

**Heresia, poder político e lógicas corporativas na Península Ibérica
(séc. XIII-XV)**

Michele de Araújo

Monografia de Graduação
Brasília, dezembro de 2011

Heresia, poder político e lógicas corporativas na Península Ibérica (séc. XIII-XV)

Monografia apresentada ao Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília para a obtenção do grau de licenciado/bacharel em História, sob a orientação da Prof.^a Dra. Maria Filomena Pinto da Costa Coelho. Data da defesa: 14/12/2011. Banca Examinadora: Prof.^a Dra. Maria Eurydice de Barros Ribeiro – Unb e Prof.^a Dra. Cláudia Costa Brochado – UnB.

Michele de Araújo

Resumo

Esta monografia pretende abordar um tema já bastante estudado pela historiografia: as heresias na Idade Média. Entretanto, o objetivo é tentar compreendê-las por uma perspectiva diferente daquela que acentua as características autoritárias da perseguição, fruto de uma instituição intolerante, a igreja medieval. Não se trata de substituir uma interpretação por outra, mas de tornar o panorama mais complexo ao propor que se entendam esses fenômenos heréticos por meio da cultura política da época que os gerou, sobretudo com base no modelo corporativo. Para tanto, recorreremos a alguns *corpora* documentais da Península Ibérica muito conhecidos: as Siete Partidas (séc. XIII), o Directorium Inquisitorum (Séc. XIV) e as Ordenações Afonsinas (séc. XV).

Palavras-chave: Heresia, poder, lógicas corporativas

Sumário

Introdução	5
Capítulo 1 – Desvelando Conceitos	7
1.1 – O que é heresia?	8
1.2 – Concepção de poder	10
1.3 – Conceito de autoridade política	13
1.4 – Contradição	15
Capítulo 2 – Categorias heréticas	18
2.1 – O crime nefando – a sodomia	18
2.2 – Heresia e excomunhão	20
2.3 – A desordem do mundo: o crime de feitiçaria	22
2.4 – A heresia da blasfêmia	25
Capítulo 3 – A dimensão política da heresia	29
3.1 – Lógicas corporativas e heresia	30
3.2 – Heresia e poder político	32
3.3 – A relação da autoridade weberiana com a heresia	36
Conclusão	39
Referências	42

Introdução

As sociedades do mundo cristão ocidental foram profundamente marcadas pelo modelo corporativo, uma forma de explicar a organização social, por meio da metáfora do corpo humano que, na qualidade da mais perfeita criatura da divindade, serviria como medida de todas as coisas, inclusive da vida política e das hierarquias. Consideramos que a teoria da sociedade corporativa, ou das três ordens - como ficou conhecido esse modelo na Idade Média - constitui uma chave interpretativa privilegiada para abordar os *corpora* documentais que selecionamos para esta monografia: as *Siete Partidas* (séc. XIII), o *Directorium Inquisitorum* (séc. XIV) e as Ordenações Afonsinas (séc. XV). Ela permitirá compreender a ação legisladora por meio das lógicas da cultura política do final da Idade Média ibérica, ou seja, das tensões entre o modelo político e o discurso jurídico com relação a nosso tema de estudo, as heresias. Entretanto, essa abordagem não tem como objetivo identificar o ‘descompasso’ ou a ‘defasagem’ entre os dois, mas, sobretudo, pretende sublinhar a dinâmica da tensão como característica política da tradição cristã ocidental.

Este estudo tem por finalidade propor algumas possibilidades de interpretação que colocam as heresias no âmbito das instituições e do poder político, não como disfunção, mas como função. De maneira geral, os estudos relacionados às heresias têm como enfoque as configurações sociais e o desempenho das instituições na perseguição e combate aos hereges, ou mais propriamente aspectos religiosos, morais e políticos. Nossa intenção é tentar pensar o problema de uma forma um pouco diferente. Com base no modelo corporativo, que norteava a sociedade que produziu as heresias, procuramos captar a relação entre esses ‘desvios’ e o poder. A escolha das *Siete Partidas* (séc. XIII) e das Ordenações Afonsinas (séc. XV) como *corpus* documental para o estudo das heresias também não é muito freqüente, uma vez que é mais comum utilizá-lo para trabalhos históricos de tipo claramente jurídico e administrativo. Entretanto, pensamos que ambos os documentos são fundamentais para apreender o discurso sobre o poder e a organização (ordenação) da sociedade medieval ibérica nos aspectos políticos e religiosos. São várias as passagens que nos permitem conhecer as definições da própria heresia. Até onde sabemos, não foram feitos estudos monográficos que correlacionassem o discurso desses documentos ao modelo corporativo de sociedade, e neste sentido, as heresias possibilitam também chegar a algumas conclusões importantes.

Para levar a cabo tal tarefa, partimos de duas questões: de que forma a heresia se relaciona com o poder político? Como esse poder explica (discursa sobre) as heresias? Poderíamos dizer que normalmente a teoria da sociedade corporativa não é levada em consideração como possibilidade para explicar as heresias, preferindo-se modelos que partem de teorias centralistas do poder, talvez mais fáceis de aplicar quando a intenção é mostrar o desafio à autoridade. Este estudo, ao contrário, baseia-se no estudo da lei e da jurisprudência, das lógicas contidas no discurso régio com relação às heresias, no intuito de perceber a heresia como parte integrante e estruturadora da sociedade medieval ibérica.

Outra particularidade da pesquisa que valeu a pena enfrentar foi a tendência da historiografia a considerar o tópico como peculiar e diferente. Partimos do pressuposto de que um corpo de idéias que trata das heresias deve ter feito algum tipo de sentido e que este provavelmente seria coerente com as idéias sobre outra coisas. Dizer que a crença é uma forma de poder, tal como destacado por Weber, nos leva a afirmar que a crença nas heresias era sustentada por uma série de outros compromissos e que devem merecer a atenção do historiador: porque a heresia estava afligindo a cristandade, que tipos de pecados ela envolvia e como o clero a devia combater, e por que os governantes e magistrados deviam agir para livrar o mundo da ‘ameaça’. Com efeito, a heresia era um assunto heterogêneo, envolvendo discussões sobre o funcionamento da natureza, os processos históricos, a manutenção da pureza religiosa, e a natureza da autoridade e da ordem política.

Para levar a cabo esta tarefa, pensamos que seria importante, primeiro, entender os conceitos que servem de base à nossa reflexão, não apenas como os entendemos hoje, mas, sobretudo, como eles aparecem nos documentos. Depois, nossa preocupação histórica é analisar como as autoridades percebiam e descreviam as heresias. Por último, pretendemos correlacionar a heresia com alguns aspectos políticos e sociais. Portanto, esta monografia pretende ser um estudo das idéias sobre o desvio herético, explicitadas por aqueles que, de uma maneira ou de outra, estavam ansiosos por preservar a ortodoxia, e que construíram a diferença entre o mundo correto e o mundo herético de modo a legitimar as instituições a que pertenciam. Daremos, pois, mais destaque à heresia como um sistema de crença em funcionamento à altura de seus poderes para persuadir.

Capítulo 1

Desvelando conceitos

Este estudo baseia-se no estudo da lei e da jurisprudência, mais precisamente nas lógicas do discurso régio com relação às heresias, no intuito de percebê-las como parte integrante e estruturadora da sociedade. A historiografia comumente explica a heresia como desvio moral, uma doença social e perturbadora da ordem, mas dificilmente atenta para os fatores políticos e de poder. Muito mais do que ser agente de perturbação social, a heresia contribui para a organização e para a compreensão do modelo político e social, quer por parte de seus contemporâneos quer por aqueles que olham para o passado. Tanto a igreja quanto a monarquia necessitavam das heresias. Cremos ser importante entender que a ortodoxia e a heterodoxia faziam parte de um mesmo processo. A “doença social”, que é a heresia, na verdade torna o corpo forte, pois muito mais do que apartar os “doentes”, a heresia proporcionava um sentimento de identidade e de solidariedade da cristandade. As pessoas identificavam-se com o discurso proferido pelo rei e pela igreja, e entendiam a necessidade de defender a sociedade dos males que a afligiam. Sendo assim, nossa proposta é sublinhar um aspecto normalmente descuidado pelas interpretações historiográficas: a heresia também proporcionava a coesão social.

Para levar a cabo a tarefa que nos propomos, partiremos do pressuposto que a sociedade cristã que se enfrenta às heresias é de tipo corporativo. Portanto, nosso objetivo é fazer um exercício de interpretação histórica que permita compreender as heresias no conjunto social, e não apenas institucional. A heresia é uma realidade social e faz parte do corpo no qual está inserida. Outro aspecto importante incide sobre o entendimento de que somente a autoridade cristã pode ‘criar’ as heresias, na medida em que, à partida, não se conhece qualquer movimento religioso que se tenha autodeclarado herético. Trata-se de uma classificação emitida pela autoridade, e, neste sentido, podemos também entender que as heresias contribuem para construir o modelo da autoridade cristã perfeita. O desvio herético influencia na própria constituição do princípio de governança divina, pois é um crime que fere a imagem de Deus; logo, o rei, ungido pela graça divina, tem sua imagem ferida. Sendo assim, a autoridade régia é também composta de uma essência teocrática, o que se estende ao caráter teocrático-político da sociedade. A heresia, então, é um elemento constitutivo da sociedade cristã e da teoria política que fundamenta o exercício da autoridade.

Para empreender este estudo, faz-se necessário compreender o que é a heresia, a que tipo de poder e de autoridades nos referimos.

1. 1 O que é heresia?

A palavra heresia acompanhou a vida da igreja desde o início, assumindo ao longo da história vários significados. A partir do momento que o cristianismo passou a ser a religião oficial, a história da heresia não se desvincula da autoridade. De acordo com Baschet:

“... a heresia não existe em si e nada mais é do que aquilo que a autoridade eclesiástica definiu como tal. A própria noção de heresia só adquire sentido na medida em que a Igreja se transforma em uma instituição preocupada em fixar a doutrina que fundamenta sua organização e seu domínio sobre a sociedade. O problema da heresia emergiu, então, apenas na medida em que a Igreja se transformou em uma instituição preocupada em definir os dogmas que baseavam sua organização e seu domínio sobre a sociedade”¹.

A história da heresia segue o ritmo da evolução do poder – quanto mais forte ele é mais seguramente a heresia é identificada, perseguida e condenada. Em 1199, Inocêncio III associa o crime de heresia ao crime de lesa-majestade (divina), o que implica combatê-lo com eficiência e puni-lo com todo rigor. Uma das estratégias utilizadas por Inocêncio III foi aplicar o direito romano conjuntamente com o direito canônico, ou seja, o arsenal de penas previstas ia do confisco de bens à pena capital.

De acordo com o *Directorium Inquisitorium*, herética é:

“toda proposição que se oponha: a) a tudo que esteja expressamente contido nas Escrituras; b) a tudo que decorra necessariamente do sentido das Escrituras; c) ao conteúdo das palavras de Cristo, transmitidas aos apóstolos, que, por sua vez, as transmitiram à igreja; d) tudo o que tenha sido proclamado, por unanimidade, pelos padres da igreja, no que diz respeito à reputação da heresia; e) a tudo o que a Igreja tenha proposto à fé dos fiéis; f) a tudo o que tenha sido proclamado, por unanimidade, pelos Padres da Igreja, no que diz respeito à reputação da heresia; g) a tudo o que decorra, necessariamente, dos princípios estabelecidos nos itens c, d, e, f” (parte I, A, 2)².

Nas *Siete Partidas*, hereges “son una manera de gente loca, que se trabajan de escatimar las palabras de nuestro señor Jesu Christo, e le dan outro entendimiento, contra aquel que los Santos Padres les dieron, e que la Eglesia de Roma cree, e manda

¹ BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América*. São Paulo: Editora Globo, 200. p. 222

² EYMERICH, Nicolau. *Directorium Inquisitorium*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1993. p. 33

guardar”³. Portanto, herege é todo aquele que sendo batizado contraria os princípios dogmáticos da fé. A palavra heresia significa quebra da ordem divina e social, e a palavra herege aplica-se a todo aquele que se recusa a acolher a verdade da igreja e constrói uma nova realidade para si. Os fundamentos ideológicos do poder têm, entre seus componentes mais significativos, os ideais políticos de ordem teológica, e os hereges rejeitavam não somente a face visível da igreja, mas também instituições essenciais da vida civil. O herege não corrompia tão somente sua alma, mas atentava contra a salvação de todos os fiéis.

