do Languedoc. Os dualistas languedocianos professavam a dualidade dos mundos ou dos reinos - um mundo/reino perverso e transitório, pertencente a Satanás, e um mundo/reino celeste e eterno, pertencente a Deus -, condenavam o casamento, rejeitavam os sacramentos e a legitimidade da Igreja Romana, interditavam o consumo de leite, ovos e carne, recusavam a oração pelos mortos e não criam na encarnação de Cristo. Assim como os dualistas italianos, os *albigenses* realizavam a imposição das mãos para a remissão dos pecados.

Bagnolenses: Denominação empregada pelos dissidentes da igreja de Mântua-Bagnolo. Após a morte do primeiro bispo da seita, *Caloiannes*, os dissidentes passaram a se chamar *bagnolenses*, em virtude do novo lugar de fixação do novo bispo, Bagnolo São Vítor. As informações sobre esse grupo dualista são muito lacônicas. De acordo com o *Tractatus de hereticis*, alguns *bagnolenses* professavam as opiniões dos heréticos de Concorezzo, outros criam nas crenças dos *albanenses* e houve ainda aqueles que seguiram uma via intermediária. Mas, no geral, os inquisidores atribuíram-lhes as mesmas crenças dos *garatenses*, chamando a atenção para as pouquíssimas variantes entre os dois grupos.

Bogomilos: Heresia dualista, surgida no século X, na Bulgária. O nome deriva do sacerdote búlgaro Bogomilo, que quer dizer, “digno da misericórdia de Deus”. Deduz-se que uma parte das crenças bogomilas recebeu influência dos paulicianos bizantinos; já, outra parte, é de formação espontânea. Os bogomilos acreditavam que o mundo havia sido criado por um demiurgo, condenavam os sacramentos, rechaçavam o Antigo Testamento, praticavam uma ascese rigorosa, não criam na encarnação de Cristo e repudiavam o culto à cruz. Posteriormente, os bogomilos estenderam-se ao Império Bizantino.

Cátaros: No *De haeresibus*, de Santo Agostinho, o nome designou um grupo de heréticos conhecidos também por *novacianos*, os quais condenavam as segundas núpcias e a penitência. No século XII, pelas plumas do monge renano Eckbert de Schönau (? -1184), o termo foi utilizado, mas agora como sinônimo de dualismo maniqueu. Eram “cátaros” todos os heréticos que atribuíam ao diabo a criação do mundo, que condenavam o casamento e o consumo da carne, que rejeitavam o batismo das crianças, bem como o batismo das águas, que ignoravam a oração pelos mortos e, por conseguinte, o purgatório, que negavam a legitimidade do sacerdócio católico, a transubstanciação do pão e do vinho no corpo e sangue de Cristo, a humanidade de Cristo e, por fim, a ideia de que as almas humanas eram espíritos decaídos. Após um relativo sucesso, durante os séculos XII e XIII, o termo foi substituído pelo de *albigenses* nos séculos posteriores, retornando à historiografia apenas em 1848 com a célebre obra de Charles Schmidt, *Histoire et doctrine des cathares*.

Garatenses: Denominação empregada pelos dissidentes da igreja de Concorezzo, provavelmente, derivada de *Garattus*, terceiro bispo da seita. De uma maneira geral, os *garatenses* criam que o mundo foi organizado por Lúcifer, após sua expulsão do céu. Eles professavam, portanto, um dualismo atenuado, ao apresentarem Lúcifer como criatura rebelde de Deus. Contudo, houve variações importantes na crença, à medida que novos bispos assumiam o cargo. Sabe-se, por exemplo, que o bispo *Nazarius* (1190-1230), adequou alguns elementos do apócrifo “Interrogação de João” à crença de *Garattus*, e que *Desiderius* (1235/?) rejeitou as novas opiniões de *Nazarius*, no tempo de seu bispado.

Maniqueísmo: Fundado no século III, pelo persa Mani, o maniqueísmo pode ser definido como um sistema religioso eclético, por conter elementos oriundos do cristianismo, do budismo, do zoroastrismo e da própria cosmologia iraniana. No plano mais geral, ele se caracterizou pelo dualismo ontológico, pautado na existência de dois deuses ou princípios: Ormuzd, o deus do Bem, e Ahriman, o deus do Mal. Vinculado a esse dualismo ontológico, tem-se o mito da salvação do mundo, classificado em três tempos: o primeiro tempo, denominado “estado inicial”, correspondia às origens cósmicas e à polarização dos dois princípios. O segundo tempo, chamado de “tempo médio”, era a fase de mistura entre os dois reinos, marcada pela queda de uma parte da Luz na matéria. Esse tempo caracterizou-se ainda pela criação dos seres do universo e pela presença de Jesus Cristo. Por fim, o terceiro tempo ou o “tempo final”, era aquele da “grande guerra” ou “Juízo Final”, ou seja, momento de libertação de todas as partículas de Luz cativas na matéria e encarceramento definitivo do mal e seus demônios no inferno.

Patarinos: No século XI, foram chamados de patarinos (movimento da *pataria*) os reformadores populares que lutaram contra os clérigos simoníacos e concubinos. Tais reformadores receberam amplo apoio do papado, principalmente, de Gregório VII (1073-1085) e Alexandre II (1061-1073). É possível que o termo tenha relação com o hábito de recitar o “Pai Nosso”, praticado pelos contestadores. No século XII, no entanto, o vocábulo

foi empregado para designar todos aqueles que, obstinados pela opinião da pobreza apostólica e da pureza da igreja, desembocaram na heresia. Mais tarde, durante o século XIII, a identificação de *patarino* com *cátaro* passou a ser constante. Ambas as palavras foram utilizadas para designar as heresias de cunho dualista, na península italiana.

Paulicianos: Seita desenvolvida no reino da Armênia, nos séculos VIII e IX. Ao que parece, o termo originou-se de Paulo de Samosata, adocionista do século III. Até o século IX, os paulicianos professavam uma série de crenças típicas do cristianismo siríaco: forte veneração do batismo, desconfiança em relação às imagens e a concepção de que Cristo foi Deus por graça e não por natureza. Após as reformas helenizantes da Igreja armênia, os paulicianos foram declarados heréticos e se refugiaram na Ásia Menor. Por razões ainda obscuras, no decorrer do século IX, uma parte deles substituiu as ideias adocionistas pelas dualistas.