De acordo com Eymerich, são necessárias duas condições para que alguém seja qualificado como herege:

“A primeira diz respeito à inteligência (na medida em que cabe a ela selecionar e organizar): se o erro está no intelecto, no tocante à fé. A outra diz respeito à vontade (na medida em que cabe a ela completar e concluir): se ela se apega com teimosia ao erro intelectual”⁴.

Portanto, considera-se herege quem discordar com pertinácia dos dogmas da Igreja. Nas Ordenações Afonsinas, em seu Livro V, título I, herege é aquele que diz, crê e afirma coisas que são contra Deus e a Igreja. Nas *Siete Partidas* definem-se dois tipos principais de hereges:

“La primera es, toda creencia que ome há, que se desacuerda de aquella Fe verdadera, que la Iglesia de Roma manda tener, e guardar. La segunda es, descreencia que han algunos omes malos, e descreydos, que creen que el anima se muere con el cuerpo, e que del bien, e de mal, que ome faze em este mundo, non aura gualardon, nin pena, en el outro: e los que esto creen, son peores que bestias.”⁵

Juridicamente, o *Directorium* define oito tipos de hereges:

“a) os excomungados; b) os simoníacos; c) quem se opuser à Igreja de Roma e contestar a autoridade que ela recebeu de Deus; d) quem cometer erros na interpretação das Sagradas Escrituras; e) quem criar uma nova seita ou aderir a uma seita já existente; f) quem não aceitar a doutrina romana no que se refere aos sacramentos; g) quem tiver opinião diferente da Igreja de Roma sobre um ou vários artigos de fé; h) quem duvidar da fé cristã” (parte I, B, 4)⁶.

Os hereges, além de contestadores da autoridade eclesiástica, ainda são considerados adoradores do diabo, pois somente por intermédio de Satã é que os hereges se manifestam. Jean Delumeau destaca que à medida que as inquietações (pestes, penúrias, revoltas, avanço turco, o Grande Cisma, etc.) se multiplicavam no

³ Sietes Partidas, Livro 7, Título XXVI

⁴ EYMERICH, *op. cit.*, p. 39.

⁵ Sietes Partidas, Livro 7, Título XXVI, Lei I

⁶ EYMERICH, *op. cit.*, p. 36

Ocidente, maior era a obsessão contra os heréticos. Percebe-se que a construção do poder da igreja está intimamente relacionada com o poder do inimigo que ela enfrenta: o triunfo sobre o inimigo é a forma mais segura de reivindicar o poderio da Igreja Romana ⁷. Nesse sentido, a heresia é o inimigo que a igreja deve combater e vencer, o que dá legitimidade a seu poder.

Se o crime de heresia é há muito combatido pela igreja - principalmente através do tribunal do Santo Ofício – por que é que ela está inscrita no código civil? Embora caiba aos tribunais eclesiásticos examinar os casos e julgá-los, já que somente a igreja saberia distinguir entre o que era ou não herético, cabe aos civis “executar as sentenças da Inquisição, principalmente, quando a punição implica derramamento de sangue” (Parte I, B, 19). Esta afirmação está explícita no título I, do livro V, das Ordenações:

“E vista per nós a dita ley, declarando acerca della dizemos, que pero o conhecimento de taaes feitos pertença principalmente aos Juizes Ecclefiaticos, os quaees os devem julgar fegundo acharem per direito, quando elles alguís Ereges condapnarem per fuás fentenças, porque a elles nom cabe fazerem taaes eixucuçoos, por feerem de fangue, devem remeter a nós os ditos condapnados com os proceffos, que contra elles forem hordenados, e fentenças, eu contra elles dere, e nós mandaremos aos noffos Defembargadores da juftiça, que vejam os ditos proceffos e fentenças, e as cumpram, e eixexutem affy como acharem per direito” ⁸.

Nesse trecho das Afonsinas fica claro que embora sejam os juízes eclesiásticos que devem julgar os casos, se a sentença for de sangue, a igreja não pode executá-la (*Ecclesia abhorret sanguinem*). Transferia-se, portanto, a execução ao braço secular, solicitando sua colaboração. O tribunal eclesiástico levava o condenado ao rei, acompanhado de seu processo, os juízes da corte reviam o processo, e a execução somente era autorizada se estivesse em conformidade com o direito real. Transparece aqui a doutrina medieval sobre as relações entre poder espiritual e temporal.

1.2 Conceção de poder

Para compreender a idéia de poder a que nos referimos é necessário que delimitemos este conceito, extremamente amplo e complexo. Assim, tentaremos a seguir definir o conteúdo histórico do conceito, na perspectiva medieval e de nosso objeto de estudo, as heresias.

⁷ BASCHET, *op.cit.* p. 244.

⁸ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título I.

Em primeiro lugar, é importante entender os valores políticos dessa sociedade medieval, criadora e criminalizadora das heresias. De acordo com António Manuel Hespanha, a matriz de organização política das sociedades ditas tradicionais era muito diversa, e “esta dispersão era concebida como correspondendo a um modelo originário ou “natural” de organização social, modelo cujo exemplo visível era a dispersão e autonomia relativa das funções vitais do próprio corpo humano”⁹. O pensamento social e político ao qual nos referimos aqui é dominado pela existência de uma ordem universal que orientava todos os indivíduos para o mesmo objetivo (o juízo final, a condenação ou a salvação eternas), e, no entanto, a unidade dos objetivos não exigia que cada uma das partes exercesse as mesmas funções. Neste sentido, é impossível pensar numa sociedade com um governo político absolutamente centralizado, mas sim numa autonomia político-jurídica de cada um dos corpos, respeitando suas articulações, cada uma das partes trabalhando para o pleno funcionamento e harmonia do corpo social. Seria impensável os pés realizarem as funções da cabeça e vice-versa. “Ou seja, toda a atividade dos poderes superiores – ou mesmo do poder supremo – é tida como orientada para a resolução de um conflito entre esferas de interesses, conflito que o poder resolve “fazendo justiça”, ou seja, atribuindo a cada um o que lhe compete”¹⁰.

Antes de falar das relações de poder, necessitamos explicitar o que entendemos por poder. “Poder” é um termo tão incorporando à linguagem comum que talvez não pareça ser preciso maiores esclarecimentos. Entretanto, são justamente essas palavras naturalizadas do cotidiano do presente do historiador que requerem um maior cuidado histórico, para não se cair no anacronismo. Certamente, o que se entende por poder hoje é diferente do que queriam dizer com essa mesma palavra os homens e mulheres medievais. Um estudioso do poder não deve se ater somente às estruturas políticas, mas também à “cultura política”. De acordo com Karina Kuschnir e Leandro Piquet Carneiro, a “noção de cultura política refere-se ao conjunto de atitudes, crenças e sentimentos que dão ordem e significado a um processo político, pondo em evidência as regras e pressupostos nos quais se baseia o comportamento de seus atores”¹¹. Também com relação a este conceito, Peter Burke destaca que

⁹ HESPANHA, António Manuel. *As vésperas do Leviathan instituições e poder político Portugal – séc. XVII*. Coimbra: Livraria Almedina, 1994, p. 297.

¹⁰ Idem, p. 301.

¹¹ KUSCHNIR, Karina; CARNEIRO, Leandro Piquet. As Dimensões Subjetivas da Política: Cultura Política e Antropologia da Política. In: *Estudos Históricos*, 24 (1999), p. 227

uma conseqüência dessa abordagem mais antropológica do poder é que o relativo sucesso ou fracasso de formas específicas de organização política – democracia ao estilo ocidental, por exemplo – nas diferentes regiões ou períodos permanecerá incompreensível sem o estudo da cultura mais ampla. Outra conseqüência é a necessidade de levar os símbolos a sério, de reconhecer seu poder na mobilização do apoio político ¹².

Entretanto, para se estudar o poder, vale a pena destacar algumas precauções metodológicas sugeridas por Michel Foucault:

Em primeiro lugar: não se trata de analisar as formas regulamentares e legítimas do poder em seu centro, no que possam ser seus mecanismos gerais e seus efeitos constantes. Trata-se, ao contrário, de captar o poder em suas extremidades, em suas últimas ramificações, lá onde ele se torna capilar; captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que, ultrapassando as regras de direito que o organizam e delimitam, ele se prolonga, penetra em instituições, corporifica-se em técnicas e se mune de instrumentos de intervenção material, eventualmente violento. (...) Segunda precaução metodológica: não analisar o poder no plano da intenção ou da decisão, não tentar abordá-lo pelo lado interno, não formular a pergunta sem resposta: "quem tem o poder e o que pretende, ou o que procura aquele que tem o poder?"; mas estudar o poder onde sua intenção – se é que há uma intenção – está completamente investida em práticas reais e efetivas; estudar o poder em sua face externa, onde ele se relaciona direta e imediatamente com aquilo que podemos chamar provisoriamente de seu objeto, seu alvo ou campo de aplicação, quer dizer, onde ele se implanta e produz efeitos reais. (...) Terceira precaução metodológica: não tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo de um indivíduo sobre os outros, de um grupo sobre os outros, de uma classe sobre as outras; mas ter bem presente que o poder – desde que não seja considerado de muito longe – não é algo que se possa dividir entre aqueles que o possuem e o detêm exclusivamente e aqueles que não o possuem e lhe são submetidos. O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. (...) Quarta precaução metodológica: o importante não é fazer uma espécie de dedução do poder que, partindo do centro, procuraria ver até onde se prolonga para baixo, em que medida se reproduz, até chegar aos elementos moleculares da sociedade. Deve-se, antes, fazer uma análise ascendente do poder: partir dos mecanismos infinitesimais que têm uma história, um caminho, técnicas e táticas e depois examinar como estes mecanismos de poder foram e ainda são investidos, colonizados, utilizados, subjugados, transformados, deslocados, desdobrados, etc., por mecanismos cada vez mais gerais e por formas de dominação global. Não é a dominação global que se pluraliza e repercute até embaixo. Creio que deva ser analisada a maneira como os fenômenos, as técnicas e os procedimentos de poder atuam nos níveis mais baixos; como estes procedimentos se deslocam, se expandem, se modificam; mas sobretudo como são investidos e anexados por fenômenos mais globais; como poderes mais gerais ou lucros econômicos podem inserir-se no jogo destas tecnologias de poder que são, ao mesmo tempo, relativamente autônomas e infinitesimais”¹³.

¹² BURKE, Peter. *História e teoria social*. São Paulo: Editora UNESP, 2002, p.111.

¹³ FOUCAULT, Michel. *A microfísica do poder*. Disponível em: www.sabotagem.cjb.net Acesso em: 12 out 2011, p. 102

Portanto, ao contrário de tentar compreender como as instituições, como os poderes civis e eclesiásticos constroem, desenvolvem e elaboram o discurso jurídico contra as heresias, tentaremos, em ordem inversa, perceber como as heresias contribuem para a construção e desenvolvimento do poder ao qual ela está sujeita. A heresia é um efeito do poder e, simultaneamente, ou pelo próprio fato de ser um efeito, é seu centro de transmissão. Seria talvez mais simples analisar a heresia apenas do ponto de vista institucional, o que levaria à conclusão de que ela devia ser extirpada do corpo social, pois perturbava a ordem instituída. O que pretendemos fazer é exatamente o contrário: partindo de um discurso já construído sobre as heresias, perceber os instrumentos próprios da heresia, sua lógica interna que corresponde a determinadas especificidades e seus agentes de poder.

1.3 Conceito de autoridade política

A heresia não poderia existir se não houvesse um tipo de autoridade que se relacionasse diretamente com ela. Retomando a idéia de que a heresia é também o resultado de valores políticos e de relações de poder, somos levados a olhar com precaução aquelas conclusões que explicam as heresias como fruto de maquinações utilitaristas; declaravam-se como hereges aqueles a quem se queria eliminar.

De acordo com os valores da sociedade, perceptíveis no discurso jurídico das *Siete Partidas* e das Ordenações Afonsinas, a heresia é um crime tão nefasto, que Inocêncio III a definiu como uma forma de traição – crime de lesa majestade divina. Juntamente com o seu equivalente humano, ela se situava no topo de uma hierarquia de crimes arrolados de acordo com a seriedade de sua ameaça à autoridade de Deus e à do rei que o representava. Portanto, exploraremos o que normalmente é visto como aspectos não-instrumentais da governança por direito divino, destacando seus aspectos éticos, místicos e, se assim podemos definir, mágicos, tal como Kantorowicz sublinha em sua obra ¹⁴. As qualidades místicas dos governantes tradicionais tem sido tema recorrente na historiografia. O importante a frisar é que essas qualidades nos permitem ver que as heresias definiam-se num certo conceito de autoridade política e não apenas como resultado do desejo de fortalecer o governo e a obediência. O tipo de autoridade ao qual nos referimos, necessitava das heresias. Este é sem dúvida um dos aspectos

¹⁴ KANTOROWICZ, Ernest H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1998.

decisivos. A heresia era o oposto exato do tipo de sociedade que era apregoada, um modelo monárquico teocrático. Por essa razão, recorreremos também à sociologia de Max Weber, que inicialmente identificou o princípio geral de que a crença constitui o poder de comandar e a forma de autoridade mais apta a perseguir as heresias¹⁵. Referimo-nos, portanto, ao líder carismático¹⁶. Sua autoridade baseia-se na crença ou no reconhecimento, e, todavia, sua autoridade não *deriva* de forma alguma desse reconhecimento por parte dos submetidos, mas ao contrário, a fé e o reconhecimento são considerados um *dever*, cujo cumprimento aquele que se apóia na legitimidade carismática exige para si, e cuja negligência castiga. O pressuposto indispensável para isso é “fazer-se acreditar”: o senhor carismático tem de se fazer acreditar como senhor pela “graça de Deus”, por meio de milagres, êxitos e prosperidade dos súditos. Se lhe falha o êxito, seu domínio se enfraquece. A duração e estabilidade das relações de domínio, de caráter *legal* repousa sobre bases de tipo misto, na medida em que contribui para sua estabilidade a crença na própria legitimidade; o hábito tradicional e o “prestígio” (carisma) figuram ao lado da crença –igualmente inveterada, no final das contas- na legitimidade formal.

Se os textos jurídicos apelavam enfim ao poder ordenador do magistrado é porque se pressupunha a desordem do mundo. Percebe-se, portanto, que a preocupação central era com o papel do magistrado na luta contra o crime de heresia. A heresia se tornara pecado social, uma violação das leis e uma ameaça à ordem civil. O papel dos magistrados seria, então, erradicar da sociedade a heresia e proteger a comunidade. A política exigia a punição dos hereges para se manter a ordem social, e tratar das heresias significa sustentar um discurso sobre a boa ordem da sociedade. A associação das heresias com a desordem política foi, portanto, literal, podendo ser percebida como a inversão de valores hierárquicos. Era lugar-comum que as heresias fossem entendidas como agentes da inquietude, da inconstância, do desregramento e da desobediência, da contravenção e da destruição de modelos.

¹⁵ WEBER, Max. *Ciência e Política: duas vocações*. São Paulo: Editora Cultrix, 2004.

¹⁶ “Existem em princípio – e começaremos por aqui – três razões internas que justificam a dominação, existindo, conseqüentemente, três fundamentos da legitimidade. Antes de tudo, a autoridade do “passado eterno”, isto é, dos costumes santificados pela validade imemorial e pelo hábito, enraizado nos homens, de respeitá-los. Tal é o “poder tradicional”, que o patriarca ou o senhor de terras, outrora, exercia. Existe, em segundo lugar, a autoridade que se funda em dons pessoais e extraordinários de um indivíduo (carisma) – devoção e confiança estritamente pessoais depositadas em alguém que se singulariza por suas qualidades prodigiosas, por heroísmo ou por outras qualidades exemplares que dele fazem o chefe. Tal é o poder “carismático”...” In: WEBER, Max. *op.cit.* p.57

O tom dos documentos nos mostra que esse era o crime mais nocivo, por ser a essência da falsa religião, antitética àqueles que estavam sob a autoridade divina. Portanto, o rei tinha o dever de enfrentar e derrotar a heresia, porque somente conseguindo erradicá-la poderia legitimar o seu governo e manter sua imagem de vigário de Deus na Terra. A heresia era, assim, uma necessidade em termos políticos. Neste jogo de imagens, o herege assumia um carisma profano/nefasto e o rei aparecia como governante por direito divino (o que poderíamos chamar de carisma legítimo), mas somente autenticaria seu poder enfrentando aquilo que é o oposto exato de sua imagem. Na tradição cristã, esse tipo de conflito entre a autoridade estabelecida e a heresia é visto como emblema de poderes opostos, ou seja, uma perspectiva que abarcava a esfera política e judiciária. Não há imagem mais convincente do poder do que aquela que retrata a derrota de um inimigo igualmente forte.

Chegamos, portanto, a um aspecto de fundamental importância, o discurso jurídico com relação às heresias produz uma tensão com o modelo político. Muito mais do que desestabilizar, esse tipo de tensão faz parte da essência do modelo político cristão.

1.4 Contradição

De acordo com as Ordenações Afonsinas, a heresia é o mais grave dos crimes, por “feer cometida diretamente contra Noffo Senhor DEOS, a que por ley fanta e natural todos geralmente devemos fé e crença verdadeira”¹⁷. As heresias que esses criminosos propagavam podiam corromper, “como um verme corrompe a fruta, a ordem virtuosa do Reino”.¹⁸ No entanto, embora as heresias se chocassem contra o edifício social eram também uma forma de afirmar os valores e as tradições. No reconhecimento do negativo reside a afirmação do positivo. Sendo assim, as heresias reafirmam o que é correto. Na oposição entre bem e mal, entre o que é e não é herético, a heresia faz-se tão necessária quanto a ortodoxia. Como complemento do bem, ela estabelece a ordem das coisas; na verdade, ela torna a ordem perfeita. Não se trata de alguma contradição casual, mas sim de uma contradição constitutiva da metafísica cristã.¹⁹ “Aquele que tirar toda a maldade, por consequência tirará a virtude; pois a virtude consiste em

¹⁷ Ordenações Afonsinas, Livro V, Introdução.

¹⁸ PIERONI, Geraldo. *Os Excluídos do Reino*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2006, p. 18.

¹⁹ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: a Idéia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006, p. 73

desenraizar o vício”.²⁰ Mal e heresia eram termos inferiores das oposições mais fundamentais para a organização do discurso religioso. A autoridade que os enquadrava baseava-se na tradição cristã²¹, e embora a heresia fosse contrária à ortodoxia, ambas eram necessárias e, num jogo de espelhos, reforçavam-se mutuamente - onde uma faltava a outra crescia e vice-versa. Essa aparente contradição é necessária à própria constituição da justiça, pois não haveria justiça onde faltasse a iniquidade.

Como figura de pensamento, a contrariedade é intrinsecamente ambivalente. Ela parece promover a ordem e a coerência fixando significados numa relação precisa e concisa. Mas, ao definir contrários em relação uns com os outros, ela impõe uma troca semântica constante e, por fim, insolúvel entre eles. A mente apenas estabelece o significado de um contrário confrontando-o com o significado de seu par; conseqüentemente, a dependência semântica do segundo termo para com o primeiro torna-se igualmente aparente, e o ato inicial de entendimento é desestabilizado. Nesta seqüência lógica, não há simultaneidade nem prioridade, apenas diferimento de significado. Portanto, a própria característica pela qual a estabilidade discursiva é buscada opera, neste momento, como agente de instabilidade, com o resultado paradoxal de que, até onde o argumento a *contrariis* é bem sucedido, ele é também autodestrutivo. Isto é verdade tanto para contrariedades assimétricas (hierárquicas) como para outras quaisquer. Pois embora nesses casos a autoridade compareça arbitrariamente para atribuir mais valor a um termo que a outro, isto não impede o eterno retorno sobre si mesmo da própria lógica. Um termo positivo ou “superior” pode receber um total predomínio ideológico, mas ainda assim dependerá, para seu significado, de seu par privativo ou “inferior”. Ele nunca pode se afirmar sem a ajuda semântica precisamente daquilo que tenta suprimir ou negar, sob o risco de o ato de autoridade que o afirma tornar-se vulnerável à acusação de mistificação. Com isto, a própria autoridade se enfraquece e fica potencialmente desacreditada.²²

Neste sentido, a heresia é o inimigo do corpo social e, no entanto, ocupa um lugar necessário nesse corpo. “O cristianismo colocou o pecado no centro de sua teologia”²³, e, portanto, não há uma relação hierárquica. O movimento varia nos dois sentidos: assim como a heresia permite conhecer a ortodoxia, também a ortodoxia nos faz conhecer a heresia. Heresia e ortodoxia possuem o mesmo peso, pois o que é correto só é concebido se for assimilado por seu oposto. O entendimento, portanto, não varia somente da ortodoxia para a heresia, mas da heresia para a ortodoxia. As autoridades eclesiásticas, no arranjo da construção do poder, são dependentes tanto de seu discurso, como do inverso desse mesmo discurso – a heresia.

²⁰ CLARK, *op. cit.*, p. 73

²¹ “Com efeito, a fixação dos dogmas, o estabelecimento da interpretação correta e a demarcação das crenças desviantes constituem processos essenciais de construção da identidade eclesiástica”. In: BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV-XIX*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2000, p. 31

²² CLARK, *op. cit.*, p. 190

²³ DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o Medo. A Culpabilização no Ocidente. (Séculos 13 – 18)*. São Paulo: EDUSC, 2003. v. 1, p. 357.

A heresia, em todas as suas formas, é inconcebível sem os valores religiosos. Eles estão na base de sua estrutura conceitual, e, mais amplamente, nos padrões de pensamento e linguagem dos que escreveram sobre este tema, como o caso de Eymerich, no *Directorium Inquisitorum*. As ações heréticas são definidas em contraste com as divinas. O caráter da heresia como um crime, mesmo na esfera da justiça secular, era fortemente influenciado por noções teocráticas da autoridade posta em ação contra ela. A heresia era uma violação do primeiro mandamento, mais do que um crime, era um pecado e a resposta da igreja não era a mesma do estado secular, punitiva e expiatória, mas pastoral e salvadora.

Portanto, percebemos que a heresia é parte constitutiva da sociedade. Através dela podemos descobrir definições conceituais da cultura política medieval. A heresia reforça o caráter divino dos reis, contribuindo para a construção do perfil do bom monarca. A heresia também legitima o discurso ortodoxo; legitima-se o poder da igreja e do rei através da heresia, pois ela é o oposto exato da sociedade. Estudar a heresia tendo como base a teoria da sociedade corporativa é buscar perceber as lógicas sociais nos seus menores detalhes, buscar compreender as tensões como parte constitutiva da lógica cristã e descobrir o poder onde ele geralmente é desestabilizado e, ao mesmo tempo, reforçado.

Capítulo 2

Categorias heréticas

Diferentes são os tipos de crime/pecado que incorrem em heresia e, no entanto, todos eles possuem aspectos comuns: tratam da inversão – seja da ordem natural, como a sodomia, da ordem social, como a feitiçaria, ou da ordem moral, como a blasfêmia. Todos possuem foro misto, já que a heresia é um mal espiritual (ofensa a Deus) e social (ofensa ao rei, como vigário de Deus). A inversão era uma característica do mundo pecador, onde as qualidades negativas ameaçavam dominar seus contrapesos positivos. As instituições sociais eram moldadas em conformidade com o paradigma divino, o corpo sujeito à alma, a carne ao espírito, a mulher ao homem, harmonizando o que seria considerado no mundo contemporâneo como “contradições” sociais. Portanto, tudo aquilo que feria os preceitos divinos de ordem social, em qualquer contexto, é necessariamente um ato político. A inversão, por analogia, repercutia em todos os planos da governança, pois ela permitia defender uma ordem em que todos os padrões normais de autoridade eram invertidos. Neste sentido, é importante analisar como as autoridades percebiam os diferentes tipos de heresia, para posteriormente compreendê-las nos contextos político e social.

2.1 O crime nefando – a sodomia

O crime/pecado de sodomia não aparece no *Directorium*, no entanto, ele aparece destacado nas *Siete Partidas* e nas Ordenações Afonsinas. De acordo com as *Siete Partidas*, sodomítico “dizen al pecado em que caen los omes yaziendo vnos com otros, contra natura, e costumbre natural”²⁴. Nas Ordenações, a sodomia é considerada o pecado mais torpe, sujo e desonesto e que mais gravemente ofende a Deus e a sua criação divina.²⁵ Dada a gravidade e a magnitude de sua abominação, este pecado vai de encontro à lei de Deus, portanto, constituía um crime punível pelo rei, pelo bispo e pela Santa Inquisição. Não sendo pouco, a sodomia era ainda classificada pela teologia da Igreja Católica Romana, que emerge do Concílio de Trento, como um pecado de gravidade tal, que a simples evocação da palavra sodomia conteria força suficiente para desencadear abomináveis tragédias:

²⁴ Siete Partidas, Título XXI

²⁵ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XVII.

“e fegundo differom os naturaes, foamente fallando os homees em elle fem outro algum auto, tam grande he o feu avorrecimento, que o aar ho nom pode foffrer, mais naturalmente he corumpido, e perde fua natural virtude”²⁶.

Chegou-se mesmo a dizer no século XV que, entre os vários pecados que levaram a Ordem do Templo a ruir, estava o pecado da sodomia: “e por efte peccado foi eftroida a Hordem do Templo per toda a Criftandade em hum dia”²⁷. Também se atribuía ao crime de sodomia a destruição de Sodoma e Gomorra:

“Sodoma, e Gomorra, fueron dos Ciudades antiguas, pobladas de muy mala gente, e tanta fue la maldad de los omes que biuian em ellas, que porque vsauan aquel pecado que es contra natura, los aborrecio nuestro Señor Dios de guisa, que sumio ambas las Ciudades com toda la gente que y moraba...”²⁸.

O crime/pecado de sodomia era inadmissível na sociedade ibérica, sendo considerado um pecado abominável, horrível, detestável, execrável, infame e, sobretudo, “contra natura”. Neste contexto social, a igreja pretendia controlar e regular a sexualidade segundo os padrões da moral cristã, que legitima a ordem em termos religiosos. Assim, o fato de homens e mulheres incorrerem no pecado de sodomia coloca em risco os planos divinos na Terra: “crescei e multiplicai-vos”. Além de ferir a ordem natural²⁹, é incompatível com o modelo de família patriarcal. Todo e qualquer ato sexual que não tivesse como fim a procriação era tido por sodomia, sendo um pecado frente a Deus e um crime contra o reino.

O preço de cair em tal pecado é a negação do direito à memória, é o pleno aniquilamento:

“... porem Mandamos, e poemas por Ley geeral, que todo homem, que tal peccado fezer, per qualquer guifa que feer poffa, feja queimado, e feito per fogo em poo, por tal que já nunca de feu corpo, e fepultura poffa feer ouvida memoria”³⁰.

2.2 Heresia e excomunhão

²⁶ Idem, ibidem

²⁷ Idem; ibidem

²⁸ Siete Partidas, Título XXI, Lei I

²⁹ “Eles trocaram a verdade de Deus pela mentira, e adoraram e serviram à criatura em lugar do Criador, que é bendito para sempre. Amém. Por isso, Deus entregou os homens a paixões vergonhosas: suas mulheres mudaram a relação natural em relação contra a natureza. Os homens fizeram o mesmo: deixaram a relação natural com a mulher e arderam de paixão uns com os outros, cometendo atos torpes entre si, recebendo dessa maneira a paga pela sua aberração”. Romanos 1: 25-27. In: *BÍBLIA SAGRADA*. Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulus. São Paulo: Edição Pastoral, 1991.

³⁰ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XVII.

A sentença de excomunhão é uma pena espiritual, “que a Santa Igreja toma efpada efpritual, e corta a alma, que he a melhor e mais nobre parte do corpo do homem”³¹. No *Directorium*, a excomunhão é aplicada como punição ao “pecado mortal da contumácia e da desobediência ao Direito e ao juiz (Parte I, B, 20)”³². A excomunhão não é um tipo de heresia, no entanto, o excomungado pode incorrer em heresia se não procurar o levantamento da pena de excomunhão. No *Directorium*, os excomungados só são julgados como hereges – ou suspeitos de heresia – se passam um ano inteiro sob essa pena. “Quem fica durante um ano inteiro sob o peso da excomunhão pode não ser realmente herege, mas a Igreja, que julga o foro externo, pode com legitimidade considerá-lo herege” (Parte I, B, 20)³³.

Nas *Siete Partidas*, a excomunhão é uma:

“sentencia que estraña, e aparta al ome, contra quien es dada , a las veces de los Sacramentos de Santa Eglesia, e a las vegadas de las compañías de los leales Christianos. E descomunion tanto quiere dezir, como descomunaleza que aparta, e estraça los Christianos de los bienes spirituales, que se fazen en Santa Eglesia. E son dos maneras de descomunion. La vna mayor, que vieda al ome que non pueda entrar en la Eglesia , nin aya parte en los Sacramentos, nin en los otros bienes que se fazen en ella, nin se pueda acompañar con los fieles Christianos. La otra es menor, que aparta a ome tan solamente de los Sacramentos, que non aya parte en ellos, nin pueda dellos vsar”³⁴.

Embora se perceba que as *Siete Partidas* reconhecem dois tipos de excomunhão, a mais grave, no entanto, é a que expulsa o excomungado do seio da sociedade cristã. Somente o bispo pode levantar a sentença de excomunhão, e nenhum prelado de ordem menor pode excomungar: “Estremada manera ay para descomulgar con solennidad , que pertenesce a los Obispos tan solamente, e non a los otros Perlados menores”³⁵.

Nas Ordenações se acusa que muitos por desprezo ou negligência se acomodam nas sentenças de excomunhão, e não buscam sair delas, o que gera na igreja de Deus grande escândalo, chegando a embargar o próprio serviço de Deus. A sentença de excomunhão é perigosa à alma do homem, e os que não buscavam o levantamento da sentença de excomunhão podiam corromper – ou conforme colocado nas Ordenações, que “nom enpeçonhetafsem”³⁶ – os outros cristãos. E sem temer a Deus e a sentença

³¹ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XXVII.

³² EYMERICH, *op. cit.*, p. 66.

³³ *Ibidem*, p. 67.

³⁴ *Siete Partidas*, Livro I, Título IX, Lei I

³⁵ *Idem*, Lei XIII.

³⁶ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XXVII.

dos prelados da igreja, deixavam-se andar excomungados por longo tempo e muitos morriam nesse estado, o que acarretava grande dano à terra e aos moradores dela ³⁷. Neste sentido, se não saem da sentença por temor a Deus, “a pena temporal os pode tirar de mal fazer” ³⁸, conforme mencionado no Título I do V livro das ditas Ordenações: “leixaram de peccar o boõs por fuas virtudes, e os maaos por temor da juftiça, receando as penas, que acuftumarom de padecer os que de femelhantes pecados ufarom” ³⁹. Nas Ordenações, aquele que fosse denunciado como excomungado, deveria ser preso e a cada nove dias deveria pagar sessenta soldos por se manter na pena de excomunhão e não podia ser solto até a absolvição da pena. Desses sessenta soltos, vinte iriam para o Hospital dos Meninos, vinte para a fábrica da igreja e vinte para o rei, para os alcaides dos lugares onde os fatos ocorressem.

No *Directorium*, a pena que um excomungado recebe deve ser a mesma de um herege:

“O herege abjura seus erros e aceita expiá-los de acordo com a decisão do bispo e do inquisidor; ou não abjura. Se não abjura, é entregue à prisão perpétua, e esta será a sua expiação. Se não abjura, é entregue como impenitente ao braço secular para ser executado. A mesma coisa para quem foi excomungado há um ano, independente (*sic*) do motivo que o levou à excomunhão: se se retrata, fica livre da excomunhão e é condenado à prisão perpétua; em caso de não se retratar, é entregue para ser para ser castigado até a morte como herege (Parte I, B, 20)” ⁴⁰.

Ora, percebe-se que o excomungado só pode ser classificado como herege pelos prelados da igreja, embora as penas sancionadas só fossem executadas pelos tribunais civis. Mas se o excomungado apelasse da sentença, não poderia ser preso e tampouco ter seus bens apreendidos até ser conhecido o resultado da apelação – de acordo com as Ordenações. Embora o *Directorium* avenge a pena capital, a morte – podendo ser a física ou a civil -, as Ordenações impõem a prisão e pagamento de multas, desde que o excomungado não tenha apelado ou tentado sair da excomunhão no prazo de nove dias a contar da data em que fora denunciado como excomungado.

2.3 A desordem do mundo: o crime de feitiçaria

³⁷ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XXVII.

³⁸ Idem, ibidem.

³⁹ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título I.

⁴⁰ EYMERICH, *op. cit.*, p. 67.

No *Directorium* não há um capítulo concernente à *feitiçaria*; somente nas *Siete Partidas* e nas Ordenações Afonsinas. Entretanto, enquadram-se os tópicos 15 e 16 (Parte I, B) na tipologia de feitiçaria, já que estes tratam de videntes, adivinhos, demonólatras e invocadores do diabo. Sendo assim, o título XXIII do VII livro das *Siete Partidas* e o título XXXXII do V livro das Ordenações Afonsinas, que tratam dos feiticeiros, serão relacionados com os dois tópicos citados do *Directorium*.

De acordo com o *Directorium Inquisitorum*, somente é enquadrado como prática herética a feitiçaria e a adivinhação que implicassem recurso ao demônio. Há, portanto, um tipo de magia que seria lícita – “adivinhos e videntes comuns”⁴¹ - e um tipo considerado ilícito – “adivinhos ou videntes heréticos”⁴². De acordo com as *Siete Partidas*, existem duas maneiras de adivinhos:

“La primera es, la que se faze por arte de astronomia, que es vna de las siete Artes liberales: esta, segund el Fuero de las leyes, non es defendida de vsar a los que son Maestros, e la entienden verdaderamente; porque los juyzios, e los asmamientos, que se dan por esta Arte, son catados por el curso natural de los Planetas, e de las otras estrellas; e fueran tomadas de los libros de Ptolomeo, e de los otros sabidores, que se trabajaron de esta sciencia. Mas los otros que no son ende sabidores, no deuen obrar por ella; como quier que se deuen trabajar, de aprender, e de estudiar em los libros de los Sábios. La segunda manera de adeuinança es, de los agoreros, e de los sorteros, e de los fechizeros, que catan agueros de aues, o de estornudos, o de palabras (a que llaman Provérbio) o echan suertes, o catan en agua, o em cristal, o en espejo, o en espada, o en otra cosa luciente; o fazen fechuras de metal o de otra cosa qualquier; o adeuinança en cabeça de ome muerto, o de bestia, o en palma de nino, o de mujer virgen. E estos truhanes, e todos los otros semejantes dellos, porque son omes danosos e enganadores, e nasceu de sus fechos muy grandes males a la tierra...”⁴³.

Percebe-se, tal como no *Directorium*, a prática adivinatória lícita e ilícita nas *Siete Partidas* onde aparecem dois tipos de adivinhos: aqueles que tratam da astronomia, e os agoureiros, que tratariam da feitiçaria propriamente dita. Com relação aos feiticeiros, as *Siete Partidas* reconhecem um tipo de feitiçaria que não é considerada crime, e que, portanto, quem a pratica estaria realizando um serviço para o bem comum, e deveria, neste sentido, ser recompensado:

Pero los que fiziessen encantamiento, o otras cosas com entencion buena, assi como sacar demonios de los cuerpos de los omes; o para desligar a los que fuessen marido, e muger, que non pudiessen conuenir; o para desatar nube, que echasse granizo, o niebla, por que non corrompiese los

⁴¹ “os que praticam apenas a quiromancia, ou seja, prevêem, pela observação das linhas da mão, os efeitos naturais e as circunstâncias da vida humana; ou ainda, os que mostram ou descobrem algo que está presente, mas oculto, através da comparação do comprimento de dois fios de palha, e outros mais. Suas atividades não são da competência da Inquisição”. In: EYMERICH, *op. cit.*, p. 52

⁴² “aqueles que, para predizer o futuro, ou para penetrar no íntimo das pessoas, prestam um culto de adoração ou veneração ao diabo, batizam as crianças de novo etc. Trata-se, evidentemente, de hereges e devem ser considerados como tais pela Inquisição”. In: EYMERICH, *op. cit.*, p. 52

⁴³ *Siete Partidas*, Título XXIII, Lei I

frutos; o para matar langosta, o pulgon, que daña el pan, o las viñas; o por alguna otra razon prouechosa semejante destas, non deue auer pena; ante dezimos, que deue recibir gualardon por ello”⁴⁴.

No entanto, nas Ordenações, no V livro, Título XXXXII dizem que: “nom pode nenhuu de tal peccado ufar, que nom participe da arte, e converfaçom diabollica”. Nas Afonsinas há uma relação clara entre a feitiçaria e a invocação demoníaca. “Feitiçaria e pacto com o Demônio eram delitos que lesavam a justiça real e feriam os cânones da Igreja, sendo, portanto, crimes de *mixti fori*”⁴⁵. De acordo com Francisco Bethencourt:

A subvalorização da magia ilícita, enquanto delito de fé, por parte da elite política e da elite eclesiástica portuguesa (ou, pelo menos, de seus expoentes), é tanto mais significativa quando o *corpus* doutrinário da Igreja, nomeadamente o conjunto de manuais de inquisidores produzidos entre os séculos XIV e XVI com aprovação papal, define a feitiçaria como uma atividade herética instigada pelo demônio⁴⁶.

Essa diferenciação entre magia lícita e ilícita reflete uma realidade social complexa: era natural que bruxos e feiticeiros sofressem maior perseguição que os adivinhadores, pois os primeiros são temidos pela comunidade enquanto os segundos possuíam um estatuto mais ambíguo, já que ocorria de, muitas vezes, estes terem suas atividades formalmente autorizadas pelo rei e pelos bispos.

Um dos pontos fundamentais a ser destacado é o princípio de inversão:

A suposta capacidade de coagir e manipular (mesmo encantar) os demônios (ou os santos) através do conhecimento rigoroso dos ritos mágicos confere aos feiticeiros um poder espiritual alternativo, em certos casos, ao poder espiritual dos clérigos⁴⁷.

De acordo com Stuart Clark:

Nossa busca pela “reconhecibilidade” da bruxaria pode, portanto, avançar para um novo estágio com duas expectativas: que uma cultura altamente sensível à oposição de contrários será, necessariamente sensível à inversão, e que o significado de inversão nessa cultura terá algo a ver com desordem. As oposições em complemento, representam, afinal, o aspecto benigno da classificação dual (especialmente ordem e beleza), enquanto as oposições invertidas representam o maligno⁴⁸.

Esse argumento completa-se com as palavras de Geraldo Pieronni:

A obediência à Igreja e ao rei era condição essencial para o triunfo da ordem monárquica. Por essa ótica, a feitiçaria representava a encarnação

⁴⁴ Idem, Lei III

⁴⁵ PIERONI, Geraldo. *Os Excluídos do Reino*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2006, p. 164

⁴⁶ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiros, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 263

⁴⁷ Ibidem, p. 213.

⁴⁸ CLARK., *op. cit.*, p. 109

diabólica da desobediência. O comportamento dos feiticeiros, aos olhos dos legisladores da época, revelava o oposto das leis divinas e humanas, manifestando-se como o arquétipo da desordem universal, a quintessência da criminalidade sob todas as suas formas. A feiticeira personificava o modelo supremo da subversão, uma espécie de “contrapoder” misterioso que ameaçava o reino terrestre ⁴⁹.

Neste sentido, a bruxaria ilícita, tida como herética, era a forma mais agressiva do crime de lesa-majestade divina. De acordo com Eymerich, “não se pode, portanto, invocar o diabo e cultuar a Deus” ⁵⁰. Retomamos, portanto, a inversão como aspecto do mundo pecador, onde as características negativas ameaçavam dominar o seu oposto positivo. Na vida social, a inversão possui um significado especial. Em um mundo onde as instituições eram moldadas conforme o discurso cristão, harmonizando as contradições sociais, a imagem de um mundo invertido era extremamente persuasivo. Por analogia, dava aos atos de desordem social um significado muito além do caráter imediato, atribuindo repercussões em todos os outros planos do poder. Sendo assim, a inversão é, antes de qualquer coisa, um ato político.

De acordo com as Ordenações, o rei deve, em primeiro lugar, guardar o serviço de Deus, de quem deriva seu real estado e senhorio, e a seu juízo deve necessariamente dar razão de tudo o que neste mundo fizer por justificação de suas obras e, portanto, “eftranhar todallas coufas a elle (Deus) contrarias, e per confeguinte a dita arte de feitiçaria, e todos aquelles, que della ufarem” ⁵¹. Ou seja, tudo aquilo que for contrário, o inverso ao estabelecido por lei, seja ela canônica ou régia, deve ser extirpado.

Neste título das Afonsinas, destacam-se dois tipos de feitiçaria: a do *maleficium* e a adivinhatória. Aqueles que usam a feitiçaria para tratar “por ella morte, ou deshonra, ou alguu outro dampno d’alguã peffoa, ou feu eftado e fazenda, mandamos que moira porem” ⁵². Essa morte pode ser a física ou a civil, dependendo do caso, e daqueles que estão sendo julgados. No entanto, se for acusado por lançar

“varas, ou fortes pera bufcar ouro, ou prata, ou algum outra aver, tal como efte mandamos, que por a primeira vez que efto fezer, fe for peffoa vil, feja prefo, e açoutado pubricamente polla Villa, onde efto acontecer, fegundo em a dita Ley d’ElRey Dom Joham meu Avoo he contheudo; e fe for vaffalo, ou de mayor condiçom, polla primeira vez feja degradado por tres annos pera Cepta” ⁵³.

⁴⁹ PIERONI, *op. cit.*, p.164

⁵⁰ EYMERICH, *op. cit.*, p. 56.

⁵¹ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XXVII.

⁵² Idem, *ibidem*.

⁵³ Idem, *ibidem*

Destacamos, neste trecho, que a pena varia conforme a posição social do herege e a gravidade do crime cometido, revestindo-se de caráter simbólico. Embora os nobres não pudessem sofrer penas vis, já que a lei os isentava de tal, ainda assim recebiam uma punição de caráter público, pela qual, ao “pagar por seu crime” reconheciam o erro e legitimavam o poder da igreja. Em geral, as penas vis eram reservadas às pessoas comuns, imprimindo nelas o estigma da vergonha. Essas penas eram proferidas e executadas em espaços públicos, por exemplo, as praças e as igrejas. O importante era que todos pudessem ver, pois, como escrito no Título I do V livro: “e leixarom de peccar os boõs por fuas virtudes, e os maaos por temor da juftiça, receando as penas, que acuftumaram de padecer os que de femelhantes peccados ufaram”.

Nas *Siete Partidas*, a pena para o crime de feitiçaria considerada ilícita é a morte: “E si les fuere prouado por testigos, o por conocencia dellos mismos, que fazem, e obran contra nuestro defendimiento, alguno de los yerros sobredichos, deuen morir porende”⁵⁴.

Percebe-se nas *Siete Partidas* e nas Ordenações, não duas visões de mundo - a concepção dos teólogos eruditos e a cultura popular - mas a interrelação complexa entre fenômenos e a sua classificação. O discurso ortodoxo e as práticas das justiças eclesiásticas e régias, a negação da fé católica e a invocação ou o pacto demoníaco. Sendo assim, os cristãos lidavam com dois discursos diferentes, cujos autores nem sempre eram perfeitamente identificáveis nas hierarquias sociais e nas ordens.

Entretanto, para alguns autores, como Pieronni, isso é mais esquematizado:

“O combate dos homens da lei para manter a ordem social chocava-se com a desordem da feitiçaria: ‘essa invenção de uma nova maneira de ser no mundo...’. Desordem, evidentemente, aos olhos do Estado e da Igreja que idealizaram, em Portugal, o modelo do Reino Terrestre fundado sobre a autoridade do rei e o triunfo de Deus. Mas essa ‘contra ordem’, para os feiticeiros, ‘é ainda uma ordem’, posto revelar, pelo menos como uma pedagogia, que eles não queriam esperar a outra vida, a do Céu, para gozar a felicidade. O Diabo, o protótipo do avesso absoluto em relação à boa ordem católica, propunha aos feiticeiros o regozijo já nesta Terra, uma proposta contrária aos sermões eclesiásticos: ‘Converti-vos! Renunciai as vossas faltas’”⁵⁵.

2.4 A heresia da blasfêmia

A blasfêmia opõe-se diretamente ao segundo mandamento. Ela consiste em proferir contra Deus, interna ou externamente, palavras de ódio, de ofensa, de desafio,

⁵⁴ *Siete Partidas*, Título XXIII, Lei III

⁵⁵ PIERONI, *op. cit.*, p. 181

em difamá-lo, faltar-lhe deliberadamente com o respeito, profanar seu nome. São Tiago reprova “os que blasfemam contra o nome sublime (de Jesus) que foi invocado sobre eles” (Tg 2,7)⁵⁶. A proibição da blasfêmia estende-se às palavras contra a igreja de Cristo, os santos, as coisas sagradas. Para os legisladores de formação erudita, que conheciam os fundamentos teológicos, o homem fora criado à imagem de Deus e “Jesus seu Filho é a Palavra encarnada, o Verbo. A boca é a porta por que passa o sopro, a palavra. Ela é o símbolo da potência criadora e, particularmente, da insuflação da alma. A boca é o órgão que emite a palavra que é *logos*, o verbo; e do sopro, que é o espírito. Pensando dessa maneira o mundo é feito da Palavra divina: “No princípio era o Verbo...”. A boca emite então a palavra, que é o próprio Deus. Mas ela comporta também um reverso. A força suscetível de elevar e glorificar a Deus é igualmente suscetível de aviltar e humilhar Seu nome”⁵⁷.

A blasfêmia aparece no livro VII das Siete Partidas, no título XXVIII, que trata dos que “denuestan” a Deus, à Virgem Maria e aos santos; nas Ordenações, o Título LXXXXVIII, do livro V, corresponde àqueles que renegam a Deus e seus santos; no *Directorium* corresponde ao tópico 14 (Parte I, B). De acordo com esta obra, existem dois tipos de blasfemadores:

“Os que não se opõem aos dogmas, mas que, atormentados pela ingratidão, maldizem o Senhor, ou a Virgem Maria, ou se descuidam de lhe dar graças. São blasfemadores comuns com quem o inquisidor não precisa se preocupar; deve abandoná-los à punição de seus próprios juízes. Outros dirigem ataques diretos contra os artigos da fé. Dizem, por exemplo, que Deus não pode fazer com que chova ou faça sol: por isso, divergem frontalmente do dogma da onipotência de Deus, que aparece logo no primeiro artigo do Credo. Ou desrespeitam a Virgem Maria, tratando-a como prostituta, o que é uma agressão direta ao dogma da maternidade virginal de Maria. Os que proferem essas blasfêmias não são blasfemadores comuns, mas hereges: serão considerados hereges ou suspeitos de heresia pelo inquisidor e julgados como tais. Uma vez nas mãos da Inquisição, se continuarem sustentando a legitimidade de suas injúrias, serão tratados como hereges e como tais entregues ao braço secular. Se, ao contrário, se retratarem e aceitarem o castigo imposto pelo inquisidor, não serão considerados hereges e terão direito ao perdão”⁵⁸.

Assim como no *Directorium*, as Afonsinas reconhecem dois tipos de hereges: os que “fanhudamente”⁵⁹ renegam Deus e seus santos, ou seja, que num momento de desvario, sanha, raiva, proferem algo que fere a imagem de Deus e seus santos. Esses são os blasfemadores comuns, portanto não inspiram “preocupação” aos prelados da

⁵⁶ *BÍBLIA SAGRADA*. Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulus. São Paulo: Edição Pastoral, 1991.

⁵⁷ PIERONI, *op. cit.*, p. 213

⁵⁸ EYMERICH, *op. cit.*, p. 49

⁵⁹ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título LXXXXVIII

igreja. No entanto, cabe à justiça secular puni-los por tal feito; mas se o acusado de blasfêmia tivesse o propósito de “renegar de DEOS, e de Santa Maria, com teençom e preprofito de arrenegar a Fé”⁶⁰, este é de todo considerado herege, e tal como dito nas Afonsinas, deve ser julgado conforme o Título I. A blasfêmia, não importando seu tipo, era sempre punida. Cada um dos magistrados – da igreja e do rei – podia impor-lhe uma pena, sendo que uma não anulava a outra, já que se trata de um crime de foro misto.

As *Siete Partidas* somente reconhecem o primeiro tipo de blasfemador, pelo que não se considera o blasfemador herético. Veja-se a introdução ao Título XVIII:

“Denueto, segun mostraremos, es cosa que dizen los omes vnos a otros com despecho, queriendo luego tomar vengança por palabra: e si esto non cae en aquellos omes que non han fecho cosa, por que gelo pueden dezir, nin por que se puedan vengar los dezidores; mucho menos cae a Dios, contra quien non pueden com derecho, ni com razon, ser asmada, nin dica ninguna cosa, si no bien. (...) queremos aqui dezir de otros que con saña cuydan denostara el, e a sus Santos”⁶¹.

Para o primeiro tipo de blasfêmia, as penas variam conforme o estatuto social do acusado e contra quem foi dirigida a blasfêmia. Respeita-se, portanto, a hierarquia terrestre e celeste. A pena contra quem blasfema contra Deus e a Virgem é maior do que contra aquele que blasfema contra um santo menor, assim como a pena varia conforme quem está sendo acusado de tal crime. Quanto mais nobre, pior é a gravidade do crime, pois aqueles que estão no topo da hierarquia social servem de exemplo para os demais; logo, a gravidade do crime é maior:

“Los omes, quanto son de mayor linaje, e mas de noble saugre, tanto deuen ser mas mesurados, e mas apercebidos para guardarse de yerro. E a los omes del mundo, a que mas conuiene ser apuestos em sus palabras, e en sus fechos, ellos son; porque, quanto Dios mas de honrra les fizo, e quanto mas honrrado, e mejor lugar tienen, tanto peor les esta el yerro que fazen”⁶².

Percebe-se a sacralização hierárquica da sociedade. O nobre não pode sofrer penas vis, no entanto, a gravidade do crime correlaciona-se diretamente com o estatuto social do acusado, como se vê nas Ordenações e nas *Siete Partidas*. O blasfemador ameaça a harmonia social, pondo em evidência um problema de fronteiras fluídas: numa sociedade em que o sagrado faz parte do cotidiano, o crente trata de Deus e da corte celeste com familiaridade. Delumeau destaca que num tempo em que “a instabilidade psíquica era grande, os indivíduos passavam constantemente em sua vida social de um extremo a outro e da violência ao arrependimento. Daí sua prontidão, nos momentos de

⁶⁰ Idem, ibidem

⁶¹ *Siete Partidas*, Livro VII, Título XXVIII

⁶² *Siete Partidas*, Livro VII, Título XXVIII, Lei II

cólera, em renegar Deus, a Virgem e os Santos”⁶³. A blasfêmia era o inverso da adoração e da glorificação que o homem deve a Deus, e por isto, considerada heresia.

Para as autoridades políticas e religiosas, a opinião contrária aos costumes publicamente expressa era conduta condenável por excelência e fonte de todas as desordens. Tudo o que “causava escândalo” deveria ser punido e visto por todos. O perigo era deixar um herege sem punição, pois era sobre a coletividade que Deus lançava as punições dos atentados contra a sua imagem, donde a necessidade de punir os culpados. O essencial era que as autoridades levassem o herege a confessar e posteriormente se arrepender de seus crimes, retornando então ao seio da Igreja e da sociedade.

Instrumento punitivo, purificação dos pecados, representação do poder, dispositivo catalisador do medo, várias significações para as punições. Era necessário que houvesse heresias para se diferenciar o bom cristão do mau. A heresia também construía o poder e a obediência à igreja e ao rei era condição essencial para o triunfo da ordem social. O objetivo era a correção dos erros e a manutenção da ordem.

⁶³ DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo, Companhia das Letras, 2009, p. 603

Capítulo 3

A dimensão política da heresia

De acordo com Foucault, o poder é um conjunto de relações.

“Em vez de derivar de uma superioridade, o poder produz a assimetria; em vez de se exercer de forma intermitente, se exerce permanentemente; em vez de agir de cima para baixo, submetendo, se irradia de baixo para cima, sustentando as instâncias de autoridade; em vez de esmagar e confiscar, incentiva e faz produzir”⁶⁴.

Desta forma, entendemos que a heresia, comumente vista como fonte de desordem, é também uma fonte irradiadora de poder. Na constante oposição entre heresia e ortodoxia, a heresia reforça a ortodoxia ao mesmo tempo em que apresenta uma realidade inversa ao que é estabelecido como correto. As reflexões sobre o poder de Foucault sublinham a percepção da circularidade ⁶⁵ que essas relações promovem no meio social. Isto significa dizer que a heresia não refletiu apenas sentimentos políticos rotineiros, ou seja, que a heresia foi utilizada como instrumento para perseguir aqueles que se queria eliminar. Muito além desses princípios utilitaristas, houve uma relação de estímulo mútuo entre as idéias, tanto em relação à construção do modelo de autoridade – que a heresia reforça, quanto pela perseguição que provoca. As autoridades e os que escreveram sobre a heresia adotaram vocabulários dominantes da época; ao recorrerem a São Paulo para legitimar a autoridade divinamente constituída e ao derivarem seus modelos políticos do Velho Testamento, eles partilhavam uma teoria de governo. A heresia, portanto, só foi o crime que era, precisamente porque havia uma dimensão mística da política e uma dimensão política da magia. A noção de que a heresia poderia ser extirpada pela autoridade divina fez de hereges e magistrados adversários especiais. Magistrado e herege eram, portanto, moralmente antitéticos e ao mesmo tempo equivalentes. Em certa medida, estamos lidando com a heresia como uma propriedade conferida a indivíduos de acordo com os princípios de um tipo específico de sociedade política.

Devemos ter cuidado especial com relação à afirmação de que a perseguição sistemática das heresias foi um episódio da formação do absolutismo moderno, que se

⁶⁴ Vide: ALBUQUERQUE, José Augusto Guilhon. Michel Foucault e a teoria do poder. In: *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, São Paulo, outubro de 1995. p. 109

⁶⁵ “em qualquer sociedade, existem relações de poder múltiplas que atravessam, caracterizam e constituem o corpo social e que estas relações de poder não podem se dissociar, se estabelecer nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação e um funcionamento do discurso”. In: FOUCAULT, Michel. *A microfísica do poder*. Disponível em: www.sabotagem.cjb.net Acesso em: 12 out 2011, p. 101

explicaria pela necessidade de uniformizar o processo de centralização institucional. O perigo aqui é que a própria construção do Estado se torna o foco da atenção. Os historiadores tendem a pensar nisso em termos seculares e utilitários e em grande parte como um problema de função administrativa. Interpretam-se os processos contra os hereges como mais um meio de controle social.

Talvez fosse melhor entender a heresia como resultado de valores políticos e relações de poder de um tipo específico de sociedade. É esse tipo de sociedade política que tentaremos compreender a seguir.

3.1 – Lógicas corporativas e heresia

A propaganda política régia esteve, em grande medida, em consonância com a propaganda religiosa. Vários intercâmbios de símbolos políticos, prerrogativas, etc. ocorreram entre igreja e monarquia; ou seja, a igreja tomou emprestadas características da monarquia – o papa é considerado o verdadeiro imperador – e a monarquia assimilou modelos eclesiásticos – o rei representante de Deus na Terra ⁶⁶. Entre esses empréstimos, o que mais nos interessa é a doutrina corporativa da igreja romana, assimilada pela monarquia.

A metáfora da igreja como corpo de Cristo tem respaldo na bíblia:

“De fato, o corpo é um só, mas tem muitos membros; e no entanto, apesar de serem muitos, todos os membros do corpo formam um só corpo. Assim acontece também com Cristo. Pois todos fomos batizados num só espírito para sermos um só corpo, quer sejamos judeus ou gregos, quer escravos ou livres. E todos bebemos de um só Espírito.

O corpo não é feito de um só membro, mas de muitos. Se o pé diz: “Eu não sou a mão; logo, não pertencço ao corpo”, nem por isso deixa de fazer parte do corpo. E se o ouvido diz: “Eu não sou olho, logo não pertencço ao corpo”, nem por isso deixa de fazer parte do corpo. Se o corpo inteiro fosse olho, onde estaria o ouvido? Se todo ele fosse ouvido, onde estaria o olfato? Deus é quem dispôs cada um dos membros no corpo, segundo a sua vontade. Se o conjunto fosse um só membro, onde estaria o corpo? Há, portanto, muitos membros, mas um só corpo. O olho não pode dizer à mão: “Não preciso de você”, e a cabeça não pode dizer aos pés: “Não preciso de vocês”.

Os membros do corpo que parecem mais fracos são os mais necessários; e aqueles membros do corpo que parecem menos dignos de honra são os que cercamos de maior honra; e os nossos membros que são menos decentes, nós os tratamos com maior decência; os que são decentes não precisam desses cuidados. Deus dispôs o corpo de modo a conceder maior honra ao que é menos nobre, a fim de que não haja divisão no corpo,

⁶⁶ “... o aparelho hierárquico da Igreja Romana tendia a tornar-se um protótipo perfeito de uma monarquia absoluta e racional sobre uma base mística, enquanto, ao mesmo tempo, o Estado apresentava cada vez mais uma tendência a tornar-se uma quase Igreja ou uma corporação mística em uma base racional.” In: KANTOROWICZ, Ernest H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1998, p. 125

mas os membros tenham igual cuidado uns para com os outros. Se um membro sofre, todos os membros participam do seu sofrimento; se um membro é honrado, todos os membros participam de sua alegria.

Ora, vocês são o corpo de Cristo e são membros dele, cada um no seu lugar”⁶⁷.

Para Kantorowicz, “a noção de *corpus mysticum* significava, em primeiro lugar, a totalidade da sociedade cristã em seus aspectos organológicos: um corpo constituído de cabeça e membros”⁶⁸. Percebe-se, assim, que por meio do discurso bíblico a igreja sacralizou a hierarquia social: “os que rezam, os que guerreiam e os que trabalham”. Cada um deve fazer aquilo que foi designado por Deus para a manutenção do corpo social. Cabeça e membros, em conjunto, formam uma única pessoa mística.

A idéia da igreja como *corpus mysticum* levou ao estabelecimento da monarquia como um corpo, mas um corpo político – o corpo místico político seria uma entidade distinta dentro do corpo místico da sociedade cristã. Assim como papa é a cabeça da igreja, também o rei é a cabeça do reino. Essa idéia do corpo místico da igreja e do corpo político do reino estendeu-se a todas as esferas sociais, da igreja ou reino às famílias – o homem é a cabeça da família, assim como rei é a do reino e o papa da igreja. Neste sentido, “a unidade da criação era uma “unidade de ordenação” (*unitas ordinis, totum universale ordinatum*) – ou seja, uma unidade em virtude do arranjo das partes em vista de um fim comum -, que não comprometia, antes pressupunha, especificidade e irreduzibilidade dos objectivos de cada uma das ordens da criação e, dentro da espécie humana, de cada grupo ou corpo social”⁶⁹. Cada corpo tem a autonomia necessária para desempenhar suas funções.

Essa doutrina corporativa desenvolve-se em vários aspectos com relação à natureza e limite dos poderes políticos de cada corpo, mas o que mais nos interessa, está ligado à discussão dos dogmas da igreja relacionados diretamente com o problema da heresia. Foi necessário mais de um século para constituir o corpo canônico e a ortodoxia da igreja. “Isso aconteceu por meio de insufladas polêmicas. As divergências eram engrossadas pelas necessidades da polêmica e agravadas pela nascente instituição eclesiástica. Os vitoriosos tornaram seus opositores hereges”⁷⁰. À medida que se constroem os dogmas da igreja, as heresias vão surgindo; portanto, a heresia está

⁶⁷ *BÍBLIA SAGRADA*. Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulus. São Paulo, Edição Pastoral, 1991. 1Cor 12, 12-27

⁶⁸ KANTOROWICZ, *op.cit.*, p. 134

⁶⁹ HESPANHA, António Manuel. *As vésperas do Leviathan: instituições e poder político Portugal – séc. XVII*. Coimbra: Livraria Almedina, 1994, p. 300

⁷⁰ ZERNER, Monique. Heresia. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean. Claude. *Dicionário temático do ocidente medieval*. Bauru: Edusc, 2006. p. 503-521.

intrinsecamente relacionada com a autoridade que a define. A igreja produziu um discurso para denunciar a heresia e definir as maneiras corretas de combatê-la. A heresia foi construída dialeticamente em termos do que ela não era, ou seja, a preocupação centrou-se principalmente no sistema de oposições que ela preencheu e menos no seu significado. Assim, a heresia não é uma realidade independente, mas necessita da ortodoxia para existir. Neste sentido, para compreender tanto as *Siete Partidas*, quanto as Ordenações, torna-se imperativo analisar o que elas dizem em termos binários, pois a igreja criou a antítese de sua própria crença (a heresia).

Geralmente, a historiografia apresenta a heresia como uma doença social. O fato é que se a considerarmos como doença, há que se ter em conta que é o próprio corpo que a cria e que a combate. Muito além de mera perturbação social, a heresia reafirma os valores e instituições tradicionais e reforça a comunidade pela crítica aberta ou simbólica. A heresia pressupõe a regra e pode ter tanto o papel de estranhamento quanto de esclarecimento; perturba o sistema de classificação que lhe dá significado, mas reforça esse mesmo sistema do qual faz parte. A própria abrangência dessa idéia garantia a irrefutabilidade da heresia, construída como inversão sistemática, ritualizada. Mas o que tornava a heresia reconhecível como desordem de certo tipo, era a familiaridade com as inversões num discurso específico de tipo político.

3.2 Heresia e poder político

De acordo com a Bíblia, em Romanos 7:7, o pecado só é conhecido por meio da lei. Ao descrever a heresia como um mal social evoca-se uma concepção da ordem social, uma idéia de *communitas*⁷¹. Sendo assim, por trás de todo o mal que a heresia provoca, percebe-se a construção de determinado tipo de autoridade e o enaltecimento de certas formas de governo. Ao se implementar a punição dos hereges, apelava-se a noções de justiça e a exigências das leis divinas, naturais e positivas. Ao exigir e justificar a ação de perseguição na esfera pública utiliza-se a linguagem que só pode ser reconhecida como política.

⁷¹ “... o antropólogo Victor Turner (1969, p.131, 165), ao desenvolver uma das idéias de Durkheim (1912, p. 469, 475) sobre a importância de momentos de “efervescência criativa” para a renovação social, cunhou o termo “*communitas*” para referir-se a solidariedades sociais espontâneas, não estruturadas (seus exemplos iam dos franciscanos aos *hippies*). E é inevitável que essas solidariedades sejam impermanentes, pois um grupo informal desaparece ou, então, solidifica-se em uma instituição formal. Ainda assim, as *communitas* podem ser revividas periodicamente dentro de instituições, graças a rituais e a outros meios para conseguir o que tem sido chamado de “a reconstrução simbólica da comunidade” (Cohen, 1985). In: BURKE, Peter. *História e teoria social*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

A heresia só foi o crime que era, e o dever de puni-lo só pode ser visto como religioso, naquelas áreas da cultura política muito comprometidas com princípios teocráticos e nas quais a autoridade era inerentemente sagrada ⁷². Falamos aqui da existência de uma dimensão mística da política e de uma dimensão política da magia ⁷³. Assim, a heresia era considerada pecado social, violação das leis e ameaça à ordem civil; demônios, hereges são antitéticos aos princípios político-religiosos. Magia e milagre eram elementos do imaginário, concorrentes sobre o poder, mas de fundamento comum, cuja separação residia na legitimidade conferida ao segundo em detrimento do primeiro. Em relação aos hereges, a intolerância religiosa cumpre um papel de “*defesa do corpo social*”. O rei, portanto, deve proteger a “religião verdadeira” e a verdadeira razão de se governar está nas leis de Deus. “Numa palavra, a disfuncionalidade representada pela heresia cobre um duplo aspecto – pecado e delito, dado que a lei civil é subsidiária da lei espiritual – e uma dupla transgressão – violação da lei divina e violação da lei social, considerada espelho e reflexo da primeira” ⁷⁴. A sugestão de que a heresia pudesse ser erradicada pela autoridade do governante “pela graça de Deus”, fez dos processos contra a heresia um teste de legitimação política.

A heresia não era um mero pecado, mas o maior obstáculo da cristandade. O rei era o guardião das leis de Deus, sendo assim, era seu dever primordial combater a heresia vigorosamente para preservar as leis divinas e naturais. A fonte desses argumentos reside, principalmente, em Romanos 13 ⁷⁵, onde se diz que o rei deve

⁷² KANTOROWICZ, *op.cit.*, p. 133.

⁷³ Praticamente todas as religiões primitivas são consideradas pelos seus adeptos como meio de obter um poder sobrenatural. Isso não impede que elas funcionem como sistema de explicação, fonte de imposições morais, símbolo de ordem social ou via para a imortalidade, mas significa que elas também ofereceram a perspectiva de um meio sobrenatural de controle sobre a vida terrena do homem. A história inicial do cristianismo não é exceção a essa regra. As conversões à nova religião, seja na época da Igreja primitiva ou sob os auspícios dos missionários de tempos mais recentes, são frequentemente reforçadas pela crença dos conversos de que estão adquirindo não só um meio de salvação no além, mas também uma nova magia mais potente. Assim como os sacerdotes judeus do Antigo Testamento empenhavam-se em confundir os devotos de Baal, desafiando-os publicamente a realizarem atos sobrenaturais, da mesma forma os apóstolos da Igreja primitiva atraíam seus seguidores operando milagres e realizando curas sobrenaturais. Tanto o Novo Testamento quanto a literatura do período patrístico atestam a importância dessas atividades no trabalho de conversão, e a capacidade de realizar milagres logo se tornou um teste indispensável de santidade. In: THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 35.

⁷⁴ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiros, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 258

⁷⁵ “Submetam-se todos às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram instituídas por Deus. Quem se opõe à autoridade, se opõe à ordem estabelecida por Deus. Aqueles que se opõem, atraem sobre si a condenação. Na verdade, os que governam não devem ser temidos quando fazem o bem, mas quando fazem o mal. Se você não quer ter medo da autoridade, faça o bem, e ela o elogiará. A autoridade é o instrumento de Deus para o bem de vocês, mas, se você pratica o mal, tema, pois não é à toa que a autoridade usa a espada: quando castiga, ela está a serviço de Deus, para

realizar seu ofício divino e garantir a lei moral. A concepção de Paulo sobre o rei como um agente divino, reforça-se no seu equivalente no Antigo Testamento, no Livro da Sabedoria 6, 3-4 ⁷⁶ e Salmos 82, 6 ⁷⁷. O rei era *gemina persona*, ou seja, humano por natureza e divino pela graça ⁷⁸. Sendo assim, o rei através de sua consagração estava ligado à igreja. De acordo com as Ordenações, todo rei é “braço da Santa Igreja” ⁷⁹ e é seu dever “fazer, e mandar cumprir e guardar as fuas Sentenças, que diretamente fom dadas, e fazer que os feos fobgeitos fejam obedientes a ellas nos cafos, que fom de fua jurdiçom, por ferem elles guardados da fanha de DEOS” ⁸⁰. Somente o rei poderia brandir a espada da justiça e extirpar do corpo político os membros podres. Mais condenável que a ação dos heréticos, era a indiferença do rei com relação aos crimes cometidos contra Deus. Ora, nas Ordenações fica claro que deixaram de pecar os bons por suas virtudes, e os maus por temor da justiça ⁸¹, pelo que era dever dos reis perseguir e punir os hereges, pois a ameaça à sociedade cristã e a afronta a Deus pesariam contra o rei e disso resultaria sua destruição: “por isso, ele cairá sobre vocês de modo repentino e terrível, porque um julgamento implacável se realiza contra aqueles que ocupam altos cargos” ⁸². Os reis recebem seu direito de governar de Deus, são reis “pela graça de Deus”, e cabe a todo rei e príncipe “antre totalas outras coufas... amar, e guardar juftiça, deve-a guardar, e manteer em efpecial á cerca os peccados, e maldades tangentes ao Senhor DEOS” ⁸³.

De acordo com as Ordenações Afonsinas, a principal virtude e que mais convém ao rei é a justiça. O rei justo é aquele que sabe governar, segue os princípios da Santa Madre Igreja, e é um vassalo fiel de Cristo. A justiça do rei é uma dádiva de Deus; cabe a ele, reger e governar conforme a vontade do Pai. Justamente por ser escolhido de Deus, cabe ao rei justificar o seu nome através de suas obras:

“E o Rey jufto juftifica realmente feu nome, e conferva longamente feu Real eftado e fenhorio, e por effo he chamado Rey, pêra que aja de reger juftamente feu Regno, e manteer feu povôo em direito, e juftiça;

manifestar a ira dele contra o malfeitor. Por isso, é preciso submeter-se, não só por medo do castigo, mas também por dever da consciência.” .

⁷⁶ “O poder de vocês vem do Senhor, e o domínio vem do Altíssimo. Ele examinará as obras que vocês praticarem e sondará as intenções que têm”.

⁷⁷ “Embora vocês sejam deuses, e todos filhos do Altíssimo”.

⁷⁸ KANTOROWICZ, *op.cit.*, p. 72.

⁷⁹ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título 27.

⁸⁰ Idem, *ibidem*.

⁸¹ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título I.

⁸² Livro da Sabedoria 6, 5.

⁸³ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título I.

e quando o elle juftamente nom rege, já nom merece feer chamado Rey, pois que nom conforma feu nome aas fuas obras”⁸⁴.

A justiça é vista como um dom divino e o rei, como representante de Deus na Terra, quando não sua própria personificação. Dentre todos, o monarca é aquele que deve dar o exemplo, pois se o rei peca, todo o corpo social está condenado. De acordo com Romanos 5, 19: “Porque, assim como pela desobediência de um só homem muitos foram constituídos pecadores, assim também pela obediência de um, muitos serão constituídos justos.” Ora, se o rei é o modelo que deve ser seguido, logo se o rei é justo todo o reino será também justo. Na Bíblia, em Deuteronômio 16, 20 diz que: “A justiça, somente a justiça seguirás, para que vivas, e possuas em herança a terra que o Senhor teu Deus te dá.” Sendo assim, o rei deve dar maior atenção às coisas de Deus, e guardar seus preceitos. Nas Ordenações registra-se a comparação com a relação de vassalagem, já que Deus é o suserano supremo, ele deu o direito de governar ao rei, ele deu suas terras, seu poder, seus direitos, e é dever do rei, como vassalo de Deus, ser grato e prestar-lhe obediência, caso contrário será comparado a um vassalo que recebe mercê do senhor e não mostra gratidão. A ingratidão é comparada a um pecado, já que o rei estaria pondo à prova a justiça divina, e, como consequência, deveria perder seu senhorio. O mesmo raciocínio aplica-se ao rei como suserano supremo de suas terras, com relação a seus vassalos; com justiça deve governar, e seus governados devem ser gratos pela mercê que recebem de seu rei.

“E pois que todo Rey, e Princepy antre todallas outras coufas deve amar, e guardar juftiça, deve-a guardar, e manteer em efpecial á cerca dos peccados, e maldades tangentes ao Senhor DEOS, de cuja maaõ tem o regimento, e feu Real Eftado, como dito he; e aquelle, que o affy nom fezeffe, deveria feer reputado por indigno, e defmerecedor da mercee, e beneficio, que delle recebeo; e affy como aquelle que ouveffe encorrido em peccado de ingraticooem, devia pouco durar feu Eftado e fenhorio”⁸⁵.

O exercício da salvação não é individual. Por isso, estabelece-se de forma bastante clara que a maior virtude daqueles que estão no poder é a justiça. Através da justiça é que se pode bem governar. A justiça é um dom que Deus enviou aos seus reis e entendido nas Afonsinas como dom bíblico. Através disto, com os exemplos que o rei dará a todos da sua corte e do seu senhorio, muitos deixarão de pecar por serem bons e seguirem seu caminho, ou então por rezear as penas impostas àqueles que caíram em pecado e que serviram de exemplo.

⁸⁴ Idem, ibidem.

⁸⁵ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título I.

Romanos 13 mostra que o poder punitivo do rei é um ‘ato divino’ uma vez que a autoridade é divinamente constituída. A heresia era vista como falsa religião, antitética à autoridade divina, e nestes termos, uma afronta ao magistrado divino, cuja tarefa principal era a manutenção da verdadeira religião. Somente derrotando a heresia os reis legitimavam o seu papel como os vigários de Deus na terra. A vitória contra a heresia era a afirmação da legitimidade política, e neste sentido é preciso compreender a que tipo de autoridade nos referimos.

3.3 A relação da autoridade weberiana com a heresia

Max Weber, ao estudar como se exerciam os processos de dominação na sociedade, identificou três maneiras legítimas e puras (ideais)⁸⁶ em que este processo poderia se dar –tradicional, carismática e racional (legal) – cada uma apoiada em credenciais muito diferentes. Na forma tradicional, a possibilidade da aceitação do exercício do poder era garantida por rituais tradicionais que conferiam à pessoa de quem ele emanava um direito absoluto, divino e alienável somente na forma hereditária, o que fazia das leis e ordens oriundas de sua vontade dogmas inquestionáveis e imutáveis, dado o caráter divino de sua origem. Na forma carismática, a razão da obediência, apesar de continuar na figura de quem o poder emana, não se depreende como forma de obediência de um ethos tradicional, ou seja, oriundo de uma formação social específica que lhe conferiria o *status quo* de mando, mas sim, das características imanentes à própria pessoa de quem adviria o mando, as quais Weber denominou carisma. Assim, “carisma” seriam características especiais que figurariam como espécie de dom divino que permitiria o encantamento dos seguidores. Pode-se observar nesta caracterização a continuidade da ligação da obediência com o sagrado/divino, mas neste caso a transmissão não necessita de tradições ou rituais para conferir o poder de mando, mas, simplesmente de a pessoa ter ou não as características especiais materializadas na forma do carisma, ou seja, a questão é essencialmente pessoal. Na forma racional legal (burocrática) há uma mutação drástica na forma como o mando é estabelecido na sociedade. Neste tipo de dominação, a fonte de poder (ou legitimação) migrará dos efeitos sobrenaturais, divinos e pessoais e passará a se estabelecer a partir de um

⁸⁶ WEBER, Max. *Ciência e Política*: duas vocações. São Paulo: Editora Cultrix, 2004. p.57

conjunto de regras e preceitos impessoais aceitos pelos participantes de uma determinada organização burocrática.

Quanto ao método, podemos perceber que Weber trabalha com o tipo puro (ideal), ou seja, características gerais que não existiriam na realidade⁸⁷, mas que derivariam de apreciações genéricas do funcionamento das instituições e do comportamento dos indivíduos com relação a elas. Weber, a partir de observações consistentes do funcionamento das instituições no decorrer do tempo, teria sistematizado e agrupado certos traços que poderiam assim caracterizá-las em um esquema amplo, mas não representá-las em sua forma real, que no caso se distanciariam do modelo proposto. Ele ressalta que esses tipos de poder dificilmente ocorrem de forma independente e na íntegra; há, ao contrário, uma mescla de situações em que uns se integram a outros, formando um todo complexo.

Portanto, sob que perspectiva devemos estudar os argumentos que defendem a perseguição dos hereges e os valores políticos mais gerais dos quais esses argumentos eram expressão? No nível mais técnico, o herege infringia a lei e foi formalmente condenado por isso. Neste sentido, a autoridade racional nos dá uma análise perfeitamente adequada, no entanto, omite a idéia de que a heresia foi especialmente ofensiva a Deus e àqueles que o representavam na Terra. O fato das leis em questão estarem respaldadas no Antigo Testamento parece muito mais significativo que meramente o aspecto legalista. Seria de supor, portanto, que a autoridade tradicional seria o tipo mais acertado para se classificar a cabeça política medieval que perseguiu os hereges? Não se pode negar que os modelos tradicionais de pensamento e de comportamento parecem evidenciar-se nas Siete Partidas e nas Ordenações Afonsinas, mas a autoridade judicial invocada sobre os aspectos heréticos era legitimada em termos de sua divindade: “E porque todo Rey Catollico, e fiel Chritao deve antre todallas outras coufas principalmente antepoer e efguardar o ferviço de DEOS, conhecendo que por elle veeo feu Real Eftado, e de fua Mão tem e governa todo feu Alto e Real Senhorio...”.⁸⁸ Portanto, não há referência à veneração de costumes.

A autoridade possuía muitos atributos clássicos do carisma weberiano que se mesclavam com a tradição. O rei era responsável perante Deus para dispensar a verdadeira justiça : “e conhecida coufa he, que a primeira, e principal virtude, e que

⁸⁷ “Certo é que, na realidade, só muito raramente se encontra esses tipos puros”. In: WEBER, Max. *op.cit.* p.58

⁸⁸ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XXXXII

mais convem ao Rey, ou ao Princepy, affy he a Juftiça, pollo que dito he, e ainda por feer coufa celeftial, e enviada per DEOS...”⁸⁹. Somente uma análise da autoridade que abarque o que Weber chamou de “poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanas ou, ao menos, excepcionais”⁹⁰ pode servir de modelo analítico para as crenças sobre o tema heresia, e somente o carisma abrange isso por definição.

O que parece mais importante a ser frisado é que essa noção de autoridade colocava rei e hereges uns contra os outros como competidores pelo mesmo espaço de poder. Por mais fragmentário que possa ser nosso conhecimento quanto a esses detalhes e sugestões simbólicas, eles ajudam a delinear as suposições sobre a autoridade que estamos examinando. Elas apontam para o caráter sacrossanto do rei e da justiça, e para a idéia de que a punição dos hereges possuía um caráter de “vocação divina”. Parece razoável supor, então, que na medida em que esta autoridade se aproximasse do tipo carismático, ela poderia ser autenticada com maior sucesso em oposição à heresia.

Os argumentos conduzidos dessa maneira mostram não só que as concepções místicas da autoridade podiam ir além dos limites do poder da autoridade constituída, mas que eram impelidos por sua lógica interna. Ela reforça a idéia de que o poder deveria ter implicações em toda a pirâmide social e não simplesmente em seu topo, pois o discurso contra as heresias geraria uma sensibilidade do corpo social em estranhar tudo aquilo que não fosse estabelecido como norma a ser seguida. Qualquer discussão sobre governança assentada sobre modelos bíblicos reforça a visão de que o rei, e todos que participam do corpo social, deveriam enfrentar a heresia. Identificar na heresia as noções teóricas de autoridade que se têm explorado aqui, não é, portanto, obscurecer o significado histórico de outros tipos de pensamento e ações políticas; é apenas localizar a heresia numa tradição particular de pensamento e ação.

⁸⁹ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título I

⁹⁰ “Existe, em segundo lugar, a autoridade que se funda em dons pessoais e extraordinários de um indivíduo” in: WEBER, Max. *op.cit.* p.57

Conclusão

Este estudo não pretendeu tratar da ascensão e queda das heresias nem da perseguição sistemática aos hereges. Estes assuntos, embora importantes, não foram abordados no presente trabalho, por questões metodológicas. Neste sentido, nos concentramos antes em pensar como a heresia teve sentido no período que delimita este trabalho - séculos XIII-XV. Uma abordagem assim implica antes mostrar caminhos de interpretação do que arriscar grandes explicações. Antes de podermos analisar o surgimento ou o desaparecimento da heresia, devemos tentar conhecer o fenômeno. Se desconhecermos a sua natureza, seguiremos procurando inícios e chegando a conclusões desconectados da sua história.

Argumentamos, portanto, que a visão de desvio religioso derivou de uma interpretação providencial do sofrimento, uma concepção pastoral e evangélica de devoção e obediência, e uma preocupação com pecados contra o Primeiro Mandamento, notadamente a idolatria; e sua política foi construída sobre uma visão mística e quase sacerdotal da autoridade laica e sobre os efeitos da governança carismática. Para as autoridades religiosas, a legitimidade da perseguição aos hereges residia em torno da sacralidade de sua função, da inspiração divina de sua ação e de sua função espiritual, social e política. A heresia suscitava a desagregação do corpo místico de Cristo, a igreja, e do corpo político, o reino.

As heresias devem ser compreendidas numa perspectiva de valores religiosos. São justamente os valores religiosos que dão seu significado, sua base conceitual, e que acentuam o contraste entre as ações heréticas e as ortodoxas. Por este motivo, defendemos que a heresia era parte essencial da organização social, contribuindo para a construção dos modelos de autoridade, organização social e, principalmente, religiosa. A heresia é o oposto exato da sociedade, portanto, a heresia contribui para a legitimação do poder político/religioso, ao mesmo tempo em que contribui para a dissidência social, pois oferece uma alternativa ao que é estipulado como verdade, como correto. Esse modelo de tensão social é parte constitutiva da teoria política medieval.

A percepção da heresia como crime só poderia derivar, portanto, de uma cultura política fundamentada basicamente em princípios teológicos. Neste sentido, a heresia pressupõe um tipo de autoridade e um tipo específico de sociedade. Destacamos ao longo deste trabalho, que a autoridade política à qual nos referimos necessitava das heresias para legitimar seu poder. A heresia era antitética aos princípios

políticos/religiosos, no entanto, muito além de perturbar a ordem social, a heresia reafirma os valores tradicionais, pois como oposto exato da sociedade, a heresia pressupõe a regra. A sugestão de que a heresia poderia ser erradicada pela autoridade do governante divino fez da perseguição aos hereges um teste de legitimação política.

Esse jogo de espelhos entre heresia e ortodoxia, onde a heresia representa uma imagem real e invertida da ortodoxia é um dos termos fundamentais para a organização do discurso religioso e político. A própria autoridade desenvolve o conceito de heresia e a própria autoridade classifica a heresia. Essa classificação dá-se de forma dual. Esses binarismos fazem parte da maneira como a sociedade medieval compreendia o mundo. Bem e mal estão na base da estrutura conceitual, e mais amplamente nos padrões de pensamento e linguagem.

Para compreender esse padrão de pensamento, faz-se necessário ressaltar os valores políticos da sociedade. Como ela se estrutura e se compreende. De acordo com Hespanha, “o poder político aparecia disperso por uma constelação de pólos relativamente autônomos, cuja unidade era mantida, mais no plano simbólico do que no plano efetivo, pela referência a uma cabeça”⁹¹. Esse modelo é o que denominamos de sociedade corporativa ou modelo trifuncional. Cada membro do corpo tem sua função social sacralizada, se um membro adoecer, todo corpo estará condenado. Ora, a heresia é vista como doença social, no entanto, o próprio corpo cria a heresia, e o próprio corpo cria as formas como se combaterá a heresia. Se apresentarmos a heresia como doença, não podemos identificá-la como patologicamente externa ao corpo, que o contamina de fora para dentro; melhor seria pensá-la como doença auto-imune, onde o próprio organismo cria a doença e a combate. Neste sentido, há um eterno retorno da heresia⁹²; à medida que as configurações sociais vão sendo alteradas, as heresias também sofrem um novo tipo de configuração.

A heresia é, portanto, um efeito do poder e fonte transmissora de poder, contribuindo para a construção e desenvolvimento desse mesmo poder, ao qual está sujeita. A política exigia a punição dos hereges para manter a harmonia social e, neste sentido, a heresia era uma necessidade em termos políticos. O rei autenticava o seu poder enfrentando aquilo que é o oposto de sua imagem. Rei e herege eram ao mesmo

⁹¹ HESPANHA, António Manuel. *As vésperas do Leviathan instituições e poder político Portugal – séc. XVII*. Coimbra: Livraria Almedina, 1994. p. 297.

⁹² Neste caso faz-se imprescindível a teoria do poder de Foucault que destacamos no capítulo 3 deste trabalho.

tempo contrários, mas necessários. São imagens binárias que se complementam e dão sentido às lógicas políticas e de poder.

Referências

1. Fontes primárias

- BÍBLIA SAGRADA*. Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulus. São Paulo, Edição Pastoral, 1991
- EYMERICH, Nicolau. Directorium Inquisitorum*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1993
- ORDENAÇÕES Afonsinas*, Livro V, Edição da Fundação Calouste Gulberkian, Lisboa 1999.
- SIETE Partidas del Rey Alfonso, El Sabio*. Livro I e Livro VII. Disponível em: www.scribd.com. Acesso em: 12 out 2011.

2. Bibliografia

- ALBUQUERQUE, José Augusto Guilhon. Michel Foucault e a teoria do poder. Tempo Social. In: *Rev. Sociol. USP*, São Paulo, outubro de 1995.
- BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América*. São Paulo: Editora Globo, 2006.
- BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV-XIX*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2000.
- _____. *O imaginário da magia: feiticeiros, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BURKE, Peter. *História e teoria social*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: A Idéia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. *O Pecado e o Medo. A Culpabilização no Ocidente. (Séculos 13 – 18)*. São Paulo: EDUSC, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *A microfísica do poder*. Disponível em: www.sabotagem.cjb.net Acesso em: 12 out 2011.
- HESPANHA, António Manuel. *As vésperas do Leviathan: instituições e poder político Portugal – séc. XVII*. Coimbra: Livraria Almedina, 1994.
- KANTOROWICZ, Ernest H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1998.
- KUSCHNIR, Karina; CARNEIRO, Leandro Piquet. As Dimensões Subjetivas da Política: Cultura Política e Antropologia da Política. In: *Estudos Históricos* n.24 (1999)
- PIERONI, Geraldo. *Os Excluídos do Reino*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2006.
- NIETO SORIA, José Manuel. *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (Siglos XIII-XVI)*. Madrid: EUEDEMA, 1998
- THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991
- WEBER, Max. *Ciência e Política: duas vocações*. São Paulo: Editora Cultrix, 2004.
- ZERNER, Monique. Heresia. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean. Claude. *Dicionário temático do ocidente medieval*. Bauru: Edusc, 2006

Eu, Michele de Araújo, declaro para todos os efeitos que o trabalho de conclusão de curso intitulado Heresia, poder político e lógicas corporativas na Península Ibérica (séc. XIII – XV) foi integralmente por mim redigido, e que assinelei devidamente todas as referências a textos, idéias e interpretações de outros autores. Declaro ainda que o trabalho é inédito e que nunca foi apresentado a outro departamento e/ou universidade para fins de obtenção de grau acadêmico, nem foi publicado integralmente em qualquer idioma ou formato.

Brasília, 02 de dezembro de 2011.


Michele de Araújo